

## El análisis sociocultural de la fiesta popular en la contemporaneidad: apuntes metodológicos.

Enrique Antuña Gancedo.  
Universidad de Oviedo.

**Resumen:** Esta comunicación pretende hacer una revisión metodológica general del análisis sociocultural de la fiesta popular en época contemporánea, en el contexto del Occidente económicamente desarrollado, con el territorio de la provincia de Asturias, España, como ejemplo. Partiéndose de los presupuestos de la Historia, aunque también del reconocimiento a la necesidad de transdisciplinariedad, se repasarán algunos de los principales intentos de conceptualización académica del fenómeno festivo. Posteriormente se intentará conciliar esa reducción a una serie de rasgos básicos con una casuística muy variada y compleja, que obliga a flexibilizar el aparato metodológico. El objetivo de todo ello es subrayar cómo a la hora de insertar en la práctica un objeto de estudio tan complejo y fluido como este en la larga duración, el afinamiento metodológico se vuelve más delicado.

**Palabras clave:** fiesta popular, Edad Contemporánea, metodología, conceptualización.

*The sociocultural analysis of popular festivities in contemporary history:  
methodological notes.*

**Abstract:** The aim of this paper is to make a general methodological review of the sociocultural analysis of popular festivities, following its evolution from the end of the late modern period until actuality. The geographical frame will be the economically developed western world, using the particular —yet broadly representative— case of Asturias, in Spain, for the extraction of some specific examples. Starting from the academic basis of the History, without ignoring the necessary interdisciplinarity, some of the main tentatives of conceptualization of will be revisited. The next step is to combine this generic semblance with the flexibilization of the academic concept of popular festivity, essential for the treatment of case studies. The objective of the process is to underline how, especially when inserted in *longue durée* analysis, the complex festive phenomenon demands a solid but at the same time resilient methodology which needs a careful design.

**Keywords:** popular festivities, contemporary history, methodology, conceptualization.

## **Introducción: la complejidad de la fiesta como fenómeno y objeto de análisis sociocultural**

A mediados del siglo XX, la localidad asturiana de Avilés experimentó una revolución industrial de una rapidez y contundencia sin precedentes en toda la región. La instalación de una nueva gran fábrica siderúrgica de titularidad estatal, hambrienta de mano de obra, convirtió la hasta el momento modesta y apacible villa en un polo de atracción laboral de alcance peninsular. La población local se triplicó en tan solo una década<sup>1</sup>. Semejante transformación vino dada por la llegada a la comarca, entre los cincuenta y finales de los setenta, de casi 23.000 nuevos trabajadores, una parte de ellos acompañados de sus respectivas familias. La mayoría procedía de otros lugares de Asturias, pero casi la mitad venía de otras regiones del país, incluido un estimable 5% —más de 1.200 trabajadores en total— que lo hizo desde Andalucía. La entidad real de esta circunstancia todavía fue magnificada por la memoria colectiva avilesina, en la que quedó fijada la idea de una venida masiva de andaluces, que habrían sido mayoría en la aportación foránea al nuevo Avilés fabril<sup>2</sup>.

Cabría esperar que todo ello provocase un impacto cultural notable en el área de influencia inmediata de esa industrialización; que ese millar largo de andaluces se enfrentara al desarraigo vital propio del traslado a un entorno nuevo y en pleno cambio con el recurso a referentes identitarios traídos de su lugar de origen. Sin duda, esto se produjo de muchas maneras en el desempeño de la cotidianidad, pero, curiosamente, es difícil rastrearlo en unos sublimadores identitarios tan importantes como son las fiestas populares. Incluso en el entorno más propicio, la Jira al Embalse de Trasona, una gran celebración organizada por la empresa siderúrgica para sus trabajadores, solo encontramos algunas aportaciones foráneas anecdóticas, ahogadas en un amplio despliegue simbólico de tipismo asturiano<sup>3</sup>. En cambio, fue ya bien entrada la segunda década del siglo XXI, decenios después de aquel aluvión demográfico, cuando en el

---

<sup>1</sup> ERICE, Francisco; URÍA, Jorge: *Historia de Asturias*. Oviedo: Mases, 1988, p. 181. MADRID, Juan Carlos de la: *Avilés: una historia de mil años*. Avilés: La Voz de Avilés-El Comercio, 2002, pp. 296-298.

<sup>2</sup> BOGAERTS, Jorge: *El mundo social de Ensidesa: Estado y paternalismo industrial (1950-1973)*. Avilés: Azucel, 2000, pp. 39-51.

<sup>3</sup> ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira al Embalse de Trasona: una breve historia de la fiesta de Ensidesa*. Oviedo: Ayuntamiento de Corvera de Asturias, 2018, pp. 69-70.

concejo de Corvera —vecino del de Avilés, profundamente afectado también por el despegue demográfico de los cincuenta y en el que se celebraba la mencionada Jira— se empezó a celebrar una Feria de Abril inspirada en la típica celebración sevillana, y que se ha ido consolidando en los últimos años<sup>4</sup>.

Al mismo tiempo, en otro lugar del mismo municipio y también en los tiempos más recientes, se ha asistido a la revitalización de los clásicos pero últimamente decaídos festejos patronales de San Pelayo. Mientras que la Feria de Abril corverana cuenta con las prescriptivas sevillanas, los programas del renacido San Pelayo se desarrollan a base de una Muestra de Tonada Asturiana, el sonido de la gaita o una «comida de indianos» con que se homenajea a los emigrantes que se fueron a hacer las Américas para volver enriquecidos y convertirse en referentes sociales en sus lugares natales. Así, en esta fiesta, la apelación a la «asturianía» no se hace tanto por medio del traje típico regional, como en muchas celebraciones populares asturianas, como imitando los usos indumentarios de aquellos indianos<sup>5</sup>.

Volviendo a Avilés, también en los últimos años ha aparecido y cobrado vigor la celebración de una reinterpretación del festival popular del *Holi*, de origen hindú. Ampliamente celebrado en la India durante siglos, allí constituye una fiesta en la que se ensamblan significados de tipo estacional —salutación de la primavera—, social —saneamiento de las relaciones comunitarias, con la depuración de los agravios interpersonales y el estrechamiento de la solidaridad grupal— o espiritual, estando plenamente integrado en el imaginario teológico del hinduismo. Difundido por el planeta con la emigración india, la hibridación cultural permitida por la globalización y estimulada por unas pautas de consumo en las que el exotismo conforma un reclamo publicitario de primer orden, lo ha popularizado en territorios tan distantes en todos los órdenes de su lugar de origen como es el asturiano<sup>6</sup>. En Avilés, la fiesta ha sido

<sup>4</sup> “Corvera enciende en Las Vegas su I Feria de Abril”, *El Comercio*, 12-IV-2014, edición digital, <https://www.elcomercio.es/v/20140412/corvera/corvera-enciende-vegas-feria-20140412.html> M. J. R.: “Corvera sabe a pescaíto y sevillanas”, *La Nueva España*, 01-IV-2016, edición digital, <<https://www.lne.es/publicidad/2016/04/01/corvera-pescaito-sevillanas/1904901.html>> [Consulta: 13-II-2019].

<sup>5</sup> GONZÁLEZ, S.: “Trasona inicia sus cuatro días de fiesta con un homenaje a los mayores”, *El Comercio*, 27-VII-2018, edición digital, <<https://www.elcomercio.es/asturias/mas-concejos/trasona-inicia-manana-20180726001147-ntvo.html>> [Consulta: 13-II-2019].

<sup>6</sup> Una caracterización concisa del *Holi* y de su popularización fuera de la India puede encontrarse en QADEER, Haris: “*Holi*, the Indian Festival of Colors”, en GALVÁN, Javier A. (ed.): *They Do What? A Cultural Encyclopedia of Extraordinary and Exotic Customs from around the World*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2014, pp. 137-140.

lógicamente desproveída de sus anclajes socioculturales y optimizada para su aprovechamiento como recurso del ocio mercantilizado; su celebración se ha trasladado a unas fechas estivales más propicias, y se ha potenciado como rasgo definitorio el lanzamiento de coloridos pigmentos, lo más vistoso del referente hindú original. A la vez que se conserva la idea —de forma por lo demás muy difusa— del origen hindú del *Holi*, como forma de preservar ese exotismo que subraya su atractivo, la apropiación únicamente conserva el fenómeno de la batalla de colores, para dar lugar a un festival musical que fomenta la participación activa, de orientación a medias familiar y juvenil<sup>7</sup>.

Si en lo que ocurre con el *Holi* destaca, ante todo, la transversalidad geográfica de las formas populares de festejar más recientes, en otros casos tiene especial interés analítico la consideración de la larga duración. Así sucede con una fiesta cultivada en Asturias en cuya interpretación actual confluyen tres grandes influencias, como es la noche de difuntos. Recientemente, lo que durante siglos había quedado consagrado como la celebración católica de la Víspera de Todos los Santos ha empezado a acusar la competencia de *Halloween*, difundido a partir de la ampliamente consumida cultura popular estadounidense, sobre todo en su formato cinematográfico. En el marco de los procesos de secularización e intensificación del intercambio cultural con otras zonas del globo, el *Halloween* pergeñado en los EE.UU. como forma secularizada y mercantilizada de ritos importados de Europa ha regresado a ésta para competir fuertemente con sus ancestros. En un país como España, en el que todavía en el cambio de milenio se celebraba Todos los Santos como una fiesta esencialmente litúrgica, con el tributo fúnebre como polo de significado, en muy corto plazo se ha difundido el protocolo propio de la profana fiesta norteamericana en la que los niños y los iconos del cine de terror hollywoodiense del siglo XX son los protagonistas. A la vez, en el noroccidente peninsular ha adquirido cierta popularidad la reivindicación del *Samhain* o Samaín, tenido por referente celta último tanto de Todos los Santos como de *Halloween*<sup>8</sup>. Planteado como reacción ante la influencia de la importación norteamericana, considerada mercantilista, el Samaín aparece como una versión alternativa de las otras noches de difuntos, moderna y a un tiempo tradicional, no

<sup>7</sup> COALLA, Carla: “Explosión de colores en el Niemeyer”, *El Comercio*, 26-VIII-2018, edición digital, <<https://www.elcomercio.es/aviles/niemeyer-explota-colores-holi-party-aviles-2018-20180825205829-nt.html>> [Consulta: 14-II-2019].

<sup>8</sup> Se recoge un completo recorrido por la historia de *Halloween*, desde sus raíces europeas hasta sus formas más recientes, en ROGERS, Nicholas: *Halloween: From Pagan Ritual to Party Night*. Nueva York: Oxford University Press, 2002.

dependiente de prescripciones eclesiásticas, pero dotada de un trasfondo pagano amable para con formatos de espiritualidad posmodernos, cómodamente explotados por las industrias culturales<sup>9</sup>.

Todo lo dicho hasta ahora constituye tan solo una mínima muestra de la complejidad adquirida en un corto plazo por el panorama festivo popular en un territorio de tamaño y potencia demográfica modestos. A su vez, esa complejidad no es más que la versión más acabada, a día de hoy, de una función estructurante de la fiesta popular, en tanto que fenómeno sociocultural, que es con seguridad la más interesante para el historiador: la de servir como contexto privilegiado para la puesta en común y negociación de interpretaciones colectivas del pasado, el presente y el futuro. Por medio de ritos y símbolos, y con una eficacia difícil de igualar por otros proveedores, la fiesta proporciona a quienes la celebran las coordenadas que les permiten ubicarse dentro del juego de esferas interrelacionadas y superpuestas que configuran su comunidad, su territorio y su época. Podría decirse que de esa función general que cumple el festejo, de incardinación del individuo en una sociedad, una cultura y un tiempo histórico, emana el resto de las que le han sido atribuidas por los investigadores, y que se podrían resumir en extremo en la configuración, difusión y fijación de imaginarios, mentalidades, identidades y memorias colectivos<sup>10</sup>.

El objetivo de esta comunicación es reflexionar sobre las necesidades metodológicas a enfrentar por los investigadores interesados por el estudio de las fiestas populares del último siglo, desde una perspectiva sociocultural interdisciplinar. Se parte de la convicción de que este tipo de análisis se enfrenta a problemas cuya resolución es

---

<sup>9</sup> PAREDES, Ana Paz: “Ni Halloween ni Samaín, es la noche de Difuntos”, *La Nueva España*, 29-X-2016. “Halloween, Samaín y noche de Difuntos”, *La Nueva España*, 30-X-2018, edición digital, <<https://www.lne.es/asturias/2018/10/30/halloween-samain-noche-difuntos/2371841.html>> [Consulta: 14-II-2019]. CEZÓN, José: “La Pola rescata la tradición del Samaín con un desfile nocturno de las ánimas”, *El Comercio*, 01-XI-2018, edición digital, <<https://www.elcomercio.es/asturias/siero-centro/pola-rescata-tradicion-20181101004039-ntvo.html>> [Consulta: 14-II-2019] RIVAS, David M.: *Las fiestas asturianas: nuevas formas y viejos ritos*. Gijón: Picu Urriellu, 2009, pp. 44-46.

<sup>10</sup> La bibliografía disponible para la caracterización del fenómeno festivo y sus funciones socioculturales es ya muy abundante. Para la comprensión de lo que puede significar el acto de festejar desde el punto de vista de la Historia de las mentalidades, resultan fundamentales las consideraciones hechas en VOVELLE, Michel: *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985 (1982), pp. 187-192. Aunque fueran publicadas hace más de una década, en un ámbito de estudio muy dinámico, son igualmente reveladoras las reflexiones sobre el ámbito español que se pueden encontrar en ARIÑO VILLARROYA, Antonio; GARCÍA PILÁN, Pedro: “Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”, *Anduli: revista andaluza de ciencias sociales*, n.º 6, 2006, pp. 13-28.

tan difícil como necesaria, y principalmente a dos. Por una parte, la complejidad del fenómeno festivo dificulta enormemente el establecimiento de una conceptualización sólida y a la vez versátil a partir de la cual emprender un avance académico sistemático y bien encauzado. Por otro lado, quien pretende abordar este tema se topa con la complicación de buscar un equilibrio entre el estudio de caso con límites cronológicos y geográficos muy constreñidos, y la consideración de la larga duración y de las dinámicas interterritoriales. Las fiestas populares son realidades muy complejas incluso en sus expresiones más específicas, circunstancia que demanda exhaustividad analítica; al mismo tiempo, sin embargo, su comprensión no puede ser completa si no se atiende a los procesos históricos en los que se integra su celebración, así como a unas redes de influencias culturales cuya amplitud y fluidez se ha intensificado poderosamente en las últimas décadas. En las páginas siguientes se abordarán sucintamente estos problemas, utilizando casos y tendencias observados en las formas populares de festejar de la Asturias de la última centuria, con el objetivo de contribuir a su identificación, paso previo necesario para el diseño de estrategias metodológicas con que solventarlos.

### **Hacia una definición académica de la fiesta**

El primer y mayor escollo en el desarrollo de una metodología solvente para el análisis del fenómeno festivo es el conceptual. En efecto, el concepto de «fiesta» está en el ámbito académico atrapado entre el vasto catálogo de realidades a las que debe hacer alusión y la necesidad de acotarlas y categorizarlas para hacerlas manejables analíticamente. Es preciso delimitar el objeto de estudio, pero al mismo tiempo reconocer la fluidez con que las experiencias festivas fácilmente identificables como tales se relacionan con otras cuya caracterización puede resultar más complicada. Si se toma esto como axioma, es posible revisar las propuestas de definición de la noción de fiesta aportadas desde las posiciones de distintas disciplinas, a fin de componer una que trate de ser lo más sólida y, a la vez, flexible y versátil posible.

Si existe un punto de apoyo seguro, por incontrovertible, sobre el que comenzar a erigir una buena definición de la fiesta es su naturaleza colectiva. Es el punto de partida elegido, por ejemplo, por Josep Martí en su recuperación de la línea trazada en su momento por el antropólogo italiano Vittorio Lanternari. Martí consideraba la fiesta como un «acto colectivo» caracterizado por una serie de constantes, encabezadas por la

de la sociabilidad<sup>11</sup>. La experiencia festiva surgiría así en lo más elemental de la interrelación de individuos coincidentes en tiempo y espacio, y de la de cada uno de ellos con el conjunto. Por supuesto, esto sucede en muchos tipos de fenómenos, no necesariamente festivos. Lo que marca la diferencia es el propósito de la interrelación, o más bien, en este caso, la ausencia de un verdadero propósito. Si seguimos a Gil Calvo, la sociabilidad articuladora del hecho festivo sería una de tipo expresivo, capaz de justificarse a sí misma, frente a la lógica instrumental de otras ocasiones en las que se actúa como medio para la consecución de un fin. La fiesta no sería instrumento más que para alcanzar la gratificación instantánea proporcionada por ella misma, en la forma, sin ir más lejos, de las satisfacciones sensoriales proveídas por ingredientes típicos del fenómeno como la degustación alimentaria, la música o el juego<sup>12</sup>.

La consideración de Gil Calvo nos permite avanzar en la labor de conceptualización, en la medida en que no obvia la existencia de formas de instrumentalización de la fiesta heterogéneas y compatibles entre sí. Ciertamente, pueden y tienden a darse cita en la experiencia festiva tentativas de conseguir fines económicos, políticos o de cualquier otra índole. La clave, a la hora de adoptar la sociabilidad «autojustificada» como rasgo diferencial, está en identificarla como predominante, estructurante del acontecimiento, que no sería capaz de sobrevivir en caso de ser privado de ella por más que comprenda también actitudes instrumentales<sup>13</sup>. Esta idea confluye, además, con otros elementos tomados a menudo como señas de identidad de la fiesta, como son la participación y la espontaneidad.

El necesario concurso de la participación también fue puesto de relieve por Martí, y nos es especialmente útil si hacemos distinción entre una participación activa y otra de tipo pasivo<sup>14</sup>. Tal diferenciación, deudora en buena medida de la obra de Detlev Sievers, podría beber también de la de Mijaíl Bajtín, quien observaba en los carnavales populares medievales la hibridación de un comportamiento más puramente festivo, por libre y espontáneo, y otro más sofisticado, propio de la representación teatral. Esa frontera a través de la cual el Carnaval extendía sus dominios sería la existente «entre el

---

<sup>11</sup> MARTÍ, Josep: “Música i festa: algunes reflexions sobre les pràctiques musicals i la seva dimensió festiva”, *Anuario Musical*, n.º 57, 2002, pp. 277-293 (277-278).

<sup>12</sup> GIL CALVO, Enrique: *Estado de fiesta. Feria, foro, corte y circo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991, pp. 29-36.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> MARTÍ, Josep: “Música i festa...”, obra citada, pp. 277-278.

arte y la vida»<sup>15</sup>. A efectos metodológicos, las consideraciones de este tipo tienen la ventaja de diferenciar la fiesta de otro fenómeno con el que puede y suele mantener estrechos vínculos, pero del que se diferencia decisivamente, como es el espectáculo. En este último habría una diferenciación nítida de participantes y público pasivo, mientras que en la fiesta, aunque puede haber concesiones a la espectacularidad, predomina entre todos la implicación directa en el conjunto de ritos que conforman la experiencia<sup>16</sup>.

La espontaneidad favorece que la fiesta cumpla otra función que le ha sido atribuida con frecuencia, sobre todo en sus formas carnalescas. Se trata de su capacidad para subvertir de manera temporal y simbólica el orden social normal. En efecto, y aunque sea con traducciones muy heterogéneas según el evento concreto de que se trate, la interrupción festiva de la cotidianidad acoge transgresiones más o menos concretas y profundas de los patrones de conducta normalmente vigentes. La generalización de bromas entre vecinos que en cualquier otro contexto hubieran podido desestabilizar severamente la convivencia, la desinhibición sexual, la mudanza identitaria permitida por la práctica del disfraz o la creación de dignidades efímeras como las reinas de fiestas han sido algunas de las formas que ha adquirido esa subversión en las fiestas populares españolas. A menudo se ha atribuido a tales prácticas la función de estructuración y normatividad de la vida social<sup>17</sup>.

El papel estructural de la espontaneidad en la activación de la realidad festiva no implica que se de en ella una especie de caos primordial, del que en ocasiones se la ha querido considerar reproducción o reflejo<sup>18</sup>. Ahora bien, frente a la rigidez con que el espectáculo regula la actitud del público, la acción colectiva festiva se concreta y articula por medio de la ritualidad. Como sistema de pautas de acción colectiva flexible ante la espontaneidad, y soporte de los símbolos en los que se condensa el significado de esa acción, el ritual convierte las realidades abstractas puestas en juego en el

---

<sup>15</sup> BAJTIN, Mijail: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1987 (1941), p. 13.

<sup>16</sup> STEINGRESS, Gerhard: “El caos creativo: fiesta y música como objetos de deconstrucción y hermenéutica profunda. Una propuesta sociológica”, *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, nº 6, 2006, pp. 43-75 (58-59).

<sup>17</sup> Un referente en la identificación de estas funciones del fenómeno festivo es la obra clásica de Caro Baroja sobre el Carnaval. CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid: Alianza, 2006 (1965).

<sup>18</sup> Sobre la trayectoria de esta tendencia interpretativa, puede verse HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio: “Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”, *Zainak*, n.º 26, 2004, pp. 33-76 (34-35).

fenómeno festivo —las experiencias sensoriales, el estrechamiento de los lazos interpersonales, la construcción identitaria— en algo aprehensible y manejable para quienes festejan. Podría decirse que la ritualidad hace posibles tanto la espontaneidad como la subversión temporal y simbólica del orden, al estructurarlos y hacerlos transcurrir por unos cauces que impiden su conversión en simple descontrol o auténtico caos<sup>19</sup>.

La estructuración interna facilitada por la dimensión ritual se combina con la delimitación espacial y temporal. El sometimiento a unas coordenadas geográficas y temporales determinadas es otro ingrediente esencial para la existencia de la experiencia festiva. La puesta en común de los recursos materiales e inmateriales constitutivos de la experiencia demandan la existencia de un lugar para ello, que además suele tener unas determinadas implicaciones simbólicas. Lo mismo sucede con el momento de celebración. El carácter efímero de la fiesta es igualmente necesario para permitir una reproducción periódica que, a su vez, le permite cumplir otra de sus funciones primordiales: la de estructurar el tiempo no de fiesta. Con su ruptura del continuo de la cotidianidad, la fiesta se instituye en uno de los recursos elementales del calendario como mecanismo de apropiación cultural del tiempo, permitiendo tanto la generación de ciclos temporales plenamente antrópicos —comenzando por el del año, delimitado por unas celebraciones festivas que suelen ser de reproducción anual— como la sanción de los impuestos por la naturaleza —siendo el caso de los estacionales, de los que dependen las actividades agropecuarias, sin ir más lejos—<sup>20</sup>.

Del protagonismo de ese tipo de relación, más fluida y no compartimentada, entre quienes celebran una fiesta frente a los participantes en otros tipos de actos colectivos emana otro rasgo más importante, y útil para esta labor de conceptualización, de la actividad festiva. En ésta, el carácter colectivo adquiere una dimensión comunitaria, y podríamos decir que en dos grandes sentidos. En primer lugar, entre las

---

<sup>19</sup> La ritualidad como rasgo definitorio de la fiesta se incluye en la ya referida definición ofrecida en MARTÍ, Josep: “Música i festa...”, obra citada. Se abunda en la imbricación de fiesta y ritual, por ejemplo, en ARIÑO, Antonio: “Festa i ritual: dos conceptes bàsics”, *Revista d’Etnologia de Catalunya*, n.º 13, 1998, pp. 8-17.

<sup>20</sup> VELASCO MAÍLLO, Honorio M.: “Canvi de temps, canvi de festes”, *Revista d’Etnologia de Catalunya*, n.º 13, 1998, pp. 18-27. “Fiestas del pasado, fiestas para el futuro”, en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Alfredo (coords.): *La fiesta en el mundo hispánico*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 43-68 (43-48). “Calendarios festivos. Las fechas señaladas y los ciclos temporales”, *Mètode*, n.º 75, 2012, pp. 60-65.

personas que festejan, en el lugar y durante el tiempo que dura la fiesta, se genera una comunidad efímera basada en la interacción personal, en la que la satisfacción de gratificaciones inmediatas de los participantes se vuelve recíproca<sup>21</sup>.

Pero, por encima de todo, el fenómeno festivo participa decisivamente en la forja y mantenimiento de formas de asociación comunitaria cuya existencia se prolonga más allá del lugar y el tiempo de fiesta. Es evidente que existen muchos otros escenarios y agentes implicados en este tipo de procesos, pero también que la fiesta es uno de ellos, y quizá de los más importantes, dadas las condiciones confluyentes en ella. En las circunstancias de sociabilidad colectiva del espacio festivo se crea la oportunidad para la reunión física de miembros de comunidades cotidianamente dispersas. Así puede suceder con las familias, con los habitantes de distintas poblaciones o comarcas que sin embargo comparten sentimientos de afiliación regional o nacional o, incluso, con los trabajadores de una misma empresa separados de ordinario en espacios productivos diferenciados. La reunión e interrelación personal, reforzada por la espontaneidad, la participación activa y la obtención de gozo, estructurada por el ritual en torno al cual se ponen en común los símbolos y se negocia su significado, posibilita una representación física —y con ello la revalidación— de una comunidad imposible de materializar en el día a día<sup>22</sup>.

Lo dicho ha determinado que, a la hora de identificar las relaciones entre fenómeno festivo y comunidad, se haya recurrido en más de una ocasión al concepto de *communitas* planteado por Victor Turner. La *communitas* sería una especie de reafirmación de la comunidad entendida en su sentido amplio, una expresión de la unidad comunitaria en la que la agregación de individuos se materializa con una intensidad y en unas condiciones de homogeneidad e igualitarismo social imposibles de reproducir sistemáticamente en una cotidianidad necesariamente más estructurada<sup>23</sup>. Los elementos constitutivos de la experiencia festiva que se han venido señalando

<sup>21</sup> GIL CALVO, Enrique: *Estado de fiesta...*, obra citada, pp. 29-36.

<sup>22</sup> En este sentido resulta atractivo relacionar la capacidad de reunión de las fiestas con el concepto de «parentesco práctico» planteado por Bourdieu. La fiesta podría entenderse así como un mecanismo por medio del cual las familias creadas por vínculos biológicos se reafirman como unidades realmente operativas en términos sociales. Véase BOURDIEU, Pierre: *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007 (1980), pp. 266-271. No es difícil, por lo demás, hacer esto extensivo a otro tipo de grupos no familiares.

<sup>23</sup> TURNER, Victor W.: *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988 (1969), p. 103. Una buena muestra del aprovechamiento del concepto en el estudio de la fiesta, en ARIÑO VILLARROYA, Antonio; GARCÍA PILÁN, Pedro: “Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”, *Anduli: revista andaluza de ciencias sociales*, n.º 6, 2006, pp. 13-28.

evidencian lo propicio de la misma para acoger tal realidad. La importancia comunitaria atribuida al fenómeno festivo por autores como Waldemar R. Smith, en contextos concretos como el de ciertas poblaciones mesoamericanas del tercer cuarto del siglo XX, en las que individuos y familias se mostraban dispuestos a hacer grandes esfuerzos e inversiones en recursos en el acto de festejar<sup>24</sup>, no parecen alejarse demasiado en lo más elemental de lo que ocurre en otros marcos geográficos y cronológicos. Incluso en los tiempos más recientes, con las grandes transformaciones sufridas por las formas de sociabilidad con las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, la fiesta se mantiene como un acondicionador de primer orden de unidades comunitarias bajo las circunstancias de la modernidad avanzada<sup>25</sup>.

Pero la activa participación del fenómeno festivo en la definición de la comunidad es algo realmente complejo y poliédrico, que pasa por la generación de los materiales mismos con los que se construye la adscripción a un grupo comunitario. Como marco propicio para el ejercicio de sociabilidad a una escala difícil de conseguir en otras circunstancias, la fiesta no solo favorece el por lo demás importante contacto físico interpersonal; también ofrece una ocasión como pocas para la sanción colectiva —ya sea por medio de una negociación más o menos armónica, o como resultado de la imposición o el conflicto— del sistema de símbolos que dan consistencia a la comunidad.

Así pues, desde un punto de vista puramente teórico y abstracto, contamos con una serie de criterios que en principio permiten obtener una definición solvente de la fiesta en tanto que fenómeno sociocultural. Se trata de una experiencia colectiva, basada en una interacción espontánea que se articula en torno a estructuras ritual-simbólicas; que está bien delimitada en términos espaciales y temporales y, aunque puede tener lugar con carácter excepcional, tiende a la reproducción periódica. La delimitación y la periodicidad permiten a la fiesta dar lugar a suspensiones del tiempo cotidiano cuyos efectos influyen en él, contribuyendo a la regulación continua de la vida social. La combinación de estas características generales permite al fenómeno festivo colaborar decisivamente en la provisión de una infraestructura simbólica sobre la que erigir la

---

<sup>24</sup> SMITH, Waldemar R.: *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 9-17.

<sup>25</sup> RIBES LEIVA, Alberto J.: “Las fiestas como expresión/simulacro de la comunidad: globalización y modernidad avanzada”, *Anduli*, n.º 6, 2006, pp. 29-42.

comunidad, así como en la puesta a punto colectiva de la misma y de los constructos de los que depende, lo que constituiría su función principal.

Ahora bien, trasladar este esquema al análisis de casos evidencia la necesidad de dotarlo de flexibilidad, si se quiere que sea operativo. Más aún si tenemos en cuenta la larga duración y la forma en que las comunidades adaptan sus fiestas al contexto histórico en que se desenvuelven, como se pudo observar mínimamente en los ejemplos expuestos al inicio de estas páginas. En el epígrafe siguiente se observará el comportamiento de la definición básica de fiesta propuesta en los anteriores párrafos, a partir de las aportaciones de la bibliografía, en algunos puntos del panorama festivo popular asturiano de décadas pasadas. Con ello se pretende poner de relieve lo necesario de combinar el estudio de caso con la perspectiva histórica, a la hora de aspirar a diseñar una metodología conceptualizadora de la fiesta con la que depurar el análisis sociocultural de la misma.

### **La fiesta popular en la larga duración**

Por sus circunstancias socioeconómicas, la Asturias del tercer cuarto del siglo XX ofrece un panorama festivo popular que evidencia las dificultades a enfrentar por el concepto académico de fiesta, sobre todo en relación con la larga duración. Es en ese periodo cuando alcanza su punto álgido el proceso de trasvase poblacional del medio rural al urbano, pero también cuando se produce el agotamiento de la expansión industrial de las décadas precedentes, con la consiguiente necesidad de replantear ese diálogo entre el campo y la ciudad como escenarios diferenciados y cambiantes de la actividad económica y el desenvolvimiento sociocultural<sup>26</sup>. También en esa época se produjo la consagración de la juventud como grupo sociológico diferenciado, dotado de gustos e intereses propios a satisfacer, entre otros ámbitos, en el del ocio de consumo masivo, con el que la fiesta mantenía estrechos lazos<sup>27</sup>. Simultáneamente, el

---

<sup>26</sup> Puede hacerse un repaso de estos procesos a partir de VAQUERO, Julio; FERNÁNDEZ, Adolfo: "Demografía", en RUIZ, David; *et al.*: *Asturias contemporánea, 1808-1975. Síntesis histórica. Textos y documentos*. Madrid: Siglo XXI, 1981, pp. 157-189 (159-160). FONSECA RODRÍGUEZ, Julio: *Análisis estructural de la economía asturiana*. Oviedo: Publicaciones del Instituto de Estudios Jurídicos, 1972, pp. 191-195. LÓPEZ-DAVALILLO LARREA, Julio: *Geografía regional de España*. Madrid: UNED, 2014, edición electrónica.

<sup>27</sup> Sobre esta reafirmación sociológica de la juventud, pueden verse, entre otras obras, AGUILERA, M.<sup>a</sup> José: "La juventud en España", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VI, Geografía*, n.º 7, 1994, pp. 11-19 (12-13). AGULLÓ TOMÁS, Esteban: *Jóvenes, trabajo e identidad*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1997, pp. 227-228.

tardofranquismo fue testigo de un profundo replanteamiento de las formas de implicación sociopolítica de los asturianos, cuya consecuencia más apreciable fue el auge de un asociacionismo popular que tuvo muchas formas y vertientes, pero que en todo caso recurrió sistemáticamente a las fiestas para generar espacios y tiempos de sociabilidad con que perseguir sus objetivos específicos<sup>28</sup>.

Todas esas circunstancias fueron reflejadas por los protocolos rituales y los repertorios simbólicos desplegados en las fiestas populares asturianas, en las que las comunidades sublimaron colectivamente el juego de cambios y permanencias desarrollado en sus modos de vida. Si el transcurso del tiempo comportaba una constante actualización de las relaciones sociales y la cultura popular, lo mismo sucedía con un fenómeno que era reflejo de ellas y a la vez las influía y contribuía decisivamente a reproducirlas. Las implicaciones de ello fueron especialmente interesantes en ámbitos como el de las identidades colectivas, siendo las fiestas uno de los campos —podríamos decir a la manera de Bourdieu— en los que se produjeron las negociaciones más intensas y decisivas en ese sentido<sup>29</sup>.

En los centros industriales, las culturas del trabajo y las transformaciones en la cotidianidad motivadas por la dedicación económica modelaban las viejas fiestas, o llevaban a la creación de otras nuevas. Este último fue el caso de la ya mencionada Jira al Embalse de Trasona en la comarca de Avilés. La combinación del avance de posiciones políticas disidentes, la consolidación del asociacionismo vecinal, la confirmación de una cierta autonomía cultural juvenil, sobre todo en ámbitos como el musical, o la reformulación del folclorismo regionalista bajo la influencia de corrientes

---

MARTÍN CRIADO, Enrique: “Los empleos y los paros de los jóvenes”, *Cuadernos de Relaciones Laborales*, n.º 11, 1997, pp. 173-201.

<sup>28</sup> El estudio del asociacionismo popular desarrollado en España desde los años sesenta cuenta con numerosas aportaciones, la mayoría de carácter local o regional. Una visión general puede encontrarse en ALBERICH, Tomás: *Desde las Asociaciones de Vecinos al 15M y las mareas ciudadanas: breve historia de los movimientos sociales*. Madrid: Dykinson, 2015. Sobre el caso asturiano, véase LOBATO BLANCO, Luis Alfredo: *Génesis y evolución de los movimientos sociales de oposición al franquismo en Asturias*. Tesis doctoral, Oviedo, 1996. También CABRERO BLANCO, Claudia: “Género, antifranquismo y ciudadanía. Mujeres y movimiento vecinal en la Asturias del desarrollismo y el tardofranquismo”, *Historia del Presente*, n.º 16, 2010/2011, pp. 9-26.

<sup>29</sup> Aunque aparecido en distintas obras de Bourdieu, el concepto de «campo» puede encontrarse desarrollado de manera sugerente y a la vez concisa en BOURDIEU, Pierre: *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo, 2003 (1984), pp. 112-119. Las aportaciones del sociólogo francés se han aplicado al estudio de la fiesta, por ejemplo, en GARCÍA PILÁN, Pedro: “El ritual festivo desde la perspectiva teórica de Pierre Bourdieu: el caso de las Fallas de Valencia”, *Arxius de Sociologia*, n.º 24, 2011, pp. 95-105.

culturales internacionales presionaba muchos programas durante el tardofranquismo, pudiendo dar lugar también a celebraciones de nuevo cuño como el Día de la Cultura de Gijón. En esta cita, el antiguo armazón ritual de la típica romería familiar incorporaba eventos con un claro contenido antifranquista y favorable a la democratización política, actos de reivindicación del bable o actuaciones musicales ya muy alejadas de las clásicas músicas del país que venían hegemonizando espacios festivos en décadas pasadas, y capaces de atraer a multitudes de jóvenes<sup>30</sup>.

Es en todo caso en el contexto de esa complicación de la realidad socioeconómica, acompañada de una gran diversificación de la oferta de ocio, donde se vuelve más necesaria la flexibilización del concepto de fiesta. Ya en los últimos años del pasado milenio y en los primeros del presente, se ha hecho más fluido el intercambio ritual de aquello que deberíamos entender por fiesta —según los criterios anteriormente expuestos— con otros fenómenos. Por ejemplo Martí, en una obra ya citada, hacía referencia al festival musical, la feria económica y el «botellón» como ejemplos de realidades que comparten con la fiesta algunos rasgos, sin que se les pueda atribuir una condición netamente festiva en términos académicos<sup>31</sup>.

Distinguir esos eventos de las fiestas propiamente dichas es necesario para la conceptualización, pero al mismo tiempo no se puede perder de vista que las formas de festejar incorporan a menudo prácticas como esas. No solo eso, sino que otro tipo de rituales pueden festivizarse, haciendo ellos mismos de fuerza centrípeta a partir de la cual se genera algo que ya responde mucho mejor a la dinámica festiva. Aunque cuente con otras justificaciones, parece difícil que el mencionado festival del *Holi*, tal y como lo entienden las poblaciones de la Europa occidental, se pueda separar de la música juvenil que opera como centro de los programas. En cuanto a las ferias económicas, cabe recordar cómo Jovellanos veía en las romerías asturianas el aprovechamiento, por parte de una población rural muy dispersa, de una ocasión idónea para conjugar diversión y sociabilidad con el intercambio comercial<sup>32</sup>. Dos siglos más tarde, en un contexto de consolidación del turismo como dinamizador económico y de inserción de las fiestas populares en la lógica de las industrias culturales del ocio, se puede hablar de

<sup>30</sup> Sobre el Día de la Cultura, véase PIÑERA ENTRIALGO, Luis Miguel: *Domingos en rojo: historia del Día de la Cultura en Gijón (1972-1984)*. Gijón: Sociedad Cultural Gijonesa, 2016.

<sup>31</sup> MARTÍ, Josep: “Música i festa...”, *op. cit.*, p. 281.

<sup>32</sup> JOVELLANOS, Gaspar Melchor de: “Carta octava: romerías de Astúrias”, en NOCEDAL, Cándido (ed.): *Obras publicadas é inéditas de don Gaspar Melchos de Jovellanos. Tomo segundo*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1859, pp. 298-302.

unas «fiestas especializadas», como las denominó Honorio Velasco. En estas últimas, la capacidad de atracción masiva de las fiestas y su proyección identitaria se aprovecha para la promoción de productos, como alimentos típicos de una comarca, entre posibles consumidores de otros lugares<sup>33</sup>.

Concluyendo esta reflexión sobre la fiesta y sus aledaños fenomenológicos con el botellón, también es evidente la hibridación con esta realidad difundida por España a partir de la última década del milenio. Por supuesto, el consumo especial de alcohol en ocasiones festivas no es en absoluto una novedad de los tiempos más recientes, como lo muestra en la historia contemporánea de Asturias el caso paradigmático de la sidra<sup>34</sup>. En todo caso, lo propicio del escenario festivo para el desempeño del botellón se vuelve claro si se toma por válida la definición de este último aportada por Baigorri y Fernández. Estos autores definieron el botellón como «reunión masiva de jóvenes (...) en espacios abiertos de libre acceso, para combinar y beber la bebida que han adquirido previamente en comercios, escuchar música y hablar»<sup>35</sup>.

Adonde se quiere llegar es a que la separación conceptual de la fiesta y de estos otros rituales no puede cercenar en el análisis los vínculos, a menudo fuertes e incluso simbióticos, establecidos entre ellos. Sobre todo si tenemos en cuenta que, con la decidida inserción de la fiesta en procesos de mercantilización y en los circuitos del ocio de consumo de masas, esa tendencia a la absorción centrípeta de actividades diferentes ha estado acompañada de una ampliación de los tiempos de fiesta. Los calendarios que podríamos llamar tradicionales han sido forzados, multiplicándose los festejos y expandiéndose los ciclos específicos generados en torno a ellos, y con ellos las ocasiones para el consumo diversificado. Incluso los espacios han adquirido nuevas dimensiones. Un ejemplo paradigmático de esta especie de totalización festiva lo proporciona la Navidad.

Aunque los hitos concretos del ciclo navideño —la Nochebuena, la Navidad, la Nochevieja y el Año Nuevo, así como la Epifanía en el caso de España— se mantienen en sus respectivas fechas, el enarbolado de los símbolos cristalizados en la cultura popular como típicos del periodo se ha ido adelantando en el calendario, hasta alcanzar

<sup>33</sup> VELASCO MAÍLLO, Honorio M.: “Fiestas del pasado...”, obra citada, pp. 43-68.

<sup>34</sup> Una aproximación a la presencia del consumo de sidra en ocasiones festivas en GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: *Sidra y manzana en Asturias. Sociabilidad, producción y consumo (1875-1936)*, tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2008, pp. 83-84, 168-178.

<sup>35</sup> BAIGORRI, Artemio; FERNÁNDEZ, Ramón: *Botellón: un conflicto postmoderno*. Barcelona: Icaria, 2004, pp. 99-101.

el mes de noviembre e incluso el de octubre. Al tener esto fines esencialmente mercadotécnicos, esa proliferación cada vez más temprana de símbolos navideños se produce en los escaparates decorados de los comercios, en las luces colgadas sobre las calles, en los anuncios colocados en todo tipo de lugares y soportes o en mercados temporales montados *ex profeso* en suelo público. Como resultado se produce una ampliación del ciclo festivo no solo temporal, sino también espacial, desbordando el ambiente sensorial propio de la Navidad los hogares, las salas de fiestas y otros entornos tradicionales para colonizar lugares de consumo, trabajo y ocio no estricta o necesariamente festivo<sup>36</sup>.

Lo expresado con especial claridad por el caso de la Navidad es el perfeccionamiento metodológico para el análisis sociocultural de la fiesta, en una parte importante, pasa por reconocer la complejidad de este fenómeno en sus expresiones más recientes. Ello permite plantear una breve reflexión final para este trabajo, a modo de conclusión, sobre las posibilidades que se abren a la hora de aspirar a pergeñar un concepto de fiesta que deje bien acotada la realidad a la que se refiere, sin dejar de tener en cuenta la fluidez de sus fronteras.

### **A modo de conclusión**

La serie de ingredientes propuesta páginas atrás como constitutiva de la fiesta en tanto que fenómeno sociocultural, recuperada de la bibliografía disponible, parece un buen punto de partida para dar forma a estudios de caso como los que últimamente llevan el peso de la ampliación del conocimiento académico sobre esta cuestión. Esa caracterización básica permite disponer de claves a partir de las cuales extraer de cada fiesta las funciones rituales y simbólicas que la estructuran, y a la vez la definen como lugar de provisión de recursos identitarios y de otra índole. Partiendo de ese conjunto de rasgos, sin embargo, se debe contar con unas articulaciones analíticas flexibles y resistentes que tengan en cuenta la fluidez del objeto de estudio. Solo de esta manera se puede avanzar en ideas como la de la complementariedad no antagónica de fiesta y trabajo, imprescindible a su vez para comprender en toda su complejidad el encaje del

---

<sup>36</sup> ARIÑO VILLARROYA, Antonio: “La religión común: el caso de la Navidad”, en PÉREZ YRUELA, Manuel; GONZÁLEZ DE LA FE, Teresa; MONTAGUT, Teresa (comps.): *Escritos sociológicos. Libro homenaje a Salvador Giner*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2007, pp. 185-211.

hecho festivo entre el tiempo de lo cotidiano y el de lo extraordinario, así como sus relaciones con el ocio<sup>37</sup>.

Pero, por encima de todo, se debe asegurar un encaje de esos cimientos conceptuales con el reconocimiento de la fiesta como un producto histórico, modelado por la larga duración, una perspectiva que ya cuenta con su propia tradición en el análisis académico. Desde las consideraciones hechas por Michel Vovelle sobre el papel de los estudios de la fiesta en la construcción de la historia de las sociedades, como entidades sometidas a procesos de transformación y definidas no solo por hechos, sino también por actitudes, sensaciones o imaginarios, otros han tomado el testigo de este punto de vista<sup>38</sup>.

Aproximaciones como las citadas recuerdan que la actividad festiva no es solo un mecanismo por medio del cual sujetos y grupos satisfacen necesidades sociales y antropológicas esenciales, como la definición y cohesión de la comunidad o de las identidades individuales y colectivas, la ruptura terapéutica del *continuum* cotidiano y sus reglas o la dinamización de las economías locales e interterritoriales. La fiesta es un puente, en el sentido más amplio permitido por el estudio sociocultural, entre lo individual y lo colectivo, lo local y lo global, el pasado en tanto que combinación de historia y memoria y el futuro. Su imbricación con otros fenómenos que se le aproximan de una forma u otra en ese amplio marco interpretativo es inseparable de la información que proporciona la observación descriptiva de los ritos y símbolos que conforman cada una de sus expresiones particulares. Sea su objetivo el estudio de caso o un análisis con límites cronológicos y geográficos más amplios, y partan de la disciplina académica concreta de la que partan, quienes se aproximen a este campo de estudio deben tener en cuenta todo ello a la hora de armarse de un aparato metodológico solvente.

---

<sup>37</sup> GIL CALVO, Enrique: *Estado de fiesta...*, obra citada, pp. 29-36. PIEPER, Josef: *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp, 2006 (1963), p. 11.

<sup>38</sup> El autor francés se refirió a la fiesta como objeto de estudio de la Historia de las mentalidades en su obra referencial en el campo. VOVELLE, Michel: *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985 (1982), pp. 187-192. En este sentido, también es imprescindible su trabajo de caso sobre las fiestas provenzales entre mediados del siglo XVIII y la primera mitad del XIX: VOVELLE, Michel: *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*. Paris: Flammarion, 1976. Antonio: *La ciudad ritual: la fiesta de las fallas*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 10-12.

