

**De reinas a *majorettes*: representaciones de la mujer en el ritual festivo
de la España contemporánea***

**From Queens to *Majorettes*: Representations of Women in the Festive
Rituals of Contemporary Spain**

Enrique Antuña Gancedo

Universidad de Oviedo

Resumen: La fiesta popular es un importante escenario de creación y difusión social de convenciones culturales relacionadas con el género, y también uno de los menos visitados por los investigadores. Este texto ofrece una propuesta de análisis global e integrado de las representaciones de la mujer desplegadas en los rituales festivos de la España contemporánea. El principal objetivo a alcanzar es el establecimiento, siquiera provisional, de una perspectiva interpretativa de amplio alcance que vincule los diversos estudios relacionados de una u otra forma con el tema, aportando en el proceso información adicional sobre la región de Asturias.

Palabras clave: Representaciones, género, fiesta popular, España contemporánea.

Abstract: The popular feasts are a relevant scenario for the social creation and projection of gender cultural conventions, and also one of the less visited by researchers. This paper offers a proposal for a global, integrated analysis of the representations of women deployed in the festive rituals of contemporary Spain. The main goal is the establishment, at least provisional, of an interpretative large scale perspective which assemble the diverse case studies linked -more or less directly- to the theme, contributing to the process with some new information about the region of Asturias.

Keywords: Representations, Gender, Popular Celebrations, Contemporary Spain.

Introducción: el análisis sociocultural de la fiesta popular

Entre la miríada de objetos de estudio potenciales que, durante las pasadas décadas, se han beneficiado de la diversificación temática y el perfeccionamiento metodológico de los estudios socioculturales, la fiesta goza de una posición prominente. Resguardada de inquietudes apriorísticas por la vistosidad de su componente lúdico, la celebración festiva podría pasar por ser un acontecimiento banal sin mayor interés que la diversión que pueda ofrecer a quienes participan en él. Lejos de ello, una ya larga y cada vez más nutrida bibliografía nos revela que tras ese barniz de insustancialidad se alza un fenómeno estructural y estructurante para la sociedad que le da vida. De hecho, más allá de la relevancia etnográfica que le podamos atribuir a la morfología ritual o al catálogo simbólico desplegados en cada caso concreto, la fiesta muestra un extraordinario valor como herramienta analítica gracias a su doble actuación, como reflejo de la realidad—social, cultural, política, económica y, en fin, de toda índole— de la que emana y, a la vez, como elemento influyente, conservador o transformador, de esa realidad¹.

Todo esto no ha pasado desapercibido a quienes buscan modos alternativos de observar las distintas formas de conflicto y negociación desencadenadas en torno a la cultura popular. Así, por ejemplo, hay quienes se asoman al ritual festivo para arrojar luz sobre los procesos de construcción de identidades territoriales de distinta escala, o que lo utilizan para acercarse a las relaciones dialécticas desarrolladas por la tradición y la modernización en el mundo contemporáneo². La preocupación por los imaginarios

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

¹Un imprescindible estado de la cuestión, esclarecedor pese a que la década que ha transcurrido desde su publicación lo vuelva parcialmente obsoleto, en Antonio ARIÑO VILLARROYA y Pedro GARCÍA PILÁN: “Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”, *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 6 (2006), pp. 13-28, <http://roderic.uv.es/handle/10550/36203> [consulta 7 marzo, 2017].

²La construcción de identidades colectivas territoriales a través del ritual festivo puede observarse, entre otros muchos estudios, en Ixone FERNÁNDEZ DE LABASTIDA: “Análisis de un proceso contemporáneo de construcción identitaria: la fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alavesa”, *Zainak*, 35 (2012), pp. 9-41, <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/zainak/35/35009041.pdf> [consulta 14 marzo, 2017]. José Ignacio HOMOBONO MARTÍNEZ: “Fiesta, tradición e identidad local”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 55 (1990), pp. 43-58, <http://www.vianayborgia.es/CUET-0055-0000-0043-0058.html> [consulta 14 marzo, 2017]. F. Xavier MEDINA LUQUE: “El ámbito festivo como vehículo de proyección exterior: la recreación de la fiesta como elemento de la identidad vasca en Cataluña”, *Zainak*, 26 (2004), 411-421, <http://hedatuz.euskomedia.org/2871/> [consulta 14 marzo, 2017].

colectivos relacionados con el género tampoco ha escapado al atractivo de este objeto de estudio y fuente para el análisis sociocultural. No es de extrañar; si el espacio festivo ha sido de elección recurrente a la hora de representar los códigos que rigen la vida en sociedad para su aprehensión comunitaria, del mismo modo distintas personas y colectivos lo han reclamado en el pasado más o menos reciente como tribuna para la expresión de sus aspiraciones de modificación o solidificación de las relaciones de género, como veremos³.

La intención de este texto es bosquejar algunos planteamientos sobre el papel desempeñado por las fiestas populares en el establecimiento y difusión de representaciones de lo femenino en la España de la contemporaneidad, especialmente durante el siglo XX. Para ello se prestará atención, igualmente, a las relaciones de género materializadas en el espacio y el tiempo festivos, por considerarse un paso previo necesario. Desde el punto de vista metodológico, se tratará de vincular los resultados de los numerosos estudios que se han aproximado al tema, frecuentemente de forma tangencial y en todo caso circunscritos a ámbitos geográficos muy limitados, aportando además nuevos datos sobre la región de Asturias, buscando configurar un marco interpretativo más amplio. Aunque el estado actual de la cuestión y el volumen de la información recopilada sobre Asturias impiden plantear conclusiones absolutas, es posible desplegar algunas consideraciones que resultarán acaso sugestivas como contextualización provisional para futuros análisis tanto de caso como más generales.

El género como dimensión del universo festivo

La misma complejidad y variedad tipológica que convierte a las fiestas populares en excelentes realidades para la búsqueda e interpretación de representaciones de lo femenino dificulta notablemente esta tarea, si de lo que se trata es de superar en la medida de lo posible los particularismos para avanzar hacia posiciones más generales. Parece lógico acudir primero a los actos nucleares del fenómeno festivo, aquellos que lo

Sobre las relaciones mantenidas por tradición y modernización en la fiesta popular contemporánea puede verse Jorge URÍA: “De la fiesta tradicional al tipismo mercantilizado. Asturias a principios del siglo XX”, *Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne*, 30-31 (2000), pp. 195-226.

³ Verònica GISBERT GRACIA: “En nombre de la tradición: conflictos socio-festivos por razón de género”, *Anuari del conflicte social*, (2015), pp. 385-401, <http://revistes.ub.edu/index.php/ACS/article/view/16014> [consulta 7 marzo, 2017].

definen para quien lo celebra, que encabezan los reclamos publicitarios para la atracción de festeros foráneos y en los que culmina la acción ritual; es en ellos donde cabe esperar se encuentre lo sustancial de la acreditada capacidad de la fiesta para normativizar y dotar de significado la vida social. Sin embargo, estas piedras angulares –que por lo demás no son inmutables– tienen un trasfondo organizativo, y se relacionan con el resto de piezas ensambladas en las coordenadas espaciotemporales de la fiesta para dar lugar a este producto multidimensional, no en vano llamado hecho social total, que es algo más que la suma de sus partes⁴. Por eso, antes de desmenuzar la manera en que se representa a las mujeres en el discurso festivo es preciso tratar de identificar las formas en que las relaciones de género se filtran en los distintos componentes de la fiesta. Esto nos impide soslayar la distribución de roles entre los sexos, incluso en los ámbitos más introvertidos de la actividad festiva, si pretendemos comprender la forma en que aquellos son proyectados hacia el exterior en los ritos más entregados a la lógica participativa o a la espectacular.

Lo anterior es importante, para empezar, porque tener en cuenta a las mujeres como colectivo en el análisis sociocultural de la fiesta popular desbarata en buena medida los esquemas con los que se ha tratado de definir, categorizar e interpretar una realidad poliédrica, cuyas fronteras conceptuales son constantemente disputadas por otros fenómenos que obligan a mantener vigentes las reflexiones sobre lo que es y no es fiesta⁵. Ello se aprecia cuando tratamos de adoptar desde una perspectiva de género las categorías básicas que integran una estructura ritual-festiva al uso, y que podrían quedar reducidas fundamentalmente a tres: una comunidad celebrante, un objeto celebrado y un ente organizador⁶. Se trata de un sencillo planteamiento que tiene la virtud de la flexibilidad; proporciona una mínima referencia operativa y a un tiempo admite la

⁴ La aplicación a la fiesta del sugerente concepto propuesto originalmente por Marcel Mauss puede verse en Antonio ARIÑO VILLARROYA y Pedro GARCÍA PILÁN: “Apuntes para el estudio social...”, esp. p. 19. Antonio ARIÑO VILLARROYA: “Festa i ritual: dos conceptes bàsics”, *Revista d’etnologia de Catalunya*, 13 (1998), pp. 8-17, esp. p. 9.

⁵ Esto ha llevado incluso al planteamiento de conceptos antagónicos como es el de “anti-fiesta”. Véase Javier ESCALERA: “Sevilla en fiestas – fiestas en Sevilla: fiesta y anti-fiesta en la «Ciudad de la Gracia»”, *Antropología: revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 11 (1996), pp. 99-119, esp. pp. 99-103.

⁶ Este trinomio, de construcción plenamente subjetiva, se apoya en las aportaciones de distintos autores. El concepto de objeto celebrado se ha tomado de Antonio ARIÑO VILLARROYA: *La ciudad ritual: la fiesta de las Fallas*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 15; el de comunidad celebrante, así como la distinción dentro de ella de una organización, de Pedro GÓMEZ GARCÍA: “Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas”, en Pierre CÓRDOBA y Jean-Pierre ETIENVRE (coords.): *La fiesta, la ceremonia, el rito: coloquio internacional*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1990, pp. 51-62.

amplia variedad de formas que puede revestir la fiesta. Lejos de constituir compartimentos estancos, estos tres elementos adquieren más bien la condición de esferas tendentes a superponerse unas a otras. Así, el ente encargado de la organización del hecho festivo puede formar parte del colectivo que celebra –algo habitual, sobre todo, en las comunidades de carácter rural-tradicional, en las que la participación activa en el proceso organizativo suele tener en sí misma una carga simbólica relevante– o bien ser total o parcialmente ajeno a éste –como sucedería en los grandes y complejos festejos urbanos cuya organización se deja en manos de entidades profesionales, ya públicas o privadas–. El objeto celebrado, por su parte, puede ser único o múltiple, e incluso identificarse asimismo con la comunidad celebrante al convertirse en una suerte de avatar por medio del cual la sociedad se celebra a sí misma⁷.

Pues bien, incluso aceptando las posibilidades combinatorias de este trinomio, su aplicación se vuelve problemática cuando nos alejamos del rostro público del ritual festivo y nos trasladamos a su trastienda privada⁸. Efectivamente, incluso las fiestas que, por estar abiertas a la participación de colectivos más o menos amplios –pero en cualquier caso no exclusivos–, se podrían considerar públicas, pueden englobar entornos festivos subsidiarios en los que esa participación queda limitada a un grupo muy concreto. Serían paradigmáticas en este sentido las comidas familiares que muchas veces acompañan a las fiestas patronales, y quizás incluso los grupos de parientes o amigos que actúan como células de la comunidad celebrante en romerías y festejos de parecida naturaleza. A diferencia de las fiestas genuinamente privadas, como pueden ser las que cualquier organización lleva a cabo solo para sus miembros, o aquellas total o eminentemente familiares como los cumpleaños o las bodas, estos espacios de sociabilidad carecen de plena autonomía, no se entienden sin su inserción en las coordenadas temporales del festejo y también aportan significado al mismo; más discretos que los grandes desfiles, procesiones o espectáculos musicales, resultan

⁷ Esta perspectiva hunde sus raíces en las consideraciones sobre la “efervescencia colectiva” que, según Durkheim, tendría lugar en el ritual festivo. Véase Alberto J. RIBES LEIVA: “Las fiestas como expresión / simulacro de la comunidad: globalización y modernidad avanzada”, *Anduli*, 6 (2006), pp. 29-42, esp. pp. 30-31.

⁸ La dicotomía público-privado se utiliza aquí con fines puramente descriptivos. La vertiente pública de la fiesta sería aquella abierta a la participación del conjunto de la comunidad celebrante, mientras que la privada sería la restringida a un grupo más o menos reducido y, en todo caso, bien delimitado. La aclaración es pertinente teniendo en cuenta la importancia que se ha dado a este binomio como construcción histórica y sociocultural en los estudios de género y de historia de las mujeres. Sobre esto puede verse, por ejemplo, Soledad MURILLO: *El mito de la vida privada: de la entrega al tiempo propio*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

decisivos para la puesta a punto de construcciones identitarias –la familia, el grupo de iguales– que se integrarán después en la más amplia de la comunidad. En el caso de Asturias, que en este sentido no ha de ser una excepción en el panorama nacional, la familia es una parada ineludible en el avance hacia la comunidad, y el festejo da lugar a algunas de las pocas ocasiones al cabo del año en que este grupo cotidianamente disperso recupera su plenitud y reafirma su condición. La dimensión familiar de la fiesta acoge de algún modo, por tanto, la puesta a punto preliminar de la identidad de un colectivo que deberá integrarse en el más amplio de la comunidad celebrante, ya sí por medio del ritual público⁹.

Esta vertiente privada de las fiestas populares no ha recibido de los investigadores tantas atenciones como la pública, que ofrece ventajas innegables: un más fácil acceso al ritual, que favorece la puesta en práctica de recursos metodológicos como la observación participante; una mayor tendencia a dejar rastro documental, dada la frecuente implicación en ella de asociaciones, organismos públicos e incluso empresas; o una mayor disponibilidad de fuentes orales, por involucrar por lo general a un número más elevado de personas. Los estudios de caso, en particular los de orientación etnográfica, omiten estos apéndices del espacio festivo o pasan sobre ellos de puntillas y con ánimo mayormente descriptivo. Así y todo, cuando las investigaciones se preocupan por estos menesteres podemos ver en toda su operatividad la segregación de roles según criterios dependientes de las construcciones de género asentadas en la cultura popular.

Mujeres y hombres en el espacio festivo privado

El trabajo desarrollado por Sergio Inestrosa sobre la fiesta patronal del poblado de San Andrés Totoltepec, en México, puede servir como introducción y ejemplo para esta cuestión, aunque se aleje de nuestro ámbito geográfico. En el marco de un estudio de caso con intereses más amplios, Inestrosa traslada su atención al papel desempeñado por las mujeres en los preparativos de la principal efeméride de la localidad, observando que para ellas supone, ante todo, un redoblamiento de las tareas que les son reservadas el resto del año en razón de su sexo, y que se derivan de un patrón de feminidad que orbita

⁹Luis Benito GARCÍA ÁLVAREZ: “Solidaridad, sociabilidad y comensalidad en el ciclo festivo asturiano (1850-1936)”, *Historia Contemporánea*, 48(2014), pp. 185-214.

alrededor de las funciones de madre, esposa y ama de casa. De tal forma, San Andrés demanda a las mujeres de la población una mayor dedicación a la cocina y a la limpieza del hogar familiar, que debe estar presentable y bien provisto para acoger a una cantidad inusitada de comensales. Los hombres, forzados contra el hábito diario a colaborar en el hipertrofiado trabajo doméstico, limitan su esfuerzo a unas pocas tareas, no exentas de simbolismo, como son la preparación de la mesa o el control del consumo de bebidas alcohólicas entre los concurrentes¹⁰. La correlación entre este reparto sexual de las tareas y el vigente cotidianamente es evidente, pero también lo es el acicate que, a modo de revalidación anual de lo social y culturalmente establecido, supone el protocolo festivo. Las declaraciones de vecinas de San Andrés recogidas por Inestrosa admiten pocas dudas; las mujeres, y no parecen existir divergencias intergeneracionales al respecto, declaran abordar esa intensificación de su labor normal de manera voluntaria e incluso entusiasta, como tributo al santo patrón; es decir, asumiéndola como una forma más de rendir tributo al objeto celebrado, esto es, de festejar¹¹.

El modelo de fiesta patronal al que se ajusta el ejemplo anterior no difiere en esencia del que podemos encontrar en el medio rural español de la última centuria. Los casos peninsulares que han sido estudiados atendiendo a estos temas abundan en lo que ya se ha podido apreciar. En su acercamiento a la célebre fiesta del Jarramplas celebrada en Piornal, en la provincia extremeña de Cáceres, Díaz Iglesias percibe la diferente intensidad de la ruptura con el tiempo normal que supone el periodo festivo para hombres y mujeres. Las segundas no se libran de las faenas cotidianas, por trascendental y excepcional que resulte el evento para la comunidad en su conjunto¹². Homobono, por su parte, en un análisis de la romería de San Urbano de Gascue, da cuenta de la constitución en esta pequeña localidad navarra, mediada la década de 1980, de una asociación gastronómica destinada a diversificar las expresiones de sociabilidad de los habitantes del pueblo por medio de la comensalía. Integrada oficialmente por hombres, aunque abierta también en sus actividades a las mujeres, la sociedad destacaba por la celebración de comidas populares para locales y foráneos que tenían por uno de sus

¹⁰ Desde el punto de vista social el consumo de alcohol es, y ha sido históricamente, una actividad masculinizada en distintos contextos. Véase, por ejemplo, Elizabeth ETTORRE: *Mujeres y alcohol: ¿placer privado o problema público?* Madrid, Narcea, 1998, pp. 29-30.

¹¹ Sergio INESTROSA: *Vivir la fiesta: un desenfreno multimediado*, México, D. F., Universidad Iberoamericana, 1994, pp. 62-63.

¹² Sebastián DÍAZ IGLESIAS: "Jarramplas. Tiempo de fiesta en Piornal. La construcción de identidades colectivas en torno al ritual", *Gazeta de Antropología*, 20, (2004), <http://hdl.handle.net/10481/7265>. [consulta 6 febrero, 2017]

propósitos“el de liberar a la mujer de las pesadas faenas culinarias que la impedían participar en las fiestas tradicionales”. Efectivamente, el día de la romería el almuerzo servido en el santuario para las autoridades municipales, los agentes de la Guardia Civil garantes del orden y los miembros del clero encargados del ritual religioso estaba preparado íntegramente por mujeres. Cabe suponer que sucediera lo mismo tanto con las viandas de los romeros dispuestos a comer al aire libre como con las de aquellos que, por residir cerca, celebraban comidas familiares caseras. Más aún, existían mujeres nativas de Gascue que, significativamente, apenas habían acudido a lo largo de su vida a esta romería—auténtica fiesta mayor que superaba en importancia y esplendor a la patronal de la localidad— por atender la vertiente doméstica de la celebración¹³.

En general, el esfuerzo realizado entre bastidores para asegurar el correcto desenvolvimiento de los festejos populares españoles, también fuera de casa, entre los engranajes ocultos de los ritos públicos, hace gala de una distribución de tareas por mor de género bastante clara. Podríamos simplificar ese reparto distinguiendo organización de preparación. La tarea de organizar la fiestas suele recaer sobre colectivos—sociedades, comisiones, hermandades, cofradías, peñas...—cuya composición ha mostrado históricamente una clara tendencia a la preeminencia, cuando no a la exclusividad, masculina. Entre otras cosas, estos entes se encargan de convocar los festejos y definir su programa, y en consecuencia tienen sobre las características del ritual y de los símbolos puestos en juego en él un dominio evidente. Las agrupaciones festeras también controlan los gastos y beneficios económicos a que pueda dar lugar la celebración, y seleccionan a quienes harán las veces de representantes públicos o personajes más relevantes de la misma, como el pregonero o la reina de las fiestas, figura esta última en la que nos fijaremos más adelante. Se trata en suma de una misión principalmente directiva, con claro marchamo de género; salvo excepciones notables, estas agrupaciones festeras solo han consentido en el pasado más reciente el ingreso de mujeres en ellas, o bien—preferiblemente— la creación *ex novo* de otras netamente femeninas, como enseguida comprobaremos.

¹³ José Ignacio HOMOBOÑO: “Romería de San Urbano de Gascue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas”, *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 54 (1989), pp. 407-502.

Más allá de la organización, los festejos populares exigen una preparación. Hay que cocinar los platos que trasladarán al espacio público una dinámica social tan importante en la generación y preservación de las estructuras comunitarias como es la comensalía, y dejar listos los alimentos especiales imprescindibles para la celebración de ciertos ritos. La indumentaria de procesionistas y danzadores requiere confección, así como arreglos y medidas de conservación en los no pocos casos en que goza de una larga vida intergeneracional. La puesta a punto de la escenografía festiva -colgaduras, banderas, carrozas, etc.- también puede ser una fuente de trabajo formidable. Estas tareas permiten aprovechar una mano de obra necesaria para afrontar un esfuerzo colectivo de mucha trascendencia para la comunidad, sin que por ello se trastoque el tipo de relaciones de género sancionado por la costumbre. Aunque estén empapadas de la excepcionalidad del tiempo festivo, la cocina, la labor textil y las actividades a medio camino entre la artesanía y las manualidades se acomodan bien al repertorio de habilidades tradicionalmente reconocidas como propias de las mujeres, y al contraponerse a las funciones organizativas, masculinizadas, reproducen a la perfección la distribución clásica de autoridad en razón del sexo. Esto se percibe bien en las aristas del fenómeno festivo que concilian competencias masculinas y femeninas, como sucede con un aspecto tan importante en el calendario festivo popular español como es la religiosidad popular. Si aislamos la vertiente religiosa de romerías y fiestas patronales, veremos que los miembros de las cofradías y hermandades que toman parte en el ritual público son predominantemente hombres, mientras que las mujeres ven habitualmente reducidas sus funciones a las de la camarera, cuya dedicación al acondicionamiento de los espacios y elementos de culto no deja de ser el trasunto sagrado de la función acondicionadora femenina prescrita para el hogar¹⁴.

Es hasta cierto punto lógico que esta parcela privada o “privatizante” del fenómeno festivo en su dimensión de género permanezca en un oscuro segundo plano, pero conviene tratar de superar las mencionadas dificultades metodológicas y alejarla de las tinieblas. Aunque las comidas familiares o los procesos de adecuación de objetos y

¹⁴ Ejemplos de esta tendencia a la especialización sexual en las fiestas populares españolas en Yolanda CERRA BADA: “Un pueblo de la montaña occidental asturiana y su fiesta: Santa Isabel en Trascastro”, *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 147 (1996), pp. 235-255, esp. pp. 247, 255. Laure HEUZÉ: “La incorporación de las mujeres en las fiestas: las *Negras* de Petrer (Alacant)”, en Marlène ALBERT-LLORCA y José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD (eds.): *Moros y cristianos: representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail-Diputación de Granada, 2003, pp. 103-114.

espacios de celebración carezcan de la voluntad y capacidad de proyección que se atribuyen a los ritos entregados a la lógica multitudinaria, no dejan de tener fuerza normativa, y de algún modo conforman los cimientos sobre los que los últimos son erigidos. Parece sensato tener en cuenta este trasfondo para enfrentarse con ciertas garantías al estudio de los grandes rituales festivos populares. La importancia de esto no se limita, además, a las cuestiones de género, sino que se hace extensiva al análisis sociocultural de la fiesta en su conjunto; por proponer una sencilla reflexión, teniendo en cuenta lo que, según hemos visto, supone para muchas mujeres la celebración de un festejo, es más difícil que nunca sustentar la ya vieja y vapuleada contraposición básica de tiempo de fiesta, como parte de un tiempo de ocio, y tiempo de trabajo¹⁵. Para una porción muy respetable de la comunidad festejadora, celebrar no solo no implica suspender temporalmente el trabajo cotidiano, sino que exige su potenciación. En todo caso, es sobre el rostro público de la fiesta popular donde debemos centrar la mirada, ya que es ahí donde se articulan preferentemente y con mayor sofisticación las representaciones destinadas a ser asimiladas por quienes participan de uno u otro modo en el ritual, entre ellas las que incorporan variables de género.

Hombres y mujeres en el espacio festivo público

Al igual que en los entornos explorados hasta ahora, en las procesiones, cabalgatas, mascaradas y cualesquiera de los muchos otros formatos de ritos colectivos, participativos y espectaculares asociados a la fiesta popular se acusa la influencia de los presupuestos socioculturales en relación con el género asumidos por la comunidad que celebra. Esto se materializa en una plétora de realidades diferentes, acomodada al heterogéneo catálogo ritual de las fiestas españolas, que revela no obstante un denominador común con el que ya estamos familiarizados: la tendencia a la segregación funcional con el sexo como criterio básico. Las multiformes mascaradas del ciclo invernal, presentes especialmente en el norte del país y descritas abundantemente por Caro Baroja, ilustran bien esta inclinación. En País Vasco, León, Cantabria... y también Asturias, los personajes míticos y satíricos que vertebran estas fiestas vienen siendo en su práctica totalidad interpretados por hombres, incluso cuando la

¹⁵Un acercamiento a este debate en Jorge URÍA: "El nacimiento del ocio contemporáneo. Algunas reflexiones sobre el caso español", en Vicente VERDÚ MACIÁ et al.: *Fiesta, juego y ocio en la historia*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 347-382, esp. pp. 347-352.

figura representada es femenina, si bien es cierto que existen excepciones a esta norma, por ejemplo en Galicia¹⁶. Las mujeres sí han accedido al puesto de mayordomo, responsable destacado de la organización y garante del correcto desarrollo de la fiesta pero que queda en un segundo plano en lo que al reconocimiento colectivo se refiere. Resulta interesante, a tenor de lo comentado más arriba, comprobar que a efectos organizativos las mujeres gozan en este festejo de una presencia mucho mayor en el entorno del santo patrón de la celebración –San Sebastián– que en el del personaje protagonista de la acción ritual¹⁷.

De todos modos, los ejemplos de segregación sexual festiva más llamativos y –seguramente debido a ello– estudiados desde posiciones académicas los encontramos en las fiestas de moros y cristianos, de gran popularidad en la España sudoriental¹⁸. El trasfondo militar de estas fiestas, que conmemoran los distintos conflictos desarrollados entre los reinos cristianos y musulmanes peninsulares durante los siglos medievales, ha reforzado en ellas la preeminencia masculina, de tal forma que los intentos de ampliar– en términos tanto cuantitativos como cualitativos– el espacio festivo abierto a la presencia femenina encuentran con frecuencia un rechazo notablemente extendido entre la comunidad celebrante. Quizás habría que matizar esto en el caso de los actos de este tipo celebrados en poblaciones de menor tamaño, con respecto a las cuales se ha sugerido una mayor facilidad para aceptar la participación de las mujeres sin grandes traumas debido a la necesidad de festeros y de recursos económicos con que sostener el evento, a obtener mediante un acceso menos restrictivo a las asociaciones¹⁹. En todo caso, las principales fiestas de moros y cristianos de la Península han asistido a conflictos en ocasiones encarnizados, cuya intensidad ha ido creciendo esencialmente a partir de los inicios del último cuarto del siglo XX; desde esta época de importantes cambios políticos y culturales, los colectivos con aspiraciones feministas comenzaron a recoger y ampliar las demandas contra la exclusividad masculina en las fiestas que con timidez se habían ido gestando y dando algunos frutos a lo largo de la centuria. En

¹⁶ Estos personajes reciben amplio tratamiento descriptivo en Julio CARO BAROJA: *El Carnaval: análisis histórico-cultural*, Madrid, Alianza, 2006 (1965), pp. 191, 235-236, 238-239, 242-243.

¹⁷ Sebastián DÍAZ IGLESIAS: “Jarrampas...”.

¹⁸ Las fiestas de moros y cristianos han alcanzado su esplendor en Levante, pero no son exclusivas de estos territorios. Véase Salvador RODRÍGUEZ BECERRA: “Fiestas de moros y cristianos en Galicia y Andalucía. Análisis comparativo e interpretativo”, *Boletín Auriense*, 37 (2007), pp. 357-378.

¹⁹ Miguel Ángel MARTÍNEZ POZO: “La mujer en las fiestas de moros y cristianos”, *Revista de Antropología Experimental*, 15 (2015), pp. 79-87, <http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/2358> [consulta 7 marzo, 2017].

Alcoy habría que esperar hasta el cambio de milenio para que una mujer trascendiera las posiciones testimoniales reservadas a su sexo en la fiesta de moros y cristianos de la ciudad, entrando a formar parte del tejido asociativo festero. Algo parecido sucedería con otras fiestas inspiradas en hechos bélicos, como el Alarde de Irún o el de Fuenterrabía. Las acciones iniciales, promovidas por esos colectivos feministas, soliviantaron a amplios sectores de las distintas comunidades celebrantes hasta el punto de llegarse a la violencia verbal y física, y en algunos casos estos festejos siguen siendo escenario de confrontaciones en nuestros días²⁰.

Tras el enconamiento de los ánimos en estas pugnas subyace la significación que el resultado de las mismas tiene para las comunidades que las protagonizan. Tomando como referencia una de las distinciones conceptuales básicas efectuadas por Hobsbawm en una célebre obra, podría decirse que la imagen de la mujer recibe en el hogar en fiesta una sanción consuetudinaria, mientras que en los rituales públicos aparece estructurada en torno a la idea de tradición²¹. En la medida en que el ritual festivo público tiene valor representador y normativo en el plano social y cultural, la ausencia o, en su caso, el tipo de presencia de que gocen las mujeres en él proyecta y consolida un mensaje en las mentalidades colectivas de la comunidad celebrante. En el transcurso de la contemporaneidad dicho mensaje ha estado cada vez menos restringido al entorno local del festejo, ya que las fiestas de la modernidad avanzada, insertas en la dinámica mercantil turística y ayudadas por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, tienden a destinar esfuerzos cada vez mayores a la atracción y satisfacción de visitantes, con lo que contribuyen a la generación, modificación o mantenimiento de estereotipos en un área de influencia que crece exponencialmente. Para quienes se oponen a las demandas en razón de una mayor participación femenina en las fiestas, ésta desvirtuaría la naturaleza de unos rituales determinantes en la puesta a punto de la identidad colectiva comunitaria, tanto desde la perspectiva *emic* como desde la *etic*. A ello probablemente habría que añadir la creciente trascendencia adquirida por el ritual festivo en relación con unos procesos de “retradicionalización selectiva” que tratarían de cerrar filas en torno a las referencias, cada vez más escasas, de estabilidad social y cultural en un mundo crecientemente “líquido”, lo cual

²⁰ Verònica GISBERT GRACIA: “En nombre de la tradición...”, pp. 394-395. Laure HEUZÉ: “La incorporación de las mujeres...”, pp. 103-114.

²¹ Eric HOBBSAWM: “Introducción: la invención de la tradición”, en Eric HOBBSAWM y Terence RANGER: *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2013, pp. 8-9.

revalorizaría para las comunidades celebrantes la inamovilidad de la morfología ritual y del repertorio simbólico desplegado en la fiesta²². Para las mujeres, por otro lado, el tránsito desde sus posiciones iniciales en la trastienda del espacio festivo hasta los puestos centrales de la fiesta pública consume la satisfacción, en una esfera de la vida social de gran intensidad simbólica, de una demanda secular de los feminismos y sus predecesores ideológicos: el acceso femenino al espacio público²³.

El versátil concepto de tradición es precisamente un lugar común de las disputas en las que nos hemos sumergido. Ora permeable, ora refractaria al cambio, la función reguladora de la tradición suele ofrecer en la fiesta popular la segunda cara más visible, actuando como catalizador de lo que Hernández i Martí, identificándola en las fallas valencianas, llama “paradoxa simbòlica del poder festiu masculí”²⁴. Las concesiones a la presencia femenina en el ritual festivo se van materializando en época contemporánea de forma paulatina, como resultado de la influencia de cambios socioeconómicos más amplios y de las negociaciones y confrontaciones dialécticas desencadenadas en esta suerte de campo social²⁵. Durante el proceso, la perspectiva androcéntrica hegemónica, históricamente consolidada, motiva una tendencia a la colocación de las mujeres en lugares simbólicos prominentes del ritual, reforzando su presencia en la fiesta pero apartándolas paralelamente del control efectivo de la misma²⁶. En estadios tempranos, esta paradoja se manifiesta en una segregación a la vez funcional y espacial, dentro del propio espacio festivo, que adquiere una profunda carga simbólica y desnaturaliza la condición del sector femenino de la comunidad celebrante para integrarlo, de alguna forma, en la escenografía festiva. La prensa ofrece pruebas locuaces de esto, con la popularización en ella, desde finales del siglo XIX, de

²² El concepto de “retradición selectiva” en Pedro GARCÍA PILÁN: “Sociabilidad festera: retradición selectiva y producción de sacralidades en la modernidad avanzada”, *Anduli*, 6 (2006), pp. 77-91, <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/50714> [consulta 7 marzo, 2017]. Sobre la incertidumbre protagonista de los “tiempos líquidos”, véase Zygmunt BAUMAN: *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona, Tusquets, 2010, esp. pp. 13-42.

²³ Manuel ALCARAZ RAMOS: “Constitución, tradición y fiestas: la igualdad de las mujeres en el espacio público festivo”, *Corts: Anuario de derecho parlamentario*, 28 (2015), pp. 137-160.

²⁴ Gil Manuel HERNÁNDEZ I MARTÍ: “La reina fantasma: apoteosi i misèria de la dona fallera”, *Caramella: revista de música i cultura popular*, 15 (2006), pp. 28-33.

²⁵ La aplicación a la fiesta del concepto de campo social de Bourdieu ha sido sugerida en Pedro GARCÍA PILÁN: “El ritual festivo desde la perspectiva teórica de Pierre Bourdieu”, *Arxius de Ciències Socials*, 24 (2011), pp. 95-106, <http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/19896/Arxius24-7.pdf?sequence=1> [consulta 7 marzo, 2017].

²⁶ Gil Manuel HERNÁNDEZ I MARTÍ: “La reina fantasma...”, pp. 28-33.

expresiones tan evocadoras como la del “ramillete” de señoritas. A la romería de San Juan, celebrada en la localidad asturiana de Villaviciosa en el verano de 1896, acudió

gente de Gijón, Oviedo, Infiesto, Colunga... y ¡qué representaciones la de estos pueblos! chicas guapísimas, elegantes y simpáticas, que unidas a las de esta villa, superiores a toda ponderación y elogio, formaban un ramillete que a su vista harían brotar de los labios del más ateo alabanzas y bendiciones para el Dios que tanto bueno crió [sic]... ¿Y los jóvenes?; el sexo feo o fuerte representado por chicos, simpáticos ellos y amables ellos”²⁷.

Durante décadas, los grupos de jóvenes festeras compartirán así sustantivo colectivo con los adornos florales e incluso con el material pirotécnico²⁸, apareciendo como un accesorio más del marco estético de los festejos. En 1924, el diario gijonés *Región* evocaba, con motivo de la Inmaculada Concepción, una fiesta para la cual

antaño se engalanaban las calles, y (...) los balcones y ventanas de las casas aparecían adornados con flores y caras divinas de mujer, que se agolpaban en mágico contraste y artístico ramillete como una sola flor, brillantes los ojos de emoción, por ver desfilar gallarda y magestuosa [sic] a la Infantería²⁹.

Aunque la disponibilidad de fuentes impide definir con suficiente precisión la presencia femenina en la fiesta popular española contemporánea desde un punto de vista general, por lo que respecta al discurso mediático parece que dicha presencia queda, en lo esencial, circunscrita a ventanas, balcones, carrozas y otros lugares de observación y exhibición simultáneamente que vienen a conformar islotes de pasividad en el caudal de una acción ritual masculinizada. Ciertamente, la fiesta parece acomodarse sin demasiados problemas –no más, en todo caso, que el producto cinematográfico o el publicitario– a las ya clásicas reflexiones de Berger sobre la construcción sociocultural de la doble condición, objetiva y reflexiva, de las mujeres como proveedoras de experiencias estéticas³⁰. Podríamos considerar esta condición incluso como una fuerza centrífuga que empuja a un sector de la comunidad celebrante hacia las regiones fronterizas de la

²⁷ “La romería de San Juan”, *La Opinión de Villaviciosa*, 1 de julio de 1896.

²⁸ Un “ramillete de fuegos artificiales” en “Programa de los festejos que se celebrarán en esta villa los días 24 y 25 de Julio de 1921, en honor al Apóstol Santiago”, *Castropol*, 20 de julio de 1921.

²⁹ “¡8 de diciembre!, *Región*, 7 de diciembre de 1924.

³⁰ John BERGER: *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili, 2000 (1972), pp. 53-55.

fiesta, si aceptamos la participación activa como el rasgo diferencial que distingue a esta última del mero espectáculo³¹. La preponderancia de la función estética no se pierde aun en las fórmulas, cada vez más presentes durante el siglo XX, bajo las que se contempla la participación femenina activa en la acción ritual. En estos casos la función a desempeñar será auxiliar, fruto de una reformulación con la que se pretende aprovechar mejor las cualidades mercadotécnicas o propagandísticas del “bello sexo” y que no deja de ser una proyección pública de los atributos históricamente asignados a la convención de mujer occidental. Es, por aportar solo algunos ejemplos, “un ramillete de simpáticas y atractivas señoritas” el que recauda donativos para las tropas españolas destinadas en África durante las fiestas de la bandera, organizadas en coincidencia con romerías y verbenas, en los años veinte³²; son “simpáticas señoritas de la localidad” las encargadas de servir a los pobres de Avilés una comida conmemorativa durante los festejos por el segundo aniversario de la República, en 1932³³, y serán “señoritas ataviadas con el típico traje regional” las que venderán los huevos de Pascua decorados y benditos en Pola de Siero, ya en pleno franquismo³⁴.

La instrumentalización estética, con fines político-propagandísticos, de la imagen femenina en los rituales festivos de la contemporaneidad española alcanza un hito durante la vigencia del régimen franquista. En su proceso de reinterpretación ideologizada de los atributos históricamente catalogados como femeninos, el franquismo convierte a las mujeres en correas de transmisión principales de ciertas piezas de su discurso oficial, como la nacionalista³⁵. Al margen de sus conocidas expediciones al extranjero en unos años en que el Régimen buscaba desesperadamente el reconocimiento internacional, los Coros y Danzas de la Sección Femenina de FET y de las JONS fueron asiduos de las fiestas populares españolas en toda la geografía nacional, haciéndose cargo en buena medida de la escenificación folclórica de la

³¹ Una interesante reflexión, en este sentido, acerca de la diferenciación de fiesta y espectáculo en Gerhard STEINGRESS: “El caos creativo: fiesta y música como objetos de deconstrucción y hermenéutica profunda. Una propuesta sociológica”, *Anduli*, 6 (2006), pp. 43-75, esp. pp. 58-59, http://institucional.us.es/revistas/anduli/6/art_4.pdf [consulta 7 marzo, 2017].

³² “Fiesta de la Bandera”, *Castropol*, 20 de septiembre de 1921. “Las fiestas de la Atalaya en Puerto de Vega”, *Castropol*, 30 de septiembre de 1921.

³³ “El segundo aniversario de la República”, *El Noroeste*, 18 de abril de 1933.

³⁴ “Hoy, la romería de los «huevos pintos»”, *Voluntad*, 27 de marzo de 1943.

³⁵ Inmaculada BLASCO HERRANZ: “Género y nación durante el franquismo”, en Stéphane MICHONNEAU y Xosé M. NÚÑEZ SEIXAS (comps.): *Imaginario y representaciones de España durante el franquismo*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014, pp. 49-71.

ideología oficial que los españoles debían metabolizar³⁶. Como es evidente, este esquema no vulneraba demasiado la vieja consideración de las mujeres como objeto recreativo, pero sí potenciaba la presencia femenina en el ritual. De hecho, y a pesar de que las fuentes de que disponemos son, al menos por ahora, escasas y parciales, parece ser precisamente durante el franquismo cuando esas antiguas y toscas estrategias de cosificación de las mujeres en el contexto del ritual festivo da paso a otras más acabadas, caracterizadas por tolerar en este último una presencia femenina controlada y condicionada y que comprenden la difusión de un abanico de figuras asociadas a la idea de la reina de la fiesta.

De reinas a *majorettes*

Sería atrevido considerar a las contemporáneas reinas de fiestas como un eco de los rituales que rodeaban la entrada de las mujeres regias en la corte, en la España de la primera modernidad. Las similitudes entre ambos fenómenos son, no obstante, notables. En la versión hispánica de los rituales europeos de coronación, la mujer que accedía a su nueva condición real hacía las veces de componente –por más que fuera el central y articulador– de un ceremonial espectacular diseñado para deslumbrar visualmente y servir de refuerzo estético a la solidez política de la monarquía. Ya es evidente entonces la paradoja establecida por la combinación de una innegable presencia femenina en el ritual con la pasividad sin concesiones de esa presencia. Por visible y cautivadora que fuera la imagen de la reina, no dejaba de ser una representación de la del auténtico depositario de la autoridad monárquica, el rey³⁷. El más explícito simbolismo estetizante de los reinados festeros no deja de parecer una representación de aquel ceremonial, manteniéndose casi intacto el discurso de género subyacente.

La concesión del título de reina o sucedáneo, con un carácter temporal que suele ajustarse a la duración anual del ciclo normal de reproducción festiva, y un sentido total o fundamentalmente simbólico, es un fenómeno común en las fiestas populares españolas. Se trata de mujeres, por lo general jóvenes, que por medio de variopintos

³⁶ M^a Teresa GALLEGO MENÉNDEZ: *Mujer, Falange y franquismo*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 81-82, 113-131.

³⁷ Jorge SEBASTIÁN LOZANO: “El género de la fiesta. Corte, ciudad y reinas en la España del siglo XVI”, *Potestas: Religión, poder y monarquía. Revista del Grupo Europeo de Investigación*, 1(2008), pp. 57-77.

mecanismos de selección –a veces por votación popular, otras por designación particular, pero normalmente con la intermediación de alguna entidad organizativa concreta–acceden a una efímera dignidad que les granjea una posición especial en el ritual. Entre las funciones inherentes al título predomina, empero, la más estrictamente decorativa: la presencia pasiva, embellecedora, en los actos de la celebración y, sobre todo, la exhibición pública espectacular en forma de desfile o cabalgata que simula protagonismo activo, activando aquella paradoja simbólica del poder festivo masculino antes mencionada. Solo en casos peculiares parecen rebasarse los límites de la cosmética festiva, como ocurre en Segovia con las alcaldesas de Zamarramala, que aportan buena parte de los esfuerzos organizativos de una fiesta que ha asumido la presencia femenina, si bien reserva para ella un reconocimiento limitado, en particular desde el punto de vista mediático³⁸. Hablamos, pues, de unas reinas que en general, al igual que “les falleres” estudiadas por Hernández i Martí, “regnen, però no governen”³⁹.

La escasa atención académica que se ha mostrado por las reinas de fiestas impide establecer una cronología, siquiera orientativa, que comience con la génesis de estas interesantes prácticas rituales. Lo que parece claro, y nos dice mucho sobre las implicaciones del fenómeno, es que existe un verdadero campo semántico que liga las monarquías festeras a otras realidades mejor estudiadas; así la *miss* de los concursos de belleza, que ya cuenta con un trasfondo analítico sólido en EE.UU. e Hispanoamérica que ha permitido engazarla en los procesos contemporáneos de creación y reformulación de identidades nacionales⁴⁰. Los ritos asociados a las reinas y *misses*, que han ido colonizando nuevos escenarios de representación como la televisión o la publicidad, pero conservan una íntima relación con el fenómeno festivo, explotan la mirada reflexiva femenina culturalmente construida de la que hablara Berger para dar verosimilitud a una ocupación, tutelada e ilusoria, del espacio público festivo por parte de las mujeres que en realidad no es más que una expresión de las muy viejas atribuciones

³⁸ Esther MAGANTO HURTADO: “Identidad, poder, género y comunicación. Yo, alcaldesa de Zamarramala: la construcción de una identidad ritual”, en Ricardo PÉREZ-AMAT GARCÍA, Sonia NÚÑEZ PUENTE y Antonio GARCÍA JIMÉNEZ (coords.): *Comunicación, identidad y género (volumen 2)*, Madrid, Fragua, 2008, pp. 537-543.

³⁹ Gil Manuel HERNÁNDEZ I MARTÍ: “La reina fantasma...”, pp. 28-33.

⁴⁰ Algunos ejemplos en Sarah BANET-WEISER: *The most beautiful girl in the world: beauty pageants and national identity*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1999. Rebeca MONROY NASR: “Identidades perdidas: Miss México 1928”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 104 (2014), pp. 127-156, <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/issue/view/200> [consulta 7 marzo, 2017]. Andrea PEQUEÑO: “Historias de misses, historias de naciones”, *Íconos*, 20 (2004), pp. 114-117, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50902013> [consulta 7 marzo, 2017].

estéticas femeninas, acondicionada a los nuevos tiempos según las necesidades de la mercadotecnia moderna. Aceptando esto adquiriría especial significación la hipótesis de Víctor Dabbagh, que propone la interpretación de los rituales relacionados con las reinas de fiestas como una suerte de ritos de paso femeninos a la adultez, contraparte del servicio militar masculino⁴¹.

Así se entiende que lo que podría ser fácilmente considerado tradición inveterada tienda a parecerse a los productos de la industria cultural: un armazón—el protagonismo efímero, simbólico y con fundamento estético de una mujer elevada a objeto supremo de contemplación y referente para su sexo en calidad de tal— sobre el cual se coloca una cubierta personalizable que estimule el consumo reiterado del producto, mediante el acicate de la exclusividad, sin alterar su esencia optimizada para la comercialización⁴². El hecho diferencial básico en este sentido sería el tipismo territorial, que en el caso de los concursos de *misses* se satisface con la procedencia y si acaso ciertos accesorios estéticos fácilmente identificables de las participantes, y en el de las reinas de fiestas queda garantizado por el marco particular que proporciona el festejo, por la impedimenta debidamente folclórica de las monarcas y sus respectivas cortes e incluso por rasgos aún más superficiales. Algunos festejos asturianos convertirán de este modo a sus reinas en *xanas*, adoptando el nombre de seres mitológicos representados como mujeres jóvenes y bellas que se aparecen en actitud coqueta —peinándose el cabello o contemplándose en un espejo— en fechas determinadas, generalmente durante la noche de San Juan —una actuación efímera, por tanto—, con la intención de atraer a hombres incautos⁴³. Se trata, con todo, de una modificación nominal, que no afecta a la morfología ni al sentido clásicos de la figura de la reina. Durante la búsqueda de ideas para el diseño de la campaña de propaganda turística de Gijón de 1963, se planteará

que el Principado de Asturias nombre su princesa, pero si por delicadeza política no procede —aún menos reina— se puede crear el de Miss, o el de Xana —que si mal no recuerdo es el nombre [de] una ninfa de la mitología asturiana—, o cualquier otro análogo. Esta miss con sus damas de honro [sic] constituiría la corte

⁴¹ Víctor Omar DABBAGH ROLLÁN: “La simbología de las fiestas patronales: ejemplo de Pradoluengo”, *Revista de Folklore*, 373 (2013), pp. 38-52, esp. p. 51.

⁴² El funcionamiento básico de la industria cultural en Edgar MORIN: “La industria cultural”, en Theodor W. ADORNO y Edgar MORIN: *La industria cultural*, Buenos Aires, Galerna, 1967, pp. 29-33.

⁴³ La *xana* bebe de un complejo entramado folclórico de amplio alcance cronológico y geográfico. Véase Julio CARO BAROJA: *Los vascos*, Madrid, Istmo, 2000 (1971), pp. 294-296.

de los Juegos Florales. Sería bonito también nombrar la miss extranjera más guapa y la veraneante española, en distintas fechas⁴⁴.

En España las reinas de fiestas, atrapadas de alguna forma en el limbo cultural delimitado, por un lado, por una concepción de la femineidad dotada de una fuerte carga estética y espectacular y, por otro, por las severas directrices morales dictadas por el contexto político y cultural-religioso, encontrarían, ya en la segunda mitad del siglo XX, competencia en otras representaciones festeras de la mujer. Menos estudiadas aún que las reinas, aunque sin duda con muchos puntos de contacto con representaciones como la de la “sueca” analizada por Mary Nash, las *majorettes* lideran, en lo que al ámbito festivo se refiere, la colisión del restrictivo modelo de femineidad promovido por el franquismo con otros menos encorsetados, importados desde Europa y Norteamérica con la revitalización turística que eclosiona en la década de 1960⁴⁵. Los grupos de *majorettes* ya se dejan ver en la primera mitad de los 70 en los principales festejos de las grandes ciudades asturianas; en la capital, la potente Sociedad Ovetense de Festejos convocaba en 1973 un concurso internacional de *majorettes* como parte de sus planes de innovación para las fiestas de San Mateo⁴⁶, mientras que el Ayuntamiento de Gijón recibía numerosas ofertas de agrupaciones francesas, a las que para el tránsito a los 80 se habrá sumado un nutrido elenco nacional⁴⁷. Vestidas con unos uniformes mucho más sugerentes que la conservadora indumentaria regional habitual entre las reinas de fiestas y sus séquitos, las *majorettes* venían a actualizar—lo que, en este contexto sociopolítico, viene a equivaler a erotizar— unas representaciones de la mujer ya obsoletas, introduciéndolas plenamente en la lógica mercantilista del ocio y el turismo masivos, sin que ello implicase una modificación sustancial de la esencia de la imagen festiva femenina secular:

Si se dá [sic] la circunstancia,
porque el tiempo lo permita,
de desfilar “majorettes” [sic],

⁴⁴ “Campaña de propaganda para el año 1963”, Madrid, 22 de agosto de 1963, Archivo Municipal de Gijón, Siglo XX, Comisiones municipales, caja 10444, expediente 20.

⁴⁵ Mary NASH: “Mass Tourism and New Representations of Gender in Late Francoist Spain: The *Sueca* and Don Juan in the 1960s”, *Cultural History*, 4.2 (2015), pp. 136-161.

⁴⁶ “Diez millones para un mes de fiestas”, *La Nueva España*, 9 de septiembre de 1973.

⁴⁷ Con agrupaciones como “Horizonte”, de Medina del Campo, o “La Cibeles”, de Madrid. “Grupo de *majorettes* «Horizonte»”, Medina del Campo, 1979, Archivo Municipal de Gijón, Siglo XX, Comisiones municipales, caja 10447, expediente 5. Oferta de una empresa de espectáculos festeros, Madrid, 2 de junio de 1980, Archivo Municipal de Gijón, Siglo XX, Comisiones municipales, caja 10382, expediente 4.

menester es que abriguen las piernitis [sic],
no vaya a ser que se enfríen
y, por mor del frío ese,
cojan temible cistitis.

Y puestos a disfrutar
de tan “ricas” [sic] majorettes,
conveniente es recordar
a los que son “mayorotes” [sic]
que, para verlas mejor,
son preciso unas “lunettes” [sic]⁴⁸.

En definitiva, en el panorama festivo popular de la España de la contemporaneidad avanzada hallamos una traducción, y al mismo tiempo una fuente de alimentación, de los patrones de género subsumidos en los diferentes niveles de expresión de la vida social. Desde una perspectiva de larga duración se aprecia cómo, conforme las transformaciones experimentadas por la cultura popular van arrinconando al androcentrismo clásico de los rituales festivos, se han ido implementando mecanismos más sofisticados para la regulación de las representaciones en relación con el género puestas en juego en la fiesta. Con el aumento de la presencia femenina, dichos mecanismos dan la impresión de tratar de aprovechar el potencial catártico de la fiesta para construir simulacros de igualdad intersexual, a modo de liberaciones controladas e inocuas de tensiones que de otro modo quizá podrían amenazar la estabilidad de la estructura social; en la práctica, sin embargo, también facilitan herramientas a quienes pretenden hacer efectiva esa igualdad y han reparado en el espacio festivo como un campo de operaciones propicio para incoar cambios de amplio espectro. Efectivamente, es difícil decidir si en los reinados femeninos festivos, en las inversiones efímeras de los roles domésticos auspiciadas en algunos lugares por Santa Águeda o en las más o menos profundas e igualmente pasajeras vulneraciones de la moral vigente toleradas por los carnavales hay transgresión o más bien prevención de mayores

⁴⁸ Copla carnavalesca enviada al Ayuntamiento de Gijón para su eventual publicación, 1985, Archivo Municipal de Gijón, Siglo XX, Comisiones municipales. caja nº 10383, expediente 2.

transgresiones⁴⁹. Probablemente en este tema, como en la mayoría de aquellos a los que podríamos aplicar el marchamo de “sociocultural”, no exista lo absoluto.

Conclusiones

Las formas en que se traducen las relaciones de género en las fiestas populares españolas albergan un componente paradójico que las vuelve ciertamente valiosas e interesantes para el análisis desde múltiples ópticas. Al mismo tiempo que aglutinan a la comunidad en torno a códigos socioculturales estructurantes, tendentes históricamente al androcentrismo y condensados en la por lo demás compleja y mutable idea de tradición, los festejos desencadenan procesos decisivos en el desempeño de la vida social e imposibles de culminar satisfactoriamente sin el concurso de todo un sexo; tal sucede con aquellos que afectan a esferas de límites transversales con respecto al género, como son las identidades colectivas de raíz territorial. Precisamente como consecuencia de esa delicada condición de mecanismo regulador de las fuerzas sociales conservadoras y regeneradoras, así como por su adaptación cada vez mayor a los circuitos del ocio masivo, el fenómeno festivo se erige con creciente claridad en campo de batalla simbólico decisivo para dirimir los conflictos relacionados con el género.

Lo dicho aquí no conforma más que una propuesta con intenciones sugestivas. Trazar un mapa exhaustivo y concluyente de la actividad festiva popular española en lo que concierne a las pautas de género requeriría una cantidad de fuentes, manos –sobre todo en aras de una interdisciplinariedad ya inexcusable–, tiempo y espacio muy superior a la disponible para la elaboración de esta modesta comunicación. Sí cabe afirmar que el esfuerzo de introducir una constelación –también incompleta, por

⁴⁹ Diversos autores han visto en las fiestas carnavalescas, antes que remansos de subversión del orden social establecido, mecanismos de sanción de las pautas morales vigentes. En las coplas de Carnaval, concretamente, se observan muestras de rechazo a la transgresión en las que el comportamiento sexual femenino es tema recurrente, como puede verse para el caso de la Granada rural en Eliseo FERNÁNDEZ CUESTA: “Hipótesis sobre una función del carnaval”, *Gazeta de Antropología*, 6 (1988), <http://hdl.handle.net/10481/13754> [consulta 13 marzo, 2017]. Este fenómeno también se aprecia en Cádiz, relevante como referente peninsular de la actividad carnavalesca; véase Santiago MORENO TELLO: *La clase obrera gaditana (1949-1959): una historia social a través de las fuentes populares*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006, pp. 84-86. En relación con esto, el reinado femenino efímero de las fiestas podría ser interpretado en términos similares a los de las autoridades festivas descritas por Caro Baroja, que concedían un poder momentáneo a grupos cotidianamente privados de él –niños, esclavos– como forma de aliviar tensiones y con ello reforzar las formas de autoridad consideradas normales y legítimas, desempeñadas por hombres adultos. Julio CARO BAROJA: *El Carnaval...*, pp. 340-379. Sobre Santa Águeda *Ibid.*, pp. 420-430.

ahora— de estudios de caso en ese mapa merecería la pena. Después de todo, los estudios de género no son de ninguna manera los únicos que no han prestado a la fiesta las atenciones que reclama como fuente y a la vez objeto para el análisis sociocultural. Acercarse a una actividad común a todas las comunidades humanas y a un tiempo tan rica en variables y matices como es el acto de festejar se antoja un paso ineludible para alcanzar un conocimiento razonablemente completo sobre cualquier sociedad y su cultura.