

## Indice

<i>Editorial</i> .....	3
<b>Artículos</b>	
<i>La utopía de Dionisos. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada</i> .....	5
Antonio Ariño	
<i>La fiesta en el campo de la historia de las mentalidades</i> .....	21
Michel Vovelle	
<i>Fiesta y utopía en el altar de Dioniso</i> .....	39
Antonio Melero	
<i>La Mirada de la fiesta. La fiesta de la mirada. Notas sobre el universo festivo</i> .....	53
Luigi M. Lombardi Satriani	
<i>Lo festivo que se dice, lo festivo que se vive. Aspectos de lo festivo en la cultura contemporánea</i> .....	69
Arnaldo Nesti	
<i>Religión, carisma, razón</i> .....	83
Salvador Giner	
<i>Sevilla en fiestas-fiestas en Sevilla. Fiesta y anti-fiesta en la «Ciudad de la Gracia»</i> .....	99
Javier Escalera	
<i>El juego de la tradición, o la refuncionalización de la fiesta campesina de tradición oral en la modernidad tardía</i> .....	121
Ambrogio Artoni	
<i>La disolución festiva</i> .....	135
Enrique Gil Calvo	
<i>Fiestas de todos, fiestas para todos</i> .....	147
Honorio Velasco, Francisco Cruces, Angel Díaz de Rada	
<i>Abstracts</i> .....	165
<i>Notas biográficas</i> .....	169

---

---

# *Fiestas de todos, fiestas para todos*

HONORIO M. VELASCO.

FRANCISCO CRUCES.

ANGEL DIAZ DE RADA.

UNED. DPTO. DE ANTROPOLOGIA SOCIAL.

## RESUMEN

*Tras revisar el alcance de las predicciones de los años sesenta y setenta acerca de la desaparición de la fiesta en la sociedad moderna, este artículo se plantea las dimensiones en torno a las que pensar las peculiaridades de la fiesta en este tipo de sociedades. En él se reflexiona acerca de las secuencias temporales y los usos espaciales, tomando como referencia algunos modelos de las denominadas sociedades «tradicionales»; y se formula el problema crucial del sujeto social de la fiesta en la modernidad.*

## **MODERNAS TRADICIONES FESTIVAS**

Una de las recopilaciones de trabajos sobre acontecimientos tradicionales más citada últimamente y cuyo título resume suficientemente su contenido, *La invención de la tradición* (Hobsbawm y Ranger, 1983), mostraba los efectos devastadores de la manipulación política sobre la siempre sospechada fragilidad de los rituales. Ese viejo concepto de «tradición» estaba ya tan deteriorado que resultaba fácil derruirlo. Demasiadas veces invocado como justificación de determinados actos sociales, se había ido gastando hasta el punto de la depreciación y del desprecio, especialmente en las sociedades modernas, aquéllas que habían asumido el cambio y no la estabilidad como estado definitorio. La actitud anti-

rritualista, tan vigente en las décadas de los 60 y los 70, había socavado los fundamentos de los rituales, denunciándolos como formas vacías, carentes de sentido, vanamente soportadas por la «tradición». El siguiente paso en el proceso de demolición tenía que dirigirse necesariamente hacia el concepto mismo de «tradición», disolviendo su consistencia; y el fluido disolvente no podía ser otro que el de la «invención». La tradición quedaba así desvanecida con el mismo elemento del que estaba hecha: la memoria histórica (una actividad siempre compuesta de recuerdos y olvidos). Se vió que la tradición era un constructo intencionado; que atribuía interesadamente a un tiempo indeterminado lo que en realidad era fabricación social de un periodo bien concreto (y a menudo reciente); y que otorgaba a un sujeto global, colectivo pero definido, lo que en realidad pudo ser mera creación individual y clara elaboración por parte de un grupo de poder. La tradición, tan celosa de los recuerdos, se mostraba olvidadiza del tiempo histórico y los agentes sociales que la habían generado.

A los rituales de los que se descubre la invención de sus fundamentos tradicionales les ocurre algo semejante a la desvirtuación que sufre una imagen religiosa cuando alguien señala que su origen es tan sólo un pedazo de madera. Desde ese desenmascaramiento practicado por el análisis de Hobsbawm y Ranger, la tradición ya no podía ser invocada como sello legitimador del ritual, y su eficacia simbólica resultaba un fiasco.

Si el libro de Hobsbawm y Ranger se inscribe aún en la oleada de antirritualismo que caracterizó a muchas de las sociedades occidentales en las décadas de los 60 y los 70, otra interesante recopilación de trabajos sobre rituales festivos, la de Boissevain (1992), constata que ni la secularización, ni la industrialización, ni la racionalización de la producción, ni la movilidad, ni los *mass media*, ni las múltiples alternativas de diversión y entretenimiento, ni las reformas litúrgicas del Vaticano II —ni, añadiríamos, el desenmascaramiento por Hobsbawm y Ranger de las tradiciones inventadas—, han acabado en las sociedades occidentales con los rituales festivos. En la década de los 80 y los 90, el fenómeno a subrayar es más bien el contrario: su proliferación, su resurgimiento, su revitalización.

Desde esa perspectiva, es posible contemplar ahora que la invención de tradiciones no sólo no terminó con ellas, sino que ha instaurado otras. Es más, las mismas gentes que blandieron actitudes antirritualistas en la década de los 60 probablemente hayan contribuido en los 80 a inventar tradiciones o «recuperarlas». No son pocos los viejos guerreros contraculturales de los 60 que en los 80, desde sus puestos de gestión de los asuntos públicos, han acabado ocupándose de la participación ciudadana en los festejos programados de las poblaciones

donde residen. (En realidad, tampoco las manifestaciones contraculturales de entonces eran otra cosa que esquemas de rituales o, como diría Victor Turner, fases liminoides de un proceso ritual). Al final no parece que debiera haber reparo en reconocer que toda fiesta es una tradición inventada, ni en designar como tradición a un ritual festivo originado dos o tres años atrás. Por otra parte, hay pocas dudas sobre el hecho de que las invenciones tampoco faltan en las sociedades llamadas «tradicionales». La invención aparece entonces como esa interesante y paradójica caracterización del proceso de la tradición que advierte en todo ritual pretensiones de perdurar.

Las diversas modalidades del proceso de revitalización, (como la recuperación, la re-tradicionalización e, irónicamente, la invención misma), requieren explicaciones complejas en las que factores parecidos a los que sirvieron para formular la pérdida de los rituales festivos pueden invocarse ahora para, tras algunos reajustes, dar cuenta de lo contrario. Por ejemplo, la emigración del campo a las ciudades, responsable de la desaparición de incontables rituales festivos en las poblaciones de origen, lo es también, una vez afianzado el retorno estacional de los emigrantes, de su revitalización en el tiempo vacacional; e incluso explica por reacción el reforzamiento de algunas fiestas de invierno con las que la población residente se toma en cierto modo la revancha de la invasión y el desplazamiento forzado que sufren durante el verano por parte de los retornados y los turistas. La secularización de la vida social y el deterioro de la influencia de la Iglesia, invocados para justificar la pérdida de determinadas tradiciones y la generalización de un cierto espíritu profano en la forma de vivirlas, también sirve ahora para, por un lado, subrayar el mayor papel de las instituciones laicas y de las asociaciones «culturales», y, por otro, tratar de comprender (de nuevo, por reacción) por qué algunas revitalizaciones de fiestas religiosas son capaces de convocar a multitudes de creyentes en número nunca antes conocido, y, lo que es más, en completa incongruencia con las cifras de la práctica confesional más común.

Cabría enumerar otros factores explicativos, especialmente la eclosión de las identidades colectivas con base étnica y territorial. De hecho, es tanta la insistencia de algunos estudios recientes en la identidad social que cabe preguntarse si la contemplación de los procesos rituales como procesos de «identidad» no habrá contribuido a dar por supuesta una configuración determinada del sujeto social de la fiesta sin cuestionar las condiciones y los modos en que se expresa y se constituye, en parte, por la fiesta misma. Lejos de ser un asunto trivial, identificar empíricamente cuál es el sujeto social que se realiza en las fiestas consti-

tuye el problema central de los suscitados por la aparente contradicción entre invención y revitalización de las tradiciones festivas de nuestras sociedades.

Curiosamente, las tradiciones inventadas no son fáciles de desenmascarar, entre otras razones porque suelen venir arropadas con signos que pasan a considerarse como inequívocamente genuinos; de manera que una vez asumidas, cuestionarlas sería tanto como cuestionar al grupo. Un ejemplo de esto es el tono histórico-legendario con que se acompañan los discursos festivos que (como en el caso del Dos de Mayo en Madrid) tienden a producir una imagen de continuidad a través de celebraciones recientemente re-creadas con el advenimiento del Estado de las Autonomías (Cruces, 1995). Estas formas festivas, aun cuando sean perfectamente contingentes, han de negar su contingencia si es que buscan alcanzar la condición sobresaliente de «Fiesta Mayor», de «Fiesta Grande», es decir, de fiesta *de y para* las poblaciones. Y la tradición (revitalizada o inventada) es el modo aceptable de negar la contingencia, como si la perduración de la fiesta estuviera ligada a la reproducción social de esa población así redefinida como *comunidad*.

Es cierto que, al tomar por objeto las sociedades tradicionales, los análisis antropológicos insistieron en que los rituales festivos eran «la obra de lo dioses», o –lo que es equivalente tras la revelación de Durkheim– la construcción misma de la comunidad. Los estudios actuales sobre poblaciones rurales descubren lo ya obvio: las fiestas congregan a las poblaciones, densifican las relaciones sociales y las constituyen en comunidad. En realidad, esta eficacia simbólica no consiste en ninguna transformación que no estuviera lograda previamente. Es la comunidad la que hace la fiesta posible, aunque tal vez sea la fiesta la que hace deseable la comunidad.

Pero, en las sociedades urbanas modernas, ¿se puede seguir atribuyendo a las fiestas esa misma eficacia sobre la construcción de la comunidad? ¿cómo hay que entender la posibilidad de seguir predicando de ellas alguna eficacia? En estas sociedades, el estudio de los rituales festivos se encuentra asediado por una paradoja: no es posible contemplar a través de ellos a la comunidad a la que teóricamente expresan o traslucen; pero tampoco es posible dejar de hacerlo, so pena de negar su categoría de rituales. ¿O es que será necesario reformularlos, como hace Handelman, simplemente como «acontecimientos» (Handelman, 1990)? Tratándose de sociedades plurales, compuestas, fragmentadas, formadas por piezas en permanente movimiento de agregación y desagregación, es necesario un considerable trabajo de *organización* externa para que de algún modo se *viva* la fiesta. De ahí la presencia de gestores de la organización festiva<sup>1</sup>. «Fiestas de todos, fiestas para todos» es el verdadero postulado doctrinal de

quienes tienen la función de organizar rituales festivos en este tipo de contexto. No obstante, es un lema considerablemente *ambiguo* y precisamente por eso resulta tan aceptable: incluye tanto las versiones simples como las versiones complejas de la fiesta; afirma a la vez la funcionalidad del sistema de ritos en las sociedades tradicionales y la estudiada diversificación de la oferta del programa en las sociedades modernas.

### **SISTEMAS DE FIESTAS TRADICIONALES: LA ROTACION DE CARGOS Y EL CALENDARIO COMO ORDEN DEL TIEMPO**

Desde Fustel de Coulanges hasta Lévi-Strauss, pasando por Durkheim, la categoría de *sistema ritual* ha servido para configurar a éste como un objeto dotado de una lógica y un sentido genuinos. En particular, los estudios sobre sociedades campesinas mesoamericanas realizados entre los años 40 y 60 bajo la óptica funcionalista de la Escuela de Chicago describieron los rituales festivos en estas pequeñas poblaciones locales como formando un sistema (Smith, 1981). Cada fiesta a lo largo del año y a lo largo de los años permitía la rotación de sus miembros por un conjunto de cargos, cuya terminología (mayordomos, tenientes, banderas, correas, etc.) habían llevado los colonizadores siguiendo el modelo de organización de las cofradías en la España interior del Siglo de Oro. La ocupación de los cargos era codiciada, y en cierto sentido también obligatoria. Su desempeño exigía cuantiosos gastos en actividades no estrictamente productivas, al tiempo que permitía hacer explícitas las convicciones religiosas, saldar la deuda contraída con los seres sobrenaturales protectores o alcanzar una posición de protagonismo durante el desarrollo de la fiesta (y con ello alguna satisfacción en términos de prestigio e integración). No sólo se hacía visible la comunidad; además, el sistema revelaba sus tramas, su consistencia. Poniendo en marcha los mecanismos de reequilibrio de la igualdad (pues el dispendio ritual contribuía a la distribución de posibles excedentes acumulados por los grupos familiares), la fiesta fomentaba la interdependencia, la reciprocidad y la solidaridad. El ejercicio del cargo exigía solicitar ayuda económica y de trabajo a parientes, amigos y vecinos, animando a la acción corporativa. En este sentido, hay que destacar que los cargos eran a la vez funciones organizativas y roles rituales, realizando simultáneamente la constitución de la comunidad y su representación.

En España, los estudios sobre rituales festivos en poblaciones rurales han sido catálogos de fiestas con una leve percepción de su posible conformación co-

mo sistema. En todo caso, la idea de sistema que en ellos se subraya es otra. Las fiestas a lo largo del año, a lo largo de los años, son presentadas como ocasiones de protagonismo para los miembros de una sociedad segmentada: fiestas infantiles y fiestas de mozos; fiestas de hombres y fiestas de mujeres; fiestas de cofradías, de gremios, de agricultores, de hortelanos, de pastores, de comerciantes, de carreteros; fiestas de calle y de barrio... Y, en fin, fiestas mayores, de toda la población, en las que también algunas actividades están reservadas preferencialmente a cada uno de los distintos segmentos. Y actos rituales en los que la confusión, la amalgama, el bullicio, parecen pretender expresar la densidad del conjunto. El sistema incluye a veces fiestas comarcanas que indican el horizonte de dependencia de una población rural respecto a un centro económico, político y administrativo, mostrando su relación con otras en un entorno de proximidad. Tal sistema plasma los mecanismos de articulación de los segmentos en el conjunto de la población, así como el englobamiento de las poblaciones locales en demarcaciones territoriales definidas como unidades políticas, administrativas, económicas y culturales. Además, abre ocasiones para el intercambio —para la exogamia y para la consolidación de mercados—, genera flujos de información hasta dar cierta consistencia a las unidades territoriales y fomenta la competencia entre poblaciones locales.

El sistema de fiestas descrito en las poblaciones mesoamericanas estaba focalizado en el contorno interno de las comunidades. El que acabamos de describir gravita sobre su entorno externo. (En el aspecto interno no se han descrito semejanzas con el de los campesinos mesoamericanos sino, a lo más, lejanos paralelismos). Cuando se habla de sistema de fiestas en sociedades agrícolas españolas se habla sobre todo de un *orden del tiempo*, es decir, de un mecanismo regulador de los tránsitos entre las estaciones y los años, marcador del cambio de actividades, organizador de la sincronización de los ciclos productivos de los grupos domésticos, y, en fin, expresión de la continuidad de la vida social a través del tiempo de un sujeto perdurable: la comunidad misma.

Dicho sistema parece tener dos postulados. El primero enunciaría que el fluir evanescente y disgregador del tiempo tiene una respuesta social en forma de memoria regularizada a través de ciclos. El segundo, que los procesos productivos seguidos por los grupos domésticos conducen a una dispersión contrarrestada por puntos temporales de concordancia que favorecen la solidaridad y la interdependencia. Dispersión y deterioro temporal vienen a fundirse. El resultado es la configuración de un sujeto social, la comunidad, que vive un tiempo regulado cuyos momentos básicos de acción son el conjunto de fiestas, y que se regenera en cada ciclo como medio de asegurarse una continuidad indefinida. Bajo

el esquema de este orden del tiempo las sociedades rurales aparecen como comunidades que no sufrieran el paso del tiempo: comunidades «tradicionales», precisamente porque la tradición es su forma de perdurar. Para las personas pasan los años y las fiestas, pero las comunidades se mantienen con y por ellas. Eso es lo que les da la apariencia de entidades más allá de las personas que las componen.

Este esquema de ordenación del tiempo se enuncia en un código religioso cuya racionalidad parece estar basada en dos metáforas: la del ciclo de la vida y la de la genealogía. La Iglesia logra proyectar la idea de ciclo sobre el fluir del tiempo utilizando los episodios fundamentales de la vida de Cristo, de María —su madre—, y de los santos. El año cristiano es un calendario de fiestas en las que se conmemora el nacimiento, la vida, la pasión y la muerte de los que son ofrecidos por la Iglesia como modelos de vida para los miembros de la sociedad. Esa fórmula otorga protagonismo a los distintos segmentos sociales en función del cumplimiento religioso con sus respectivos modelos. Tal código cumple con una doble función. Por un lado, expresa el orden del tiempo de una institución universalista, la Iglesia católica, cuya misión evangelizadora se reconoce generalizable a todos los confines del globo. Con ello aspira a instalar una temporalidad universal, común a poblaciones en entornos sociales y ecológicos diversos. Por otro lado, en ese mismo código se encuentra la justificación para que cada comunidad local se diferencie de otras festejando a sus propios santos patrones e intensificando la celebración de determinadas fiestas en principio comunes. La Iglesia católica, con la vida de sus fundadores y de los santos, ofrece así un código religioso con el que justificar motivos de celebración tanto universales como locales, es decir, «fiestas de todos y fiestas para todos»<sup>2</sup>.

La visión «tradicional» del sistema de fiestas no debe tomarse de manera ingenua, pues no sólo es compatible con otras perspectivas que constatan la manipulación por parte de grupos (como las casas nobles) e instituciones (como la Iglesia misma o las órdenes religiosas), que fomentan e instigan las celebraciones —una manipulación que por otra parte también puede ser atribuida a las «clases populares»—, sino que por ende las trasciende en el tiempo. Tampoco debe pensarse que el carácter de sistema conduce automáticamente a la integración efectiva de los distintos grupos en una comunidad. El sistema puede ser una sucesión de conflictos, y cada una de sus fiestas un pretexto más de enfrentamiento entre grupos y agentes sociales dispuestos a competir por los espacios públicos, los roles rituales y la apropiación de los símbolos. La integración también puede ser ficticia, y la celebración de la fiesta una pura pantomima o un fugaz periodo de tregua. La comunidad local no se convierte necesariamente en comunidad moral por hacerse expresa en las fiestas; no se trata de un sujeto

social previo, definitivamente construido de una vez por todas, sino que está en proceso. En consecuencia, el sistema debería ser contemplado como el resultado de una continua negociación que los grupos y las personas hacen avanzar a base de concesiones mutuas más o menos provisionales (García et al., 1991).

Algunos trabajos han descrito las transformaciones de este sistema con la emigración masiva a las ciudades y el retorno temporal de los emigrados a los pueblos, el envejecimiento de la población residente en las áreas rurales, la incorporación a éstas de sectores de procedencia urbana en régimen de segunda residencia y otros factores ya conocidos. Pese a todo, el dibujo de sistema no se ha quebrado. Algunas fiestas menores desaparecieron, pero otras se han revitalizado. El sistema no sólo continúa como «orden del tiempo» para una comunidad obstinadamente agrícola, sino que sirve ahora para articular una nueva y fundamental segmentación, la que distingue a los residentes permanentes y los residentes temporales. A ella hay que atribuir sin vacilaciones la revitalización de las fiestas y la redinamización de la comunidad misma.

El sistema distingue ahora dos estaciones, el verano y el resto del año. O más bien se diría dos estados que aparecen varias veces a lo largo del año: los tiempos en los que conviven los del pueblo y los retornados, junto a turistas y visitantes (fines de semana, puentes, vacaciones de Navidad, Semana Santa y verano); y aquéllos otros en los que los del pueblo se quedan solos. Aunque el sistema es en alguna medida negociado y muestra añadidos «civiles», no ha perdido ni el esquema de ciclo ni el código religioso en el que se formuló «siempre»; sólo que tiene dos lecturas claramente distintas. Para los que se quedaron, significa la continuidad en el tiempo, de modo que lo toman como un orden necesario; para los que viven en las ciudades y retornan circunstancialmente al pueblo, es tan sólo una *opción*. La nueva segmentación de la comunidad supone también desagregación, pues los que emigraron «son» del pueblo, pero no «están» en él. Ellos han generado o forzado los cambios, y los otros se han limitado a aceptarlos más o menos a regañadientes. Con los cambios, unos reclamaron «fiestas para todos»; los otros los aceptaron porque al fin y al cabo «las fiestas son de todos». De ahí que un sistema que proporcionaba «fiestas de todos y fiestas para todos» se esté leyendo disociadamente, con matices en cada caso.

## SECUENCIAS Y ESPACIOS DE LA FIESTA EN CONTEXTO DE MODERNIDAD

Las sociedades urbanas, modernas y plurales, no carecen de un orden del tiempo; pero éste ya no se concibe ligado a un sistema de fiestas. La distinción

fundamental discrimina días laborables y no laborables, tiempo de trabajo y tiempo de vacación. Y ambos tiempos se ordenan en dos ciclos: a lo largo de la semana y a lo largo del año. Aunque las fiestas están reguladas, su celebración es en cierto modo opcional: basta guardarlas, simplemente, como días no laborables. En las sociedades modernas, el número de días de descanso se considera un logro social y supone para la mayoría de la población cerca de un tercio de los días del año. Con ello se ha reforzado uno de los viejos caracteres de la fiesta (el que la cualificaba como día de descanso), añadiendo a éste un sentido de opcionalidad.

Las gentes en estas sociedades sienten que «no tienen tiempo», lo que equivale a decir que no lo tienen ordenado de manera homogénea. La sucesión tiempo de trabajo-tiempo de ocio es aproximadamente común para las diferentes actividades en la producción industrial, pero no así en el sector de servicios, ni en muchas instituciones públicas y privadas. El calendario se expresa en un código numérico, abstracto hasta el punto de dar cabida a motivos de celebración tan dispares como una advocación religiosa, un aniversario institucional, una conmemoración histórica, o la mera voluntad de encuentro en una fecha conveniente para los convocantes. Subsiste un núcleo de fiestas enlazadas en forma de sistema que sigue la pauta del ciclo anual, distingue estaciones y se expresa en un código religioso, vago recuerdo de una sociedad que fue agrícola y en la que la Iglesia tenía un papel predominante. También el Estado laico mantiene en sus celebraciones la pauta del ciclo anual como mecanismo de celebración de su propia instauración, entendida como el arranque de un tiempo nuevo que se desea hacer perdurar indefinidamente. Y, con el Estado, algunas de sus instituciones renuevan anualmente su actividad con algún tipo de celebración. Además, instituciones públicas y privadas combinan fiestas de ciclo anual y fiestas asociadas al ciclo de la vida, comportándose como entidades abstractas que absorbieran las vidas de sus miembros para alimentar la propia.

Estas determinaciones que circunscriben la opcionalidad de la fiesta en las sociedades modernas muestran que ésta puede depender en mayor medida de la pertenencia a grupos e instituciones que del hecho de compartir residencia en un territorio o de la mera inclusión en una población. La opcionalidad se ejerce de modo diverso en las distintas celebraciones. Aun en las sociedades plurales hay celebraciones casi obligadas –por ejemplo, la Navidad–, y otras selectivamente obligatorias para quienes tienen que ejercer una representación o cumplir por compromiso, y que resultan tan escasamente atractivas que la participación se considera prácticamente «profesional». Pero hay muchas otras fiestas en las que una gran mayoría encara su participación como un ejercicio de

voluntad –venciendo incluso una inercia de ocio pasivo–, a lo más como fruto de una negociación en el grupo familiar o en el de iguales. Estos a su vez se comportan como sujetos de la opción y operan como unidades dispuestas tanto a vivir la fiesta autónomamente como a integrarse en una agrupación mayor, de vida tan transitoria y frágil que puede desmembrarse en cualquier momento o no llegar siquiera a forjarse.

La opcionalidad habla de un sujeto social formado por agregación, por presencia coincidente en tiempo y espacio; de un sujeto social más o menos regular que se implica en actividades comunes más o menos conjuntamente. Dicho sujeto no deja de ser plural ni de estar fragmentado aunque se encuentre contenido en un mismo espacio-tiempo festivo. Significativamente, la propia fiesta sólo cobra categoría de tal en la medida que se supera la incertidumbre de la opcionalidad, al producirse la presencia masiva de celebrantes y generarse «ambiente» festivo, es decir, «animación», «marcha».

La fiesta en marcha es una situación continuada de riesgo. En las sociedades rurales, el principal y casi único riesgo de fracaso de la fiesta proviene de la meteorología; la ausencia de gente es prácticamente inconcebible. No en vano la frase proverbial «aguarse la fiesta» se aplica metafóricamente cuando la celebración resulta fallida como consecuencia de una quiebra en la convivencia. Pero aunque sobrevenga el aguacero el sistema continúa indemne con la esperanza de compensar el año siguiente lo que se dejó de celebrar. También en las sociedades modernas y plurales las fiestas pueden «aguarse», pero los principales riesgos inciden sobre los extremos del proceso. Por un lado, la opcionalidad impone una incertidumbre básica dado que podría abortar la fiesta antes incluso de que ésta se pusiera en marcha. Por otro, la concurrencia masiva y desbordante puede superar las previsiones de la organización y hacer más probables los incidentes y los accidentes. En las grandes sociedades urbanas, el riesgo afecta tanto a los acontecimientos que Handelman llama de «presentación» –los que intencionadamente buscan producir una redonda impresión de orden como producto de una estudiada uniformidad, replicabilidad y exactitud de movimientos de masas (paradas, militares, desfiles conmemorativos, etc.)– como esas situaciones que Turner designó con la categoría de «liminoides», en las que el flujo de la actividad es más relevante que los objetivos de la acción misma y que, sin caracterizarse necesariamente por la destrucción y el desorden, vienen marcadas por la ruptura de normas y la liberación. Unas y otras, sin embargo, son situaciones continuadas de riesgo. Las primeras, tanto más expuestas a incidentes producidos por azar o atentados premeditados cuanto más perfecto y complejo es el orden que pretenden mostrar; las segundas, en la medida en que

se producen como situaciones marginales proclives a la experimentación de límites, y por lo mismo más inciertas, tanto para el goce como para la tragedia. Por eso en contextos urbanos la celebración de la fiesta conlleva siempre un servicio de guardia por parte de instituciones de control y asistencia.

Los espacios de la fiesta en estas sociedades no son fácilmente tipificables. El lugar de la fiesta es a veces único y a veces múltiple; a veces denso y concentrado y a veces difuso; a veces exterior y objetivado, y a veces interior y subjetivo. Aunque las etnografías son aún escasas, podemos avanzar la siguiente aproximación:

1. *Espacios con funciones diversas, que en el uso cotidiano son de distribución y encuentro.* Calles y plazas (generalmente céntricas, mas no necesariamente situadas en los centros históricos) son espacios privilegiados de los grandes actos festivos. Se ven transformadas por una arquitectura efímera que resignifica a la permanente, la reconvierte en escenario festivo, o la configura como si fuera un local de espectáculos con dos sectores diferenciados: uno para los actores rituales y otro para el público espectador. Por ellas transcurren las formas festivas, concebidas como itinerarios<sup>3</sup>.

La «calle», por contraposición a la casa, el local de trabajo y los lugares formales e institucionales, designa un lugar abierto, amplio y extensible, difuso y múltiple, de tránsito y movilidad. En él la fiesta puede anticiparse antes de ser comenzada y continuarse después de acabada, y a él se extiende desde los focos donde se realizan los actos. Como espacio abierto de encuentro, congregación y exhibición, es lugar preeminente de la «fiesta de todos». En la fiesta urbana, calles y plazas pueden ser tomadas simbólicamente como escaparates de exhibición del poder, pero también como terrenos de reconquista frente a apropiaciones indebidas.

2. *Espacios periféricos* en solares sin uso definido, situados a veces en el centro, pero generalmente en zonas no urbanizadas; espacios extensos y abiertos donde se ubican actos formales que contarán con multitudes, o actividades secundarias de diversión como ferias, verbenas, circos, cosos, etc. Estos espacios también forman parte de la «calle», y durante la vida cotidiana son a lo más lugar de juegos de niños o están merodeados por marginales. Son espacios reaprovechados para la fiesta, en los que el «ambiente» aparece como algo efímero y generado de la nada. Por un periodo corto se convierten en lugares centrales de interacción intensa; luego, cuando todo termina, muestran los residuos del derroche, la euforia y el exceso: la cara sucia, el vacío en que queda la fiesta. En la racionalidad urbana, el desplazamiento de la fiesta a estos espacios periféricos es una estrategia de salvaguarda del centro noble de la ciudad, por reclusión y li-

mitación de los efectos nocivos de la fiesta —salvagrada de las moderadas y desconfiadas actitudes burguesas hacia las fiestas populares masivas—. Son lugares periféricos para estados «liminoides», lejos de los centros y de los cotos exclusivos o preferenciales para los grupos de distinción.

3. *Espacios especializados.* Tal vez sea una característica de las modernas sociedades urbanas el disponer de numerosos espacios aptos para especializaciones festivas, o para actividades susceptibles de ser integradas en la fiesta. Salas de actos para usos múltiples, teatros, auditorios, cines, estadios, complejos deportivos, plazas de toros, casinos, restaurantes, salones de hoteles, salas de fiesta, boites, clubes, discotecas, cabarets, museos, salas de exposiciones, casas de cultura... Espacios cerrados que se usan indistinta, preferencial o exclusivamente para la diversión, el juego, el deporte, los espectáculos. Se trata de «locales», es decir, espacios fijos de arquitectura continente y de capacidad más o menos amplia pero limitada, dispuestos para acoger a una población susceptible de ser medida, contada, previsible y homogeneizada. Espacios en los que se implica la diversificación de la fiesta y su composición a base de actividades más o menos autónomas.

## LA FIESTA DESAGREGADA Y PROGRAMADA

Un esquema de Greimas puede ayudar a describir las caracterizaciones anteriores. Greimas (1971) presentó el proceso de transición de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas como paso de etnosemiótico a sociosemiótico, con objeto de explicar el desarrollo de determinadas formas de discurso autónomo —la poesía, la música, la danza— que en las sociedades tradicionales habían estado englobadas en un único fenómeno mítico.

La autonomización no sólo se refiere a la desagregación de actividades alguna vez articuladas en la fiesta como fenómeno global, sino también a una concepción que la entiende como un conjunto de sistemas diferenciados: un campo de actividad formado por la intersección de categorías como ocio, diversión, cultura, espectáculo, arte, deporte, etc., a desarrollar en espacios acotados que separan a una porción de gente en trance de exaltación —minoría en fiesta— del resto en situación de rutina amenazada —mayoría que sigue la vida cotidiana—. En el marco de esta parcelación de actividades la fiesta se convierte en un acontecimiento opcional, propuesto y promovido en intensidad variable, por motivaciones variadas, y según pautas propias de grupos heterogéneos cuyas con-

vocatorias pueden incluso entrar en competencia: grupos familiares, de pares, territoriales, profesionales, colectividades, instituciones, asociaciones, empresas...

Un segundo rasgo apuntado por Greimas hablaba de la conversión del carácter sagrado de la fiesta en las sociedades tradicionales en funciones de entretenimiento y goce estético. Esto podría formularse diciendo que la fiesta ha devenido más técnica que expresiva. Las actividades festivas funcionan como «atracciones» que tratan de asegurar la concurrencia; la eficacia simbólica pasa por el entretenimiento y el espectáculo; la magia de la fiesta se cifra en un instrumental complejo de artes y técnicas que exige aprendizajes laboriosos. La *performance* ha cobrado relevancia y con ello las habilidades de los participantes.

Un tercer rasgo señalado por Greimas supone que las manifestaciones colectivas han devenido estilos individuales de producción y desempeño. Este planteamiento implica una dicotomía cuestionable entre la dimensión colectiva y la individual. Lo que en realidad sucede es que los modos de la participación son variables, situándose entre dos papeles —el de intérprete y el de espectador— que siendo más o menos distantes no se encuentran en modo alguno disociados, pues se remiten mutuamente, se reflejan uno en otro, se representan uno a otro, y, en el contexto de la fiesta misma, se animan uno a otro para recrearla. Y es que la fiesta no es un hecho exterior a las actividades que la componen, sino que se concibe como «ambiente»: un modo de estar vivido a un tiempo como «interior» y «exterior» porque emerge de la actividad misma. Por tanto, más que de individualización cabría hablar de una *subjetivización* de la fiesta en las sociedades modernas, entendida como la diversidad de formas en que se perfilan sujetos sociales que pueden estar previamente estructurados o casi completamente indefinidos, y que son, en todo caso, constantemente definibles. Un proceso que se sintetiza en la difusa noción de «público»<sup>4</sup>.

Resulta imposible que en las sociedades modernas y plurales las «fiestas de todos» ofrezcan la imagen de una comunidad homogénea. Pero esta incapacidad —nunca reconocida abiertamente a riesgo de poner en peligro la fiesta misma como imagen y modelo de comunidad—, se compensa con la eficaz organización de «fiestas para todos».

Así, el programa de fiestas, dispuesto como una «oferta para todos los gustos», revela en primer lugar la extensión temporal de la celebración. El día principal de fiesta mayor o fiesta grande pierde relieve, quedando difuminado en «Semana Grande», o incluso en «Fiestas de Primavera», «Verano» u «Otoño». En segundo lugar, el programa enumera un conjunto de actos y acontecimientos que tienen lugar en espacios dispersos por la ciudad. En contadas ocasiones,

como en las Fallas, tal dispersión afecta a la ciudad entera; lo más corriente es que se dispongan focos múltiples de atracción con espacios comunes y espacios restringidos que faciliten la distribución de la población en agregados relativamente controlables.

En tercer lugar, tales actos se ofrecen en secuencias pautadas que ocupan la mañana, la tarde, la noche y la madrugada según un reparto que parece dar por sentada la correspondencia entre la naturaleza de la actividad y un determinado periodo temporal; y que a la vez parece tener en cuenta los ritmos de exterioridad y recogimiento de distintos sectores sociales. Algunas actividades se sitúan de forma más flexible, otras son de celebración obligada a determinadas horas: la mañana se reserva para ceremonias oficiales, juegos o acontecimientos deportivos y actividades «culturales»; la tarde admite actos menores; la noche es tiempo álgido de espectáculos clasificados asimismo como «culturales» (banquetes, teatro, ópera, danza, conciertos); finalmente, la madrugada se reserva para la diversión informal y desenfrenada. En realidad, un orden de esa naturaleza es irrealizable si se piensa en un individuo que pasa de acto en acto. Los actos se toman como si fueran independientes entre sí, y son objeto de selección por parte de grupos e individuos. Los organizadores buscan construir un programa «para todos», pero la práctica indica que ya es inviable una «fiesta de todos».

Por último, el programa resulta de una combinación de actos tradicionales y propuestas más o menos novedosas, que generalmente se adoptan siguiendo modelos probados en otros lugares o refinando experimentos anteriores que aparentemente pueden coexistir sin grandes contradicciones —pues la fiesta es, entre otras cosas, un ejercicio de anacronismo tolerado—.

La fiesta programada es algo paradójico, en el sentido de que el programa debe hacer posible la opcionalidad para que individuos y grupos de una sociedad que es plural en intereses y en modos de vivir la fiesta hallen en él alguna satisfacción, pero a la vez debe presentarse de tal modo que contrarreste la decisión opcional de inhibirse o negarse a participar en ella. La paradoja puede también formularse así: no es posible contemplar a través de las fiestas a la comunidad a la que teóricamente expresan o traslucen, como tampoco es posible dejar de hacerlo. Esta paradoja reposa en tres supuestos: primero, la revelación de que en tales sociedades, compuestas por fragmentos desagregados y de consistencia extremadamente variada —a veces instituciones de duración pretendidamente eterna y a veces agregados ocasionales de individuos— la eficacia simbólica de la fiesta depende de algún principio de *organización* de los fragmentos en algún grado tecnificado y exterior a todos ellos; segundo, la utopía durkheimiana de que no hay fiesta sin sujeto social previamente definido —pues

utópica debe considerarse la presentación de una sociedad de aborígenes australianos como sociedad primigenia—, donde el modelo de sujeto social definido sigue siendo la comunidad; tercero, el postulado de la eficacia simbólica de la fiesta, capaz de recrear —cuando no de crear— un sujeto social; al menos en el sentido de hacer deseable la necesidad de sociedad. Para técnicos y organizadores, poner en práctica un modelo de sociabilidad como el de la comunidad, en un contexto de diversidad, fragmentación y autonomización aparentemente incompatible con ese modelo —manteniendo así la atribución de una eficacia simbólica— pasa por resolver la paradoja mediante el recurso de programar «fiestas para todos» que se presentan en la retórica discursiva como «fiestas de todos».

Correspondientemente, para el etnógrafo el sujeto celebrante ha dejado de ser un fácil supuesto. Sistema, espacios y secuencias de la fiesta no pueden ser considerados como expresiones de una comunidad homogénea y continua. Agrupaciones definidas por su pertenencia a instituciones, en las que cabe una ideología localista o universalista; asociaciones voluntarias de circunscripción local o universal; grupos y redes de definición informal susceptibles de restringirse o ampliarse; agregados estables formados por asiduos; agregados inestables u ocasionales, coincidentes y más bien homogéneos en estilos e intereses; poblaciones globales territorialmente definidas, heterogéneas y sin embargo concebidas como «comunidades imaginarias»; poblaciones universales coyunturalmente constituidas en torno a acontecimientos especiales como las Olimpiadas o las Exposiciones Universales... Y, por otra parte, las personas y grupos de trabajo encargados de llevar a cabo la mediación institucionalizada de la fiesta (tareas organizativas de planificación, programación y gestión), disociados generalmente de la participación en las actividades festivas y una de cuyas funciones consiste precisamente en perfilar el sujeto social participante... La identificación de éstas y otras configuraciones sociales en relación con la fiesta, permitirá comprender en qué medida el eslogan «Fiestas de todos, fiestas para todos» induce o expresa realmente nuevos sentidos de la eficacia simbólica.

---

#### NOTAS

---

1. Ese nada despreciable trabajo organizativo, junto con la evidencia para los agentes de estar viviendo un tiempo *especial*, traducible en la experiencia de un «ambiente» —marcado, dicho sea de paso, con una buena dosis de atributos de la «fiesta tradicional»—, nos fuerza a considerar el extremo hasta el que habría que deformar los datos para hacer tabla rasa entre el tiempo ordinario y tales «acontecimientos». A no ser que estuvié-

ramos dispuestos a jugar con escalas de valor que midieran cosas como la «autenticidad» de la fiesta o su «intensidad», escalas que por otra parte serían igualmente aplicables (aunque metodológicamente nada recomendables) en el caso de las fiestas tradicionales.

2. Este sistema de fiestas como orden del tiempo no siempre está desarrollado. Aparte de los casos de grave despoblamiento o de deterioro económico, que son factores que lo perturban, lo desmadejan o lo liquidan, hay evidencia etnográfica de que no funciona en muchas poblaciones de rango demográfico pequeño o de estructura diseminada, donde probablemente la implantación de la institución eclesiástica es menos central (por ejemplo, en zonas del norte de España); poblaciones en las que el sujeto social relevante no es la comunidad, sino la casa o los grupos familiares. En estos casos, la celebración de fiestas no es fija y ni siquiera regular a lo largo de los años, de forma que sólo se celebran por iniciativa de algunos y tras una negociación. Si se toma como dato fundamental que en estas pequeñas poblaciones no parecen tener tanta consistencia segmentos sociales diferentes de los grupos familiares, podría sugerirse que el sistema de fiestas, cuando es asumido como orden del tiempo, no opera simplemente como marcador de tránsitos entre estaciones o cambios de actividades, sino como recurso de encuentros, propiciador de la relación social agrupaciones estables o transitorias basadas en categorías de edad, género, dedicación, etc., que culminan en la agrupación inducida por un territorio compartido: una agrupación —la comunidad— que acaba convirtiéndose en su contexto y su unidad global.
3. L. Marín (1987) ha caracterizado en ellos tres tipos, tratando de recoger categorías tales como *parada*, *desfile*, *procesión*, *cortejo* o *manifestación*. El primero, la ruta en una dirección con puntos de partida y de llegada diferentes que implican un movimiento irreversible, y en el que la marcha viene a ser la reproducción de una historia o la voluntad de transformar una situación, de manera que alcanzar el punto de llegada se toma como una victoria simbólica de la colectividad en movimiento; el segundo, un recorrido de ida y vuelta, con un mismo punto de partida y de llegada, que sin embargo ya no es idéntico al retornar, al haber renovado su legitimidad; el tercero, un recorrido circular, cerrado, que crea un límite real o ideal clausurándolo simbólicamente con un movimiento continuo que se sugiere interminable.
4. El recurso al número como formulación aproximativa del público es un buen indicador de la dificultad etnográfica para describir los perfiles de los sujetos sociales recreados en tales acontecimientos. La dimensión numérica del «público» tiene traducciones en términos de éxito o fracaso económico de la fiesta, pero también presenta otras facetas. Por ejemplo, las variaciones de un año a otro pueden tomarse como indicadores de progreso o decaimiento. El número también se usa como patrón homogeneizador para evaluar actos de distinta índole (un concierto y una corrida de toros, una verbena y una misa solemne). El patrón común podría orientar sobre el diseño o los acentos de sucesivas programaciones, y a veces también se utiliza como arma arrojada de competencia entre distintas ciudades.  
Un tratamiento predominantemente técnico toma el número como mínimo común denominador de las fiestas. La configuración del sujeto social a través del número es intencionadamente homogeneizadora, dirigiéndose a hacer la fiesta previsible e interpretar la opcionalidad en términos normalizados. Pero además la dimensión numérica es una manera de acceder al «todos» como primer relieve del sujeto social. De hecho,

este sujeto, entendido desde el modelo de la comunidad, sólo es definible como «todos» —una definición que resulta paradójica en una sociedad fragmentada, y prácticamente imposible en una sociedad de extrema movilidad territorial, donde nunca estarán todos los que son, ni serán todos los que están—.

---

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BOISSEVAIN, J. (Ed.) 1992. *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge.
- CRUCES, F. 1995. *Fiestas de la ciudad de Madrid. Un estudio antropológico*. Tesis Doctoral. Madrid: UNED.
- GARCÍA, J.L. et al. 1991. *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- GREIMAS, A. 1971. Reflexions sur les objets ethnosémiotiques. Manifestations pratiques, musicales et gestuelles. *First International Congress of European Ethnology*. Paris.
- HANDELMAN, D. 1990. *Models and Mirrors: Toward an Anthropology of Public Events*. New York: Cambridge University Press.
- HOBBSAWM, E.; RÄNGER, T. (Eds.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARÍN, L. 1987. Notes on a Semiotic Approach to Parade, Cortege and Procession, en A. Falassi (ed.), *Time out of time*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- SMITH, W.R. 1981 (1977). *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México: Fondo de Cultura Económica.