

Dieter Goetze*

▷ Fiestas y santos. La construcción simbólica de espacios sociales en España

1. Fiestas: la organización simbólica del tiempo social

Cualquier observador de los cambios del ‘paisaje festivo’ en España durante los últimos veinte años habrá comprobado algunos detalles que llaman la atención: en primer lugar, la proliferación de toda clase de fiestas y el aparente re-descubrimiento de ‘tradiciones’ festivas que se suponían desaparecidas; en segundo lugar, una cierta secularización del ambiente festivo con reducida presencia eclesiástica e institucional y mayor representación popular, y en tercer lugar, un mayor grado de comercialización y un acentuado carácter ‘económico’, incluyendo el desbordamiento de las prácticas festivas y su culminación en el ‘botellón’¹ juvenil de fin de semana en algunos barrios madrileños.

Resulta atractivo relacionar estos cambios simplemente con el fin de la época franquista, con el proceso de redemocratización en la Transición y, finalmente, con la recuperación del espacio público por ‘el pueblo’, quien lo ocupa con actividades a las que se les atribuye un sentido más allá de la simple diversión.² Sin embargo, precisamente este sentido invita a un análisis sociológico, ya que cabe suponer que en él se reflejan de forma concreta los recientes cambios fundamentales de la sociedad española. En lo que sigue se tratará de estudiar ciertas conexiones entre ese cambio de sentido y las relaciones sociales que se establecen en las fiestas, especialmente en el marco de las identidades colectivas.

No cabe duda de que el fenómeno de la fiesta, sea cual sea su atractivo más allá del ámbito local, sigue teniendo importancia en los procesos sociales, ya que contribuye en buena medida a ordenar las actividades a lo largo del año. Y esto no solamente en el sen-

* Dieter Goetze es profesor de Sociología en la Universidad de Regensburg (Ratisbona). Áreas de trabajo: Sociología General, Sociología Política, del Desarrollo y Cultural, Antropología Social. Publicaciones recientes: *Soziale Räume und kollektive Identitäten in Spanien (1999)*, *Gemeinschaftsbegriffe (1999)*, *Entwicklungssoziologie (2002)*, *Geschlechterverhältnisse in Spanien (2002)*, *International Economic Integration and Social Inequalities (2004)*. Correo electrónico: dieter.goetze@soziologie.uni-regensburg.de.

¹ Este nombre se suele dar popularmente a la práctica, predominantemente juvenil, de organizar fiestas espontáneas en ciertas plazas y calles del antiguo centro madrileño con consumo masivo de bebidas alcohólicas que se compran en tiendas baratas de alrededor, causando el consiguiente alboroto del vecindario y una fuerte degradación medioambiental.

² En este sentido afirma Flores Arroyuelo: “Las celebraciones festivas encierran la clave que permite a los que en ellas participan adquirir los conocimientos crípticos y simbólicos que integran el subconsciente colectivo” (Flores Arroyuelo 2001: 7-8).

tido superficial de un ‘antes’ y un ‘después’ de la fiesta, sino también por influir en la coordinación de actividades y planes tanto individuales como colectivos. Puede afectar decisiones de participación directa, contribución material o laboral, así como también modos de organización social. La fiesta es frecuentemente punto de referencia para definir posibilidades y/u obligaciones de participación vinculadas a cualquier otra actividad que la acompaña.

Esto queda especialmente claro en las grandes fiestas de resonancia nacional como las de la Merced, de San Isidro o los Sanfermines. Pero, y esto es lo que aquí más interesa, las fiestas son también referente obligado en una ciudad menor, un pueblo o una comarca, lo que apoya la hipótesis de que la fiesta es crucial para el ordenamiento del tiempo social en España. Esta función de ordenamiento la ejerce, en primer lugar, estableciendo una relación entre el acontecimiento y las personas, según el grado y el modo en que participan en el proceso festivo. Pero también ordena el tiempo social al constituirlo a diferentes niveles, no simplemente en sentido lineal, sino en relación a ciertas actividades que se repiten a intervalos regulares y que están relacionadas con la fiesta.³

Con Giddens (1987: 140-165) es posible distinguir tres modos temporales de coordinar situaciones e interacciones. El primer modo es el del tiempo reversible de la vida cotidiana con la repetición de actividades día tras día. El segundo modo consiste en el tiempo irreversible del ciclo vital de cada individuo, que condiciona en gran medida la identidad de la persona, y está relacionado a cada momento con la variante de lo cotidiano. El tercer modo, finalmente, lo constituye el tiempo de las instituciones, con una duración siempre mucho mayor que los ciclos vitales del individuo, de cuyos actos, sin embargo, es a su vez resultado. Si bien estos tres modos de la temporalidad social son muy diferentes entre sí, siempre están interrelacionados.

En la medida en que el tiempo social siempre va asociado a determinados espacios sociales, también es posible distinguir tres diferentes tipos de espacio. En primer término, el cuerpo de cada persona delimita un espacio con características propias, e influye así, en segundo término, en el espacio constituido por la copresencia física de personas en una situación de interacción social inmediata. La tercera variante es el espacio social constituido por la interacción de personas que no están físicamente presentes, y abarca también a miembros de futuras o ya desaparecidas generaciones. El simple hecho de su no-presencia incide fundamentalmente en la construcción social de lo que Giddens ha llamado “relaciones tiempo-espacio” (Giddens 1987: 146).

La fiesta y sus núcleos simbólicos (es decir los santos, las Vírgenes, etc.) así como los demás acontecimientos colectivos vinculados con ellas, representan formas muy específicas de establecer relaciones de tiempo y espacio social. Al repetirse en intervalos regulares, establecen ciclos colectivos, y a través de los diferentes grados y modos de participación en las actividades festivas definen espacios de inclusión y exclusión social. Esto se manifiesta en una amplia escala que va desde la participación en las actividades de un comité de organización o la presidencia de una cofradía, hasta una cierta obligación social para quienes han emigrado de regresar por unos días para participar y dejar constancia de una pertenencia.

³ Véase también Velasco, especialmente su “Introducción” (1982: 5-25).

2. La fiesta como construcción social

2. 1. *Fiesta y orden simbólico*

A primera vista, las fiestas son acontecimientos sociales que reúnen a numerosas personas en torno a una cierta actividad no-cotidiana, extraordinaria y con una finalidad no necesariamente de utilidad material. Desde una perspectiva antropológica, la fiesta es un contexto altamente simbólico, donde las interacciones representan relaciones sociales intereses socioculturales, y conllevan además otros significados que a su vez pueden representar relaciones latentes. Esta dimensión simbólica ha despertado creciente interés porque la fiesta tiene, aparentemente, referentes ‘tradicionales’. Es decir, una fiesta se supone cargada de valores simbólicos referidos a actividades, nociones o saberes que, transformados en gran parte por efecto de procesos de secularización o bien por cambios económicos y/o políticos, se han desacoplado de los contextos sociales actuales.

Ejemplos que se prestan a tales lecturas son las romerías o procesiones de peregrinos, como la romería de Nuestra Señora de la Balma en la zona de Zorita del Maestrazgo (Castellón). Aquí la dimensión simbólica se justifica por el contenido estrictamente religioso, es decir por los ‘milagros’ que se atribuyen a la Virgen⁴, y está vinculada también con la expresión de su ‘antigüedad’.⁵ Sin embargo, interpretar las fiestas y las actividades que las acompañan como símbolos de un pasado ‘tradicional’ es insuficiente porque la dimensión simbólica abarca y expresa también relaciones sociales actuales e implica además una proyección al futuro.

Las actividades rituales que suelen acompañar las fiestas en zonas rurales han llevado a interpretarlas como relaciones ecológico-culturales. Así, Lisón Tolosana establece una interrelación entre la fiesta, la reproducción material de una sociedad campesina y las condiciones naturales.⁶ Mediante actos rituales vinculados con determinados santos, se intenta influir sobre el medio natural⁷ aludiendo a ciertos animales o cultivos. Sin embargo, ya los argumentos utilizados por Lisón para explicar la funcionalidad estructural de las fiestas de santos y los ritos correspondientes en términos ecológico-culturales dejan entrever que la relación entre la fiesta y su aparato simbólico tiene el carácter de un lenguaje simbólico. Su primera finalidad es la puesta en escena de algo para cuya estabilización y reproducción se requiere una serie de actividades y un conjunto de recursos materiales. ¿A qué se refiere esta puesta en escena?

⁴ “Pero lo más sobresaliente de la romería de Nuestra Señora de la Balma, por lo menos hasta los años treinta del siglo XX, era que en ella se obraban milagros muy variados, lo que le dio gran fama” (Flores Arroyuelo 2001: 28). Estos milagros incluyen tanto curaciones de enfermos como también ritos de purificación por medio de exorcismos.

⁵ “El renombre de ser fuente de hechos sobrenaturales y el aura de que gozaba esta ermita se vieron reforzados por la notable antigüedad de esta tradición mariana. Las noticias escritas, que ya figuran en un testamento del siglo XIV, se multiplicaron y sistematizaron en libros del siglo XVII [...]” (Flores Arroyuelo 2001: 29).

⁶ Ver Lisón Tolosana (1971: 206-224) y (1973: 76-107).

⁷ Especialmente los tres elementos tierra, fuego y agua. En este sentido, por ejemplo, se interpretan los ciclos festivos de San Lorenzo, San Roque, San Magín, San Cristóbal etc. como ‘santos del agua’ que se movilizan especialmente en épocas de sequía.

Lisón Tolosana toma como base los ciclos de cambio en las condiciones materiales y naturales, y observa que la fiesta establece un período temporal específico, marca un “tiempo de fiesta” (1973: 76) y por lo tanto también un periodo previo, en el que tienen lugar los preparativos, y un período posterior, en que se trabaja sobre sus efectos y lo cotidiano vuelve a dominar el quehacer de la gente. Esta interpretación (Lisón Tolosana 1973: 73-94) pone el acento en la correlación entre el calendario ritual-festivo y el calendario socio-ecológico. La estructuración del espacio corresponde a ciclos agro-ecológicos que ordenan, clasifican, delimitan y purifican ritualmente los espacios sociales, preparando también el comienzo de un nuevo ciclo. Esto implica que el tiempo de la fiesta coincide frecuentemente con fases de descanso o de trabajo agrícola poco intenso, lo que a su vez permite un ordenamiento parecido a través de los necesarios preparativos técnicos.

La conexión del ciclo socio-ecológico con el ritual-festivo –evidente en la correspondencia terminológica entre ‘feria’ y ‘fiesta’– resulta de las implicaciones económicas de los preparativos, de la importancia del consumo, incrementado durante la fiesta, y de las repercusiones sociales de la dimensión económica durante y después de la fiesta. Además, la frecuente coincidencia de la fiesta con la feria promueve ya de por sí una considerable movilización de recursos. El proceso suele comenzar con el ahorro previo necesario para financiar el consumo ostensivo durante la fiesta. Esto puede manifestarse en forma de donaciones, intercambio de regalos, de trabajo y de hospitalidad para personas que cooperan en la fiesta. Todos estos aspectos son parte del marco referencial de la fiesta, independientemente de su carácter concreto.

Finalmente, la fiesta también ofrece un tinglado simbólico para una serie de relaciones sociales que se dan en su transcurso desde diferentes cargos, posiciones y funciones. A primera vista esto puede inducir a ver la fiesta como expresión y foco de una identidad colectiva, la ‘esencia’ de una comunidad, un pueblo, una comarca, un barrio, etc. Pero sería erróneo atribuirle un carácter homogenizador o igualitario, en el sentido de que la fiesta es de todos porque todos participan de algún modo en ella.

En este sentido, Narotzky (2001) subraya el peligro de confundir, en una investigación antropológica, estructura social y comunidad local. Sin referirse concretamente al fenómeno de la fiesta, resalta la necesidad de ir conceptualmente más allá de los límites imaginarios de un fenómeno social y sus aspectos estructurales, tomando en cuenta también las múltiples influencias externas, la dimensión histórica y muy especialmente las complejas relaciones sociales que se establecen en torno a tal fenómeno. La localización (por ejemplo, de una fiesta o del ritual de un santo) como estructura social no es algo que se pueda tomar como marco previo y fijo, sino que hay que plantearlo como problema a explicar porque “la localización es el resultado negociado de relaciones sociales complejas en las que interviene el paisanaje pero también el estado y la estructura económica” (Narotzky 2001: 41 s.). Se trata más bien de centrar el análisis de fiestas y santos en los procesos sociales y en las actividades desplegadas por los agentes sociales, en la interpretación que éstos les dan, y en los diferentes sentidos que transporta y a veces incluso oculta el lenguaje simbólico que utilizan.

La categoría de relación tiempo-espacio permite justamente enfocar procesos sociales que tienen que ver con la fiesta para analizar relaciones, movimientos e intereses que van siempre más allá de cualquier límite que los agentes sociales mismos puedan considerar como excluyente. Porque la fiesta tiene claros efectos de exclusión y de inclusión social, distinguiendo en un principio a participantes de no-participantes y estableciendo

entre los primeros distintas categorías sociales. Sin embargo, la fiesta integra y separa a personas y grupos de modos muy diferentes a nivel de pueblo, familia, generaciones, géneros, parroquias, municipios, etc. ofreciendo un foco de identidad y de clasificación social basado en los intereses de los diferentes agentes sociales.

Ver la fiesta como un sistema cerrado que simboliza una comunidad claramente definida y localizada frente a otras comunidades resulta problemático porque implica reificar una estructura (Narotzky 2001: 43) y desdeñar los aspectos dinámicos de la fiesta que hay que tener en cuenta para explicar los cambios que ésta ha ido experimentando. Y esto no solamente en lo que se refiere a la ‘tradición’ y la construcción sociocultural de la fiesta, sino también y sobre todo, en cuanto a los cambios recientes, tanto durante la dictadura franquista como durante la Transición y posteriormente en la ‘normalización’ de sus resultados.

Finalmente hay que señalar la influencia que ejerce sobre la fiesta, tanto a nivel práctico como a nivel simbólico, el acontecer político, que trasciende cualquier supuesto límite de la comunidad que la celebra. La fiesta permite que los agentes sociales articulen y extiendan sus intereses, sus potenciales de acción, sus recursos materiales y sus alineaciones conflictivas. En el marco de la fiesta se articulan cuestiones de cohesión social, conciencia de clase, estrategias de solidaridad, pero también se invierten las relaciones de poder y las jerarquías sociales en un proceso de “carnavalización” (Bakhtin 1984: 160) del mundo social. Esto explica por qué durante el franquismo se prohibieron con frecuencia las fiestas de carnaval que resurgieron inmediatamente durante el período de la Transición.

2.2. *La fiesta y la construcción de espacios sociales*

En las fiestas se combinan las actividades de diferentes agentes sociales para construir espacios específicos. En primer lugar, se trata de espacios físicos: el trayecto de una procesión, la entrada en una plaza mayor ocupada por un espectáculo, el recorrido de una romería entre los campos, etc. En las fiestas suelen localizarse ritos, y además, los movimientos de personas y grupos trazan espacios ‘reales’ en el territorio de un pueblo, un barrio, etc. Más interesantes todavía son los espacios sociales que se crean en situaciones de interacción directa o en situaciones de co-presencia imaginada en modelos de acción institucionales. También pueden observarse espacios sociales que resultan de efectos no intencionados y expresan procesos sociales latentes. El orden que ocupan las diferentes agrupaciones religiosas en una procesión no solamente se explica por motivos religiosos o dogmáticos, sino que refleja la jerarquía de los grupos representados, su posición relativa y su importancia. Pero también puede darse lo contrario, es decir la inversión de las jerarquías cotidianas. En este sentido, las fiestas son como una arena, un escenario de presentación y negociación de agentes sociales bajo un tinglado de relaciones dinámicas, conflictivas y cooperativas.⁸

Moreno Navarro (1972) ha llamado la atención sobre la importancia de los sistemas de cofradías en los pueblos andaluces, no por su dimensión religiosa (que es más bien

⁸ Véase Sanmartín (1993: 83-108) sobre las procesiones en la Albufera valenciana.

secundaria), sino en sentido sociológico como asociaciones de hombres (y ahora también de mujeres) que en un contexto religioso ponen en escena cada año una manifestación específica de sociabilidad. Esta ‘comunidad’ tiene una sede propia (un ‘cuartel’ en Puente Genil), donde se celebra una comensalía exclusiva, y una figura religiosa (Jesús, María, etc.), que sirve de identificación simbólica y es emblema de un pueblo, una comarca o un barrio. Por lo demás, la relación de las hermandades con las autoridades de la Iglesia (el párroco o el obispo) casi siempre es conflictiva, ya que la Iglesia trata de ejercer un control que por regla general le es denegado. Estos intentos de control frecuentemente obedecen a dispositivos estratégicos eclesiásticos a nivel extralocal y político, que “en la práctica son elaborados y utilizados con fines distintos por los distintos agentes implicados directa o indirectamente en el asunto local” (Narotzky 2001: 61).

Las cofradías, a su vez, tienen diferentes grados de exclusividad (desde las que admiten la afiliación voluntaria hasta aquellas a las que sólo se ingresa por cooptación o por herencia) y diferentes grados de integración social (horizontal, reflejando la estratificación social del contexto local o regional, o vertical, agrupando a sus miembros por clases y categorías sociales). El enfoque local de muchas cofradías en España se debe a un cambio de orientación durante la crisis del Antiguo Régimen en el siglo XIX, cuando dejaron de ser asociaciones profesionales o gremiales, recurriendo a criterios territoriales que reflejan el ordenamiento político nacional. Así, el nombre antiguo de una hermandad muy bien puede reflejar una composición social de muy reciente factura. La organización social de las cofradías influye en gran medida en la gestión de la fiesta, como lo manifiestan las relaciones muy conflictivas y competitivas entre cofradías semi-comunales y de composición social vertical en Andalucía.⁹ Especialmente allí donde la festividad patronal de la cofradía coincide con la festividad del patrono local, la territorialización de la cofradía es frecuentemente consecuencia de que las autoridades municipales se han adueñado de la fiesta local. En esos casos, la feria funciona como una arena de representación de la cohesión local, como instrumento de dominio local y a la vez como canal de inclusión condicionada de otras personas, por ejemplo de emigrantes.

Un caso especial de la fiesta como escenario de dinámicas de inclusión y exclusión es la famosa romería de la Virgen del Rocío, en el pueblo de Almonte, en Huelva, ya que se trata de una fiesta comunal (del pueblo de Almonte) y supracomunal para más de 60 cofradías filiales en toda Andalucía, que también toman parte en la romería. Determinados actos simbólicos sin embargo, como el derecho a sacar el paso de la Virgen de la ermita, son privilegios de la cofradía local, de un ‘nosotros’ que se identifica como tal a través de la clara exclusión de ‘los otros’. En la ceremonia central del Rocío se hace muy evidente su carácter de arena para la construcción social de pertenencias y exclusiones. En ese momento la cofradía de Almonte presenta a la Virgen a todas las otras cofradías, que desfilan ante ella, lo que demuestra el carácter a la vez excluyente e incluyente de la ceremonia. El desfile tiene lugar en estricto orden jerárquico según criterios de antigüedad y de recursos económicos¹⁰, pero al culminar la fiesta dos días más tarde, toda esa realidad social tan respetada hasta entonces es invertida: la salida de la “Blanca Paloma”

⁹ Así por ejemplo según Moreno Navarro en Carrión de los Céspedes en el Aljarafe (dos cofradías de Nuestra Señora) o también en La Palma del Condado, Huelva (dos cofradías de la Santa Cruz).

¹⁰ En el orden de jinetes con caballo propio, con caballo alquilado, peregrinos a pie, etc.

de la ermita por la mañana se convierte en una acción de conquista del sitio por los jóvenes de Almonte que hacen suya la Virgen, obligan al párroco a retirarse y celebran una ‘rebelión ritual’ en un acto de afirmación pública del poder de decisión de quienes generalmente no cuentan entre los poderosos.

Esta romería demuestra paradigmáticamente el carácter procesual de la fiesta y su dinámica, donde diversos agentes con motivaciones e interpretaciones diversas participan en procesos de organización simbólica y social en distintos espacios sociales, y a su vez construyen también espacios sociales diferentes. Aquí, la fiesta no es sólo arena de acción sino que también traza arenas diferentes en distintos momentos del proceso festivo.

2. 3. *Las fiestas y la producción de identidades colectivas*

Mucho antes de que Fox (1997) hablara de la “invención de España”, Lisón Tolosana ya había subrayado que desde el punto de vista sociocultural “España es una construcción mental, una abstracción, una fascinante complejidad cultural” (1977: 16). La realidad de los espacios sociales se centra en ciudades, pueblos, en lo que antes del proceso autonómico se solían llamar ‘regiones’ y, muy especialmente, en las comarcas. Las comarcas se caracterizan por aspectos específicos: un cierto paisaje, cultivos, medios sociales, formas de trabajo, lenguaje, formas de vida social y precisamente también por sus fiestas, que sirven como foco discursivo de la constitución de identidades colectivas.¹¹ Por regla general, las comarcas no son espacios administrativos o políticos, sino conjuntos que se han configurado por la interacción de esos factores. Se trata con frecuencia de espacios muy diferenciados y en los que, a contrapelo de los procesos históricos de homogenización y comercialización de la tierra, la mano de obra y la producción, los agentes sociales recurren a prácticas que (re)crean y subrayan este hecho diferencial. En este sentido tanto las fiestas como los santos ofrecen posibilidades de integración y de delimitación social al generar reglas de comportamiento, de afirmación o de renegociación de jerarquías sociales que permiten interpretar situaciones y elaborar perspectivas de acción.

En cuanto al concepto de identidades colectivas, ya utilizado aquí, hay que subrayar que la conciencia de un ‘nosotros’ presupone un ‘ellos’. Por esta razón el concepto de identidad colectiva siempre conlleva una cierta ambivalencia, ya que los agentes sociales intentan legitimar esa categoría diferencial otorgándole un carácter ‘objetivo’, es decir, negando que sea producto de un proceso sociocultural y resaltando su ‘esencialidad’ y su ‘naturalidad’. En la medida en que ‘identidad’ designa y supone una diferencia específica que pone de relieve la continuidad de ‘lo propio’, frecuentemente tiene connotaciones ideológicas y morales, que se codifican en símbolos, rituales y ceremonias, también en fiestas y santos.

En la relación tiempo-espacio descrita más arriba, a través de la dimensión temporal se constituye la noción de la duración de una “comunidad imaginada” (Anderson 1991).

¹¹ Del sinfín de ejemplos basta con mencionar algunos especialmente conocidos: la Tierra de Campos, las Tierras de Medina, la Alcarria, la Liébana, la Tierra de Aliste, el Aljarafe, el Campo de Calatrava, el Campo de Cariñena, el Campo de Montiel, el Alt y el Baix Empordà, el Baztán, los Monegros, los valles del Pas, la Plana de Vic, etc.

Esta tiene una existencia vertical que se define a través de una secuencia temporal, escalonada a través de múltiples generaciones. La identidad colectiva así definida no desaparece, aun cuando su representación y su significación pueden modificarse. Así, la identidad colectiva realizada a través de los rituales, ceremonias y símbolos constituye un espacio singular de experiencias y memorias colectivas, de expectativas recíprocas y de recuerdos individuales. Especialmente Lisón Tolosana (1997) ha investigado la peculiar relación que se establece entre el espacio geográfico y la historicidad de la identidad colectiva como una construcción social. Se forma un verdadero mapa cultural de esta identidad, una “geografía mental”¹² que genera sus propios significados en la interacción de diferentes agentes sociales.

Un ejemplo ilustrativo de esta organización dinámica de la relación ‘nosotros-vosotros-ellos’ lo ofrecen las famosas fallas valencianas.¹³ Cada año se montan más de 700 fallas en Valencia, unas 360 en la ciudad misma, el resto en los pueblos de los alrededores. Más de 100.000 falleros de todas las edades y ambos sexos participan en los preparativos, en comisiones falleras con cenas, sesiones, contactos con otros *festers* (o sea, falleras/os en la terminología local), asociaciones deportivas y culturales, cofradías, etc. Todas estas agrupaciones incluyen y excluyen, integran y distinguen diversamente a personas y grupos en torno al proceso fallero. El eje de todas las actividades es la comisión responsable de cada falla con sus autoridades y cargos; existen entre 200 y 300 comisiones en la ciudad. Los gastos se cubren con los aportes semanales del barrio respectivo y con el apoyo de diversos mecenas, que devienen falleros honorarios. La competencia entre las comisiones, la complejidad cada vez mayor y el aumento del trabajo necesario para organizar las tómbolas, cenas, bailes y otras actividades con el fin de reunir los fondos necesarios, convierten a cada falla en una verdadera empresa de movilización y absorción de recursos económicos, sociales y culturales. El centro sociocultural es el ‘casal’, la sede de la asociación fallera. Los procesos de inclusión social funcionan simultáneamente a dos niveles a primera vista contradictorios: por un lado, a nivel local, por la solidaridad que deriva de la pertenencia a un mismo barrio que compite con los otros barrios en la fastuosidad de la falla, y por el otro lado, a nivel regional, por la participación en la actividad colectiva de toda Valencia como totalidad homogénea, por su cooperación en el mismo modo de producir diferencia.

Todo ello culmina en la noche de San José cuando arde la falla, cumpliendo así su destino de ‘ser fuego’ y realizarse en el momento de su quema. Este momento culminante implica la destrucción de las fuerzas del Mal (la envidia, la lucha, las pasiones) y la regeneración del Bien a través de la cooperación, la solidaridad y la convivencia por encima de todas las diferencias. Lisón Tolosana, al que se debe esta interpretación, subraya aquí el intercambio de valores materiales pero perecederos por valores morales e impercederos —es decir, el rechazo de lo meramente material—. Este triunfo de la dimensión moral implica también que la quema de la falla es el comienzo de un nuevo ciclo, con nuevas movilizaciones de recursos, nuevos sacrificios y nuevas distinciones sociales.

¹² “La función de la geografía y la historia, el inseparable maridaje del espacio con la continuidad temporal construye y consolida puntos fijos, imprescindibles, potentes mitemas específicos que anclan [...] la poética de la etnicidad” (Lisón Tolosana 1997: 14).

¹³ Se utiliza aquí material de Lisón Tolosana (1997) y Sanmartín (1982).

3. La formación de identidades colectivas

3.1. *Identidades colectivas y límites sociales*

Para evitar el ya mencionado peligro de reificar la tradición de la fiesta por un lado y por el otro el de negar la realidad social que la hace posible viendo a la fiesta como un mero epifenómeno social en el marco de la construcción de identidades colectivas, conviene analizar los procesos sociales de producción e interpretación de sentido, así como las correspondientes actividades de los agentes sociales que participan con intereses concretos y aportan sus propias perspectivas. Al institucionalizarse, las fiestas se objetivan y aparentemente se independizan de la voluntad y los criterios concretos de acción de los agentes sociales, pero requieren del apoyo constante y de la reconfirmación por la acción. Por eso, no es el análisis de las estructuras el que nos informa sobre lo que ocurre en la fiesta, sino la observación y la reconstrucción crítica de las actividades de los participantes.

La construcción de identidades colectivas tiene lugar en España por lo general a través de tres elementos: el género, la etnicidad (como categoría diferencial de ‘descendencia’ cultural), y el trabajo, es decir, en relaciones sociales de producción y reproducción, que generan conceptos de solidaridad, de confianza y fiabilidad contribuyendo a establecer y consolidar relaciones sociales previsibles y congruentes. Estas expectativas de identificación son articuladas a través de símbolos culturales, como por ejemplo las fiestas.

Una de las estrategias más frecuentes para lograr la aceptación de este tipo de símbolos, consiste en dotarlos de una ‘historia’, que se interpreta a través de convenciones terminológicas. Precisamente el concepto de las llamadas ‘tradiciones populares’ se basa en un intento de ‘naturalizar’ su simbología y dotarla de una legitimidad propia.¹⁴

En este sentido, fiestas y santos no solamente delimitan espacios sociales o, mejor dicho, relaciones de tiempo-espacio concretas, sino que también las dotan de connotaciones de pertenencia colectiva sobre la base de etnicidades diferenciales. Así, fiestas y santos pueden utilizarse en combinación con aspectos territoriales (barrios, pueblos, comarcas, etc.), religiosos (los santos), idiomas, instituciones políticas o formas de sociabilidad como símbolos para construir pertenencias colectivas en situaciones muy concretas.

3.2. *Símbolos en movimiento*

Para analizar las fiestas y los santos como representaciones de identidades colectivas, es necesario apelar a los contextos y al carácter procesual de los fenómenos. Obviamente, los santos son trasladados durante los festejos y a través de su recorrido establecen relaciones sociales. También las fiestas generan movimientos de personas, grupos y colectivos locales, iniciando así largas cadenas de interdependencia ya mucho antes de

¹⁴ Un buen ejemplo es la carrera del significado del término ‘región’ en España, que hoy en día apenas es utilizable sin implicaciones políticas y por ello frecuentemente se sustituye por los términos ‘nación’ o ‘pueblo’. Algo comparable pasa con la creación de una ‘comunidad’ o al menos el subrayar su importancia y sus cualidades. Esta dimensión no deja de ser problemática por ser muy afín a un concepto esencialista y por su utilización política, especialmente durante el franquismo.

que tenga lugar la fiesta y que siguen influyendo en las relaciones sociales hasta mucho después de terminada la misma.

A partir de los años setenta, y casi coincidiendo con la Transición, el estudio de las fiestas más allá de sus connotaciones políticas ha permitido analizar estos fenómenos desde una perspectiva constructivista. La fiesta como símbolo de libertad y espontaneidad recuperadas dejó de estar encerrada en un cajón folclórico y de ser instrumentalizada políticamente dentro de una programática centralista de ‘coros y danzas’. También los santos fueron ‘liberados’ de su definición exclusiva por la Iglesia y de su funcionalización dentro de un contexto nacional-católico.

La romería de la Virgen del Rocío ha dejado de ser un ritual local para abarcar en un momento preciso todo un espacio étnico-nacional, definido por las relaciones que mantienen las hermandades y cofradías en la Baja Andalucía precisamente en torno a la romería del Rocío. Así, las fiestas confirman o bien modifican el sistema de relaciones entre los diferentes agentes sociales –en el caso del Rocío, las hermandades–.

En el contexto de la fiesta se organizan pues las relaciones entre ‘nosotros’ y ‘vosotros’, ya sea como relaciones de inclusión o de oposición en un proceso de rivalidad y de competencia. Esto se observa muy claramente en el estudio de Moreno Navarro sobre las relaciones entre las dos diferentes hermandades de la Santa Cruz que existen en Bencarrón de los Condes. En este caso, las construcciones sociales aparentemente se refieren al patrono o a la patrona del pueblo, pero tienen su referente real en espacios simbólicos y modos de constitución de comunidad que no coinciden con los límites de la comunidad local. Una de las hermandades se vincula a la Virgen del Rosario, la otra a la Virgen de la Consolación, y ambas compiten por el reconocimiento como patronas del pueblo. Como esta rivalidad no se dirime en favor de una u otra, se mantiene abierta la opción de la competencia, lo que provoca una constante dinamización de las relaciones sociales.¹⁵ Tal antagonismo sólo puede darse sobre la base de relaciones sociales que permiten mantener este equilibrio. En este caso, la desigualdad social es mínima, con un predominio de pequeños y medianos terratenientes y una estructura social poco polarizada en materia de propiedad de la tierra. Por otro lado, la participación o la exclusión se basa en criterios de género y de edad. Como las actividades en las hermandades se orientan por una solidaridad familiar centrada en la madre, las llevan predominantemente las mujeres, mientras que los mayores entre los hombres suelen ocupar los cargos y las funciones formales, y los jóvenes llevan los pasos, lucen los atuendos festivos y participan de los bailes y el cante (Moreno Navarro 1972: 195-274).

Sin embargo, los procesos de inclusión y exclusión generalmente son codificados mediante elementos no replicables a voluntad ni fáciles de descifrar. Mientras en el contexto político y público por ejemplo el uso de un cierto idioma suele ser suficiente para delimitar la pertenencia, en el caso de la fiesta rigen otros criterios. Tomando el ejemplo de Cataluña, es evidente que todo lo que tiene que ver con la normalización lingüística es de dominio público, especialmente a través de los medios de comunicación o las instituciones de enseñanza. Aquí, el uso y la enseñanza del catalán generan contextos específicos de tiempo-espacio para la instalación de identidades colectivas.¹⁶ Es precisamente el

¹⁵ La dinámica llega hasta el punto que en el momento de celebrarse las festividades de la patrona de una mitad del pueblo, la otra mitad lo abandona para no tener que tomar posiciones frente al tema.

¹⁶ Véase Guibernau (1997) para una síntesis de un material inmenso.

uso privado y familiar del catalán el que permite identificar al catalanoparlante, mientras que en el ámbito público el bilingüismo refleja una normalización que encubre el hecho de que la persona bilingüe puede ser calificada de *acastellanat* y por lo tanto excluida de la comunicación en ciertas circunstancias. Políticamente, esto se refleja también en la demarcación de espacios que son ‘más’ o ‘menos’ catalanes. Así, Barcelona (por su alto porcentaje de inmigrantes ya desde los años treinta) figura como una zona bastante ‘menos catalana’ que las comarcas del N y el NE de Cataluña.¹⁷

El ejemplo catalán documenta cómo un lugar especial, el monasterio de Montserrat, puede llegar a ser foco de la autodefinición de la Catalanidad. Por el peregrinaje y su posición en el contexto cultural catalán, la Moreneta es el foco simbólico central de la identidad colectiva catalana, como la carrera de la Sardana, otro momento simbólico de identificación sociocultural por medio del cual se codifican adscripciones colectivas. La Sardana, organizada por asociaciones específicas en los llamados *aplects*, ha tenido gran importancia en el pasado y sigue teniéndola en la actualidad aunque en menor grado. Los *aplects* famosos, que se celebran por ejemplo en Banyoles, Olot, Montserrat, Calella, etc. atraen a miles de personas y constituyen una manifestación de identidad colectiva catalana particularmente importante. Su expansión corresponde a la fase más dura de la represión de lo catalán, por ejemplo después de la Guerra Civil. El verdadero triunfo de la Sardana como baile catalán por antonomasia tiene su origen en la entronización de la Mare de Deu de Montserrat en 1947, cuando se celebró el primer gran *aplec*. Se puede observar una interdependencia entre fiesta y política: como la Sardana en Cataluña se baila frecuentemente durante fiestas de santos, su celebración adquiere un tinte religioso que ha servido para proteger esta manifestación de identidad catalana durante la represión franquista. También aquí nos encontramos con un proceso, y no con una estructura inmóvil, ya que con la democracia, la Sardana ha cambiado de sentido. Hoy en día ya no es símbolo ritual de resistencia, sino que representa el concepto de una Cataluña progresiva y liberal; la Sardana es democrática, porque permite la participación de mucha gente, y en la medida en que requiere capacidad de coordinación, precisión colectiva y esfuerzo común, es también expresión de fraternidad y unidad (Pujadas/Comas D’Arge-mir 1991: 650).

Este efecto de ordenamiento y representación de identidades colectivas y relaciones tiempo-espacio a través de fenómenos de inclusión y exclusión sigue vigente en la Transición, como lo demuestran los ejemplos que siguen.

3. 3. *Memorias colectivas y luchas de identidad*

Además de ser un fenómeno dinámico y contribuir a la articulación de relaciones sociales, la fiesta reconstruye constantemente su propia historicidad. Un ejemplo notable lo ofrece el culto de San Segundo en Ávila, primer obispo de la ciudad y santo de los pequeños artesanos, en contraste con Santa Teresa de Ávila, la santa de los poderosos (Cátedra 1997). Después de su apogeo durante la Edad Media, Ávila sufre una prolonga-

¹⁷ Como zonas que simbolizan el ‘corazón de Cataluña’ figuran las comarcas de La Garrotxa, La Selva, el Gironès, el Alt Empordà y el Baix Empordà.

da declinación, cuyas etapas más importantes son la expulsión de los judíos y las secuelas de la batalla de Villalar en 1521 (Ávila era residencia de muchos comuneros), y que culmina en el siglo XIX, cuando la población queda reducida a solamente 10.000 habitantes. La disolución de la cofradía de San Segundo por falta de recursos después de la Segunda Guerra Mundial coincide con el derrumbe y la destrucción de los viejos molinos y de la fábrica de tejidos para edificar en esos predios urbanizaciones con *chalets*. Sin embargo, desde comienzos de 1993 se registra una refundación de la cofradía y un nuevo auge del culto, que culmina con el permiso del obispo para llevar la procesión de San Segundo hasta las mismas puertas de la catedral. ¿Por qué este cambio? Lo que a primera vista parece ser un acto de revitalización de una ‘tradición’, es en realidad la apropiación del santo por parte de nuevos grupos sociales que lo utilizan como plataforma para manifestarse y articular su papel social. La nueva procesión de San Segundo pone de manifiesto el ascenso de grupos sociales de estatus intermedio y bajo, que utilizan la procesión de San Segundo y su cofradía para reivindicar sus derechos y para reclamar su lugar en el universo social de la ciudad. La fiesta del santo es entonces una arena en la que estos grupos sociales documentan su inclusión, y la actitud de la Iglesia local implica el reconocimiento de esta inclusión.¹⁸ Algo parecido ocurre, también en Ávila, con Santa Barbada, que simboliza el derecho femenino a la autodeterminación y la resistencia, y cuyo paso en la procesión es llevado por mujeres jóvenes, orgullosas de demostrar así su posición social por derecho propio.

En estos dos casos estamos ante auténticos procesos de negociación de identidades colectivas, tendientes a la integración de nuevos grupos que celebran el culto de ‘su’ santo como una ‘tradición’ de larga data. Los agentes sociales decisivos no son aquí el obispo, los curas o los párrocos, sino los laicos que manejan los instrumentos de integración social.¹⁹

Otro caso que puede servir como ilustración de estos procesos de negociación después de la Transición posfranquista, son las fiestas de la Vaquilla en la zona de la sierra de Madrid. La investigación de Jimeno Salvatierra (2002) demuestra que se trata aquí también de fenómenos de una pretendida ‘antigüedad’ que se reivindican en una situación de cambio social.²⁰ La fiesta de la Vaquilla, que Jimeno Salvatierra describe como un “ritual de identidad secular” (2002: 53) se celebra en algunos pueblos y comarcas de la sierra de Madrid a fines de enero o principios de febrero. Algunos informantes la relacionan con fiestas que tuvieron lugar en la época de la Segunda República²¹, y que desaparecieron después de la Guerra Civil.²² La autora interpreta por ello el nuevo auge de

¹⁸ En este sentido cuadra muy bien el hecho de que San Segundo sea una figura totalmente ficticia, documentada solamente a partir de 1519 y formalizada entre 1534 y 1574, en base a una serie de equívocos e interpretaciones erróneas.

¹⁹ El correspondiente acto simbólico es el traslado de los ‘restos mortales’ del santo de extramuros al lado del río a la zona dentro de la ciudad al lado de los poderosos.

²⁰ “Lo más novedoso del fenómeno era que en unos momentos de progreso social, con una democracia recién estrenada y en este cinturón casi circundante a la capital que es la sierra de Madrid, pudieran darse este tipo de fenómenos de radical antigüedad” (Jimeno Salvatierra 2002: 12).

²¹ Se celebraba entonces la fiesta de la Vaquilla al parecer en al menos 37 ayuntamientos o municipios de la sierra madrileña.

²² Como factores determinantes de la desaparición se mencionan: las prohibiciones franquistas, la mala situación económica en general por lo menos hasta finales de los años cincuenta, la consiguiente emi-

estas fiestas como una “revitalización” a partir de la Transición democrática, entre 1978 y 1991 (Jimeno Salvatierra 2002: 96-107). En esta etapa se genera una serie de actividades similares, características de la Vaquilla, en un conjunto de pueblos: se fabrican o preparan objetos (cencerros, cortinas de colores, sombreros de ala ancha, varas de fresno, etc.) para la fiesta, que se celebra el 20 de enero, día de San Sebastián, y en la que los varones, generalmente los quintos, tienen un rol protagónico como portadores de la ‘vaca’ que consiste en un armazón de tablas adornado. El cortejo, que sale de la casa de la ‘vaquilla’ y va hasta el ayuntamiento, ocupa casi por completo el espacio público en un itinerario que a veces también incluye asaltos simbólicos a la iglesia y acometidas de la ‘vaca’ a los corros de los espectadores. La fiesta termina con la muerte de la ‘vaquilla’ por unos disparos simbólicos y con bailes, meriendas, etc. hasta bien entrada la noche. Jimeno Salvatierra sostiene que esta serie de actos rituales que terminan con la muerte simbólica de la ‘vaquilla’ alude a la desaparición de la ganadería serrana autóctona a raíz de influencias y medidas foráneas.²³ Se trata por lo tanto, según la autora, de una fiesta que refleja los conflictos sociales surgidos a raíz de los recientes cambios socioeconómicos (especialmente los efectos de las normativas del Mercado Único Europeo) y sus consecuencias para quienes han ido perdiendo sus recursos económicos y quienes han iniciado y propulsado este cambio desde posiciones de autoridad. También interesa la observación de la autora de que en su mayoría los iniciadores y/o participantes de la fiesta pertenecen a grupos vinculados con las corrientes políticas de más relieve en la Transición, implicados especialmente en las instituciones de enseñanza y la administración. En este sentido, la Vaquilla no es tanto un medio de ascenso social²⁴, como un escenario, una arena para la manifestación y negociación de la identidad local colectiva. En la Vaquilla ocupan el espacio público agentes sociales que reclaman la competencia para manejar los recursos de la identidad colectiva, demostrando claramente su distanciamiento frente a las autoridades tanto eclesiásticas como laicas. Precisamente por esta razón, Jimeno Salvatierra resalta el carácter político de la Vaquilla, íntimamente implicado en los intentos de reconstitución de vías legítimas para la manifestación de identidades colectivas locales.²⁵ Sin embargo, no hay que olvidar que la creación o revitalización de la fiesta también se debe a que hay una oferta institucional de espacios y formas legítimas para debatir sobre la visión propia y ajena de las identidades colectivas en la España democrática. De 1978 a 1983 se ha promovido desde el Estado toda una gama de posibilidades diferenciales para establecer bases territorializadas de identidad colectiva que permiten elaborar relaciones tiempo-espacio específicas: la Constitución, el Ente

gración forzada y el desarrollismo de los años sesenta que implicó la importación del modelo urbano, así como el turismo urbano de la capital en constante aumento hasta hoy, además de la expansión de zonas residenciales en los pueblos bien comunicados de la sierra.

²³ Desde las nuevas normativas higiénicas que obligan a la estabulación del ganado, pasando por el aumento de los costes de producción que los ganaderos más pequeños no pueden asumir ya, hasta la desaparición de la raza de ganado autóctona por su menor productividad.

²⁴ La autora señala que durante la fase de su observación de los acontecimientos (entre 1978 y 1991), sin embargo, prácticamente ninguno de los más destacados participantes en estas iniciativas había conseguido acceder a alcaldías u otras posiciones de poder (Jimeno Salvatierra 2002: 8, 159-161).

²⁵ Una interpretación similar en el caso del ritual del tambor como demostración colectiva de identidad y protesta la ofrece también Flores Arroyuelo en el caso de Moratalla, Alcañiz, Calanda, Hellín, Híjar, etc. (Flores Arroyuelo 2001: 70).

Preautonómico y, finalmente, el Estatuto de Autonomía de la Comunidad Autónoma de Madrid. Este proceso influye decididamente en los modelos disponibles para documentar y consolidar identidades colectivas a nivel simbólico y de agencia social.

4. A modo de conclusión

Fiestas y santos permiten establecer, presentar y consolidar relaciones de cooperación y de competencia entre diferentes agentes sociales en el marco de la construcción social de identidades colectivas. Los diferentes aspectos que juegan un papel importante en este tipo de construcción sociocultural —etnicidades, género, actividades de producción y reproducción— encuentran aquí un escenario favorable para la organización y el desarrollo de procesos sociales en los que se constituyen y manifiestan estas identidades. Sus implicaciones políticas y económicas son evidentes cuando se analizan los complejos procesos en los que, a través de rituales, alianzas y oposiciones, se constituyen relaciones tiempo-espacio con una dinámica social muy efectiva de los diferentes modos de sociabilidad en el marco de las transformaciones políticas y económicas en España.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities* Londres: Verso (2nd. ed.).
- Bakhtin, Mikhail M. (1984): *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Barrera, Andrés (1985): *La dialéctica de la identidad en Cataluña*. Madrid: CIS.
- Cátedra, María (1997): *Un santo para una ciudad*. Barcelona: Ariel.
- Comelles, Josep María (1991): “Los caminos del Rocío”. En: Prat, Joan/Martínez, Ubaldo/Contreras, Jesús/Moreno, Isidoro (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 755-770.
- Flores Arroyuelo, Francisco J. (2001): *Fiestas de ayer y de hoy en España*. Madrid: Alianza.
- Fox, Inman (1997): *La invención de España*. Madrid: Cátedra.
- Giddens, Anthony (1987): *Social Theory and Modern Sociology*. Oxford: Blackwell.
- Guibernau, Montserrat (1997): “Images of Catalonia”. En: *Nations and Nationalism*, 3, 1, pp. 89-111.
- Jimeno Salvatierra, Pilar (2002): *Rituales de identidad revitalizados*. Madrid: Ed. UAM.
- Lisón Tolosana, Carmelo (1971): *Antropología Social en España*. Madrid: Siglo XXI.
- (1973): *Ensayos de Antropología Social*. Madrid: Ayuso.
- (1977): *Invitación a la Antropología Cultural de España*. A Coruña: Adara.
- (1997): *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Barcelona: Ariel.
- Moreno Navarro, Isidoro (1972): *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid: Siglo XXI.
- (1982): “Cofradías andaluzas y fiestas”. En: Velasco, Honorio M. (ed.): *Tiempo de Fiesta*. Madrid: Alatar, pp. 71-94.
- (1991): “Identidades y Rituales”. En: Prat, Joan/Martínez, Ubaldo/Contreras, Jesús/Moreno, Isidoro (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 601-636.
- Narotzky, Susana (2001): *La antropología de los pueblos de España*. Barcelona: Icaria.
- Prat Canos, Joan (1982): “Aspectos simbólicos de las fiestas”. En: Velasco, Honorio M. (ed.): *Tiempo de Fiesta*. Madrid: Alatar, pp. 151-168.
- Prat, Joan/Martínez, Ubaldo/Contreras, Jesús/Moreno, Isidoro (eds.) (1991): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus.

- Pujadas, Joan J./Comas D'Argemir, Dolors (1991): "Identidad catalana y símbolos culturales". En: Prat, Joan/Martínez, Ubaldo/Contreras, Jesús/Moreno, Isidoro (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 647-652.
- Rivas Rivas, Ana María (1986): *Ritos, símbolos y valores en el análisis de la identidad en la provincia de Zaragoza*. Zaragoza: Caja de Ahorros La Inmaculada.
- Sanmartín, Ricardo (1993): *Identidad y Creación*. Barcelona: Ed. Humanidades.
- Segura Rodríguez, Lourdes (1987): *Percusión e identidad*. Zaragoza: Caja de Ahorros La Inmaculada.
- Velasco, Honorio M. (ed.) (1982): *Tiempo de Fiesta*. Madrid: Alatar.
- (1991): "Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos". En: Prat, Joan/Martínez, Ubaldo/Contreras, Jesús/Moreno, Isidoro (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 719-728.