

Introducción

Fiesta y ritual: las continuas metamorfosis de lo invariable

Pedro García Pilán. Coordinador del monográfico

Universitat de València

En uno de sus últimos libros, el prolífico filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2020) afirma sin tapujos que asistimos a la desaparición de los rituales, lo que vendría provocado por una asfixiante atomización social que sólo permite la autocelebración narcisista del individuo. La economía del deseo, característica de la actual fase del capitalismo, habría barrido con la vieja temporalidad de la cíclica repetición ceremonial característica de épocas anteriores, necesaria para la ordenación significativa de la vida social, y la constante producción de momentos falsamente auténticos habría acabado con la experiencia ritual de autenticidad colectiva. El fenómeno, lógicamente, incluiría la extinción de las fiestas comunitarias, perteneciendo tristemente al pasado esos momentos de celebración en que “la vida se refiere a sí misma” (Han 2020: 32).

Las urgencias planteadas por la pandemia mundial de la COVID-19, en medio de las cuales se produjo la publicación en castellano del libro de Han, parecerían dar la razón definitivamente al filósofo: asistimos, durante el año 2020 –y la situación se repetirá como mínimo durante la mayor parte de 2021- a la cancelación de fiestas conocidas mundialmente, como las Fallas de Valencia, el *Palio* de Siena, la Semana Santa de Valladolid, Sevilla o Palermo, el *Songkran* tailandés, la *Oktoberfest* de Múnich, la Tomatina de Buñol, o los Carnavales de Venecia y Río de Janeiro, por no hablar de miles de fiestas patronales mucho menos conocidas. A ello habría que añadir la imposibilidad de celebrar numerosos rituales de muy diversa tipología, como tantos conciertos y festivales de música, o los propios partidos de fútbol que, cuando pudieron por fin retomarse, lo hicieron sin espectadores. Ni siquiera las cada vez más modestas - en cuanto a cifras de asistencia- celebraciones diarias de misa han quedado

intactas con la pandemia. Y en cuanto a los rituales de celebración de ciclos vitales, como cumpleaños, bautizos, bodas o comuniones, se han visto también radicalmente alterados.

Con todo, al planteamiento de Han se le podría objetar la mera observación de los hechos: ¿ciertamente demuestra la realidad que estamos ante una desaparición de los rituales? Porque, una de las muchas cosas que ha mostrado la pandemia –y que ha contribuido precisamente a dificultar su control- ¿no ha sido precisamente la tozuda expresión de la necesidad de festejar, de celebrar juntos, de producir esas energías emocionales coordinadas que Collins (2009) sitúa en la base del éxito de cualquier ritual?

Justo es recordar que la perspectiva del citado filósofo dista de ser original: en realidad, desde los años sesenta del siglo pasado, diversos fueron los autores que entonaron con nostalgia el cántico por unas fiestas que se vinculaban exclusivamente a una sociedad tradicional en descomposición: en 1968, en pleno desarrollismo, un melancólico Caro Baroja constataba que “los pueblos antiguos se desmoronan, las ermitas se caen, las cofradías, hermandades e instituciones de este carácter desaparecen, al desaparecer toda una sociedad secular” (Caro Baroja 1988; 19). Apenas doce años después, el sociólogo José Antonio Nieto (1980) hablaba de los “funerales” de la fiesta, en una línea que venía respaldada fuera de España por autoridades como la del historiador Franco Cardini (1984) quien, en su precioso libro dedicado a los *Días sagrados* del Antiguo Régimen, constataba la incompatibilidad entre fiesta y sociedad industrial. De manera más o menos explícita, estos y otros científicos sociales adoptaban el *dictum* weberiano acerca del proceso secularizador: si la modernidad nació y se desarrolló como un proceso que conducía inexorablemente a la desaparición de la religión, la fiesta, en tanto que modalidad específica de acción ritual –cuando no directamente residuo primitivo-, no podía sino desaparecer, sacrificada en el altar de una eficaz modernización. La causalidad atribuida por Han a la economía del deseo fue atribuida anteriormente por otros a la racionalidad capitalista, pero el resultado sería, en principio, el mismo.

Con todo, desde finales de los años setenta de la pasada centuria, y especialmente durante las décadas siguientes, la observación de nuestras sociedades permitió comprobar que las cosas no avanzaban en la dirección pronosticada (Velasco 2006). Si acontecimientos como la revolución iraní demostraron que la religión estaba muy lejos de desaparecer, otras formas más amables de producción de sacralidad, como las que se manifestaban mediante la celebración de rituales festivos, proliferaban por prácticamente todo el mundo, de manera que, igual

que de un resurgir religioso –de una “revancha de Dios”, en palabras de Kepel (1995)-, se pudo hablar de una auténtica “revitalización” de las fiestas (Boissevain, ed., 1991). Ya a principios de la década de los noventa, en una importante obra se pudo afirmar sin ambages que “prácticas instrumentales y prácticas simbólicas no son necesariamente antagónicas, [sino que] también pueden ser concurrentes y complementarias” (Ariño 1992: 10), con lo que la ciudad secular es también una “ciudad ritual”. El criterio de demarcación que, según Díaz Cruz (1998), había establecido la “historia de bronce” del ritual entre las sociedades tradicionales y las modernas, parece pues haberse resquebrajado, y sin problemas podemos aceptar, con Segalen, que “el registro ritual no se puede extender hasta el infinito, pero es universal en la medida en que toda sociedad tiene una gran necesidad de simbolización” (2005: 10). Así, las sociedades modernas necesitan del ritual en no menor medida que las llamadas tradicionales, tanto para marcar esa universalidad a la que idealmente aspiran como la diversidad interna que generan (Velasco 1996).

Para la elaboración de este monográfico se ha partido pues de la constatación de que el capitalismo avanzado, con todas sus trágicas consecuencias sociales, políticas, económicas y ecológicas, dista de haber terminado con fiestas y rituales, y tampoco lo ha hecho ni lo va a hacer la actual pandemia. También parte de la convicción de que la fiesta, hecho social total, solo se comprende inserta en la sociedad que la produce, por lo que es un privilegiado observatorio de las transformaciones sociales de la misma, para lo que se hace ineludible el recurso a la historia. Se defiende asimismo la necesidad de profundizar en el estudio del fenómeno festivo por parte de la sociología, para lo que se hace necesario el diálogo con la disciplina que con mayor profundidad ha tratado el estudio del ritual: la antropología. Somos conscientes de la existencia de teorías recientes de envergadura, como la de Alexander (2017), quien defiende que la pérdida de centralidad de rituales capaces de fusionar a toda la sociedad es un rasgo definitorio de nuestras modernas y complejas sociedades, con lo que sería más apropiado calificar a estas como “posrituales”. Aunque el análisis es acertado, la conclusión es mucho más discutible: el propio autor reconoce que, en el seno de estas sociedades, perviven “actividades simbólicas cuasirituales”, capaces de producir efímeros momentos de efervescente “refusión”. Así, y aunque algunas de las contribuciones de este monográfico pudieran encajar en esta perspectiva, se ha preferido, en la concepción del mismo, mantener la utilidad del término “ritual” para analizar las sociedades de la modernidad avanzada, pues ceñir esta modalidad de acción, en una suerte de estado puro, a sociedades arcaicas equivale a caer en un cierto esencialismo que escapa a cualquier operatividad, máxime si

después se sigue reconociendo la eficacia de la acción supuestamente “cuasiritual”, como termina haciendo Alexander. A lo que realmente asistimos, pues, es a una transformación, a una metamorfosis constante, tanto de formas como de significados, de la semántica como de la sintaxis festiva, de los sujetos celebrantes y de los objetos celebrados (Ariño 1996), pero el ritual no desaparece: es, como afirmase Vovelle de la fiesta –en cuya feliz fórmula nos inspiramos para titular este monográfico–, una invariable “que no ha cesado jamás de variar al filo de la larga duración plurisecular” (1996: 34).

Aclaremos de antemano que no entra dentro de los objetivos de esta introducción intentar una definición del término ritual, algo que otros más cualificados, como Cazeneuve (1971), Maissonneuve (1991) o Segalen (2008), por citar algunos casos insignes, ya han hecho, pero sí podemos convenir en que en todo ritual encontramos un sistema de símbolos y prácticas pautadas y codificadas, que tienen lugar en tiempo y espacio definido y que poseen un sentido para sus actores. Añadamos que “una acción trivial en el mundo cotidiano puede adquirir un alto significado (y así convertirse en ‘rito’) cuando destaca en cierto ambiente por medio de una secuencia” (Da Matta 2002: 49). Es decir que, al insertar un objeto de la vida cotidiana en el campo de significación del ritual, este adquiere una resignificación evidente, que lo acerca a lo sagrado o, como mínimo, a un nuevo orden de realidad, lo que tiene siempre consecuencias para la sociedad o grupo que lo realiza (Ariño 1998). El ritual es, pues, una acción social eficaz.

Es necesario también aclarar que fiesta y ritual distan de ser sinónimos, pero frecuentemente se solapan y en el interior de toda fiesta opera siempre un ritual, del que depende la eficacia de la misma (Ariño 1998). Como institución social, la fiesta es universal: no se conoce sociedad que no tenga sus propios rituales festivos, pero ¿qué es una fiesta? Más allá de cualquier definición esencialista o normativa, al estilo de Bataille (1998) o Caillois (1996), podemos afirmar que entendemos por tal una práctica colectiva consistente en un conjunto de actos guiados por una secuencia ritual, ligados como ya se ha dicho a un espacio y un tiempo determinados, mediante los cuales se celebra algo. Tal celebración supone la expresión práctica y la simbolización del valor, sacralidad o trascendencia que el sujeto celebrante otorga al sujeto celebrado. La fiesta es acción extraordinaria, compleja y paradójica: se define en relación dialéctica con la vida cotidiana, rompiendo el tiempo ordinario de trabajo y sumergiendo a los participantes en un ambiente que propicia la emotividad. Mezcla la solemnidad ceremonial y la diversión espontánea, el respeto a la tradición con la innovación constante; también lo espiritual y lo sensorial, así como lo íntimo y lo público. Es una

acción simbólica capaz de evocar una realidad inaccesible, a la vez que es altamente polisémica: eficaz activadora y reproductora de identidades colectivas, sirve también como campo de disputas, como afirmadora de jerarquías sociales y como generadora de transgresión (Ariño 1992; 1996; 1998).

A pesar de las distintas perspectivas teóricas que pueden encontrarse en el presente monográfico, pensamos que la mayor parte de estos aspectos pueden verse reflejados y desarrollados en el mismo. Se ha pretendido, desde criterios interdisciplinarios, reunir una serie de aportaciones que den cuenta de algunas de las más significativas transformaciones que, en el campo del ritual y de la fiesta, se vienen produciendo en los últimos decenios e incluso siglos. En primer lugar, Pedro García intenta poner de relieve la utilidad del método histórico, orientado sociológicamente y en combinación con trabajo de campo basado en técnicas cualitativas, para comprender las transformaciones contemporáneas del ritual festivo, centrándose en las grandes festividades católicas y poniendo el énfasis en cómo la evolución de la fiesta es un indicador fundamental del devenir del proceso de secularización. Ello permite poner de relieve la paradoja del carácter decididamente moderno de la tradición en la sociedad postradicional.

A continuación, y de la mano de Héctor Medina Miranda, leemos un sugerente estudio de antropología histórica comparada. El autor profundiza en su tesis de que la tauromaquia no deber ser considerada, pese a las teorías tan difundidas al respecto, un rito sacrificial enraizado en la Península Ibérica desde la Prehistoria, y destaca las estrategias de legitimación de la misma autopresentándose como un arte civilizador, frente a otras prácticas populares con toros, más presuntamente bárbaras o incultas. El proceso de formación de la fiesta nacional española tiene su correlato en la charrería mexicana, que sigue un proceso de doble distanciamiento: respecto a prácticas lúdicas y sacrificiales indígenas y respecto a la tauromaquia hispana. La afirmación de estas “mitideologías nacionales” se ha visto replicada, a su vez, por nacionalismos periféricos, como el catalán y su reivindicación del *correbou*, lo que contribuye a la fragmentación política de una práctica cultural con raíces comunes.

Centrándose en el caso de las ciudades de Cáceres y Badajoz, el historiador César Rina Simón analiza los procesos de legitimación del nuevo Estado franquista durante el período de la Guerra Civil. Para ello, y en fecundo diálogo con la antropología, analiza los mecanismos de control y resignificación de los rituales festivos considerados tradicionales (lícitos) por el régimen emergente, que servirán como elementos fundamentales en la construcción de esa “legitimidad sacro-popular” con la que la dictadura irá construyendo narrativas hegemónicas.

El uso por parte del régimen de determinadas fiestas de fuerte arraigo popular, como la Semana Santa, permitirá conectar la cosmovisión excluyente del nacionalismo del bando alzado con elementos festivos altamente valorados por las clases populares, lo que será fundamental en la construcción de un cierto nivel de consenso, sin el que el régimen nunca hubiese podido consolidarse como lo hizo.

A partir de un clásico ritual de Antiguo Régimen recuperado en décadas pasadas, como es la Mascarada de Los Carochos, fiesta invernal de ciclo carnavalesco que se celebra en la pequeña localidad zamorana de Riofrío de Aliste, el artículo de Pilar Panero García ejemplifica los usos que la recreación de la tradición puede tener en la modernidad avanzada, al tiempo que constituye un sugestivo ejemplo de lo fructífero que resulta el diálogo interdisciplinario entre antropología y literatura. La “antropología teatral” desplegada por la compañía Alkimia 130, a través de una “acción hiperitual” o “rito de segundo grado”, pone de relieve a la comunidad, mediante un juego de perspectivas *emic* y *etic*, la eficacia de la Mascarada como acto performativo que transmite y recrea la identidad de la comunidad. La teatralización del rito permite así, a una comunidad local ya quebrada como forma de organización social, realizar una escalada reflexiva que contribuye a tejer un hilo de memoria con un pasado susceptible de proyectarse hacia el futuro.

Los dos siguientes artículos entran de lleno en la producción de nuevas formas rituales y festivas. Aunando perspectivas sociológicas y antropológicas, Joan Sanfélix Albelda trata el tan importante como escasamente estudiado tema la transformación de los rituales de masculinidad, esas formas ritualizadas de lo que Gilmore (1994) llamó “hacerse hombre”. Inspirándose en clásicos de la antropología del ritual, como Van Gennep o Turner, repasa la bibliografía principal acerca de los rituales de masculinidad en diversas sociedades, para concluir que la mayor parte de las culturas conocidas han ritualizado la masculinidad, lo que se hace patente en nuestra sociedad con las hasta fechas bien recientes extendidas fiestas de quintos, que se servían del tiempo festivo para reproducir simbólicamente formas tradicionales de hombría. En la actualidad, desaparecido el servicio militar, los jóvenes han encontrado nuevos espacios, como el fútbol o diversos espacios de ocio juvenil, donde desplegar nuevas *performances*, menos formalizadas que los rituales clásicos, con las que probar su valía como hombres, según parámetros basados en lógicas de masculinidad en ocasiones violentas,

Finalmente, el sociólogo Vicent Flor nos presenta un amplio panorama de los múltiples, cambiantes y en ocasiones contradictorios significados sociales que se articulan en torno a ese fenómeno social total que es el fútbol. Se ponen de relieve los rasgos plenamente acordes con nuestras sociedades modernas y capitalistas que se observan en dicho ritual agonal, tras lo que el autor se centra en la intersección de los campos político y deportivo que se produce en este deporte que, en la dramatización ritual de cada encuentro, activa símbolos identitarios de manera tan asimétrica como especular, sirviendo a identidades de distinto tipo que compiten entre sí, en ocasiones de manera abiertamente conflictiva, articulando tanto nacionalismos estatales como periféricos, identidades regionalistas, de clase o ideológicas. Pues en el fútbol, como certeramente indica el título del artículo, no solo juegan once contra once, sino que en realidad se enfrentan “miles contra miles”.

Quedarían, indudablemente, temas pendientes que podrían haber encontrado su lugar en este monográfico, pero tampoco entraba en nuestros objetivos pretender abordar con exhaustividad un terreno como el del ritual, sujeto, como se ha pretendido poner de relieve, a continuas metamorfosis, que afectan tanto a su morfología como a sus significados. Pensamos que, en conjunto, la lectura de estos artículos permite una valiosa, amplia y actualizada visión de la situación actual y las tendencias en la transformación del ritual festivo.

Resta aquí, finalmente, agradecer a las y los autores su esfuerzo en la confección de los textos. También al equipo de dirección de *Sociología Histórica*, especialmente a su director, Andrés Pedreño, a Héctor Romero y a Marcos Bote, su amable invitación para coordinar este monográfico, así como su incondicional paciencia y generoso apoyo. Y ya que de generosidad y apoyo hablamos, quisiera, también, expresar mi agradecimiento a Gil-Manuel Hernández, por haber echado una mano –no solo aquí– siempre que se le ha pedido, y a Antonio Ariño, de quien tanto he aprendido en numerosas lecturas y largas conversaciones desde hace ya mucho tiempo. A ellos va dedicado este monográfico.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, J. (2017): *Poder y performance*, Madrid, CIS.
- ARIÑO, A. (1992): *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*, Barcelona, Anthopos.
- ARIÑO, A. (1996): “La utopía de Dionisos. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada”, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 11, pp.5-19.

- ARIÑO, A. (1998): “Festa i ritual: dos conceptes bàsics”, *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 13, pp.8-17.
- BATAILLE, G. (1998): *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus.
- BOISSEVAIN, J. (ed.) (1992): *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge.
- CAILLOIS, R. (1996): *El hombre y lo sagrado*, México: F.C.E.
- CARDINI, F. (1984): *Días sagrados. Tradición popular en las culturas euromediterráneas*. Barcelona, Argos Vergara.
- CARO BAROJA, J. (1988): *Estudios sobre la vida tradicional española*, Barcelona, Península.
- CAZENEUVE, J. (1971): *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu.
- COLLINS, R. (2009): *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona: Anthropos.
- DA MATTA, R. (2002): *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: F.C.E.
- DÍAZ CRUZ, R. (1998): *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, Anthropos.
- GILMORE, D. (1994): *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós.
- HAN, B.-Ch. (2020) *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*, Barcelona: Herder.
- KEPEL, G. (1995): *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik.
- MAISONNEUVE, J. (1991): *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona: Herder.
- NIETO, J.A. (1980): “La fiesta y sus funerales”, *Revista de Occidente*, 2, pp.54-68.
- SEGALEN, M. (2005): *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- VELASCO, H.M. (1996): “La difuminación del ritual en las sociedades modernas”, *Revista de Occidente*, 184, pp.103-123.
- VELASCO, H.M. (2005): “La desaparición no cumplida de los rituales tradicionales”, en *Cultura y Globalización. Entre el conflicto y el diálogo*, editado por J.A. Roche Cárcel y M. Oliver Narbona, Alicante: Universidad de Alicante, pp.253-279.
- VOVELLE, M. (1996): “La fiesta en el campo de la historia de las mentalidades”, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 11 (marzo), pp.21-38.