

SOCIABILIDAD FESTERA: RETRADICIONALIZACIÓN SELECTIVA Y PRODUCCIÓN DE SACRALIDADES EN LA MODERNIDAD AVANZADA

Pedro García Pilán
(Universitat de València)

RESUMEN

La proliferación de grupos especializados en la organización del ritual festivo es una de las características definitorias principales de la fiesta en la modernidad. Emerge así un tipo de sociabilidad de rasgos inequívocamente modernos, que recurre a la tradición como ideología legitimadora. Sin embargo, estas nuevas formas de sociabilidad sólo pueden actuar como mecanismos de retraditionalización selectiva de la vida cotidiana. Lejos de constituir una mera herencia del pasado, la tradición se construye cotidianamente en el ejercicio que de la misma efectúan los agentes, produciéndose así nuevas formas de sacralidad intramundana, que convierten a la sociabilidad festera en un mecanismo de reencantamiento débil de un mundo secularizado.

PALABRAS CLAVE: *Sociabilidad. Asociaciones. Ritual. Tradición. Secularización. Modernidad.*

ABSTRACT

The spread of groups, specialized in the organisation of the festive ritual is one of the most significant characteristics of the modern feast. This indicates a new type of sociability that appears with clear features of Modernity, at the same time that it appeals to tradition as a legitimising ideology. Nevertheless, this new sociability only acts as a mechanism of a selective r-traditionalisation in the daily life. Far from being a simple heritage from the past, the daily production of tradition is a consequence of a kind of agency related to new forms of profane sacrality that serves as a soft re-enchantment in a secularised world.

KEY WORDS: *Sociability. Associations. Ritual. Tradition. Secularization. Modernity.*

1. La fiesta: un fenómeno organizado

Si nos detenemos a observar, por ejemplo, el Carnaval de Río de Janeiro, observaremos que éste resultaría en la actualidad inconcebible sin la acción de las *Escolas de Samba*. Como también lo serían las Fallas de Valencia sin el complejo entramado de los *casales* que albergan a las respectivas comisiones, fenómeno paralelo al papel jugado por las nutridas hermandades que organizan la Semana Santa o el

Rocío en Andalucía, las *contrade* que rivalizan durante el Palio de Siena, o las *filaes* de Moros y Cristianos que hacen la fiesta grande en localidades como Alcoy o Villena. El fenómeno, evidentemente, no se ciñe a las fiestas que gozan del mayor reconocimiento turístico o mediático: peñas, cofradías, asociaciones musicales o corporaciones de diversa denominación se encuentran prácticamente por doquier organizando cualquier festividad local, de manera que, frente a la imagen sumamente arraigada que tiende a presentar a la fiesta como institución generadora de caos y transgresión, podemos afirmar que, en la práctica, “no hay fiesta sin organización” (Ariño, 1993: 132).

La morfología y dimensiones del fenómeno pueden ser variables: en la organización festiva podemos encontrar desde el grupo informal de amigos hasta la asociación formalizada, pasando por un variable grado de implicación de las autoridades locales, pero, en todo caso, el grupo organizador y la comunidad celebrante actúan como los dos polos sociológicos de la fiesta; estando el primero al servicio de la segunda, auténtico sujeto social de la misma. Sin embargo, la ya aludida multiplicidad de situaciones no debe hacernos olvidar que, la complejidad sociológica de cada fiesta, dependerá de la relación existente entre la comunidad celebrante y la mayor o menor vertebración formal del grupo organizador. Obviaré aquí el estudio de esas comisiones locales más o menos transitorias (frecuentemente anuales), para centrar el objetivo de este artículo en el análisis de las asociaciones altamente formalizadas, compuestas por miembros permanentes, que comparten su situación con otros grupos idénticos en estructura y funcionamiento, son autónomas en sus fines, y suponen una específica modalidad en la vertebración de la comunidad celebrante.¹ En estos casos, el grado de complejidad es tal que las asociaciones necesitan coordinarse entre sí, creando “organismos supra-asociacionales” u “organizaciones de segundo nivel”² que los coordinan e integran, que suelen gozar de un elevado margen de autonomía, y que ejercen un notable control sobre la fiesta, siendo capaces de establecer una ortodoxia festiva (Ariño, 1993: 142).³ Pero, sobre todo, interesa destacar aquí que, tales entramados asociativos, están en la base de celebraciones que son posibles solamente como resultado de la práctica permanente de la sociabilidad a lo largo de todo el año.

Al respecto, y antes de seguir avanzando, parece conveniente una clarificación de tipo semántico, que no siempre es tenida en cuenta en la bibliografía disponible, y es que se hace necesario distinguir entre “sociabilidad festiva” y “sociabilidad festera”. Evidentemente, la primera engloba a la segunda, pero se trata de un concepto más amplio: la sociabilidad festiva supone una ruptura o suspensión del tiempo cotidiano

¹ Una elaborada tipología de los tipos de organización festiva en función del grado de formalización de la misma puede verse en Ariño (1993: 132-181).

² Tipo de organizaciones que, evidentemente, no son exclusivas del mundo festero, sino que permiten un determinado grado de “integración transversal” en múltiples sectores de asociaciones voluntarias (cf. Ariño, dir., 2001: 374-379).

³ Encontramos dentro de esta categoría, por poner algunos ejemplos, a organismos como la Junta Central Fallera de Valencia, el *Magistrato delle Contrade* de Siena, la *Junta de Festes de Moros i Cristians* de Cocentaina, o la Agrupación de Hermandades y Cofradías de Semana Santa de Córdoba.

que implica a toda la comunidad celebrante. Mediante este ejercicio de sociabilidad, pues, se alcanzaría esa anhelada *communitas* tematizada por Turner (1988). Desde esta perspectiva, se hace necesario recordar las advertencias de Isidoro Moreno, en el sentido de que, para la correcta comprensión del ritual festivo, no se debe separar tajantemente a los “participantes-organizadores” de los “participantes no-organizadores” (1989: 16-17). Y aún cabría llegar más lejos de lo que hace este autor, si tenemos en cuenta que el turismo dista, en muchas ocasiones, de jugar un papel meramente pasivo en la puesta en escena del ritual (García Pilán, 2006: 443-468).

Me ceñiré en esta contribución a las pautas de sociabilidad específicas de los “participantes organizadores”, a esas que se mantienen durante todo el año: en la base de la cíclica “sociabilidad festiva”, encontramos así un tipo de sociabilidad más especializada, que llamaré “sociabilidad festera”, pues son los “festeros”, entendidos como actores principales de la fiesta, quienes la llevan a la práctica. Cabe recordar al respecto que el estudio de la sociabilidad y el asociacionismo cuenta ya con una sólida tradición en ciencias sociales, siendo Isidoro Moreno (1972; 1974; 1985) quien primero se centró en este tipo de fenómenos. Desde entonces, el estudio de cofradías y hermandades se convirtió en un territorio privilegiado para el análisis de las funciones latentes que se encontraban detrás de las funciones manifiestamente religiosas de este tipo de asociaciones, analizándose los procesos de clientelismo, conflicto social, solidaridad, construcción social de la identidad personal y colectiva, etc.; abriéndose así una línea de estudios que se extendió a otro tipo de festividades (cf. Luna Samperio, coord., 1989). La continuación de este tipo de estudios sirvió a continuación para conseguir la superación de un concepto excesivamente estrecho de sociedad civil (Cucó, 1990; Escalera, 1990); más recientemente, se ha incidido en aspectos tan relevantes como las funciones de comensalidad festiva y en su papel en el mantenimiento y recreación moderna de la tradición (Homobono, 2002; Costa, 2003).

Tomando como base los estudios citados, se pretende aquí avanzar en una línea insuficientemente explorada: una de las ideas principales que guían esta contribución es que la sociabilidad festera actúa como un mecanismo moderno de retradicionalización selectiva de la vida cotidiana, que supone un proceso compensatorio de reencantamiento débil en un mundo secularizado y destradicionalizado. Ello implica comenzar planteando la problemática de las relaciones entre sociabilidad festera y tradición, teniendo en cuenta que ésta última ha sido frecuentemente considerada un dispositivo clave de la acción ritual que opera siempre en el interior de cada fiesta.

2. La sociabilidad festera: ¿una sociabilidad tradicional?

Pese a que la tradición es un tema que no ha suscitado demasiado la atención de los sociólogos —o quizás precisamente a causa de ello—, no es infrecuente ver que ésta es una categoría dada por supuesta, máxime a la hora de explicar la perduración de determinados rituales festivos. Valgan como ejemplo, al respecto, las recientes consideraciones de Amando de Miguel, para quien la existencia de las procesiones de Semana Santa se explica porque “la fuerza de la tradición cultural resulta tan ineludible como la fuerza de la gravedad” (Miguel, 2006: 53). Este tipo de

planteamientos, sin embargo, nos lleva a preguntarnos por qué algunas festividades religiosas que antes gozaban de gran popularidad sí han desaparecido, mientras que otras se han mantenido o incluso cobrado un fuerte auge. Y es que, como afirma Isidoro Moreno refiriéndose a la Semana Santa en Andalucía, ésta sólo puede ser explicada “*en la modernidad y no en base a la perduración de rasgos ‘tradicionales’*” (1997: 177).

En el marco de esta problemática ha trabajado recientemente Xavier Costa (2003; 2006), realizando un intenso trabajo de tipo cualitativo sobre algunos casales falleros de Valencia. Advierte este autor que la tradición es algo mucho más maleable de lo que se había supuesto, y que, por lo tanto, no es incompatible con la modernidad. Así, Costa pretende constatar, al respecto, que

“entre nosotros muchas de las tradiciones más ancestrales persisten, e incluso establecen un diálogo peculiar con la experiencia presente, una parte de la cual es típicamente moderna” (Costa, 2006: 13).

Hay que advertir, al respecto, que la pretendida “ancestralidad” de las fiestas falleras habría que entenderla de manera literal, pues éstas

“hunden sus raíces en la cultura carnalesca europea y en la sátira popular, que cabe remitir en última instancia a las fiestas dionisiacas griegas y al origen de la tragedia” (ibíd.: 14).

No es objeto de este trabajo repetir lo que ya se ha demostrado en otro estudio: que las Fallas son un producto de la modernidad valenciana (Ariño, 1992). Lo que interesa aquí es destacar que, la clave explicativa de esa supuesta perpetuación de las “fiestas dionisiacas” en el seno de las sociedades de la modernidad avanzada, reside precisamente en la “sociabilidad festiva”, ya que “esta sociabilidad resulta ser un mecanismo fundamental para la transmisión de las tradiciones festivas” (Costa, 2006: 15). Hay que aclarar, al respecto, que para Costa, la “sociabilidad festiva” es, exclusivamente, la que se practica en el interior de los casales falleros, lo que vendría a chocar con la distinción que he realizado en el apartado anterior. Con todo, no es ésa la objeción fundamental que puede hacerse a este tipo de planteamientos: sostendré aquí que, lejos de ser unos meros mecanismos de “transmisión de las tradiciones”, las asociaciones especializadas en la organización del ritual festivo son agentes productores de tradición, en un ejercicio constante de retradicionalización selectiva de la vida cotidiana. Para ello, utilizaré preferentemente el material analizado a lo largo de un trabajo de campo, realizado con diversas hermandades de la Semana Santa Marinera de Valencia (García Pilán, 2006), cuyas conclusiones creo que son, en buena medida, extensibles a todo el universo de la sociabilidad festera.

3. El problema de la tradición en una sociedad “destradicionalizada”

Para poder avanzar en la idea de que las relaciones que se establecen en el seno de los grupos especializados en la organización del ritual festivo son inequívocamente modernas, parece necesario efectuar alguna recapitulación acerca del con-

cepto de tradición. Prescindiendo aquí de la problemática inherente a la polisemia del término (Ariño, 1999), destacan en este tema contribuciones como la de Shils (1975), quien adopta un enfoque funcional que hace de la tradición un requisito transtemporal, ineludible de toda sociedad. Shils insiste en el carácter consensual de la recepción de la tradición, con un énfasis en la intertemporalidad que convierte a la misma en un mecanismo de anclaje del presente en el pasado, que proporciona modelos de conducta y actúa así como principio regulador de la vida social.

Parece claro que tesis como las de Shils chocan con las recientes teorías acerca de la sociedad del riesgo, que se definiría, según Beck, entre otras cosas, por la creciente individualización y por la “destradicionalización de las formas de vida de la sociedad industrial” (1998: 93-195). Sin embargo, quien con más vigor ha ahondado en los últimos años en la naturaleza de la tradición ha sido Giddens (1997), quien define a nuestra sociedad sin ambages como “postradicional”. Giddens establece una distinción nítida entre el suelo de posibilidad de la tradición antes y después de la modernidad; es decir, se ocupa de establecer cuál sería el papel de la tradición en las sociedades tradicionales, para concluir que cuatro serían sus características básicas: es un mecanismo de organización de la memoria colectiva, tiene un carácter vinculante, está custodiada por guardianes, e implica el ritual. La tradición supone pues, un medio de identificar los vínculos que unen pasado y presente, lo que se relaciona con el control del tiempo. Representa no sólo lo que en sociedad se hace, sino también lo que debería hacerse; prescribe la conducta desviada y los castigos para ella, ofreciendo a sus adherentes un alto grado de seguridad ontológica. Su “noción formular de verdad” viene garantizada por la existencia de guardianes, de quienes “se cree que son los agentes o mediadores esenciales de sus poderes causales” (Giddens, 1997: 86). Por fin, señala este autor,

“podemos postular que el ritual es básico a efectos para los marcos sociales que dan integridad a las tradiciones; el ritual es una forma práctica de garantizar la preservación” (ibíd.: 85).

La postura de Giddens se aleja así drásticamente de la de Shils, cuando afirma con contundencia que “la modernidad destruye la tradición” (ibíd.: 118). Roto el equilibrio entre tradición y modernidad, los viejos guardianes de la tradición son sustituidos por sistemas expertos de conocimiento, caracterizados por su carácter desarraigador, por no estar vinculados a ninguna verdad formular, por su creciente especialización, por su carácter abstracto y, en último lugar, por una continua interacción con la creciente reflexividad institucional, que permite la continua reapropiación y recombinación de saberes y de conocimientos de múltiples procedencias. Sometida a procesos de interrogación rutinaria, la legitimación tradicional carece de cualquier privilegio autoritativo que pudiera esgrimir en el pasado.

Como he sostenido en un trabajo previo (García Pilán, 2006), la propuesta de Giddens es criticable desde diversos puntos de vista. Con todo aquí repararé en dos de ellos: en condiciones de modernidad avanzada, el ritual puede proliferar con independencia de cualquier “verdad formular” asociada al mismo. Además, a Giddens se le escapa el nexo entre tradición y revelación, lo que le lleva a olvidar el problema de la secularización en su análisis de la “destradicionalización”. Y como ya he avanzado, la sociabilidad festera es un mecanismo privilegiado de retradicionalización se-

lectiva de la vida cotidiana, capaz de producir sacralidad a múltiples niveles, tanto extramundanos como intramundanos; pero, en todo caso –y aquí sí que acierta plenamente Giddens- la tradición moderna avanza desvinculada de la autoridad del pasado, es incapaz de reconocer la autoridad de ningún tipo de guardianes, y no puede pretender, en ningún momento, ese “carácter vinculante” destacado por Giddens.

4. Algunos rasgos de la sociabilidad festera

Para probar mi tesis abordaré algunos rasgos de la sociabilidad festera. Pero antes, resulta interesante realizar una constatación de tipo histórico: las pautas de sociabilidad de las organizaciones festeras sólo pueden ser modernas, por la sencilla razón de que los extendidos locales de que en la actualidad disponen éstas por todas partes difícilmente suman más de dos o tres décadas de antigüedad.⁴ Así, el propio dato de su carácter relativamente novedoso nos debe hacer dudar de planteamientos acerca de su papel en la transmisión de tradiciones “ancestrales”. Por otra parte, y para calibrar en qué medida son “tradicionales” las relaciones que se establecen en el seno de los locales festeros, es interesante tener en cuenta aspectos como el acceso a la asociación, la permanencia en la misma, la base territorial de la que se nutre ésta, o el tipo de relación que se establece en su interior entre sus miembros. Veamos algunos de estos aspectos de manera algo más detallada.

Resulta importante, en primer lugar, constatar cómo se accede hoy a una asociación festera. Porque, algo que se ha puesto de relieve en diversos estudios, es la importancia que determinadas familias adquieren en el seno de este tipo de asociaciones (Costa, 2003: 102-107; García Pilán, 2006: 226-230). La familia se configura, pues, como una referencia fundamental para el funcionamiento de este tipo de asociaciones, lo que ayuda a otorgar un carácter más “tradicional” a las mismas, en tanto que la familia es la supuesta garantía de la transmisión: no es difícil, al analizar el mundo de las asociaciones festeras, captar la existencia de lo que, adaptando la expresión de Cruces Roldán para el ámbito del flamenco (2002: 99), constituiría una especie de “síndrome genético”, consistente en afirmar que “llevamos esto en la sangre”. Hasta tal punto es importante esta ideología familista, que no sólo no es infrecuente definir a la asociación como una familia (Spizzichino, 2006: 40), sino que se atribuye a la misma tal importancia que, aún quien llegue a la asociación al margen de los vínculos familiares, puede acabar por crear su propia “tradición familiar” (García Pilán, 2006: 229-230). Ahora bien, no podemos dejar de considerar que el hecho de que se construyan tradiciones familiares diversas demuestra, en primer lugar, hasta qué punto la tradición es susceptible de verse hoy

⁴ Ese “corazón de la vida social” fallera que es el casal (Costa, 2003: 172) hace su aparición en Valencia en los años sesenta, y tarda en consolidarse (Alarte Querol, 1990: 381-383). Los “cuarteles” de las Corporaciones de Punte Genil descritas por Caro Baroja en los años cincuenta eran “un domicilio transitorio” (Caro Baroja, 1968: 62). Ver también las consideraciones de Zamora Acosta (1997: 129) acerca de las “casas de hermandad” de Sevilla. A principio de los ochenta, el fenómeno no estaba plenamente consolidado entre las *flaes* alicantinas de Moros y Cristianos (Bernabéu Rico, 1981: 93-94).

creada *ex novo* y fragmentada en prácticas diferenciadas, lo que nos sitúa muy lejos de las definiciones de tradición que hemos visto en Shils o Giddens.

Por otra parte, el papel de la familia no se agota con el modelo de transmisión de padres a hijos: sabemos que no es infrecuente que se apunte primero la hija o el hijo, lo que acaba llevando a los padres a adscribirse después a la cofradía o al casal fallero (Costa, 2003: 113-116; García Pilán, 2006: 234-236). Este tipo de acceso es importante, pues, pese se ha afirmado que “las tradiciones también pueden ser pasadas hacia arriba, desde los niños hacia los adultos” (Costa, 2003: 103), parece claro que no es ésa una modalidad aceptable desde ninguna de las definiciones de tradición que se manejan en ciencias sociales, ya que la tradición consistiría, por principio, en respetar la autoridad del pasado y, con él, la de los mayores. Así, y a diferencia del carácter consensual de la tradición en las sociedades tradicionales, la festera “tradición familiar” no deja de verse sometida a la interrogación rutinaria acerca de los fundamentos de su existencia. Por otra parte, hay que insistir en que es el individuo quien, en última instancia, decide como una libre opción la pertenencia a la misma.⁵ Además, y pese a la insistencia de los festeros en el papel de la familia, conocemos cumplidamente la importancia de los grupos informales de amigos en el proceso de institucionalización de estas asociaciones (Cucó, 1995: 113-133). Sin embargo, no es sólo que las redes de amistad se revelen importantes en el proceso de nacimiento y formalización de las mismas, sino que parece que empieza a percibirse un vuelco en el que los vínculos nacidos de las tales relaciones comienzan a primar en detrimento del vínculo familiar. La paradoja resultante es que, justo cuando aparece la idea de “tradición familiar” es cuando la *filia* comienza a desbancar a la *fratria*.

Por otra parte, en condiciones de modernidad avanzada, las redes de proximidad local coexisten con otras dispersas espacialmente, lo que no impide que, frecuentemente, las de vecindad refuercen la densidad de las interacciones, lo que implica la conveniencia de “reconceptualizar parcialmente el término de sociabilidad para convertirlo en un *continuum* habitado por grupos y redes” (Cucó, 2004: 125). Ello se hace evidente de manera palmaria en el caso de las asociaciones festeras, no sólo porque son numerosos los asociados que, habiendo emigrado de su localidad de origen, vuelven a ella con motivo de las fiestas, sino porque la investigación detallada de algunas asociaciones ha demostrado los altos porcentajes de asociados que viven ya fuera del ámbito del territorio donde se desenvuelve la acción festiva (García Pilán, 2006: 240-243; Spizzichino, 2006: 35; Rodríguez Mateos, 1997: 17-18). En estos casos, el territorio al que se regresa con una periodicidad variable no deja de asumir un valor simbólico de la máxima importancia, en tanto que deviene un lugar de “autenticidad”, raíz de la “identidad idealizada” (Ortiz, 1996: 11-12). De este modo, los procesos de desterritorialización y reterritorialización, ligados a las mutaciones de la modernidad globalizada, vuelven obsoleta la relación establecida

⁵ Desde esta perspectiva, resulta elocuente la siguiente opinión, recogida a lo largo del trabajo de campo sobre la Semana Santa Marinera de Valencia: “La tradición familiar se está rompiendo. Si un hijo dice que no, no se apunta. Antes no, antes era desde que nacían y ya estaban apuntados. Yo creo que hacen más los amigos” (*Hermandad de la Crucifixión del Señor, Valencia*). Como se me manifestó sin tapujos en durante otra entrevista, “la persona tiene que estar antes que la cofradía” (García Pilán, 2006: 296-297).

habitualmente entre un territorio, una comunidad claramente definida, y una tradición ligada a ambos.

Por otra parte, algo recurrente en los estudios realizados sobre sociabilidad festera es la insistencia en la calidez de las relaciones que se establecen en el seno del local, en la importancia de la amistad, en la creación de unos vínculos emocionales. La asociación puede estar explícitamente dedicada a mantener un culto religioso, pero, como me manifestó en una ocasión un cofrade valenciano “aquí pretendemos pasarlo bien, pero cada uno en su conciencia que crea lo que quiera” (García Pilán, 2006: 298). No se trata aquí de dudar de las creencias religiosas de los cofrades: como resultado de la secularización, éstas están ya decididamente individualizadas y desvinculadas de la hierocracia eclesial (los guardianes de la verdad oracular tradicional). Lo que sucede es que, de manera complementaria a la eventual religiosidad de tipo trascendente, dentro del local se celebra, fundamentalmente, la interacción, la sociabilidad, que las personas cuentan allí por sí mismas, y no como objeto de cálculo instrumental. Por eso el local, como se me dijo en alguna entrevista “te llena”: allí se reafirma, fundamentalmente, el carácter sagrado de la relación con el otro, el carisma del propio vínculo social, la *communitas*, en definitiva. El local es un espacio de sociabilidad primario del que puede depender la dinámica de todo lo demás, un “punto de concordia” del que puede depender la correcta marcha de la asociación (García Pilán, 2006: 252).

En el ejercicio de tal sociabilidad, otros han destacado ya el papel fundamental que juega la comensalía (Ariño, 1993; Costa, 2003; Homobono, 2002). Sabido es que el tiempo social invertido en esta actividad permite estrechar los lazos dentro del grupo, pero habría que añadir otra perspectiva: el ejercicio de la comensalía sirve, en este contexto, como un factor más de retradicionalización de la vida cotidiana, pues tan importante como con quién se come es el *tempo* específico de la comensalía, la inversión en (más) tiempo para cenar o tomar algo. Además, durante el período específicamente festivo, se intensifica la comensalidad en el ámbito del local: el más o menos reducido núcleo que se reúne a lo largo de todo el año se ve ampliado hasta prácticamente la totalidad de los festeros, a los que hay que añadir familiares, amigos, simpatizantes y demás invitados. Pero esta intensificación de la sociabilidad se acompaña además de otro rasgo nada desdeñable: durante estos días no se come cualquier cosa.⁶ Como ha señalado Contreras, “la fiesta exige una alimentación determinada que, a su vez, puede ‘hacer la fiesta’” (1993: 64). La comida adquiere así un carácter decididamente simbólico, convirtiéndose en un auténtico sistema de comunicación, pero también en un creador de identidad. En estos casos, la comida cumple una “función rememorativa” (Contreras, 1993: 67): estas comidas, en su calidad de “tradicionales”, poseen una especie de virtud histórica, que liga el pasado con el presente, y proporciona seguridad sobre el futuro, pues todo el mundo sabe que, el año que viene, volverá a probar los específicos y adecuados manjares que ya comió el año pasado.

Por otra parte, las asociaciones festeras no son entidades homogéneas, en las que todos los miembros se vinculan del mismo modo. No sólo porque la vinculación

⁶ E incluso aunque se coman comidas cotidianas, éstas adquieren una resignificación especial, como ha observado Briones Gómez (1996: 57).

puede variar según el género y la edad, sino porque son fundamentales las diferencias acerca del modo de relación que prima entre los participantes en la fiesta y el núcleo organizativo de la asociación. En realidad, se hacen plenamente aplicables a cualquier caso las consideraciones de Gómez Lara y Jiménez Barrientos acerca de la Semana Santa de Sevilla, en el seno de cuyas hermandades se compaginan los “vínculos fuertes” que priman entre los miembros de las juntas de gobiernos, con la masa de “capiroteros” cuya relación con la hermandad se caracteriza por el “vínculo débil” (Gómez Lara y Jiménez Barrientos, 1997: 157).⁷

Al respecto, resultan elocuentes algunos de los testimonios recogidos en Valencia, quienes explicitan que “hay cofrades de varios tipos”: los que acuden sólo a la fiesta, y los “tontos” que trabajan para el resto durante todo el año (García Pilán, 2006: 268-269). Bien sabemos que el fenómeno no es exclusivo de este tipo de asociaciones, sino que se trata de un fenómeno caracterizador del panorama asociativo de las sociedades modernas (Cucó, 1991: 52-57). La opción adoptada por los free riders (Olson, 1992) es clara a los ojos de los “trabajadores”: aquéllos, sencillamente, no quieren “complicaciones” (García Pilán, 2006: 270); complicaciones que vendrían derivadas de los compromisos inherentes a la asunción de un cargo, y que se encuentran en colisión frecuente con ese “crepúsculo del deber” del que nos habla Lipovetsky (2005). Pero lo que aquí más interesa destacar es cómo, a diferencia de los grupos de las sociedades tradicionales, los actuales responsables organizadores de la tradición tienen escaso poder para prescribir actitudes, lo que limita sensiblemente su poder ejecutivo. En realidad, resulta claro que la pertenencia a cualquier modalidad de asociación festera responde perfectamente a las características de la sociedad actual: individualismo, pragmatismo, permisividad, presentismo, hedonismo, etc. Como ha puesto de relieve Giddens (1994), la modernidad impone continuamente la necesidad de elegir, y el modo de implicación en la asociación es una elección más. Ahora bien, podemos preguntarnos qué es lo que conduce a un reducido núcleo a trabajar con dureza durante todo el año para que, al llegar el momento de la fiesta, esté todo preparado. Podríamos pensar que la respuesta a tal pregunta se encuentra en la relación de donación, tal como la establecieron Simmel o Mauss; visto desde esta perspectiva, es precisamente la falta de reciprocidad de lo que se quejan quienes en mayor medida practican el don. De hecho, y como consecuencia de esta falta de reciprocidad, la tentación de abandono del cargo es algo que surge frecuentemente en el mundo festero (García Pilán, 2006: 273-276). En la donación se pone en juego la materialización y reproducción del vínculo social; es por eso que la falta de gratitud es vivida como un agravio comparativo, que tienta a la salida o al abandono del cargo. El don mediante el que se anuda el pacto asociativo se mueve, pues, dentro de esa “inconditionnalité conditionnelle” que ha descrito Caillé (2000: 133), según la cual todo el mundo está dispuesto a retirarse del juego, si los otros no cumplen las reglas. Hay que decir que tal tentación de abandono, como veremos a continuación, se suele ver pronto superada, pero, en todo caso, la opción de la salida demuestra que nos encontramos ante una tradición muy poco coercitiva.

⁷ Ver también, desde una perspectiva similar, Rodríguez Mateos (1999: 148-149).

Algunos de los testimonios recogidos durante el trabajo sobre la Semana Santa Marinera de Valencia proporcionan algunas pistas acerca de qué es lo que motiva a algunos cofrades a trabajar todo el año, para que al final todos se aprovechen de sus frutos: en tanto que el don no se rige por una lógica económica, éste no puede ser sometido al cálculo instrumental. Así, de alguna manera, se obtiene la reciprocidad en las satisfacciones obtenidas por el mero ejercicio de la sociabilidad: frente a la donación del esfuerzo invertido en el trabajo, se reciben beneficios emocionales. Es por esto que el “trabajo bien hecho” es susceptible de proporcionar una “satisfacción personal” (García Pilán, 2006: 278-279). Y tal satisfacción procede, en definitiva, de ver cómo año tras año, y gracias al esfuerzo invertido, “la tradición se mantiene viva”. Y dicho sea de paso, es éste otro síntoma de modernidad, pues sólo dentro de la reflexividad que ésta supone, pueden percibirse incertidumbres acerca del futuro de una tradición que, en tanto que anclaje consensuado en el pasado, sería por definición irreflexiva.

Siempre que se habla de tradición en contextos de modernidad avanzada, pueden surgir llamativas paradojas. Una de ellas fue advertida por Irazuzta en su monografía sobre el Encuentro de Colectividades de la ciudad de Rosario, y consiste en que “cuestiones económico-mercantiles y de complejización burocrático-administrativa son capaces de exponer a ciertas manifestaciones sagradas a las vicisitudes de la cotidianidad” (Irazuzta, 2001: 49).

Efectivamente, se da la circunstancia de que, cuanto más y mejor se organiza la fiesta (es decir, cuando más se contribuye al reencantamiento del mundo), en mayor medida aumenta la burocracia asociada a la misma. Hasta tal punto es así, que no resulta infrecuente ver, en organizaciones supra-asociacionales, a personal contratado para trabajar exclusivamente para realizar las gestiones pertinentes. La moderna tradición requiere, pues, de nuevos expertos, pero éstos están alejados de cualquier verdad formular que proporcione legitimidad sobre la interpretación de la misma (sometida siempre a procesos de negociación dentro del campo de significados y fuerzas que se despliega en torno a la fiesta).

Pero no se trata sólo de las organizaciones de segundo nivel; no es infrecuente ver cómo la sociabilidad ejercida en el local festero imbrica de manera indisoluble burocracia con carisma: se puede cenar todos los viernes para estar juntos y pasarlo bien, pero no faltará el momento en que se aluda a la mejor manera de costear, por ejemplo, el I.V.A. de las bandas de música que habrá que contratar llegados los días de fiesta, al estado de las cuentas de la lotería, o a la mejor manera de gestionar una subvención oficial. A través del ejercicio de la sociabilidad festera, se produce, pues, una espiral en la que sacralización y burocracia se retroalimentan mutuamente. Usando la terminología de Salvador Giner (2003), pues, profanización de lo sagrado y sacralización de lo profano avanzan cogidas de la mano. O, como diría Ritzer (2000), el reencantamiento sólo es posible a través del empleo sistemático de medios genuinamente desencantados.

Por otra parte, resulta tentador, a la hora de interpretar desde el punto de vista sociológico a los grupos para el ritual, hacerlo desde la propuesta de esas “instituciones intermedias” que Berger y Luckmann (1997) postulan como necesarias en-

tre el individuo y el macrosistema social. Cierto es que estos autores plantean el concepto de manera tentativa, ya que advierten que dilucidar cuáles de estas instituciones merecen tal título “sólo podrá determinarse una vez que se hayan analizado sus modos de funcionamiento a nivel local” (Berger y Luckmann, 1997: 124). Así, parece claro que uno de los requisitos exigidos por estos autores, se cumple tajantemente en el caso de numerosas asociaciones festeras, ya que las raíces locales son “suficientemente profundas para servir como fuentes de sentido de las comunidades de vida” (ibíd.). Ahora bien, más problemático es asegurar que estas asociaciones sean capaces de transmitir “reservas de sentido” al conjunto de sus miembros. Parece evidente que en muchos casos es así, lo que explica en buena parte los elevados grados de pertenencia o fidelidad en el tiempo que se han detectado en ocasiones (García Pilán, 2006: 238-240), así como esa sociabilidad ejercida cotidianamente por parte de algunos socios. Al respecto, en algunas entrevistas realizadas en las cofradías valencianas, se declara abiertamente que éstas sirven tanto para compartir una devoción con los demás como para superar la soledad o el aislamiento al que la modernidad condena al individuo, llenando así “huecos de su vida”.⁸ Sin embargo, es realmente difícil asegurar que, para quien sólo va por la cofradía en Semana Santa, ésta se configura como una “reserva de sentido”. Es más, a decir verdad, sería incluso difícil asegurar si, para quien acude más a menudo, no se trata tan sólo de una manera de invertir su ocio. Si el pluralismo es, como sostienen Berger y Luckmann, el causante de la crisis de sentido, las asociaciones festeras distan de escapar a aquél.

En realidad, y ésa es una de las paradojas del uso de la tradición en la modernidad avanzada, “todo esfuerzo por solidificar las estructuras del mundo de la vida causa más fragilidad y divisibilidad” (Bauman, 2005: 331), como hemos podido comprobar al aludir a las dudas de los directivos sobre su permanencia en el cargo, y de su incapacidad absoluta para implicar en la cofradía a un número mayoritario de festeros, fuera de los actos estelares, y en los que claramente prima el elemento lúdico y estético. Así, esas “estructuras intermedias” de Berger y Luckmann coexistirían, en el seno de la misma asociación, con las “comunidades estéticas” de Bauman, quien define a éstas como el tipo de comunidad que perdura “mientras dure el ritual semanal o mensual programado, y vuelve a disolverse una vez reconfortados sus miembros” (Bauman, 2003: 85). Si, como instituciones intermedias, proveen a algunos de estructuras de sentido, como comunidades estéticas actúan como “perchas” en las que se cuelgan temporalmente, bien las preocupaciones, bien los intereses, que son susceptibles de ser trasladados sin problemas a otra parte. No hay, para muchos festeros, responsabilidades éticas ni compromisos a largo plazo:

“la característica común a las comunidades estéticas es la naturaleza superficial y episódica de los vínculos que surgen entre sus miembros (...). Tales vínculos causan escasas incomodidades y suscitan poco o ningún temor” (ibíd.: 86).

⁸ “...hay muchas posibilidades ahí. Está pues la gente que... que necesita comunicarse con alguien, la gente que necesita estar con otros para poder llegar a vivir la devoción, la Semana Santa, la gente que se encuentra un poco sola y así encuentra amigos, la gente que así llena huecos de su vida... hay gente de mucho tipo.” (*Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno, Valencia*).

A diferencia de los grupos de las sociedades tradicionales, en los que nos ocupan la membresía es fácilmente revocable y, en todo caso, es una opción personal -basada a menudo en estilos de vida u opciones de ocio- la que decide la permanencia.

5. Conclusiones

El recorrido efectuado nos permite constatar, en primer lugar, que las asociaciones festeras asumen rasgos característicos de la modernidad avanzada, de manera que, incluso las dedicadas explícitamente a practicar cultos religiosos, han evolucionado, sin perder su carácter devocional, hacia formas en las que prima el ejercicio de la sociabilidad pura. En estos casos, y como fruto del proceso de secularización, se produce una segregación de sacralidades múltiples: éstas serán trascendentes – aunque secularizadas- en unos casos, pero decididamente intramundanas en todos.

Hemos visto que la pertenencia a asociación festera puede producir sensación de fraternidad, de igualdad, de *communitas*, pero estamos muy lejos de las formas comunitarias orgánicas de las sociedades tradicionales. La moderna sociabilidad festiva, que podemos llamar “tradicionalizante” en tanto que apela a la tradición como instancia legitimadora, no es una “sociabilidad tradicional”, pues existe exclusivamente por la suma de decisiones individuales de estar juntos, de construir y lucir las señas de una identidad a la que se ha decidido ser fiel. No es una mera herencia el pasado ni un mecanismo de transmisión, sino un ejercicio de autoconstrucción constante, un vehículo de la autodefinición individual. Evidentemente, la pertenencia a la asociación implica algún tipo de consenso, pero en tales condiciones, y como afirma Bauman, “el único consenso que probablemente tenga probabilidad de éxito es aceptar la heterogeneidad de los disensos” (Bauman, 2005: 331).

Como conclusión principal, podemos afirmar que una cofradía, una hermandad o un casal fallero, está en las antípodas de lo que podía ser un tipo ideal de “comunidad tradicional”. Muy al contrario, en el interior de estos grupos coexisten códigos de significados y narrativas muy diversas, lo que proporciona un nuevo sentido a la experiencia de identidad. El lazo social adquiere, dentro de estas asociaciones, nuevos y múltiples sentidos, pero, como se ha afirmado en otro lugar, “la comunidad es algo que construyen los actores y que no puede ser vista o juzgada antes de su aparición” (Gurrutxaga Abad, 1996: 68). Pese a pretender, pues, fundarse en la tradición, la comunidad es, en buena medida, imaginada desde una suma de subjetividades, nunca impuesta desde una totalidad referencial o dada por supuesta.

Ello no significa que no haya un nexo de unión importantísimo que comparten todos los componentes del grupo: el galvanizador sería la demanda de reconocimiento y de sentido, el deseo de pertenencia, el compartir con los demás, la sociabilidad pura, en definitiva. Lo que proporciona la hermandad, la *contrade* o el casal fallero, es, en suma, lo que Martín-Barbero llama el “reencantamiento de las identidades” (Martín-Barbero, 2002: 57-62), reencantamiento que se hace posible a través de ese mecanismo de retradicionalización selectiva de la vida cotidiana que es la sociabilidad festera y que permite, utilizando el lenguaje turneriano, alcanzar la liminalidad a capricho, alternado a la carta, si así se desea, estructura con *communitas*. Tal reencantamiento alcanza su clímax durante los días de

fiesta. Lo que sucede durante éstos cae fuera de los objetivos del presente artículo. Pero, en buena medida, sería irrealizable, en condiciones de modernidad avanzada, sin ese mecanismo de reencantamiento débil que, a lo largo de todo el año, producen determinados segmentos de la población mediante el ejercicio de la sociabilidad festera.

Bibliografía

- Alarte Querol, A. (1990): "Actividad fallera", en: Ariño, A. (dir.), *Historia de las Fallas*, Valencia: Levante-EMV, págs.363-388.
- Ariño, A. (1992): *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*, Barcelona: Anthropos.
- Ariño, A. (1993): "La sociabilidad festera", en: Cucó, J. (dir.), *Músicos y festeros valencianos*, Valencia: I.V.A.E.C.M., págs.129-233.
- Ariño, A. (1999): "Como lágrimas en la lluvia. El estatus de la tradición en la modernidad avanzada", en: Ramos Torre, R. , García Selgas, F. (eds.), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid: C.I.S., págs.167-188.
- Ariño, A. (dir.) (2001): *La ciudadanía solidaria. El voluntariado y las asociaciones de voluntariado en la Comunidad Valenciana*, Valencia: Bancaja.
- Bauman, Z. (2003): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2005): *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona: Anthropos.
- Beck, U. (1998): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós.
- Berger, P.L. y Luckmann, Th. (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona: Paidós.
- Bernabéu Rico, J.L. (1981): *Significados sociales de las fiestas de moros y cristianos*. Alicante: U.N.E.D.
- Briones Gómez, R. (1996): *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*, Córdoba: Ministerio de Educación y Cultura.
- Caillé, A. (2000): *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Caro Baroja, J. (1968): "Semana Santa de Puente Genil", en: *Estudios sobre la vida tradicional española*, Barcelona: Península, págs.55-82.
- Contreras, J. (1993): *Antropología de la alimentación*, Madrid: Eudema.
- Costa, X. (2003): *Sociabilidad y esfera pública en la fiesta de las Fallas de Valencia*, Valencia: Biblioteca Valenciana.
- Costa, X. (2006): *Las Fallas de Valencia, modelo de autogestión popular*, Valencia: Instituto Intercultural para la Autogestión y la Acción Comunal.
- Cruces Roldán, C. (2002): *Más allá de la Música. Antropología y Flamenco (I): Sociabilidad, Transmisión y Patrimonio*, Sevilla Signatura.
- Cucó, J. (1990): "El papel de la sociabilidad en la construcción de la sociedad civil", en Cucó, J. y Pujadas, J.J. (coords.), *Identidades colectivas. Etnicidad y Sociabilidad en la Península Ibérica*, València: Generalitat, 1990, págs.153-164.
- Cucó, J. (1991): *El quotidià ignorat. La trama associativa valenciana*, València: Alfons el Magnànim.

- Cucó, J. (1995): *La amistad. Perspectiva antropológica*, Barcelona: Icaria.
- Cucó, J. (2004): *Antropología urbana*, Barcelona: Ariel.
- Escalera, J. (1990): *Sociabilidad y asociacionismo. Estudio de Antropología social en el Aljarafe sevillano*. Sevilla: Diputación Provincial.
- García Pilán, P. (2006): *Tradición y proceso ritual en la modernidad avanzada: la Semana Santa Marinera de Valencia*, Tesis Doctoral, Universitat de València, Departament de Sociologia i Antropologia Social.
- Giddens, A. (1994): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península.
- Giddens, A. (1997): “Vivir en una sociedad postradicional”, en: Beck, U. et. al., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza, págs.75-136.
- Giner, S. (2003): *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Madrid: Alianza.
- Gómez Lara, M.J. y Jiménez Barrientos, J. (1997): “Fiesta, interpretaciones e ideología: la Semana Santa de Sevilla, drama ritual urbano”, en *Demófilo*, 23, págs.147-164.
- Gurrutxaga Abad, A. (1996): “El vínculo comunitario en la tardía modernidad: de la tradición a la sociedad privada”, en: Beriain, J. y Lanceros, P. (comps.), *Identidades Culturales*, Bilbao: Universidad de Deusto, págs.63-78.
- Homobono, J.I. (2002): “Adaptando tradiciones y reconstruyendo identidades. La comensalidad festiva en el ámbito pesquero vasco cantábrico”, en: Gracia Araniz, M. (coord.), *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*, Barcelona: Ariel, págs.179-208.
- Irazuzta, I. (2001): *Argentina: una construcción ritual. Nación, identidad y clasificación simbólica en las sociedades contemporáneas*, Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Lipovetsky, G. (2005): *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos*, Barcelona: Anagrama.
- Luna Samperio, M. (coord.) (1989): *Grupos para el ritual festivo*, Murcia: Editora Regional de Murcia.
- Martín-Barbero, J. (2002): “Desencuentros de la socialidad y reencantamientos de la identidad”, en *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i Cultura*, 29, págs.45-62.
- Miguel, A. de (2006): *Los españoles y la religión*, Barcelona: Debolsillo.
- Moreno, I. (1972): *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Madrid: Siglo XXI.
- Moreno, I. (1974): *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*, Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Moreno, I. (1985): *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.
- Moreno, I. (1989): “El estudio de los grupos para el ritual: una aproximación”, en: Luna Samperio, M. (coord.), *Grupos para el ritual festivo*, Murcia: Editora Regional de Murcia, págs.15-21.
- Moreno, I. (1997): “La vitalidad actual de la Semana Santa andaluza: modernidad y rituales festivos populares”, en *Demófilo*, 23, págs.175-192.
- Olson, M. (1992): *La lógica de la acción colectiva*, México: Limusa.

- Ortiz, R. (1996): "Otro territorio", en *Antropología*, 12, págs.5-21.
- Ritzer, G. (2000): *El encanto de un mundo desencantado. Revolución en los medios de consumo*, Barcelona: Ariel.
- Rodríguez Mateos, J. (1997): *La ciudad recreada. Estructuras, valores y símbolos de las Hermandades y Cofradías de Sevilla*, Sevilla: Diputación de Sevilla.
- Shils, E. (1975): "Tradition", en: *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*, Chicago-London: The University of Chicago Press, págs.183-218.
- Spizzichino, C. (2007): "Sociabilitat en la Festa de les Falles i el Palio de Siena", en *Revista d'Estudis Fallers*, 12, págs.32-41.
- Turner, V. (1988): *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid: Taurus.
- Zamora Acosta, E. (1997): "Tradición y cambio en la Semana Santa. La imposible lucha contra la innovación", en *Demófilo*, 23, págs.125-145.