

La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario

(The patron saint festivity as a performative, initiation and identity rite)

Martínez Montoya, Josetxu

Univ. de Deusto/Deustuko Unib. Fac. de Filosofía y CC. de la Educación. Unibertsitateen Etorbidea, 24. 48007 Bilbao

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 347-367]

Recep.: 25.05.01

Acep.: 09.01.03

Este ensayo analiza el papel que juega la fiesta patronal en los pueblos-aldea del País Vasco. Esta celebración puede entenderse como un ritual performativo, en el que se renueva el espacio y el tiempo de la vecindad. El autor analiza, desde una perspectiva semiótica, los diversos elementos simbólicos que convierten a los miembros de la vecindades rurales en comunidades de dependencia, de pertenencia y de permanencia.

Palabras Clave: Ritual performativo. Celebración identitaria. Comensalidad vecinal. Tiempo y espacio comunitarios. Enunciados realizativos. Constructivismo simbólico.

Euskal Herriko gune txikietako herriko jaiaren eginkizuna aztertzen da saiakera honetan. Ospakizun hori erritu performatibo baten gisa uler daiteke, haren bidez auzoartearen espazioa eta denbora berritzen direlarik. Egileak hainbat elementu sinboliko aztertzen ditu semiotikaren ikuspegitik, elementu horiek nekazaritza giroko auzoarteak menpetasun, partaidetza eta iraunkortasun komunitate bilakatzen dituzte.

Giltza-Hitzak: Erritu performatiboa. Ospakizun identitarioa. Auzokideen komentsalitatea. Komunitatearen denbora eta espazioa. Errealizaziozko enuntziatuak. Konstruktibismo sinbolikoa.

Cette étude fait l'analyse du rôle que joue la fête patronale dans les petits villages du Pays Basque. Cette célébration peut se comprendre comme un rituel performatif, dans lequel l'espace et le temps du voisinage se renouvellent. L'auteur analyse, d'un point de vue sémiotique, les divers éléments symboliques qui convertissent les membres des voisinages ruraux en communautés de dépendance, d'appartenance et de permanence.

Mots Clés: Rituel performatif. Célébration identitaire. Convivialité de voisinage. Temps et espace communautaires. Enoncés réalisatifs. Constructivisme symbolique.

INTRODUCCIÓN

Una de las definiciones más felices de la comunidad es la que nos da Robert Nisbet: “La palabra (comunidad) tal como la encontramos en los pensadores de las dos últimas centurias, abarca todas las formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo (...). La comunidad es una fusión de sentimiento y pensamiento, de tradición y compromiso, de pertenencia y volición. Puede encontrársela en la localidad, la religión, la nación, la raza, la ocupación o en cualquier fervorosa causa colectiva o bien tener expresión simbólica en ellas. Su arquetipo, tanto desde el punto de vista histórico como simbólico es la familia; y en casi todos los tipos de comunidad genuina la nomenclatura de la familia ocupa un lugar prominente” (1977, 1: 71-72).

Encontramos en esta definición tres elementos clave que caracterizan a la comunidad rural tradicional, es decir, a lo que podemos llamar *comunidad local*: a) la cohesión social (dependencia), b) la conciencia de identidad (pertenencia) y c) la fuerza de la tradición (permanencia).

* En cuanto al primer aspecto, se trata de abordar el tema central de la incorporación del individuo dentro de la sociedad, preocupación básica de la sociología de Durkheim. Al hablar de comunidad nos encontramos ante una realidad sociológica caracterizada por lo que Maine y Max Weber llamaron corporatividad, es decir, una entidad moral (con autoridad reconocida, permanencia en el tiempo y de carácter multifuncional) que posee a los individuos y les exige un compromiso moral en defensa de los valores colectivos. La desviación está penalizada. El individualismo es, como dice Gurrutxaga (1991), una patología dentro del grupo. La *dependencia* mutua de los individuos es una de sus características más definitorias. Como nos recuerda Ph. Ariès¹ en las sociedades en las que el Estado es débil, las solidaridades colectivas (las solidaridades primordiales, diría Shils, 1957) juegan un papel de protección personal. Fuera de la comunidad, encontramos el miedo, el extraño, lo diferente, lo hostil. En muchos de los rituales aparecen esta diferencia entre aquello de lo que se depende y aquello que es ajeno, peligroso, extraño.

1. “En la Edad Media, como en muchas sociedades en las que el estado es débil o simbólico, la vida de cada particular depende de solidaridades colectivas o de dominios que desempeñan una función de protección. No se tiene nada -ni siquiera el propio cuerpo- que, llegado el caso, no se halle en peligro y cuya supervivencia no esté supeditada a un vínculo de dependencia. En tales condiciones, lo privado y lo público se confunden. Nadie tiene vida privada, pero todo el mundo puede tener un papel público, aunque sólo sea el de víctima” (1990: 17). Esta situación comienza a cambiar, poco a poco, entre los siglos XVI-XVIII, período en el que asistimos a lo que los historiadores llaman tres grandes revoluciones: el desarrollo del Estado y su implantación en esferas cada vez más amplias de la vida individual y social; las reformas religiosas que propugnan una piedad más interior y devociones más íntimas; y, en fin, los progresos de la escritura y de los hábitos de la lectura mediante los cuales el individuo se emancipa de los vínculos antiguos que, en una cultura del gesto y de lo dicho, le ligaban a la comunidad. La escritura, en sus diversas formas (judiciales, administrativas, etc.) quebranta los valores antiguos ligados a la palabra. Es interesante, en este sentido, ver la hipótesis de J. Goody (1985a), para quien, los procesos de civilización y de cambio de pensamiento occidental están ligados al descubrimiento y desarrollo de la escritura -Babilonia, mundo griego y aparición de la imprenta-; son momentos relevantes para explicar el paso de una mentalidad mitopoética a otra más lógico racional y técnica.

* Este socio-centrismo hará que nazca un rasgo central de la conciencia colectiva, el de la idea de *pertenencia* al nosotros frente a los otros. La otroidad se marca en dimensión de reconocimiento de lo propio cuyos rasgos se magnifican para diferenciarlo de lo extraño. La identidad compartida, vivida y actualizada en rituales, refranes, mitos, etc., marca las barreras de la pertenencia y los límites de la dependencia.

En este sentido, una comunidad rural es la identificación con un genos, un locus y unas creencias, es decir, con los tres espacios o marcos sociológicos en los que el individuo expresa su pertenencia: la familia (la sangre), la vecindad (el territorio) y la religión (las creencias).

Para Poirier, existen, a través del tiempo y del espacio, tres grandes estructuras de acogida del ser individual que funcionan como talleres de aprendizaje y de socialización: el grupo de co-descendencia (la familia, el linaje, la parentela) el grupo de co-residencia (el pueblo, o para los nómadas, el campamento) y el grupo de co-trascendencia (la sacralidad que engloba formas diversas: la religión, la magia, la adivinación, el totemismo, y de una manera más general lo simbólico). Estos diversos medios, en los que viven el niño y el adolescente, los educan de forma “natural” (es decir, cultural) en las disciplinas y regulaciones sociales que son las únicas que pueden hacer del salvaje un ser social (lo que Aristóteles expresaba muy acertadamente definiendo al hombre como *zoon politikon*). Estas tres estructuras de formación constituyen invariantes culturales (J. Poirier, 1996: 3).

Para Poirier, la crisis de estas estructuras de socialización en la sociedad post-industrial es la causante de muchos de los desequilibrios y de las contradicciones de las sociedades contemporáneas. Estos desequilibrios, por otro lado, explicarían la importancia creciente que está experimentando en nuestras sociedades la dimensión cultural: “En efecto, el hombre no puede vivir sin poseer –y asumir– una *identidad*, es decir, una lógica interior (nacida del grupo pero interiorizada) que le confiere su dignidad y que da un sentido a su existencia. La transformación profunda y la crisis de estas tres estructuras de socialización le dejan desamparado: huérfano de sus ascendientes (somos sociedades de incesto y no de ancestros, como las pasadas, nos recuerda Baudrillard, 1980), alejado de su residencia y desheredado de sus certidumbres, se ha vuelto hacia la única fuente que le queda: sus pertenencias culturales, situadas, de una manera amplia y difusa, más allá de la familia, el pueblo y la religión: estamos ante la emergencia de la *identidad cultural*² y de la *matria* (1996: 5-6).

2. En este sentido es bueno recordar las clarificadoras palabras de Gerald Delanty: “Los tres grandes temas de la modernidad son el individualismo, el instrumentalismo y la ciudadanía: cada uno de ellos produce un malestar: la pérdida del significado, el eclipse de los fines y la ausencia de libertad. El enigma de la modernidad es superar estos límites” (Delanty, 2000: 44). Recordando cómo algunos sociólogos (Bell, Lasch y Bloom) no ven en la postmodernidad sino la deriva hacia un suave relativismo propio de la cultura del narcisismo (lo que implica una excesiva preocupación por las necesidades emocionales del individuo y el abandono de la comunidad por un absorbente individualismo), Delanty mantiene que “frente a la racionalidad y al atomismo que no reconocen los lazos

* En fin, un tercer elemento constitutivo de la comunidad es el de la profundidad en el tiempo, es decir, la tradición o la memoria. Toda comunidad es como dice Connerton una comunidad de memoria, es decir, una celebración de la recurrencia, fruto de una interacción duradera en el tiempo y en el espacio, hecho que va a dar lugar a la aparición de valores y cosmovisiones compartidas.

Nos encontramos ante la idea de dependencia no solo a personas, formas de vida e instituciones sociales sino a una tradición que legitima las prácticas sociales constituyéndose en eje normativo del comportamiento y en modelo o pauta cognitiva/interpretativa de la vida colectiva. Estamos ante una forma de legitimación que M. Weber llamará "tradicional", diferente tanto de la carismática como de la racional. (1969: 215). Este tipo de comunidad lo encontramos en la familia, en la religión, en la nación, realidades en las que domina la voluntad orgánica, tal como la definió Tönnies (1957).

Es a partir de este modelo como se han construido otras relaciones comunitarias. Una de las formas históricas en las que esta comunidad de sangre, de vecindad y de creencias se ha plasmado es en lo que conocemos como comunidad rural y que podría caracterizarse por cuatro rasgos definitorios:

1. Profunda imbricación entre lo parental y lo local.
2. Vivencia de lo espacial y de lo temporal en lógica cosmológica³.
3. La no distinción entre espacio público y privado. Esta es una dicotomía moderna. En las comunidades tradicionales podemos hablar de diferenciación entre doméstico y comunitario, el doble nivel de expresión de la vida colectiva, regidos por una misma lógica cultural, en este caso, la circular.
4. Integración holística entre ecología, economía, sociedad y religión.

Al referirnos a la comunidad vecinal/rural en la Europa tradicional estamos hablando de una organización social y territorial al mismo tiempo, por lo que podemos utilizar el término *de comunidad local*⁴. Es decir, el término comunidad se refiere a lugares⁵ en los que la gente vive, tiene hijos, los cría y trabaja para su sustento diario. Desde este punto de vista, y siguiendo a Hillery (1955), podemos decir que el término (comunidad local) incluye tres rasgos distintivos:

- a. un área definida como lugar, zona o comarca (aspecto geográfico).
- b. unas relaciones sociales al interior de estos espacios (aspecto sociológico).
- c. unos lazos comunes (aspecto antropológico).

comunitarios, hay que superar la forma narcisista y relativista en que se vive la autenticidad moderna que eleva la elección a una virtud positiva y es necesario recobrar lo que Charles Taylor (1989) llama el carácter dialógico que es inseparable de la búsqueda de la comunidad" (Delanty, 2000: 44).

3. Ver, en este sentido, dos de mis trabajos recientes (2000a y 2000b).

4. Sobre la realidad actual de lo comunitario y de lo local en el medio rural, ver mi comunicación presentada en el V Congreso de Sociología del País Vasco / V Euskal Soziologia Kongresua, celebrado el 1-3/03/01, titulada: "La nueva ruralidad, de lo comunitario a lo local".

5. En el sentido experiencial que Piaget o Heidegger dan a este concepto. Ver, sobre este aspecto, Josetxu Martínez Montoya, 2000a.

El primer aspecto nos recuerda que las comunidades existen en *lugares* determinados que aunque no son, por sí mismos, definitorios de su cultura, ésta ha quedado gravada e inscrita en paisajes o lugares que la reproducen. La comunidad, sin embargo, no es la mera sujeción de los individuos a tiempos y espacios delimitadores de comportamientos sino a una red de relaciones sociales (diádicas o corporativas) que se manifiestan a nivel económico, social, político y religioso y que se inscriben en tiempos y espacios definidos. Este hecho es de gran importancia pues explica las profundas pautas de comportamiento colectivo que se constituyen en modelos o disposiciones transponibles, como dice Bourdieu (1980). Estos comportamientos implican la cooperación mutua y la competición como forma de resolución de conflictos.

Los antropólogos han estudiado detalladamente el sistema que rige los sistemas de cooperación campesina y han insistido en el papel de los rituales como formuladores de valores y cosmovisiones comunes. Es en el esclarecimiento del significado del ritual en el que este trabajo intenta ubicarse; es decir, se orienta hacia la clarificación del sentido que la fiesta patronal tiene en cuanto formuladora y creadora de conciencia de *dependencia*, de *pertenencia* y de *permanencia* de estos grupos localizados, es decir, de la comunidad vecinal. Me fijaré, especialmente, en mi trabajo de campo de Aramaio (1990-92) aunque incorporo otros elementos sacados de investigaciones posteriores (montaña alavesa, de 1995 en adelante). Sin embargo, el enfoque tiene una orientación sociológica general y pretende formular algunas hipótesis de análisis del fenómeno festivo entendido como religión popular. Me inspiro, para ello, en los trabajos de Isambert (1976 y 1982) y sobre todo de Bajtin (1988), para quienes las fiestas (carnavales, celebraciones) son una liturgia popular mediante la que el pueblo llano manifiesta sus religiones y sus dependencias recíprocas, expresando, al mismo tiempo, el poder de la tradición y de la identidad en la construcción de su mundo de sentido.

1. LA FIESTA PATRONAL COMO ACTUALIZACIÓN/REALIZACIÓN DE LOS LAZOS DE VECINDAD

1.1. Introducción

La Antropología⁶ ve la fiesta como un fenómeno cultural, es decir, como la expresión y manifestación de la forma de producir, de reproducirse, de organizarse socialmente y de reproducir las condiciones ideológicas de la producción social por parte de un grupo humano. Es un rito que se enmarca dentro de lo que podemos llamar herramientas simbólicas de construcción de la vida colectiva.

Las teorías más fecundas sobre este fenómeno social vienen de Durkheim, de Van Gennep y de Freud. Los trabajos de Caillois, de Turner, Leach, etc., son consecuencia directa de sus postulados interpretativos según los cuales la fiesta es un fenómeno de carácter religioso que conecta con el mundo de lo sagrado (separado), revitalizador, regenerador (aspecto cosmogónico de lo sagrado)

6. Ver, en este sentido, un trabajo clarificador de Josefina Roma (1996).

de lo caduco y profano de la vida cotidiana. La fiesta sería un ritual de exaltación colectiva, en un tiempo y un espacio separados, distintos (que instauran un paréntesis de sacralidad en la caducidad de lo real), fenómeno que recrea ritualmente la vida social, fortaleciéndola frente a la anomía de lo social. La fiesta sería una modificación del tiempo de la comunidad, modificación que permite la irrupción de lo sagrado en el tiempo de la cotidianeidad. Esta modificación supone una discontinuidad que permite la instauración de nuevas continuidades, marcadoras de ritmos, de espacios y de constructos sociales diferentes.

Al convertir los individuos en identidades, la fiesta refuerza la solidaridad grupal y resuelve cíclicamente los conflictos desintegradores y los peligros de desorden clasificatorio. Es precisamente el aporte de Freud el que nos ubica en esta perspectiva. La fiesta, en cuanto *transgresión*, se convierte en un lugar y en un momento de exceso y de liberación permitiendo el escape de las amenazas al orden social. El caos, la desmesura y la violencia serían catalizadores sociales del orden comunitario. Caillois (1950), en su obra, lo sagrado y lo profano, hace una integración de los aportes durkheimianos y freudianos haciendo de la fiesta un rito necesario para la purificación y la regeneración social. La fiesta, como catarsis, se convierte en una válvula de seguridad, en un momento de transgresión ritual en el que todo recomienza y en el que los tabúes se disuelven para posibilitar el tiempo de Cronos y de Saturno, el tiempo de los orígenes y del reinicio del orden rejuvenecido⁷. La fiesta se convierte así, en el momento en que los valores de fraternidad, de solidaridad y de reencuentro son posibles, es decir, los momentos en los que el mito se hace conciencia social y aparece como tradición con capacidad normativa y legitimadora de lo social⁸.

En fin, los rituales festivos pueden ser vistos como formas de transición (Van Gennep) y de instauración de las diferencias en las que se basa la vida social (Bourdieu, 1985). La fiesta sería un momento y un espacio liminal (la *communitas* de Turner) en el que la estructura social se diluye dando lugar a la creación de estadios de conciencia colectiva caracterizados por la ausencia de diferenciación (*carencia, vacío y ambigüedad* serían según Turner –1990– sus rasgos más importantes) lo que permite que sean momentos de una gran capacidad expresiva y reformuladora de la vida social (el *breach* turneriano)⁹.

7. El trabajo de Balandier (1980) es, en este sentido, muy esclarecedor.

8. Sobre esta dimensión performativa del mito, ver Isambert (1976). Un análisis similar es el que aparece en los estudios de varios autores sobre el Olentzero vasco. La dimensión comunitaria que vehiculan ciertas fiestas ligadas a la Navidad, al solsticio de invierno, se basan en la capacidad performativa que tienen ciertos espacios (montaña) y tiempos (solsticios) para recordar la profunda imbricación entre vida y muerte, entre decadencia y regeneración. La analogía social a que dan lugar produce etiológicas fundadoras, relatos de memoria colectiva que construyen el entramado simbólico de lo social.

9. V. Turner (1974: 23-59) plantea que en los dramas sociales se dan cuatro fases de acción pública, fases que constituyen su perfil dinámico: 1) *breach*; 2) crisis; 3) *redressive action*; y 4) *reintegration* or *schism*. De la violación de las normas sociales (*breach*) se pasa a la crisis (su extensión) para iniciar una etapa de resolución del conflicto (*redressive action*) caracterizada por la mediación, la intervención legal y la *performance* ritual. En fin, la situación puede desembocar en la *reintegration* o en el *schism* (reintegration or schism). Un interesante estudio de estos planteamientos es el realizado por R. Schechner (1994).

Los análisis más recientes profundizan este enfoque estructuro-funcionalista orientándose hacia una línea pragmática/performativa, según la cual, los rituales son fuentes y herramientas de poder transformativo/performativo¹⁰. Desde esta perspectiva, la fiesta tendría tres dimensiones:

Ritual iniciático: La fiesta es un rito colectivo que hace que los miembros de un grupo recorran el camino de iniciación a los roles y status de la vida social. Las fiestas patronales son fiestas de jóvenes. Estos se inician en la tarea de organizar y participar en tareas colectivas. La fiesta inicia en el conocimiento de lo que es la participación y la gestión de lo comunitario.

Ritual identitario: La fiesta es expresión de la identidad del grupo. La comunidad se muestra a sí mismo, a los invitados, a los forasteros. Representa sus orígenes y sus mitos. Se adscribe a lugares, creencias y proyectos comunes. Se actualiza la historia del grupo en el que se instruye a niños y jóvenes para que gestionen la diferencialidad, la pertenencia, la dependencia y la permanencia. Cada fiesta es la ritualización del particularismo, creador de identidad.

Ritual performativo: En fin, la fiesta es un rito realizativo, actualizador de la memoria colectiva, de las formas de cohesión social y de las pautas o modelos de comportamiento cultural.

La cooperación, la competitividad, los conflictos y el orden eterno de los campos, tal como nos recuerda Mendras (1984), se actualizan, se despliegan, por utilizar las palabras de C. Geertz, en un ethos interpretativo del orden cósmico y social. Aparece aquí el aspecto cognitivo de la tradición que enmarca a los individuos en pautas socialmente aprendidas de comportamiento y de percepción de lo que es o no es la interacción social. La vida social rural es la reproducción del ciclo cosmológico, ciclo alternativo entre invierno y verano, vida y muerte, siembra y cosecha, casa y comunidad, monte y tierras de pan llevar, esquema cosmológico productivo que se reproduce en la vida biológica (nacimiento, reproducción, muerte, nueva vida), en las responsabilidades compartidas dentro de la cadena de solidaridad vecinal (renque, vez, adra, aldikatzia, txandaka, etc.) y en las pautas culturales que la estructuran (alternancia y repetición). La vida biológica, social y comunitaria se insertan en el ciclo reproductivo y productivo de la planta de forma que la alternancia se constituye en fuente de vida biológica, económica, social y cultural. La ciclicidad del cosmos, la integración en su círculo y la reproducción de su ritmo solar/lunar es el modelo de comportamiento cultural. Las fiestas son rituales performativos en cuanto actualizadoras de este ethos cultural. Veámoslo más detenidamente.

10. Ver, desde este enfoque, mi trabajo sobre la fiesta de Okina, titulado: "The past as model and resource for the construction of social life", presentado en el Congreso Internacional del UCC (University College Cork): *Understanding Tradition: Multidisciplinary Exploration*, 22-23 Junio 2001.

1.2. La fiesta como celebración del tiempo y del espacio de la vecindad

La fiesta patronal es la manifestación cultural de un grupo humano que comparte un territorio y celebra su *dependencia* y su *pertenencia* a un territorio renovando la *permanencia* de un sistema cíclico. Los ritos cristianos, con el santo patrón a la cabeza, no hacen más que insertarse en este ritmo estacional, incorporando las actitudes y los comportamientos de las personas al esquema comunitario. El rito festivo es pues una performance de la cultura que hace vivir a estas comunidades, realizando (*performance*) y desplegando (*display*) el ethos colectivo (en el sentido postulado por C. Geertz, 1992).

Nos encontramos, pues, ante una manifestación de la religión popular, es decir, ante un hecho religioso sincrético, que integra los esquemas cosmológicos de la fertilidad natural y los valores morales de la Iglesia católica. La fiesta sería la forma, por excelencia, mediante la cual el pueblo experimenta su sensibilidad religiosa. Es una experiencia de lo sagrado en la que se funden el concepto de sagrado durkheimiano y la idea de santidad bíblica. El campanario, los santos y la plaza vecinal son el centro espacial de manifestación del ethos campesino¹¹.

En este sentido, es bueno recordar el análisis de J. C. Schmitt sobre la implantación del poder religioso y simbólico en Europa ya desde el siglo IV. El culto a los santos es el instrumento esencial y original de la constitución de las estructuras eclesiales. Sobre las tumbas de los mártires se fijan las sedes de los obispos, futuros santos de las nuevas generaciones (ya no como mártires sino como confesores). Estos centros van a ser propagadores de la cultura urbana y de la cristianización de los campos. Es una empresa que se afirma en base a combatir la superstición. No va a haber ninguna diferenciación entre supervivencia del paganismo romano y creencias tradicionales campesinas. Los puntos clave a combatir serán las observancias del tiempo (institución de un nuevo calendario), la sacralización del espacio (cristianización de fuentes, cruces de caminos, etc.) y la manipulación de lo sagrado.

“En el plano de las relaciones sociales, la Iglesia buscará tomar el control del culto de los muertos (liturgia cluniaciense), de las alianzas matrimoniales y del parentesco (ver la progresiva definición del matrimonio como sacramento) y de todos los ritos de paso en general. A nivel de realidades económicas, las campanas alejan el pedrisco, las rogativas y las bendiciones aseguran las cosechas y son eficaces a la hora de producir el grano lo mismo que el arado y el molino” (Schmitt, 1978: 947-8).

La fiesta patronal es pues la celebración del hecho de compartir un territorio gestionado por el común de los vecinos y puesto bajo la protección de un santo protector. Cosmogonías telúricas y cristianas se aúnan para alimentar las nece-

11. El levantamiento del mayo en el valle de Arana es un ejemplo clarificador de esta lógica. Ver Josetxu Martínez Montoya, 1996: 85-92.

sidades rurales tradicionales. Voy a analizarla como si fuera un discurso gestual, verbal y estético al mismo tiempo¹².

2. LA SECUENCIA RITUAL

El análisis de la secuencia ritual hace aparecer el esquema tripartito de Van Gennep: desagregación/separación, estadio liminal, y agregación a la vida cotidiana.

2.1. La preparación

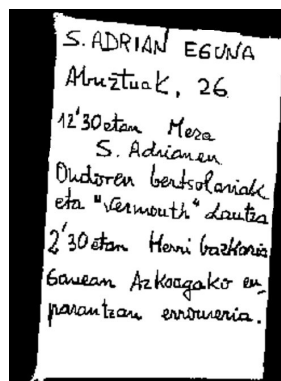
El primero estaría constituido por el tiempo de preparación y el *gau-pasa* de la víspera. Cuando llega la fiesta, es necesario preparar todo de forma precisa, las compras, los vestidos, el templo parroquial, el pueblo (banderas, limpieza...), etc. Hay que ponerse en marcha para pasar a un tiempo diferente. Se va preparando un ambiente. Es el inicio de la desagregación, tiempo en el que ya se vive la fiesta.

Un elemento marcador de la diferencia entre el tiempo cotidiano y el sagrado son los programas que anuncian el tiempo de fiesta. Estos son un ejercicio y una manifestación de la diferencia. Hoy en día, las cajas de ahorros y las instituciones que financian tales programas elaboran unos esquemas standards pero no siempre ha sido así. Algunos pueblos conservan programas que manifiestan su identidad y su idiosincrasia. Analizarlos y estudiarlos sería un buen método de análisis de la diferencialidad.

Programa/Convocatoria a la Romería de San Adrián (Aramaio)

Pegado en el cartel de anuncios de la plaza de Aramaio, anunciaba la romería tradicional que el auzo de Azkoa realiza todos los años a la ermita de montaña de San Adrián.

Es uno de los programas más sencillos e informales que he podido ver. Otros, mucho más sofisticados, son fruto de una elaboración y de una voluntad especial de inscribir en el papel las características de lo que se va a celebrar.



12. Según Tiryakian (1996), la cultura moderna europea es fruto de una lucha entre tres fuerzas interactuantes: el cristianismo, el gnosticismo y el ctónico. El cristianismo ha favorecido la modernidad al plantear un nuevo horizonte temporal, un texto escrito y una concepción universal de la humanidad que va más allá de las fronteras étnicas (muy clarificadoras, en este sentido, las obras de Max Weber (1982) y de Jack Goody (1985b)). En fin, un gran aporte del cristianismo al espíritu moderno es su insistencia en el individualismo y en la responsabilidad. Por otro lado, el gnosticismo plantea el logro de estos fines a través del intelectualismo institucionalizado. La metacultura ctónica, en cambio, se basa en la afirmación de que la tierra es el locus primordial de la realidad. No es una cultura orientada hacia la salvación y el ascetismo sino hacia la subsistencia. La cultura rural cuyas fiestas la performativizan y la realizan es un sincretismo de lo cristiano y lo ctónico. Lo gnóstico no parece tener mucho que ver con ella. Es más, en los medios urbanos postmodernos actuales (ver, en este sentido, G. Delanty, 2000: 46) lo ctónico habría hecho una significativa re-entrada a través de movimientos feministas, alternativos (medicina) y valoradores de lo local y lo oculto.

2.2. La víspera de fiesta

La tarde y la noche que preceden al día de fiesta son el inicio del tiempo festivo. Poco a poco se va dando el paso, la ruptura con el tiempo de dispersión, el tiempo individual, de trabajo y rutina. Se inicia el tiempo ritual, el tiempo colectivo, el de la comunidad, en torno a instituciones que simbolizan la vecindad: la Iglesia parroquial, la escuela, el txoko (sociedad gastronómica) o el salón parroquial. Los espacios de vida y de trabajo se van a convertir en espacios de rito y de celebración.

Hay una serie de elementos que funcionan como códigos de entrada en el tiempo sagrado: los cohetes, las campanas, el vestido de fiesta, la bajada del muñeco, etc., son llaves que permiten la entrada en el tiempo y en el espacio festivos. Los cohetes ritman un universo festivo a ser vivido de otra manera. El que llega es invitado a entrar en un ritmo nuevo, el de la celebración. Cumplen, además, otro papel, el de unir los tiempos muertos de la fiesta, el de re-anudar el ritmo comunitario y vecinal.

Las campanas, del mismo modo, ritman la vida del pueblo: ángelus, veredas, funerales, procesiones, incendios, venta de helechos, salida de bueyes al pastoreo, anuncio de tormentas, acompañamiento de procesiones..., las campanas son la cadencia del péndulo del tiempo rural. En la fiesta, cohetes y campanas marcan la discontinuidad y la continuidad de la vida vecinal. No hay entropía sino continua exaltación. El ruido ayuda a recrear la sensación de comunidad. De igual manera, el vestido (pañuelos, trajes de fiesta) la visita a las txoznas y zurrapotes y el *gau-pasa* son ceremonias iniciáticas que permiten la entrada al ritmo festivo. El señor de la fiesta viene del cielo, de la abundancia, del exceso y hay que acogerlo con saltos, champagne y derroches. Es el tiempo del despilfarrero y de la abundancia. Estas ceremonias iniciales/iniciáticas autorizan el comportamiento invertido, el de la legitimidad de los tabúes transgredidos.

Todos estos actos son códigos de entrada al tiempo y al espacio festivos. Sin ellos no hay fiesta. Son pues signos que comunican un mensaje por el lugar que ocupan: el de entrada. Sin ellos, el tiempo de lo sagrado no existiría. Éste se crea y se vive en este marco de rituales transgresores, marcadores de discontinuidades espacio-temporales. Establecen la ruptura y, a la vez, la continuidad del tiempo de fiesta. Entramos a un tiempo en el que no hay día ni noche, ni doméstico ni comunitario, ni sagrado ni profano. Las distinciones habituales se rompen. El nuevo tiempo es el del continuum de la vida comunitaria.

El *gau-pasa* tiene una significación especial. Así como el *egun bete* es el tiempo de las romerías, en las fiestas patronales actuales, lo es el *gau-pasa*. Recuerda a la antigua *gaubela* pero tiene otro sentido. Se quiere acompañar el ciclo de reproducción de la vida a la vez que se la transforma. El *gau-pasa* repetido hasta el final de la fiesta es símbolo de la continuidad del tiempo comunitario que no tiene ni rupturas ni fisuras. Se puede decir, pues, que es el auténtico código de entrada, de acceso a un nuevo ritmo (el de la comunidad) y a un nuevo espacio (el de la celebración).

2.3. El tiempo de la celebración

Si el primer estadio, el de la desagregación y entrada al ritmo festivo, lo podemos catalogar como tiempo de congregación, éste es el de la celebración. Se celebra el orden comunitario. Orden y desorden se dan la mano para recrear la continuidad de la vida. En este momento, el orden estructural de la vida social, roto en el inicio de la fiesta, va a aparecer: misa, procesiones, desfiles, danzas, lunches oficiales y coros en la iglesia muestran la reinstauración de los límites sociales y de la jerarquía. Es el tiempo de la *permanencia*, de fijar lo aleatorio e imprevisible. Es el tiempo del recogimiento, la meditación, la grandiosidad y la memoria. La parte oficial de la sociedad se manifiesta en ritos performativos, estéticos y agonísticos. Los jóvenes están sedados (la noche en vela y el alcohol les ha calmado). Su tiempo está dormido. Reaparecerá poco a poco en las actividades deportivas y competitivas. Pero no están del todo ausentes en este espacio de permanencia. Se introducen poco a poco: llevan en andas la imagen de la virgen o de los santos como muestra de las responsabilidades que les esperan en la vida comunitaria. Pronto se casarán y tendrán que ser mayordomos, alguaciles, cofrades, etc. Su leve pero significativa participación en los ritos oficiales muestra su ausencia y a la vez su presencia simbólica en ritos que, llegado su día, serán los suyos como fueron los de sus mayores.

Sin embargo, ellos ya han cumplido. Con sus iniciativas, deseos de festejos y esfuerzos preparatorios, han hecho posible el reencuentro, el olvido de las rencillas y rencores de sus mayores y posibilitan la renovación de la vida social. La nueva generación está condenada a repetir las alianzas, conflictos y penalidades de los mayores pero hacen posible, mediante la celebración, el ruido y la bebida, el reencuentro renovado simbólicamente en torno a los espacios comunales. Las distinciones, jerarquías, diferencias de status y de prestigio desaparecen para renovar la necesaria estructura social, de desigualdades no queridas pero aceptadas, de enfrentamientos ocultos pero latentes, de competición, limitada pero en constante peligro de desbordarse. La fiesta es el momento en que es posible descargarse de tensiones destructoras de lo social que aparecen en la vida cotidiana.

Estos ritos, sin embargo, no se limitan a cumplir un rol iniciático. Son, al mismo tiempo performativos, es decir, realizativos de la cultura vecinal. Los vecinos son parte de una cadena de obligaciones y de derechos. En la fiesta, y en el espacio central de sus ritos, la misa del día de fiesta, aparece la lógica de la permanencia y de la pertenencia. Como recuerda Allman, "la liturgia eucarística es un relato comunal de una historia común, de una narrativa común. A través de las acciones del ritual litúrgico el individuo participa en el relato de la historia común y a través de su celebración, a través del relato de una historia común, la comunidad se forma" (2000: 61).

Performance y memoria se juntan en el ritual católico para realizar la comunidad. Los ritos de la liturgia católica se han insertado en la vida campesina, lo mismo que la concepción monogámica del matrimonio o la exogamia matrimonial, como exigencias funcionales a su estilo de vida: sacrificio, vida dura, nece-

alidad de cooperación, competencia por dominar los escasos recursos, etc. La comunidad (la cadena de vecinos) aparece en la formulación ritual del sacrificio de Cristo, en las imágenes de muerte y resurrección, en la cruz, símbolo de la renuncia y el sacrificio que transforman el espacio del esfuerzo diario en trabajo redentor. Las historias de los santos y la vida de perfección individual del profeta de Israel pasan a ser símbolos de la lucha tenaz por dominar la naturaleza¹³ y ponerla al servicio de la cultura familiar y vecinal. La formalización y estilización de los rituales festivos rehacen el orden eterno de los campos, el orden de la reproducción cíclica del universo, de las plantas, de las personas y del grupo, el orden, en definitiva, de la tradición que se rememora año tras año en la celebración de la muerte y de la vida. La tradición como ciclicidad (repetición y alternancia) es la forma en que estas comunidades construyen roles y status sociales. Los ritos matrimoniales que dan lugar a nuevos organismos domésticos y sociales no son otra cosa que la repetición de este esquema típico de todo rito de paso (ver N. Belmont, 1981). En los ritos centrales de la fiesta (misa, procesiones) se repite la instauración de un orden que supere al caos original del tiempo de agregación e introduce a los jóvenes y a los niños en la solemnidad de lo sagrado que ha hecho posible que sus vidas se hayan creado y que les acogerá cuando sean adultos para reintegrarlos en la tradición y en la memoria cuando se hagan viejos, enfermos y moribundos.

Es precisamente este aspecto integrativo el que define lo que es la fiesta vecinal. La comunidad se presencionaliza, se actualiza y se despliega independientemente de las diferencias, ausencias o carencias. Lo podemos ver a través de dos casos concretos, el de los muertos y el de los prisioneros políticos.

En las fiestas patronales tenemos cuatro actores principales: a) los jóvenes (los mozos), b) los solteros (mutilzaharrak), c) los difuntos, d) los prisioneros políticos.

Los dos primeros son lo que podríamos llamar la *presencia invertida*. Son actores presentes en la fiesta, protagonistas de ella, pero con un rol invertido al que desarrollan en la vida social. En ésta, son los marginados, los aún sin iniciar o los excluidos (segundones, sin plena ciudadanía, no llamados a reproducir las casa vecinales). En la fiesta son los protagonistas.

Por otro lado, los difuntos y los prisioneros políticos son la *presencia simbólica*. Están ausentes pero siguen presentes y se los recuerda de diversas maneras (misas, fotos en la plaza del pueblo, etc.). Recordarlos implica una misma lógica, la de la presencia simbólica, aunque con distinto significado, uno el de la integración (difuntos) y otro el de la contestación (presos políticos).

13. Una dominación que se inicia en el neolítico, aparece simbolizada en el relato de la creación del génesis (la expulsión de Adán y Eva del Edén -vida idílica e integrada en lo natural-, deja paso a la conquista de la subsistencia por la tecnología y la dominación/cuidado de la tierra) y en las prescripciones levíticas (purificar y santificar el cosmos, despojándole de su sacralidad). El progreso como ideología va a ir ganando terreno hasta enquistarse en la cultura europea; ver, en este sentido, Josetxu Martínez Montoya, 1999/2000.

De la misma manera y en el mismo lugar en el que aparecía el cartel anunciador de la romería de San Adrián, otro cartel recuerda, con ocasión de la fiesta patronal de la calle (Ibarra) que los prisioneros políticos forman parte de la vecindad. Se les recuerda y se invita a luchar por su liberación.



El espacio festivo juega, en este sentido, un papel de regeneración comunitaria a través de la actualización de los antepasados, de la memoria del pasado y de la presencialización de los ausentes. Hay una voluntad de renovar con el pasado, de reconstruir la sociedad de vivos y muertos. La presencia de los difuntos en la fiesta es una manera de integrar a aquellos que, perteneciendo a la comunidad, han pasado a ser semilla de nueva vida. Son el lado integración. La misma lógica tiene el recuerdo de los prisioneros políticos al aparecer sus fotos en la plaza pública. Son el lado contestación. El aspecto de revuelta de la fiesta aparece aquí con fuerza. Es una contestación política y comunitaria: faltan. Falta un amigo, un vecino, un familiar. En las fiestas, están presentes. Son hijos del pueblo. Se les recuerda como miembros del grupo. Es la lógica territorial la que se aplica.

2.4. El tiempo de recreación

La fiesta es un momento privilegiado para la recreación y la diversión. El ritmo del trabajo deja paso al del descanso y al de las actividades lúdicas: juego de bolos, de pelota, sokamuturras, arrastre de piedras, aitzkolaris y esparcimientos diversos llenan las plazas y campos de los pueblos que se llenan de contenido celebrativo.

Si quisiéramos buscar una lógica simbólica y social presente en estas manifestaciones, podríamos decir que son, principalmente, ritos iniciáticos y performativos. El uso de los animales y la participación de los niños y jóvenes en ellos (correr, saltar, mostrar valentía) forma parte de la socialización: manifestación de destreza y habilidad necesarias para entrar en el mundo de las responsabilidades de los adultos. Los jóvenes encuentran en estos ritos un escenario idóneo para expresar las habilidades requeridas para el trabajo agropastoril.

Su despliegue social es, en primer lugar, de carácter iniciático para ellos. Pero hay otra dimensión que aparece con claridad. Todos estos juegos son, en realidad, una dramatización de los trabajos agrícolas; son, por lo tanto, realizativos, performances de la vida económica y social de la comunidad. Funcionan como actuaciones de los trabajos del caserío delante de la comunidad. A través de la competición, la rivalidad y la emulación, el caserío hace presente los dos mundos en los que se mueve y que permiten su reproducción: la montaña, el bosque,

y la calle (el pueblo). Lo 'natural' y la actividad económica que lo socializa penetra de forma lúdica en los espacios de vida social y vecinal. La vecindad se hace una gran casa en la que exponer y actualizar el saber hacer (exposiciones), los productos agrícolas (ferias) y las actividades ligadas a ellas. Los espacios escogidos para estas actividades (el caserío, la plaza, los prados, el frontón, la sociedad gastronómica, la iglesia), espacios centrales de vida familiar, de producción, de oración y de relación vecinal, son utilizados como espacios de fiesta, de celebración y de convivialidad. Se convierten en espacios separados, centrales, reproductores del orden comunitario.

Baile, juego de bolos y cena de los vecinos han reemplazado, en estos días, al espíritu de recogimiento (interior del templo), de duelo (cementerio) y de toma de decisiones (pórtico de la iglesia). La sociedad gastronómica cumple, por otro lado, el rol de espacio interior de la fiesta. Es la casa de la vecindad. En fin, los prados y los caminos son también objeto de ritualización festiva, lo mismo que las montañas en las romerías a las ermitas del valle. En la fiesta patronal, sin embargo, la celebración no sale del espacio productivo. Los campos cercanos son recorridos por las carreras ciclistas y los prados por las competiciones de tiro al plato. Espacio de fiesta y de trabajo se reencuentran.



Danzas en la plaza de Lagrán (Día de la Montaña Alavesa, 1999) Plaza, iglesia y edificios públicos son el lugar privilegiado de las actividades festivas. Junto a ellos, los campos y prados cercanos servirán para otras actividades complementarias.

2.5. El tiempo de la comensalidad

La fiesta es un tiempo de comidas y de celebraciones gastronómicas. Se come diferente y sobre todo se come mucho. Hay que vencer la penuria del tiem-

po ordinario y vivir el exceso y la prodigalidad de la fiesta¹⁴, de la excepcionalidad. El comedor, lugar de recuerdos y de objetos valiosos, será preparado, limpiado y reutilizado; lo mismo que los graneros vacíos que esperan el fruto de la cosecha, el comedor, testigo de compromisos, de capitulaciones matrimoniales, de visitas y depositario de la tradición (la foto de los abuelos junto a la de la Sagrada Familia) va a acoger a la familia extensa, a los nietos, primos, amigos y clientes de la casa que festejan de esta manera los dones del trabajo anual. La vajilla de fiesta, que reposaba entre el polvo y las cucarachas, volverá cíclicamente a cumplir su tarea de significar el tiempo de abundancia. Todo habla de renovación, de recuperación y de reiniciación. Hay que consumir las conservas del pasado año. Muy pronto serán renovadas y repuestas. Los mejores animales del corral, adobados con ricas y variadas especias, recordarán las bondades de la tierra y del buen hacer de cocineras y amas de casa. Una comida de fiesta bien preparada evidencia la riqueza y el orgullo de la casa y de la patrona.

Pero, al hablar de comida, estamos refiriéndonos a una dimensión simbólica que la antropología ha descubierto en los alimentos y en el consumo, es decir, la dimensión de ser vehiculadores de significados compartidos, de ser símbolos comunicadores de mensajes codificados, fundamentalmente de mensajes de identificación colectiva. En la fiesta encontramos tres tipos de comidas que muestran la triple dimensión identitaria de las sociedades rurales: la comida de los grupos de edad, la familiar y la vecinal.

**la comida grupal:* Uno de los estamentos más importantes de las sociedades tradicionales es el grupo de edad. Es una agrupación que se forma desde la infancia, pasa por la escuela y se plasma en el grupo de quintos, y sobre todo, en la cuadrilla. Uno de los ritos más importantes para marcar la pertenencia a estos organismos es la comida o la cena de grupo. Las fiestas son momentos idóneos y apropiados para comer con los amigos y manifestar la pertenencia a un grupo de solidaridad que se superpone a la familia y a la vecindad y que durará toda la vida. Estamos ante el espacio de socialización extra-institucional más importante de las sociedades rurales, pero no por ello menos ritualizado.

Desde la niñez se ha aprendido lo que es el compartir la comida (las cuestasiones del día del obispillo, las meriendas y cenas de Santa Ageda y de Carnaval). La institucionalización de la comida de amigos en los txokos y sociedades gastronómicas es una buena prueba de la importancia de los alimentos como vehiculadores de lazos de solidaridad, de encuentro y de colaboración. La comida grupal es una más de las múltiples manifestaciones de la *pertenencia* y de la *dependencia* en que viven las sociedades tradicionales en el medio rural. Y es

14. Recuerda un amigo mío cómo su padre, el día de la fiesta, a las cuatro de la tarde salía a la plaza del pueblo para ver si algún forastero había quedado sin ser invitado a comer. De ser así, lo llevaba a su casa. La prodigalidad llega a todos los que desean compartir el bienestar, la abundancia de cosechas y el derroche de ese día. Ser tacaño y falto de generosidad sería llamar a las puertas del hambre, vivir la no alternancia del tiempo, negar la prodigalidad de la naturaleza y de la vida misma. Los dioses se encargarán de castigar a un vecindario tan poco confiado en la revitalización cíclica de los frutos y de las cosechas.

una prueba más de la importancia del fuego, del hogar, de la alimentación, como símbolo de identificación. La lógica del hogar se reproduce en la creación de vínculos de amistad posibilitados por la estrecha relación entre parentesco y vecindad, dos de las instituciones claves de la vida rural.

**la comida familiar:* La fiesta es el momento de manifestar la unión y cohesión de los miembros de la casa y de la familia. El alimento es uno de los símbolos de la comunidad doméstica. Es el que mejor lo define, según Joao do Pina Cabral (1989). Este autor plantea que hay tres unidades elementales de identificación en las sociedades tradicionales europeas: el parentesco, simbolizado por la sangre, la residencia, simbolizada por la casa y el consumo, simbolizado por el hogar. En la comida del día de fiesta, los tres símbolos se hacen presentes. En torno al hogar se reúnen los hijo/as de la casa junto con parientes y allegados para festejar la pertenencia a un lugar y a un genos que permanece a pesar de los cambios. La casa natal, la de los abuelos, es la casa de acogida en el día de fiesta. Se celebra la tradición renovada y regenerada cada año.

Un caserío de un barrio de Aramaio acogió, el día de fiesta, a los hijos y nietos dispersos por el valle. La *amama* presidía la mesa y simbolizaba la fuerza del tronco de los antepasados que habían mantenido indiviso el caserío. Las *amamas* son algo más que viudas desvalidas en muchos caseríos vascos. Representan la continuidad y la permanencia de la tradición. En algunos de ellos ellas son las responsables de hacer el pan, y por supuesto, de velar por los difuntos, lugar que pronto ocuparán ellas mismas. Son el lazo de unión entre el grupo doméstico y los antepasados. La *amama* representa, en este sentido, la memoria del pasado, la continuidad del linaje y la continuidad de la casa. La comida de fiesta es una celebración de la *pertenencia* a este lugar/origen (locus y genos) de *permanencia* de los valores que los abuelos representan: la continuidad del patrimonio, el hogar y la reproducción del tronco doméstico.

Hay otro aspecto que esta comida revela: la unión de la casa con el resto del valle. Los hijos/as que han salido y se han casado como segundones se hacen presentes en la casa natal. Han anudado relaciones de parentesco con vecinos y casas solares de otros barrios fortaleciendo así la cohesión social de los que forman un mismo valle, comparten territorios de montaña y participan en las asambleas de gestión de la vida socio-económica y cultural del valle. La casa ha ido elaborando unas estrategias de alianza que se mezclan con las vecinales posibilitando su subsistencia y su permanencia. En el día de la fiesta, los hijos que han logrado establecerse en el valle, formar nuevos hogares y reproducir las casas de otros solares vuelven con su progenie a compartir el hogar de los abuelos. Es un reconocimiento al prestigio de la casa por haberlos colocado convenientemente y es una manifestación del orgullo de la casa natal por las fructíferas alianzas que ha sabido elaborar (por las estrategias de reproducción bien hechas, diría Bourdieu, 1972 y 1988).

**la comida vecinal:* El último día de la fiesta, los vecinos cenan juntos después de haber recordado a los difuntos y haber celebrado, en común, su *pertenencia* a la vecindad. La fiesta que comenzó con un *gau-pasa* vuelve al ritmo

cotidiana con el *egun bete*, el día entero. Esta celebración y el día en sí mismo recuerdan que la fiesta que se ha celebrado es la fiesta de los vecinos. La pertenencia al grupo de mozos y al grupo doméstico deja paso a la vecindad. El ruido ha desaparecido. Un acordeon o dos trikitixas han sustituido a la orquesta de días pasados. El programa se ha debilitado. Tan sólo queda, antes de volver al ritmo cotidiano, manifestar la convivialidad y la mesa comunitaria. Como en la *lor-afarixe*¹⁵ la vecindad se ofrece un banquete de despedida y de reinicio. Estamos, en este tipo de comidas, ante una forma de cohesión extradoméstica pero que reproduce y recuerda los lazos primordiales de la casa: la comida, preparada en la sociedad gastronómica, se hace con productos de la huerta y del case-río. Hay una revalorización de la comida casera, de su forma de prepararla y del lugar en que se realiza (la cocina de la sociedad gastronómica, reproducción del hogar).

En fin, nos encontramos ante un rito de desagregación del ritmo festivo y de agregación a la vida cotidiana. Al acabar la fiesta, la comunidad se refuerza antes de volver a la dispersión social. La comida es ocasión de otros festejos que duran hasta el amanecer: bailes, cantos, narración de historias locales, bersolaris. El pasado y el presente se encuentran para rehacer la comunidad vecinal que encuentra, en estos ritos, la expresión simbólica más acabada de su ser y de su existir: la celebración de su identidad.

Hay otros ritos de desagregación que se unen a esta celebración vecinal. Los encontramos en el baile final y el la quema del muñeco que ha presidido la alegría desbordante de los festejos. Son ritos opuestos y complementarios ya que representan, por un lado, la cohesión del grupo de danzantes, de jóvenes del vecindario y de invitados, que son llamados a rehacer y reproducir la cadena que les une y que fortalece sus quebradizas relaciones sociales, y por otro, la ruptura necesaria con un tiempo que acaba y otro que comienza. La quema del muñeco o el *bukatu da* del baile final de la fiesta inician un nuevo tiempo, post-festivo, a vivir en dimensión de responsabilidades compartidas en el círculo o cadena vecinal que es la vecindad rural (el círculo del baile final en el que todos quedan integrados lo refleja y lo realiza), pero en condiciones de competencia y de enfrentamiento propios del esfuerzo y las exigencias de ganarse la vida con esfuerzo y trabajo duro.

15. En Aramaio, con ocasión de la ayuda que los segundones recibían para agrupar un pequeño rebaño con el que iniciar su actividad en la montaña retribuían los que les había regalado un cordero con una cena (*afarixe*) que recibía el nombre de *lor-afarixe* ya que era una modalidad más de la *lorra*, costumbre tradicional que consistía en ayudarse entre vecinos en momentos en los que uno no podía valerse por sí mismo. En Aramaio, en un pasado reciente existían aún los siguientes tipos de *lorra*: *egur lorra*, *iri lorra*, *bildots lorra*, *zur lorra* y *simaur lorra*. Sobre esta tradición rural vasca, ver Miguel de Unamuno, 1981: 64.

3. CONCLUSIÓN

Este análisis ha querido mostrar cómo las fiestas patronales inician a los miembros de la comunidad a un tiempo y a un espacio de realización y de identificación con los valores y lógicas organizacionales comunitarias. Por ello, podemos decir que los ritos festivos son eminentemente sagrados (separados); en ellos se realiza una de las más profundas manifestaciones de la religión vecinal: la imbricación entre santos, iglesia patronal, comunidad de vecinos y espacio habitado. Todo ello es ritmado, a golpe de campana y de cohetes, por el ciclo cósmico (invierno-verano, vida-muerte). La fiesta patronal es la celebración de la vida social y de la regeneración de la naturaleza que es fuente de vida para plantas, animales y personas y para el grupo que habita el territorio. Es por ello que, en varios de mis trabajos anteriores, he propuesto la hipótesis de que para entender estas comunidades hay que estudiar la relación entre grupo humano, espacio y ritualización. En esta ocasión, en cambio, he querido insistir en la dimensión performativa de los rituales, es decir en el hecho de que los rituales poseen un carácter pragmático debido a su capacidad de fijar la estructura social, realizando lo que enuncian y anuncian. En este caso, la celebración de la vecindad enuncia y anuncia lo que son estos grupos humanos: comunidades de permanencia, de pertenencia y de dependencia de la lógica telúrico-cósmica que les hace vivir. Las fiestas son artefactos privilegiados de exponer, desplegar y enunciar la circularidad de la vida, la rotación de las responsabilidades y la alternancia de tareas, obligaciones, tiempos y espacios que conforman la estructura simbólica del cosmos y de la naturaleza.

Desde este punto de vista, las fiestas no son un mero rito cuyas funciones integrativas lo explican y lo clarifican. Son mucho más. Estamos, en realidad, ante artefactos simbólicos que construyen un mundo de sentido capaz de orientar el comportamiento y de modelar las actitudes y las mentalidades. Estamos ante ritos y celebraciones que explican y despliegan en la plaza pública el sentido de la vida y de la muerte, del orden a renovar y del caos a evitar, del papel de las personas en la comunidad y, en definitiva, el sentido de la cultura como pauta o modelo de orientación en la relación vecinal, con lo 'natural' y con las fuerzas que dinamizan la existencia. Como dice Tambiah, "el ritual es un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica. Está hecho de una secuencia de palabras y de hechos modelados y ordenados, expresados de múltiples formas, cuyo contenido y estructura se caracterizan por la formalidad (convencionalidad), el estereotipo (rigidez), la condensación (fusión) y la redundancia (repetición). La acción ritual en sus rasgos constitutivos es performativa en tres sentidos: en el sentido austiniano de lo performativo, en donde decir algo es hacerlo dentro de un acto convencional; en otro sentido muy diferente que aparece en las performances que usan múltiples formas mediante las cuales los participantes experimentan los acontecimientos intensamente; y en el sentido de valores indécicos -tomo este concepto de Peirce- a los que se adhieren los participantes y de los que los extraen durante la performance" (Tambiah, 1985: 128).

He querido servirme de esta larga pero interesante cita porque aparecen en ella los postulados teóricos que han guiado mi trabajo y que considero que se

ajustan a las líneas de investigación social más interesantes en la actualidad, es decir, la constructivista, la fenomenológica y la hermenéutica¹⁶. Entender una sociedad es intentar comprender cómo se construye y cómo estructura la relación entre el mundo material y el mundo de vida (Schutz, 1972). En las sociedades rurales aparece con mucha claridad la importancia de la pertenencia a un lugar de prácticas y de experiencias ligadas al tiempo (permanencia) y al espacio (pertenencia) de lo vivido¹⁷. Estas formas de adhesión colectiva se reproducen a múltiples niveles. Por eso, no se puede decir que lo ritual es reflejo de lo social y que los fenómenos festivos son tan sólo artefactos que funcionan como reconstructores de las anomías sociales. La perspectiva constructivista nos ayuda a ver en ellos un universo cultural que se enuncia a nivel cósmico, productivo, biológico y colectivo, el orden cíclico de la rotación y de la alternancia. La fiesta es un display, un despliegue de todos estos aspectos. Lo celebrativo enuncia (sentido austiniano¹⁸ del ritual) la memoria y la lógica cultural vecinal, lo recreativo y lo celebrativo lo despliegan (Geertz) e invitan a vivir los valores a los que los individuos se adhieren y de los que extraen su visión del mundo según la cual van a comportarse y relacionarse.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLMAN, M. (2000) "Eucharistic, Ritual & Narrative: Formation of Individual and Communal Moral Character", *Journal of Ritual Studies* 14, 1; 60-68.
- ARIÈS, Ph. (1990) "Para una historia de la vida privada", in Ph. Ariès y G. Duby, *Historia de la vida privada, III: Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid: Taurus, 7-19.
- AUSTIN, J. L. (1962; 1982) *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona: Paidós.
- BALANDIER, G. (1980) *Le pouvoir sur scènes*, Paris: Balland.
- BAJTIN, M. (1988) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Madrid: Alianza Universidad.
- BAUDRILLARD, J. (1980) *El intercambio simbólico y la muerte*, Barcelona: Monte Ávila Eds.
- BELMONT, N. (1981) "Fonction de la dérison et symbolisme du bruit dans le charivari", in J. Le Goff et J.- C. Schmitt (eds.) *Le Charivari*, (Actes de la table ronde organisée à Paris -25/27 avril 1977- par L'École des Hautes Études en Sciences Sociales et le Centre National de la Recherche Scientifique), Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre de Recherches Historiques, Civilisation et Sociétés, 67: 15-21.
- BELL, C. (1997) *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford: Oxford University Press.

16. Una presentación de estas perspectivas la podemos encontrar en Schwandt, Thomas A. (1994).

17. Ver sobre este aspecto mi trabajo sobre el paisaje: Josetxu Martínez Montoya, 2000b.

18. El trabajo seminal de los estudios performativos se encuentra en la obra de Austin (1962) sobre el lenguaje, aunque ya desde Malinowski (1935) encontramos aportes significativos sobre este enfoque. Ver, sobre estos aspectos, la espléndida obra de Catherine Bell (1997).

- BOURDIEU, P. (1972) "Les stratégies matrimoniales", *Annales ESC* XXVII: 1105-1127.
- (1980) *Le sens pratique*, Paris: Minuit.
 - (1985) *¿Qué significa hablar?*, Madrid: Akal.
 - (1988) "De la regla a las estrategias", in *Cosas dichas*, Barcelona: Gedisa, 67-82.
- CAILLOIS, R. (1950) *L'homme et le sacré*, Paris: Gallimard.
- CONNERTON, P. (1989) *How societies remember*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DELANTY, G. (2000) *Modernity and Postmodernity*, London: Sage.
- GEERTZ, C. (1992) *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- GOODY, J. (1985a) *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid: Akal.
- (1985b) *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris: Colin.
- GURRUTXAGA (1991) "El redescubrimiento de la comunidad", *Reis*, 59/91: 35-60.
- HILLERY, G. (1955) "Definitions on Community: Areas of Agreement", *Rural Sociology*, 20: 116-131.
- ISAMBERT, F-A. (1976) "Au pied de l'arbre, enfants et cadeaux", *Autrement*, 7: 25-35.
- (1982) *Le sens du sacré*, Paris: Minuit.
- MALINOWSKI, B. ((1935) *Coral Gardens and their Magic, 2: Le language of Magic and Gardening*, London: George Allen&Unwin
- MARTÍNEZ MONTOYA, Josetxu (1996) *Pueblos, ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y en el espacio de la comunidad rural, Valle de Arana (Araba), Euskal Herria*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (1999-2000) "De la ideología del progreso a la cultura de la permanencia", *Kobie*, IX: 43-56.
 - (2000a) "La identidad reconstruida: Del lugar a la comarca, in Kepa Fernandez de Larrinoa, (ed) *La cosecha pendiente. De la intervención económica a la infraestructura cultural y comunitaria en el medio rural*, Madrid: Los Libros de la Catarata, 113-130.
 - (2000b) "La construcción cultural del paisaje: aportes desde la antropología cultural", in Kepa Fernandez de Larrinoa (ed.) *La administración de los paisajes: desarrollo e impacto local*, Vitoria-Gasteiz: Escuela Universitaria de Trabajo Social, 149-193.
 - (2001a) "La nueva ruralidad: de lo comunitario a lo local", Comunicación presentada en el V Congreso de Sociología del País Vasco (Grupo 14: Sociología Rural), Bilbao: 1-3/III/2001.
 - (2001b) "The past as model and resource for the construction of social life", Comunicación presentada en el Congreso Internacional del UCC: University College Cork (*Understanding Tradition: Multidisciplinary Exploration*), Cork: 22/23/VI/01.
- MENDRAS, H. (1984) *La fin des paysans. Suivi d'une reflexion sur la fin des paysans vingt ans après*, Avignon: Actes du Sud.
- NISBET, R. (1977) "Comunidad", in *La formación del pensamiento sociológico, 1*, Buenos Aires: Amorrortu, 71-145.

- PINA CABRAL, J. (1989) "L'héritage de Maine: Repenser les catégories descriptives dans l'étude de la famille en Europe", *Ethnologie française*, XIX 4: 329-340.
- POIRIER, J. (1996) "Aspects des fondements culturels de la construction de l'Europe", *Tradition Wallonne*, 13 (*Saints et Dragons. Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe*), Ministère de la Communauté Française de Belgique, Buxelles, 1-13.
- ROMA, J. (1996) "Fiestas. Locus de la iniciación y de la identidad", in Joan Prat y Ángel Martínez (eds.) *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona: Ariel Antropología, 204-228.
- SCHECHNER, R. (1994) "Ritual and Performance", in Tim Ingold (ed.) *Companion Encyclopaedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, London: Routledge, 613-647.
- SCHMITT, J. C. (1976) "Religion populaire et culture folklorique", *Annales ESC*, 31, n° 5, sept.-oct. 1976: 941-953.
- SCHÜTZ, A. (1972) *Fenomenología del mundo social. Introducción a la fenomenología comprensiva*, Buenos Aires: Paidós.
- SCHWAND, Th. A. (1994) "Constructivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry", in Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (eds.) *Handbook of Qualitative Research*, London: Sage, 118-137.
- SIHLS, E. (1957) "Primordial, Personal, Sacred and civil ties", *British Journal of Sociology* 8: 130-145.
- TAMBIAH, S. T. (1985) *Culture, Thought and Social Action*, Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, Ch. (1991) *The Malaise of Modernity*, Toronto: Anansi.
- TIRYAKIAN, E. (1996) "The Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic, Chthonic", *Theory, Culture and Society*, 13, 1: 99-118.
- TÖNNIES, F. (1887) (1957) *Community and Society*, New York: Harper.
- TURNER, V. (1974) *Dramas, fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, London: Cornell University Press.
- (1990) "Entre lo uno y lo otro: el período liminar en los "rites de passage", in *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI, 103-123.
- UNAMUNO, M. (1981) "Vizcaya", in Costa, (ed.) *Derecho consuetudinario y economía popular en España*, Zaragoza: Guara, 59-71.
- WEBER, M. (1969) *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1982) *La ville*, Paris: Aubier.