

Fiesta, tradición e identidad local

JOSE IGNACIO HOMOBOÑO

0. Introducción

El presente trabajo se inscribe en la temática propuesta para estas Jornadas, cuyo objetivo es el papel desempeñado por el folklore como expresión y reproducción de la identidad colectiva. La definición de su contenido se efectúa a partir de una triple especificación de aquélla propuesta.

El objeto nuclear de nuestra investigación es la fiesta, rasgo privilegiado por los estudios de folklore y/o cultura popular. Un tipo de fiesta tradicional tanto por sus elementos formales como por el ámbito preferente, aunque no exclusivo, en el cual se desarrolla, el de unas comunidades locales ubicadas sobre todo en áreas rurales, aunque también otras sean poblaciones urbanas, y unas y otras estén inmersas en la vorágine de la modernización y del cambio social. Estos rituales festivos, lejos de constituir meras supervivencias arcaizantes, son tradiciones funcionalmente operativas en nuestra compleja sociedad.

Un tipo de fiestas que imbrica dialécticamente a dos o más comunidades, como parte de una estrategia simbólica que asocia y contrapone sus respectivas identidades colectivas¹. El nivel considerado es el de la comunidad local, ajeno por tanto a la tópica exaltación de símbolos de identidad nacional a partir de manifestaciones de la cultura popular y el folklore². No se trata aquí de su instrumentalización a partir de

1. Acerca de este tipo de rituales festivos interlocales, véanse los trabajos, citados más adelante de Carmelo LISÓN TOLOSANA, de alcance general si bien especialmente enfocados hacia el ámbito aragonés. Para Cataluña, el también citado estudio de Andres BARRERA. En cuanto a Aragón, resulta de especial interés el de Ana María RIVAS RIVAS: *Ritos, símbolos y valores en el análisis de la identidad en la provincia de Zaragoza*. Caja de Ahorros de la Inmaculada. Zaragoza, 1986. Por lo que concierne a Euskal Herria, con anterioridad a éste he efectuado otros acercamientos sectoriales a esta temática. El primero de ellos, un somero esbozo en el más amplio trabajo: «Espacio y fiesta en el País Vasco», en *Lurralde. Investigación y espacio*, núm. 5 (1982), pp. 91-118. El segundo, una aproximación a sus aspectos históricos, a partir de una amplia muestra de casos concretos: «Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX)», comunicación presentada a las *Tokiko Historiaz Lehen Ihardunaldiak/Primeras Jornadas de Historia Local (Donostia, 24-25 noviembre 1989)*. Eusko Ikaskuntza/Sociedad de Estudios Vascos, pp. 775-809 (edición policopiada; de próxima publicación en los *Cuadernos de Sección. Historia*, núm. 12, de la precitada institución). El estudio de los rituales festivos aquí contemplados, a partir de la perspectiva de la identidad local, constituye el aspecto central de mi Tesis Doctoral.

2. Acerca del papel del folklore y los estudios folklóricos como definición de identidades nacionales, resulta de interés el trabajo de M.^ª Dolores JULIANO: *Cultura popular (Cuadernos de Antropología, núm. 6)*. Anthropos. Barcelona, 1986, pp. 3-13. Más específicos son los de Claude KARNOOUIH: «On the use of Folklore or the avatars of Folklorism», en *Communication and Cognition*, vol. 17, núms. 2/3 (1984), pp. 315-335; Luis DÍAZ VIANA: «Identidad y manipulación de la cultura popular. Algunas consideraciones sobre el caso castellano», en VV. AA.: *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Anthropos. Barcelona, 1988, pp. 13-27; del mismo autor: «Folklorismos y folklore», en *Revista de folklore*, núm. 56 (1985), pp. 53-55 y «Folklore, nacionalismo y cultura», en *ibidem*, núm. 62 (1986), pp. 39-42. Asimismo, el no publicado de Joan PRAT CARÒS: «El discurso antropológico y el discurso



José Ignacio Homobono.

determinadas ideologías o prácticas políticas, aunque estas manifestaciones culturales de ámbito local no se sustraen a una estrategia de autorreproducción identitaria frente a la cultura global dominante.

Por último, he estimado oportuno aportar a la puesta en común y debate de estas Jornadas un estudio de índole teórica, que explora conceptos tales como los de identidad, memoria colectiva, tradición y ritual festivo. Perspectiva ésta tan infrecuente en los estudios sobre folklóre y cultura popular en Euskal Herria, efectuados a partir de postulados hiper-empíricos, que no trascienden el nivel de la simple descripción etnográfica del fenómeno considerado, prescindiendo de la elaboración teórica más elemental. Y ello en el mejor de los casos, puesto que existe otra categoría carente del rigor técnico y de la ausencia de elementos valorativos explícitos de la precedente, que no es sino una apología nostálgica de estilos de vida tradicionales en trance de extinción. Estos planteamientos, también presentes en otros ámbitos nacionales, son de carácter atemporal y esencialista, idealizando un mítico pasado a fin de fundamentar identidades presuntamente inmutables. Tal perspectiva es contestada desde medios académicos, sin que el paradigma estructural-funcionalista hegemónico en éstos suponga, empero, una alternativa válida, dada su manifiesta insuficiencia para aprehender la compleja dinámica de la cultura popular.

La elaboración teórica desvinculada del análisis de realidades concretas padece un síndrome de esterilidad. En diversos trabajos precedentes, a los que remito, me he ocupado del estudio de rituales festivos concretos, aplicando los presupuestos metodológicos aquí enunciados que, a su vez, se derivan en buena medida del análisis de aquéllos³.

folklórico en el Estado español: un ensayo de caracterización», presentado al *IV Congreso Nacional de Antropología*. Alicante, abril 1987.

3. José Ignacio HOMOBOÑO: «Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale. San Martín en Bermeo», en *Bermeo*, núm. 6 (1986-87), pp. 301-392; «Caridades, cofradías y fiestas. Los Santos Mártires

En definitiva, aquí se analiza el binomio folklore/identidad a partir de la definición de aquél en cuanto conjunto de elementos de la cultura popular, pero no como perspectiva metodológica. Lo cual no implica confundir el legítimo discurso folklórico con cierto folklorismo al uso ⁴. El marco de contextualización e interpretación se efectúa a partir de coordenadas analíticas propias de ciencias sociales como la sociología, la antropología e incluso la historia. Perspectiva interdisciplinaria que no carece de referentes conceptuales ni de antecedentes en el estudio del patrimonio folklórico y de la fiesta ⁵.

1. Fiesta e identidad colectiva

Una de las funciones de todo ritual festivo más significativa y unánimemente reconocida es la de expresar simbólicamente el desiderátum de integración e identidad colectiva de la comunidad que lo celebra ⁶. Toda celebración periódica de una fiesta denota la existencia de un determinado nivel de identificación y vivencia colectiva, constituye un indicador que permite evaluar la conciencia de adscripción a esa colectividad ⁷.

Las fiestas, y en particular las tradicionales, ritualizan de forma recurrente el particularismo, actualizando y reafirmando el sentimiento de formar parte de una comunidad –local, regional, nacional– y reproduciendo simbólicamente la identidad colectiva de ésta. Así lo puso de manifiesto Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*: «Todo nos conduce, pues, hacia la misma idea: los ritos son, ante todo, los medios por los que el grupo social se reafirma periódicamente... Hombres que se sienten unidos, en parte por lazos de sangre, pero aún más por una comunidad de intereses y tradiciones, se reúnen y adquieren conciencia de su unidad moral» ⁸... «No

Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze/ Placencia de las Armas [Gipuzkoa]», en *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, núm. 3 (1989), pp. 7-51; y «Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas», en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 54 (julio-diciembre 1989), pp. 407-502. Todos ellos se enmarcan en una investigación más amplia: «Romerías, rituales de límites y comensalia. Tres expresiones de las fiestas populares vascas», proyecto becado por el Departamento de Cultura de la Diputación Foral de Bizkaia, modalidad de Antropología (1986-87) y acreedor de una ayuda adicional a la investigación (1987-88).

4. No puedo evocar sino con particular afecto mi vinculación juvenil al movimiento folklórico vasco. Sin embargo, ya entonces señalé la manipulación de ciertas señas de identidad –local, comarcal– por parte del entonces hegemónico folklorismo (Cfr. José Ignacio HOMOBONO: «Euskalherri: una sociedad y dos comunidades», en *Dantzari. Revue de l'Association des Danseurs du Pays Basque*. Bayonne, núm. 8 (1967), pp. 22-24).

5. Esta propuesta metodológica fue aplicada, ya en 1913, por Robert HERTZ a su ya clásico estudio: «Saint Besse, étude d'un culte alpestre», en *Sociologie religieuse et folklore*. P.U.F. Paris, 1970, pp. 110-160. Este modelico ejemplo de aplicación del análisis sociológico al estudio del patrimonio folklórico, de las tradiciones festivas locales, concilia la observación y estudio documental de los hechos concretos con el preciso nivel de abstracción teórica. Otro estudio que se inscribe en esta perspectiva es el de Serge BONNET: *Histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin*. Impr. Saint-Paul. Bar-le-Duc, 1956, en el que se imbrican los análisis sociológico, histórico y folklórico.

6. Así lo afirma, por ejemplo, Julian PITT-RIVERS: «La identidad local a través de la fiesta», en *Revista de Occidente*, núms. 38-39 (julio-agosto 1984), pp. 21 y 27. También Salvador RODRÍGUEZ BECERRA: *Las fiestas de Andalucía*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985, pp. 29-30 y 181-182. Erich WOLF destaca las funciones de integración, reafirmación del orden social y sentimiento de interdependencia que las fiestas y ceremonias desempeñan en las comunidades campesinas (Cfr. WOLF, E.: *Los campesinos*. Labor. Barcelona, 1978, p. 129).

7. No obstante, los rituales festivos no se limitan a esta función. Como todos los rituales, son polisémicos, y comunican significados de índole sobrenatural, social, económico, estético, lúdico o étnico, referentes vinculados en cualquier caso con la identidad colectiva. Pero únicamente el aspecto identitario constituye nuestro objeto de estudio, por lo que aquí no nos ocuparemos de otras dimensiones, por muy relevantes que puedan ser.

8. DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal Editor. Madrid, 1982, p. 360.

puede haber sociedad –prosigue– que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad»⁹.

El sentimiento de pertenencia a la comunidad, su identidad colectiva, se actualiza o explicita mediante los rituales, y entre éstos los festivos. Tienen un sentido social integrador en tanto que rituales mismos, además de los significados de cada uno. La actualización efectuada mediante el ritual reafirma los vínculos sociales, recordando a los actores que forman parte de un grupo determinado. La fiesta, en concreto, presupone una unidad social diferenciada, a la vez que contribuye a crearla y reproducirla, puesto que a través de la fiesta aquélla se reafirma como grupo o comunidad. Los actos festivos, y en particular los religiosos y/o cívicos, proporcionan la ocasión ritual para la reproducción de identidades colectivas. En cualquier caso, la participación en manifestaciones festivas expresa más bien la adhesión a una identidad colectiva que al propio significado específico del acto: religioso, cívico o lúdico.

Los símbolos festivos expresan la identidad social, permiten realizar y ejercer la condición de miembro de una comunidad¹⁰, porque la identidad colectiva es vivida como sentimiento de pertenencia a una agrupación humana que se fundamenta en unos valores comunes. Tal adhesión a esa conciencia colectiva se produce y fundamenta mediante símbolos, ya que éstos «han contribuido a su formación»¹¹.

El ámbito local, objeto de nuestro estudio, es un nivel fundamental de expresión de identidades colectivas, estadio intermedio de una gradación que comprende nodulos supracomunales cada vez más inclusivos: grupal, semicomunal, comunal, supracomunal y nacional; o bien, en términos espaciales: calle, barrio, pueblo, comarca, nación... Cuanto más amplio es el círculo concéntrico, más se diluye el peso de lo interpersonal y más se acentúa la necesidad de símbolos comunes¹².

Tales actuaciones simbólicas garantizan la reproducción social y refuerzan identidades colectivas, pero el sentido de los rituales no es unívoco. Además de esta función integradora y reproductora que les asigna una concepción de origen durkheimiano, también pueden contribuir a la transformación del sistema social a través de un proceso dialéctico con dos fases sucesivas de interacción social: estructura y *communitas*, estadio este último durante el que la propia identidad se diluye y se hace irrelevante. La *communitas* representa la antiestructura, la disolución de las diferencias sociales y las posiciones jerárquicas, la liberación de las ataduras sociales y en consecuencia la acción desinteresada, la vinculación profunda, la igualdad y la solidaridad de todos. La liminalidad ritual es capaz de operar una provisional transfiguración simbólica de la estructura en *communitas* y viceversa¹³. Tal y como ha subrayado Honorio M. Velasco, los rituales no son simplemente expresivos, meros reflejos del sistema social, sino también instrumentales «para la construcción de la realidad social, para su transformación y para su reproducción»¹⁴. Sin embargo, las manifestaciones sociales «trabajan para el orden», y su función desintegradora tan sólo se manifiesta en circunstancias excepcionales¹⁵.

9. *Ibidem*, p. 397.

10. VELASCO, H.M.: «A modo de introducción: tiempo de fiesta», en *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Tres-Catorce-Dieciséiete. Madrid, 1982, p. 7.

11. DURKHEIM, E., *op. cit.*, p. 216.

12. Cfr. PÉREZ-AGOTE: *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Centro de Investigaciones Sociológicas - Siglo XXI. Madrid, 1984, p. 42.

13. Entre los representantes actuales de la primera concepción destacan Sally F. MOORE y Barbara G. MYERHOFF: *Secular Ritual*. Van Gorcum. Assen/Amsterdam, 1977. Se trata de una obra colectiva que recoge las conclusiones del coloquio celebrado al respecto en Burg Wartenstein (Austria).

14. VELASCO, H.M.: «Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas», en *Revista de Occidente*, núm. 5 (enero 1986), p. 65.

15. Cfr. Georges BALANDIER: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Gedisa. Barcelona, 1989, pp. 29 y ss.

El ritual festivo es un tiempo, y un lugar, de expresión simbólica de las relaciones sociales, bien para ratificarlas o para negarlas. En palabras de Isidoro Moreno: «... los distintos tipos de fiestas van desde ser un fiel reflejo de la estructura social, una simbolización directa, más o menos ritualizada y en contextos extracotidianos, de la realidad social y de los valores dominantes, o constituyen una negación simbólica de esa misma realidad social»¹⁶. En particular, las manifestaciones rituales periódicas relacionadas con los ciclos de la naturaleza y la actividad agraria vinculan las regularidades naturales con las sociales, asociando simbólicamente ambos tipos de orden.

La expresión manifiesta de integración, de confirmación del orden social, corresponde a los rituales conmemorativos y su negación a los carnavales. Pero toda fiesta es potencialmente portadora de ambas funciones, y eventualmente ciertos rituales festivos supuestamente integradores expresan actitudes y valores opuestos a los postulados por la ideología hegemónica o por la institución que los protagoniza¹⁷. Así sucede con los rituales interlocales objeto de nuestro estudio, si bien en ningún caso los símbolos en juego dejan por ello de vincular la identidad colectiva del grupo o grupos concernidos. El orden es el modo conductual dominante de estas y de otras fiestas, en cuanto instrumentos tradicionalizadores que proporcionan significación e identidad, pero este universo simbólico no permanece indemne ante los avatares del cambio.

2. Memoria colectiva y tradición

Identidad es sinónimo de estabilidad, permanencia, continuidad en el tiempo, tradición en suma. Uno de los sentidos generalmente atribuidos al concepto de identidad sería el de permanencia e igualdad de la sociedad consigo misma a lo largo del tiempo, es decir como antítesis del cambio¹⁸. Pero el problema no es la existencia objetiva de tal identidad postulada, sino la conciencia de identidad, quizás paradójicamente más viva en épocas de crisis y de cambio¹⁹.

La fiesta emite signos de identidad en tanto que, con frecuencia, es un ritual conmemorativo que remite a un acontecimiento original, histórico o legendario. Los rituales generan identidad en cuanto una comunidad se identifica con su herencia colectiva, con su tradición, reconociéndose en hechos y acontecimientos de su propia historia. Según Durkheim, la representación ritual actualiza las tradiciones, las creencias comunes: «... no sirve ni puede servir más que para mantener la vitalidad de esas creencias, para impedir que se borren de la memoria, es decir, en suma, para reavivar los elementos más esenciales de la conciencia colectiva»²⁰.

Sin embargo, la identidad colectiva es mutable, está sometida a los imperativos del devenir histórico. Pero, al propio tiempo, el discurso histórico actúa como mito legitimador y fundador, cuya eficacia es independiente de la plausibilidad de los hechos históricos evocados. La adhesión que suscita una definición identitaria no depende de su verdad o falsedad objetivas, sino de su capacidad para conformar la realidad colectiva²¹. Los rituales festivos permiten mantener la ficción de identidad a

16. MORENO NAVARRO, I.: «Cofradías andaluzas y fiesta: aspectos socioantropológicos», en *Tiempo de fiesta...*, op. cit., p. 74.

17. Cfr. Claude RIVIÈRE: «A quoi servent les rites séculiers», en *Social Compass*, XXIX/4 (1982), pp. 374-375.

18. TOURAINÉ, A.: «Les deux faces de l'identité», en TAP, P. (ed.): *Identités collectives et changements. Production et affirmation de l'identité*. Privat. Toulouse, 1980, pp. 149-151.

19. Simmel ya planteó el problema de la identidad de los grupos sociales en términos de conciencia o representación, como algo diferente a la permanencia efectiva de aquéllos (Georg SIMMEL: «Comment les formes sociales se maintiennent», en *Sociologie et épistémologie*. Presses Universitaires de France. Paris, 1981, p. 175.

20. DURKHEIM, E., op. cit., p. 350.

21. Cfr. PÉREZ-AGOTE, A.: «La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología», en *Revista de Occidente*, núm. 5 (enero 1986), pp. 86-89. Un sugestivo ejemplo de esta aseveración lo

pesar de las vicisitudes del cambio social. Incluso el propio ritual festivo puede llegar a hacerse irreconocible con respecto a un tiempo pretérito, pero ser contemplado desde el sentido de la identidad en cuanto continuidad en el tiempo, como actualización recurrente de la identidad tradicional²². Y es que, como señala Jean Cézanne, el rito es una acción estereotipada que se resiste al cambio, reproduciendo invariablemente acciones cuya estabilidad persiste aun a pesar de la transformación de las condiciones de vida. El ritual sometido a bruscos cambios pierde su eficacia y su razón de ser, por lo que aquéllos se introducen «con extremada prudencia, y hasta con mala conciencia». En resumen, la estabilidad, «la repetición es parte inseparable de la esencia misma del rito»²³.

Esta pretensión de permanencia, de tradición, puede generar una disonancia cognitiva entre la imagen ideal de la comunidad y su situación real, «dándose el caso de que las pequeñas comunidades, aunque estén altamente industrializadas siguen comportándose y pensando de un modo totalmente rural y agrícola»²⁴. Todo ritual festivo es tradicional y tradicionalizador: lugar y fecha de celebración, motivos, significados, etc. Sobre todo, fiestas como las romerías, estructuralmente vinculadas al entorno ecológico rural y a referentes sacrales y cívicos, contribuyen a reproducir los componentes simbólicos de esa identidad colectiva idealizada, desviada con respecto a la realidad social²⁵.

La constitución de una memoria colectiva es un elemento indispensable en la producción/reproducción de identidad comunitaria²⁶. Memoria colectiva que Maurice Halbwachs oponía a la memoria histórica, restringida al entorno temporal de una generación, y a la que reconocía una función de reproducción de la tradición y de la identidad²⁷. Tal y como ha sido definida por Pierre Nora, «la memoria colectiva es el recuerdo o conjunto de recuerdos, conscientes o no, de una experiencia vivida y/o mitificada por una colectividad viva, de cuya identidad forma parte integrante el sentimiento del pasado»²⁸. Es lo que perdura del pasado en la experiencia de una comunidad, o la forma como ésta se representa su pasado. Patrimonio inalienable y manipulable, que carece de la objetividad de la memoria histórica. Aquella es afectiva y simbólica, en tanto que ésta sería analítica, crítica y erudita. Para Georges Balandier, la memoria colectiva, entendida en términos de definición informática, consiste en formas materiales (paisajes, espacios, obras) y otras más ideativas (disposiciones

tenemos en la literatura vasquista post-romántica, entre histórica y legendaria. El pseudo-historicismo imperante recurre a tradiciones legendarias inventadas, que no resisten la crítica historiográfica. El historiador Nicolás de Sorluce desecha «esa clase de tradicionalismo, que también rechaza la historia, el criterio histórico y hasta el buen sentido» («Iurac bat», en *Semanario Católico Vasco-navarro*, 23-III-1867, p. 186). Pero la réplica de Juan V. ARAQUISTAIN, autor de *Tradiciones Vasco-Cántabras* (1866) a éste y otros detractores clarifica los objetivos de la manipulación de las tradiciones. El valor de éstas no depende del rigor de las fuentes utilizadas, sino de su potencial movilizador, de su capacidad para «inflamar la imaginación de los pueblos», forjando una conciencia colectiva («Remitido», en *Semanario Católico Vasco-Navarro*, 5-IV-1867, p. 221).

22. Cfr. VELASCO, H.M.: «Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad», en VV. AA.: *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Anthropos. Barcelona, 1988, pp. 37-40.

23. CAZENEUVE, J.: *Sociología del rito*. Amorrortu. Buenos Aires, 1972, pp. 16 y ss.

24. KÖNIG, R.: *Sociología de la comunidad local*. Euramérica. Madrid, 1971, p. 126.

25. Es oportuno evocar aquí el papel instrumental que el folklore y las fiestas tradicionales han desempeñado en la definición-reproducción de una identidad colectiva vasca evocadora de relaciones sociales periclitadas, propias de la sociedad tradicional. Ciertamente el concepto nacionalista de tradición consiste en la recuperación continuada de lo reiterable, de unas señas de identidad concebidas como intemporales y esencialistas.

26. Cfr. GROSHENS, M.-Cl.: «Production d'identité et mémoire collective», en VV. AA.: *Identités collectives...*, op. cit., pp. 149-151.

27. Cfr. HALBWACHS, M.: *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France. París, 1950.

28. NORA, P.: «Memoria colectiva», en LE GOFF, J., CHARTIER, R. y REVEL, J.: *La nueva Historia*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 1988, pp. 454-458.

simbólicas, dispositivos mentales). Actuando en términos de definición informática, tal memoria permite hacer presente y reactivable el patrimonio del pasado ²⁹.

La actuación de la memoria colectiva sedimenta los elementos culturales con los que un pueblo se identifica. Mediante la constitución de una memoria colectiva se asegura la reproducción de la identidad de una colectividad. Uno de los procesos de actualización de esa memoria es precisamente la ceremonia o ritual, que conmemora y/o evoca un acontecimiento originario. La ceremonia festiva refuerza su carácter memorial, ya que al anclaje espacial propio del santuario asocia la dimensión temporal de la fecha de celebración. De esta forma se reactivan aquellos recuerdos de la memoria colectiva del grupo que están fundamentados en su propio pasado ³⁰.

El propio referente sacral de la fiesta subraya esta función de reproducción de la identidad colectiva. Maurice Halbwachs, como después Roger Bastide, ya subrayó que las pretensiones de la religión a la permanencia, a la eternidad, hacían de ella un vehículo particularmente apto para servir de soporte de la identidad de los grupos sociales. Esta pretensión se apoya en el poder del espacio religioso, del templo, para fundamentar la ilusión de estabilidad inherente a la noción de identidad colectiva: «Porque los lugares participan de la estabilidad de las cosas materiales y es fijándose sobre ellos, encerrándose en sus límites y supeditando a los mismos sus propias actitudes como el pensamiento colectivo del grupo de creyentes incrementa sus posibilidades de inmovilizar y perdurar: tal es la condición de la memoria» ³¹.

El santuario, la ermita, se convierte en punto de referencia y símbolo de identidad para quienes hacen de su romeraje a este espacio cualificado un reencuentro con la identidad colectiva correspondiente al ámbito territorial de aquél. Para Ubaldo Martínez Veiga, en torno al centro ceremonial del santuario y a los actos rituales en él realizados se produce «un fenómeno de identificación, que se basa en la unificación y contacto intergrupal de los miembros de la población» ³². La memoria colectiva de la comunidad se apoya en el espacio del santuario y su entorno. La estabilidad y permanencia características de aquél se transfieren a los rituales festivos, a la vez que fundamentan la pretensión de fidelidad a las raíces, a lo tradicional, implícita en el concepto de identidad colectiva ³³.

Esta noción de identidad es análoga al concepto de tradición, ya que ésta «es a la vez memoria colectiva que recorre los tiempos y va almacenando y conservando aquello con lo que un pueblo se identifica, y es también la capacidad de interpretar qué es relevante, significativo y por tanto inalterable en un pueblo. Tradición es la capacidad de interpretar y de valorar los acontecimientos presentes según el modelo de acontecimientos pasados. Tradición es pues un ejercicio de identidad» ³⁴.

Sin embargo, la identidad de un grupo basada sobre la memoria colectiva no es inmutable: ésta no retiene sino algunos de los elementos legados por generaciones pretéritas, pero reinterpretados por la actual en función de su propia situación. Sus componentes, «en forma de narraciones, costumbres y ceremonias son utilizados como códigos de significación variable para descifrar el presente o más exactamente para darle el sentido esperado por la colectividad» ³⁵. Como ha subrayado Jesús

29. BALANDIER, B.: *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Júcar. Madrid, 1988, p. 187.

30. GROSHENS, M.-Cl., art. cit., pp. 149-151.

31. HALBWACHS, M., *op. cit.*, p. 165.

32. MARTÍNEZ VEIGA, U.: «La etnicidad gallega. Operacionalización del problema», en *Actas del 2.º Congreso de Antropología. Madrid. Abril 1981*. Ministerio de Cultura. Madrid, 1985, p. 289.

33. Análisis un caso concreto en mi precitado estudio: «Romería de San Urbano de Gaskue...». José Ignacio LINAZASORO formula una teoría y un análisis general de las permanencias arquitectónicas en *Permanencias y arquitectura. Las ciudades vascas de la época romana a la Ilustración*. Gustavo Gili. Barcelona, 1978.

34. VELASCO, H.M.: «Signos y sentidos...», art. cit., p. 37.

35. LANNEAU, G.: «Identités régionales. Milieux urbains et ruraux. Synthèse», en VV.AA.: *Identités collectives...*, *op. cit.*, p. 191.

Arpal, en la sociedad moderna el universo simbólico ya no es unívoco y las actividades carecen de sentido permanente, variando su significado en función de su utilidad. Las permanencias no retrotraen necesariamente a un pretérito *anterior* y *exterior*, sino que se prestan a reinterpretaciones y reutilizaciones³⁶.

La tradición, por definición, es la transmisión de un pasado histórico, legendario y/o religioso mediante transmisión oral, sin mediación de documentos escritos que acrediten su fiabilidad histórica. Por contraste con la efímera existencia de los individuos y la provisionalidad de los grupos sociales, la tradición asume connotaciones de esencial y de permanente. El recurso a la misma para legitimar conductas estereotipadas es frecuente, ya que dota a éstas de una seguridad más allá de toda contingencia.

Pero, lejos de agotarse en la pura y simple conservación, la tradición es capaz de integrar nuevos elementos, ensanblándolos a los preexistentes. Además, otro de los aspectos de esta función dialéctica de la tradición es la recreación de los valores de una comunidad, su conmemoración mediante el acto ritual y la liturgia, de efectos pedagógicos. Estos comunican el sentido genuino precisamente porque «no son repeticiones maquinales de actos estereotipados, sino que expresan una correspondencia profunda entre lo que es creído y lo que es re-creado de esta forma»³⁷. Y una expresión privilegiada de transmisión de contenidos materiales y simbólicos, en las comunidades tradicionales, mediante recreación será precisamente la fiesta.

La tradición se reproduce ritualmente, en cuanto el ritual inculca valores y normas de comportamiento por repetición, lo cual implica necesariamente continuidad con el pasado. El ritual constituye un instrumento tradicionalizador, en cuanto repetición recurrente de actos a lo largo de generaciones sucesivas y de su potencial «promesa de continuidad». Como señala Pierre Bourdieu, el ritual confiere permanencia, institucionaliza conductas que, privadas de ese carácter estereotipado y reiterativo, serían ocasionales³⁸. El ritual y el festejo ritualizado ejercen una función didáctica más o menos explícita, mediante la dramatización-simbolización de un referente mítico o histórico.

Pero, por otra parte, la noción de tradición utilizada para configurar simbólicamente una identidad diferencial no se corresponde necesariamente con las costumbres o persistencias culturales del pasado histórico, sino también con una tradición inventada o creada con fines de inculcación ideológica o catequética. Las tradiciones inventadas son «rituales de naturaleza simbólica, que intentan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado»³⁹. El folklore deviene folklorismo cuando se recuperan ciertos rasgos aislados de la cultura tradicional de una comunidad, dotándoles de un sentido más mitificado que funcional, y se les potencia como señas de identidad regional o nacional, esta última como parte de una estrategia nacionalitaria⁴⁰.

36. Cfr. ARPAL, J.: «Sociedad moderna, sociedad tradicional: cambio, crisis y ruptura» (Mesa redonda: «Sociedad urbana: Comunidad y Tradición», de las *IV Jornadas de Folklore (Fiesta tradicional y cultura urbana. Pamplona/Iruñea. Octubre 1988*, sobre «Sociedad urbana, comunidad y tradición»), en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 54 (julio-diciembre 1989), pp. 332-342. Véase también el trabajo de Salvador CARDÚS I ROS: «Calendari i modernitat», en *Papers*, núm. 17 (1982), pp. 35-54.

37. PIVETEAU, J.P.: «Tradition», en *Encyclopaedia Universalis*. Paris, 1976, vol. 15, p. 229.

38. Cfr. BOURDIEU, P.: «Les rites comme actes d'institutions», en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 43 (1982), pp. 58-63.

39. HOBBSBAWN, E.: «Introducing: Inventing Traditions», en *The Invention of Tradition*. University Press. Cambridge, 1983, p. 1. También Georges BALANDIER ha detectado el recurso a acciones simbólicas en las sociedades modernas para asegurar la continuidad recreando si es preciso «tradiciones fabricadas o importadas» (BALANDIER, G.: *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires, 1973, p. 208).

40. DÍAZ VIANA, L.: «Identidad y manipulación de la cultura popular...», art. cit., p. 14. Así sucede con muchas fiestas que, al margen de su función específica –patronales, carnavales, romerías, etc.– han sido instrumentalizadas como genérica actualización de las señas de identidad colectiva. Lo propio

La noción de tradición ha sido asociada por Georges Balandier con la memoria del pasado, en cuanto acumulación de experiencias y conservación de modelos de actuación ⁴¹. Para este autor, la tradición es un «conjunto de valores, símbolos, ideas y coacciones que determinan la adhesión a un orden social y cultural justificado por referencia al pasado». En tanto que práctica social reguladora de las conductas actúa como tradicionalismo, suscitando la conformidad, la repetición de las formas sociales y culturales ⁴². La tradición posibilita la continuidad de ciertos rasgos sociales y culturales, cuyo contenido se ha modificado en una sociedad sometida a constante cambio, recurriendo a acciones simbólicas o rituales ⁴³.

Para Balandier, la noción de tradicionalismo implica *continuidad*, en tanto que la modernidad significa ruptura, definiéndose aquél «mediante la conformidad a unas normas inmemoriales, las que el mito y la ideología dominante afirman y justifican, las que la tradición transmite a través de un conjunto de procedimientos» ⁴⁴. La tradición implica conformidad con las relaciones sociales presentes y rechazo o antítesis del cambio. Culto y ritual serían los principales instrumentos simbólicos de reproducción de la tradición. En concreto, ciertas fiestas conmemorativas constituirían historiodramas o simbolizaciones rituales de un pasado histórico, cuya reactualización ceremonial sería utilizada como legitimación del orden social ⁴⁵. La tradición encuentra un sólido anclaje en la religión, sus centros culturales, su sistema simbólico e icónico que, dado el carácter de símbolo emblemático de las imágenes-advocaciones, le confieren la eficacia derivada de sus prácticas rituales ⁴⁶. Esta función tradicionalizadora del ritual, no resulta novedosa, puesto que ya fue evidenciada por Duskheim, según el cual: «El rito consiste exclusivamente en rememorar el pasado y, de alguna manera, en reactualizarlo por medio de una verdadera representación dramática» ⁴⁷. Balandier le asigna diversos grados de eficacia de acuerdo con el tipo de sociedad en la que opera. De esta forma, la fiesta, el ritual, constituirían una reafirmación ritualizada (verdadera *mise en scène* social) de las relaciones sociales fundamentales. Estos mecanismos asegurarían, mediante su periódica reiteración, la relativa conservación de las sociedades tradicionales, en tanto que en las modernas sociedades industriales pierden grados de eficacia ⁴⁸.

El binomio tradición-cambio se sitúa en perpetua dialéctica, de cuya síntesis resulta un concepto dinámico y procesual de identidad colectiva. Como nos recuerda Joseph R. Gusfield, lo viejo no es necesariamente sustituido por lo nuevo, sino que algunas pautas de vida tradicionales perduran como supervivencias. Lejos de producirse una gradual extinción de lo tradicional, por tránsito a la modernidad, «el resultado global de los procesos modernizadores y las formas tradicionales es a menudo una mezcla en la cual uno se apoya hasta cierto punto en el otro, exterior a él, más que un choque entre contrarios» ⁴⁹. La tradición se adapta al proceso de modernización, pudiendo incluso facilitar el proceso de transición hacia la misma, al propio tiempo que la modernización puede a su vez revitalizar las tradiciones. La aceptación de la tradición por parte de una sociedad consiste, como afirma S.N. Eisenstadt, «en

sucede con algunos de sus elementos específicos, tales como la danza tradicional, que en nuestra compleja sociedad moderna ya está desprovista de significado ritual y/o social, habiendo sido reducida a un espectáculo coreográfico.

41. Cfr. BALANDIER, G.: *El desorden...*, op. cit., p. 35.

42. BALANDIER, G.: *Teoría de la descolonización...*, op. cit., p. 205.

43. *Ibidem*, p. 208.

44. BALANDIER, G.: *Antropología política*. Península. Barcelona, 1986, pp. 194-195. Véase también su *Teoría de la descolonización...*, op. cit., p. 205.

45. BALANDIER, G.: *Antropo-lógicas*. Península. Barcelona, 1975, pp. 193, 199 y 217.

46. Cfr. BALANDIER, G.: *El desorden...*, op. cit., p. 35.

47. DURKHEIM, E., op. cit., p. 346.

48. Cfr. BALANDIER, G.: *Teoría de la descolonización...*, op. cit., pp. 254-255.

49. GUSFIELD, J.R.: «Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the study of Social Change», en *The American Journal of Sociology*, vol. 72 (1967), p. 355.

considerar cualquier acontecimiento, orden o representación del pasado (ya sea real o simbólica) como el mayor foco de su identidad colectiva». La tradición –prosigue– «no se considera solamente como un símbolo de continuidad, sino también como lo que marca los fines legítimos de creación y de innovación y como el mejor criterio para su legitimidad»⁵⁰.

La persistencia de prácticas antiguas se conjuga con la adaptación a la lógica dominante de la nueva situación resultante del cambio social, a las nuevas relaciones culturales y de sociabilidad. En particular, las identidades colectivas y entre ellas las locales, son la resultante de una dialéctica entre la resistencia al cambio y la adaptación a nuevas formas culturales impuestas por la sociedad global. «La noción de identidad colectiva –afirma M.-H. Soulet– debe entenderse a este nivel como un proceso activo de expresión y de significación de prácticas concretas y de prácticas simbólicas mediante las que un grupo social actualiza su relación con la sociedad global»⁵¹.

Georges Balandier ha evidenciado el ritmo diferencial de ciertos sectores de la cultura con respecto al cambio social. La religión, y con ella los complejos simbólicos y rituales que sustentan la identidad colectiva se constituyen en permanencias, siendo más refractarias a la modernidad que otras, que se supeditan en mayor grado a la movilidad generalizada⁵².

El ritual desempeña la función de atenuar y afrontar las tensiones inherentes al cambio social, estando la propia actividad ritual como la simbólica sujeta a cambios e incluso a modificaciones a fin de ajustarse a la alteración de las nuevas condiciones. Como concluye John Beattie al término de su análisis de esta interrelación, el incremento de la actividad ritual en una situación de cambio se explica a partir de su función de ofrecer «en el plano de la acción, medios para habérselas con problemas que no puede enfrentar de otra manera, y en el plano de las ideas, medios indispensables para hacer importantes afirmaciones simbólicas»⁵³. Es evidente que cuando muchas sociedades industrial-urbanas desestructuran el perfil de las culturas locales, la potenciación de la actividad festivo-ritual es un recurso agonístico para preservar los rasgos distintivos de la propia identidad.

Resulta evidente que la función integradora del ritual festivo no es ni unívoca ni unidireccional. Por una parte, la identificación con ciertos acontecimientos históricos o legendarios y con sus protagonistas, no conlleva una análoga identificación con las relaciones sociales dadas en la época de referencia.

Pero además, aun admitiendo que los ritos puedan reforzar los tradicionales vínculos sociales entre individuos de la propia comunidad, el proceso de cambio social puede traducirse en incongruencia entre el marco cultural de significación de los rituales festivos y la estructura de la interacción social⁵⁴. Un ritual puede perder su esquema de significación original e incluso convertirse en motivo de conflicto más que de integración en el seno de la comunidad, cuando permanece inmutable e impermeable con respecto a la estructura social resultante de un proceso de cambio⁵⁵.

50. EISENSTADT, S.N.: «Tradición, cambio y modernidad. Algunas consideraciones sobre las teorías de la modernización», *Ensayos sobre el cambio social y la modernización*. Tecnos. Madrid, 1970, p. 335.

51. Cfr. SOULET, M.-H.: «Identité collective, résistance au changement et rapports de sociabilité dans les sociétés rurales», en VV.AA.: *Identités collectives...*, op. cit., p. 158.

52. Cfr. BALANDIER, G.: *Modernidad y poder...*, op. cit., pp. 185-186.

53. BEATTIE, J.: *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social*. Fondo de Cultura Económica. México, 1980, pp. 340-341. El autor desarrolla su análisis de esta interrelación en «Ritual and social change», en *Man* (1966), pp. 60-74.

54. Véase GEERTZ, Cl.: «Ritual y cambio social: un ejemplo javanés», en *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México, 1987, pp. 131-151.

55. Así, por ejemplo, en determinadas fiestas urbanas se han originado intensas contradicciones y conflictos en torno a determinados referentes que, tradicionalmente, desempeñaban una función integradora. A título de ejemplo citaremos: el conflicto global (origen, sexo, estatus social, confesional/secular, etc.) en torno a la comida de la Cofradía de San Roque (Laudio/Llodio); el controvertido protagonismo

Y es que, tanto rituales como tradiciones se adaptan a la modernidad. Balandier considera más operativa una distinción tipológica entre diversas manifestaciones de tradicionalismo que hablar en abstracto de esta categoría. Entre los tipos más pertinentes a nuestro objeto de análisis estarían el *tradicionalismo formal* tendente a mantener instituciones, marcos sociales o culturales, que tan solo conservan del pasado ciertos medios, pero cuyas funciones y objetivos ya han experimentado un cambio. También el *pseudotradicionalismo*, en cuyo contexto la tradición manipulada actúa como medio de impartir sentido a las nuevas realidades, o expresando disidencias con respecto a la modernidad ⁵⁶.

El ritual se desarrolla de acuerdo con pautas sancionadas por la autoridad de la tradición, pero está sometido a innovaciones e incluso a procesos de transformación. La expresión presente del ritual es una síntesis de la dialéctica entre tradición e innovación ⁵⁷. Imagen ideal o simbólica e historia definen las expresiones rituales de la identidad colectiva de toda comunidad.

3. Identidad local y dialéctica intercomunitaria

El sentimiento de pertenencia a una comunidad local, su identidad, presupone la referencia a valores y símbolos compartidos por *nosotros* y diferentes o contrapuestos a los de los *otros*. La identidad colectiva de un grupo se expresa en referencia y contraposición a otro u otros grupos. Los rasgos distintivos sobre los que se apoya la identidad se perciben como propios en la medida que los de otros de una misma categoría son percibidos como extraños ⁵⁸. Toda identidad colectiva se construye a partir del doble sentido de similitud interna del grupo y diferencia con respecto a otros. No existe identidad colectiva sin alteridad.

La referencia inexcusable al otro es intrínseca a toda definición de identidad, ya que todo proceso de identificación tiene como correlato imprescindible el de diferenciación con respecto a un *alter ego* que sirva como mediación para la construcción de la propia imagen ⁵⁹. El patrimonio simbólico de una comunidad expresa su producción y contribuye a su reproducción, desempeñando funciones integradoras, movilizadoras y esclarecedoras ⁶⁰. Patrimonio simbólico en el que se integra el ritual festivo, y que concierne a la comunidad local en tanto que grupo humano asentado en un territorio.

La identidad como diferencia ejercida y expresada por una comunidad local con respecto a otras, debe entenderse como una estrategia sectorial en el proceso de

de la corporación municipal (Olárizu, en Vitoria-Gasteiz, romería de San Pedro de Altsasu/Alsasua, *Riau-riau* de los Sanfermines de Pamplona/Iruñea, etc.); protagonismo festivo masculino (San Pedro de Altsasu/Alsasua), etc. Estas situaciones se producen cuando un ritual que vehicula una función de integración social propia de la sociedad rural, actúa en un contexto urbano, ya que aquélla es incongruente con las estructuras de integración de la moderna y compleja sociedad global.

56. Cfr. BALANDIER, G.: *Antropología política...*, *op. cit.*, pp. 195-196.

57. Véase al respecto el análisis de Ricardo SANMARTÍN: «Fiestas y liturgia: procesión, historia e identidad», en VV.AA.: *Fiestas y liturgia. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Universidad Complutense. Madrid, 1988, p. 154.

58. Esta dicotomía entre intragrupo y extragrupo fue propuesta inicialmente por William Graham Sumner, quien distingue entre el *nosotros* («we-group») y el *ellos* («they-group» o «out-group»). Las relaciones en el propio grupo son de solidaridad, mientras que entre grupos diferentes predomina la hostilidad (SUMNER, W.G.: *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manner, Customs, Mores and Morning*. New York. Dover Publications Inc., 1959). Un desarrollo posterior, en términos de sistema interno y sistema externo, corresponde a George H. HOMANS: *The Human Group*. Harcourt, Brace and Company. New York, 1950, caps. IV y V.

59. Cfr. VELASCO, H.M.: «Textos sociocéntricos. Los mensajes de identificación y diferenciación entre comunidades rurales», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. XXXVI (1981), pp. 85-106. También PÉREZ-AGOTE, A.: *La reproducción...*, *op. cit.*, p. 37.

60. Cfr. GARCÍA PELAYO, M.: *Los mitos políticos*. Alianza Editorial. Madrid, 1981, pp. 23-25.

interacción entre ambas ⁶¹. El sistema de relaciones intercomunitario se articula como oposición de comunidades próximas en el tiempo y en el espacio.

Periódicamente el ritual festivo subraya el ideal de integración, identidad y solidaridad comunitarias. El ritual festivo constituye un excelente indicador para evaluar el nivel de identificación y vivencia colectiva del *nosotros* comunitario, o sentimiento de adscripción a una comunidad ⁶². En un contexto de profundos cambios sociales y culturales, las fiestas de algunas localidades, una vez desaparecidas sus homólogas del entorno comarcal, se convierten en supervivencias, en rasgos folklóricos ampliamente popularizados en ocasiones por los medios de difusión. De esta forma, su función o rasgos tipológicos de origen (sanjuanés, romerías, carnavales) se convierten en accesorios, al propio tiempo que se potencia su función diferencial, su condición de peculiaridad no compartida. La comunidad subraya no sólo su unidad interna, sino también su especificidad, mediante la diferencia expresada y ejercida. Tales fiestas son exaltadas como símbolos en la fundamentación de identidades colectivas, tanto a nivel local como en otras instancias estructurales.

La fiesta comunitaria es un ritual colectivo que establece límites, deslindando netamente lo interno de lo externo, quiénes pertenecen o no a la propia comunidad. Mediante la fiesta se ritualizan límites y expresiones de particularidad. A cada ámbito de representación de un *nosotros* generando específica identidad corresponde una fiesta, y cada fiesta se asocia con la formulación de una concreta expresión del *nosotros*.

Al afirmar su cohesión interna, la comunidad local se sitúa en dialéctica oposición a otras comunidades locales de su entorno. Mauss subrayó cómo las coordenadas de espacio y tiempo definen el *nosotros*, realidad conformada por una cohesión social restringida a este ámbito, al que permanecen ajenos los *otros*. La representación colectiva del *nosotros* se restringe a un territorio social, delimitado por fronteras y por la «descendencia común» propia del mito y de la historia ⁶³.

Cada comunidad local tiende a reforzar sus rasgos diferenciales, se esfuerza por establecer límites y diferencias que fundamenten una identidad privativa. Pero, además, «potencia ritualmente la necesidad primordial de relacionarse con otros, precisamente con los ajenos y extraños, con aquellos que comparten antagónicos intereses y conflictos» ⁶⁴. Mediante el ritual popular se sintetiza la dialéctica entre los opuestos: por una parte la renovación simbólica de los límites de lo propio, de la separación y de la diferencia, al propio tiempo que se tiende a trascender aquéllos, a fraternizar con otras unidades similares. La identidad como diferencia expresada vincula indisolublemente a cada pueblo con los pueblos vecinos/oponentes.

4. El referente territorial: los rituales de límites

Esta perspectiva de la identidad local partiendo de la oposición entre comunidades locales remite a la dimensión territorial de tal relación dialéctica. La importancia del factor territorial se explica en función de su estrecha interconexión con la historia, con la dimensión temporal en la que el propio ritual se incardina. El territorio es una proyección simbólica de las estructuras social y cultural de las comunidades humanas.

61. VELASCO, H.M.: «Signos y sentidos...», art. cit., pp. 35 y ss.

62. Ejemplos que refrendan esta aseveración son los rituales festivos catalanes estudiados por Andrés BARRERA: *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1985, pp. 199-213.

63. MAUSS, M.: «Fragmentos de un plan de sociología general descriptiva», en *Sociedad y Ciencias Sociales (Obras III)*. Barral Editores. Barcelona, 1972, pp. 197 y 198.

64. LISÓN TOLOSANA, C.: «Aspectos del ethos y pathos de la comunidad rural. I», en *Antropología social: reflexiones incidentales*. Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI. Madrid, 1986, p. 22.

La identidad colectiva de una comunidad remite necesariamente al soporte espacial de la misma, ya que la comunidad local es una forma de agrupación social que organiza, de acuerdo con modalidades históricamente determinadas, un conjunto de familias que ocupan un espacio. La organización de la convivencia está en estrecha relación con la del espacio ocupado. Un espacio integrado tanto por tierras de apropiación individual como por las de propiedad colectiva o indivisa. Los usos del suelo son regulados por un derecho consuetudinario que prescribe un calendario de trabajos, los cultivos, la vida pastoril, la explotación forestal, la irrigación. De su administración, que goza de amplia autonomía, se encargan mandatarios sometidos al control directo de la comunidad⁶⁵. Con frecuencia, los actos administrativos y sacrales vinculados a la regulación de tales aspectos se ritualiza mediante ceremonias festivas celebradas de forma recurrente.

La fiesta subraya el sentido de comunidad definida territorialmente, cuyos miembros se integran en la fraternidad devocional de su advocación patronal, de integración que prevalece sobre las condiciones de la estructura social. En cada nivel territorial –semicomunal, comunal, supracomunal– la fiesta expresa algún tiempo de conciencia, de identidad colectiva⁶⁶.

La comunidad local celebra su unidad festejando al símbolo que la representa, la advocación patronal que actúa como nexo común, catalizador de expresiones identitarias. Esta integración simbólica se expresa públicamente con ocasión de la festividad anual, ya que el referente religioso de la festividad, la advocación patronal, es al propio tiempo el símbolo emblemático de la colectividad local. Como ha evidenciado José Antonio Jáuregui, explicitando una intuición durkheimiana, tal signo emblemático o tótem «es objeto de un culto ferviente de parte de los miembros de un grupo étnico, no por sus propiedades intrínsecas, no por sus méritos o cualidades personales, sino simplemente por encarnar simbólicamente al grupo étnico que lo venera»⁶⁷. Este signo emblemático, prosigue Jáuregui, preside las ceremonias y ritos públicos y, además de servir de elemento de autoidentificación de un grupo social o *tribu*, sirve para diferenciarlo de otros, así como para preservar tal conciencia a través del transcurso del tiempo. Además de un objeto o persona, puede desempeñar estas funciones una advocación patronal, dimensión ésta asumible incluso por los miembros agnósticos del grupo⁶⁸.

Los rituales festivos estructurados en torno a este referente simbólico reproducen la identidad colectiva de la comunidad concernida. Esta producción de un *nosotros* específico actúa incluso en un contexto de secularización, puesto que el potencial plurisémico de la fiesta desborda su aspecto sacral, y la participación en las manifestaciones festivas expresa, ante todo, la adhesión a una determinada identidad colectiva⁶⁹.

Los santuarios, sus advocaciones, cofradías y festividades actúan como símbolo cultural para cada uno de los diferentes círculos concéntricos de identidad colectiva compartidos por los miembros de una comunidad o de varias. William Christian ha estudiado la adecuación entre patronazgo sobrenatural y niveles identitarios en el alto valle del Nansa (Cantabria), constatando la estrecha asociación existente entre las jurisdicciones socio-geográficas y los territorios de gracia de los santuarios, aunque la delimitación de ambos tipos de ámbitos no sea estrictamente coincidente. Las advocaciones patronales de determinados santuarios «parecen ajustarse muy bien a

65. Cfr. LEFEBVRE, H.: «La comunidad rural y sus problemas histórico-sociológicos», en *De lo rural a lo urbano*. Península. Barcelona, 1973, p. 31. Este mismo autor sintetiza su planteamiento, a partir del análisis de un caso concreto en: *La Vallée de Campan. Etude de sociologie rurale*. P.U.F., 1963, p. 89.

66. Véase PITT-RIVERS, J., *art. cit.*, pp. 20-30.

67. JÁUREGUI, J.A.: *Las reglas del juego. Las tribus*. Espasa-Calpe. Madrid, 1979, pp. 176 y ss.

68. *Ibidem*, pp. 239-240. Este autor cita a San Fermín como paradigma totémico navarro.

69. Cfr. MORENO, I.: «Religiosité populaire andalouse et catholicisme», en *Social Compass*, XXXIII/4, 1986, pp. 446-447.

ciertos niveles de identidad; en definitiva parece que se utilizarán como símbolos de esa identidad»⁷⁰.

Por ende, la cofradía del santuario o ermita constituye una expresión sacralizada de integración simbólica de la comunidad, latente en la vida cotidiana de ésta, que culmina y se reafirma con ocasión de la celebración de la festividad anual. Esta función posibilita la adscripción a la cofradía de indiferentes e incluso agnósticos desde el punto de vista estrictamente religioso⁷¹. La cofradía organiza la festividad de su santuario en su integridad, o al menos los actos nucleares de la misma, tanto los de potencial simbolizador (procesión, actos litúrgicos) como la comida de los cofrades, que vehicula la expresión de sociabilidad inherente a todo acto comensalístico. Mediante la participación en la cofradía y en los rituales festivos de ésta, los miembros de la comunidad expresan esa voluntad de integración simbólica, y muchos hijos del pueblo emigrados encuentran así la ocasión de reactualizar sus vínculos con la *communitas* de origen. Cuando el santuario y su cofradía son de carácter supralocal, el vínculo se establece a un nivel estructural más inclusivo.

La comunidad local, en cuanto unidad espacial, tiene sus límites territoriales que la separan de otros concejos, pueblos o municipios. Las comunidades locales compiten por los recursos espacialmente limitados de un mismo valle o comarca, y la apropiación de un territorio privativo se ajusta no sólo a los límites naturales, sino a los determinados por relaciones de fuerza entre comunidades vecinas⁷².

De análoga forma a como el referente simbólico sacral –santuario, imagen– o la propia fiesta delimitan simbólicamente la identidad local, también sirven para demarcar el territorio y fijar de esta forma los límites de su espacio local. La comunidad local asegura la defensa y consolidación de los confines de su espacio mediante la definición ritual de éstos. El lugar de hallazgo o aparición de un símbolo sagrado y la posterior construcción de un santuario instauran un hito del territorio apropiado por una comunidad, la que pretende asegurarse una apropiación también exclusiva del símbolo. La festividad anual o romería constituye un ritual de límites en cuanto actualización del mito original. El desplazamiento del vecindario de una comunidad, reafirma la pertenencia a ésta del espacio ritual del santuario, corrobora su derecho a un patronazgo preferente o exclusivo, escenificando además la corporatividad social del pueblo en tanto que conjunto armónico y estructurado⁷³.

Si todo ritual festivo actualiza o explicita el sentimiento de pertenencia a la comunidad, los desplazamientos hasta ermitas o santuarios situados dentro del propio término, o en la zona liminal del mismo, tienen un componente manifiesto de apropiación simbólica. De acuerdo con la sugestiva hipótesis de Carmelo Lisón Tolosana, las festividades de las ermitas situadas fuera del núcleo habitado, en lugar agreste, «son muchas veces repositorios de una tradición o leyenda de origen o límites de la comunidad... La historia local y la identificación indígenas están con frecuencia condensadas en y simbolizadas por la ermita... Y difícilmente puede ser de otra manera si esos rituales colectivos han de validar y consagrar derechos, límites, posesiones, tiempos, espacios y principios abstractos con resonancia local»⁷⁴. La ritualización del particularismo local promueve el sentido de comunidad, no sólo en

70. CHRISTIAN, W.A.: *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Tecnos. Madrid, 1979, pp. 125-126.

71. Acerca de estos extremos, véase el estudio de Isidoro MORENO: *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985, p. 33.

72. Véase el estudio que, para una comunidad local concreta, realiza Pierre BIDART: *Le pouvoir politique à Baigorri, village basque*. Editions Ipar. Bayonne, 1977, pp. 39 y ss.

73. Cfr. VELASCO, H.M.: «Las leyendas y hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local», en VV.AA.: *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 402-405.

74. LISÓN TOLOSANA, C.: «Aragón festivo (La fiesta como estrategia simbólica)», en *Antropología social y hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1983, p. 59.

cuanto expresión solidaria interna, sino también como oposición a unidades similares externas.

La fuerte solidaridad interna de la comunidad, su integración, tiene como complemento la diferenciación frente al mundo exterior y, en concreto, con respecto a otras comunidades vecinas. Los conflictos entre habitantes de aldeas vecinas se desarrollan de acuerdo a coordenadas espacio-temporales precisas: los límites territoriales de dos comunidades y sus fiestas ⁷⁵.

Por otra parte, la cualificación del espacio en cuanto territorio consiste en una serie de delimitaciones que reflejan la dialéctica de la propia vida social, porque en definitiva lo territorial no es otra cosa que una perspectiva de esa estructura más amplia. El significado del territorio responde no sólo a su estructuración en unidades, sino también a oposiciones, a las diferencias y tensiones con otras unidades territoriales ⁷⁶.

El límite, la frontera de trazado definido e incluso en ocasiones geométrico, tiene una concreción más neta que los límites sociosimbólicamente definidos por las comunidades locales en su dialéctica identificación-diferenciación, más imprecisamente espacializable. El espacio apropiado por cada comunidad se acota, se amojona, delimitación sancionada administrativa y jurídicamente. El límite traza una línea divisoria entre el interior y el exterior que no siempre es un reflejo especular de la más volitiva proyección sobre el espacio del nosotros/ellos intercomunitario ⁷⁷. Talcott Parsons ya detectó esta fijación de los límites jurisdiccionales de una comunidad, en contraste con la problemática espacialización de la estructura comunitaria ⁷⁸. No obstante, incluso las propias prácticas ceremoniales en principio administrativas, y por lo tanto sin legitimación sacral, de reconocimientos o recorridos de mojones, etc. producen/reproducen la conciencia de comunidad, en concurrencia con la delimitación a través de su construcción social.

Las fiestas que gravitan hacia los límites locales, o que incluso los trascienden, son verdaderos rituales de límites. Forman parte de una estrategia simbólica para delimitar el territorio, fijar los confines del espacio local y manifestar el poder de disposición de una comunidad sobre su entorno territorial. Constituyen una ritualización del particularismo local, de los antagonismos y oposiciones a unidades similares externas. Pero también de superación de diferencias y de identidad de intereses entre ellas, a un nivel estructural superior ⁷⁹. A este nivel se trata de enfatizar no sólo lo que diferencia y separa a diferentes comunidades locales, sino todo aquéllo que las une e imbrica como integrantes de un mismo ámbito, valle, nicho ecológico o entidad administrativa supralocal. Porque, a pesar de este esfuerzo colectivo por demarcar y ritualizar los límites de cada comunidad local, la interrelación entre las colindantes es

75. Este síndrome no se trata, como pudiera creerse, de un particularismo de nuestro ámbito estatal, analizado pormenorizadamente por Carmelo Lisón y otros investigadores, sino que ha sido detectado en contextos culturales tan disímiles como pueda ser el polaco. Véase el trabajo de DOBROWOLSKI, K.: «La cultura campesina tradicional» en Teodor SHANIN et al.: *Campesinos y sociedades campesinas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1979, pp. 264-265.

76. Cfr. GARCÍA, J.L.: *Antropología del territorio*. Taller de Ediciones. Madrid, 1976, pp. 65-94.

77. Así lo pone de manifiesto ORIOL, M.: «Plus on cherche a réferer le territoire à la seule histoire culturelle, à la relation symbolique et pratique que des hommes ont progressivement constituée avec les écosystèmes qu'ils exploitent, plus on s'éloigne d'une stricte inclusion des groupes dans des cadres géométriques fermés» («Identité produite, identité instituée, identité exprimée: confusions des théories de l'identité nationale et culturelle», en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. LXVI, 1979, p. 25.

78. Según este autor: «los límites físicos y la autoridad jurisdiccional que se orienta hacia ellos no son simples reflejos de los factores físicos o exigencias que influyen en la conducta, sino puntos de articulación entre estas exigencias físicas y los aspectos no físicos del sistema social. El significado socio-cultural de una frontera física nunca es expresable en términos geográficos en cuanto tales (Talcott PARSONS: *Estructura y proceso en las sociedades modernas*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1966, pp. 316-317.

79. Remito a la consulta de la bibliografía precitada en la nota 2.

ineludible. A la par que la singularidad y la diferencia, también se ritualizan de forma recurrente los desiderátum de unión, solidaridad y confraternación intercomunitarios.

Estas fiestas se desarrollan en los límites del territorio local e incluso en el interior del apropiado por una comunidad vecina, bien en el propio núcleo de ésta o en su periferia. Se trata básicamente de las romerías, rogativas, letanías o procesiones a ermitas y santuarios. Pero también de ceremonias cívicas como las que regulan usos de territorios mancomunados, revisiones de mojones o, simplemente, festividades patronales de comunidades locales que ocupan sectores intersticiales entre jurisdicciones municipales en tanto que ámbitos administrativos en tanto artificiosos. En cuanto a las fiestas de ermitas y santuarios de ámbito supralocal, permiten a las comunidades locales trascender sus propios límites para relacionarse con otras de su entorno, en una dialéctica no exenta de perfiles conflictuales⁸⁰.

El ritual festivo evidencia su carácter netamente ecologico-espacial, así como su notoria funcionalidad en la definición y dinamización de las identidades colectivas a cualquier nivel estructural. Un grupo social, una comunidad, puede sustentar una definición de su identidad contrapuesta con la de otro, con la que al propio tiempo comparte un nivel identitario superior. En cuanto actor social, participa en una serie de círculos concéntricos, expresando en cada uno de ellos un sentimiento de pertenencia, una identidad colectiva, por lo que puede sustentar identidades colectivas diferentes e incluso contradictorias entre sí, y unos mismos rasgos simbólicos posibilitan diversas estrategias referenciales⁸¹.

Los rituales festivos interlocales son focos y ocasiones de interacción para los integrantes de comunidades locales diferentes. Oportunidad para que se manifiesten ritualmente los conflictos, tensiones y rivalidades que enfrentan a unos con otros, pero también agentes eficaces para su superación mediante fórmulas de transacción.

80. En su estudio sobre el culto a Saint Besse, Robert Hertz evidenció la función que la fiesta desempeña como expresión de estos diferentes niveles y estrategias de las identidades colectivas. A pesar de la viva rivalidad existente entre los romeros procedentes de las dos vertientes de los Alpes Grées (Val Soana y Val de Cogne), de los tumultos y peleas entre ambos durante la festividad, el mantenimiento de una ceremonia común actúa como afirmación de la identidad colectiva de los montañeses, en oposición con las gentes de la llanura (HERTZ, R.: «Saint Besse, étude d'un culte alpestre», art. cit., pp. 110-160).

81. Cfr. PÉREZ-AGOTE, A.: *La reproducción...*, op. cit. pp. 42 y 43.