

La Cultura Festiva Contemporánea

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.74.2>

Gil-Manuel Hernández i Martí

Departament de Sociologia i Antropologia Social, Facultat de Ciències Socials, Universitat de València, Valencia, España

<https://orcid.org/0009-0007-8010-6874>

gil.hernandez@uv.es

Resumen

En el presente texto pretendemos explorar la relevancia que las fiestas han ido adquiriendo en el marco de la modernidad globalizada. Para ello, y en primer lugar, abordaremos la caracterización de la fiesta como fenómeno social y la cultura festiva a que da lugar. Posteriormente señalaremos las características de la cultura festiva, para finalmente conectarlas con su dimensión patrimonial. Es importante destacar, al respecto, que las fiestas se han ido revelando como una singular forma de patrimonio cultural (patrimonio festivo) y recurso turístico, lo que ha ido estimulando e impulsando habría una política cultural especialmente dirigida a la gestión de las fiestas, con lo que ello implica de surgimiento y desarrollo de instituciones, marcos regulatorios y profesionales especializados (la llamada “ingeniería festiva”). Además, las fiestas mantienen un importante vínculo entre el fenómeno festivo y la celebración y afirmación de las identidades colectivas. Por ello, hemos creído necesario presentar una tipología de las principales fiestas españolas, así como subrayar sus implicaciones mediáticas, económicas, turísticas, políticas y sociales, todas ellas confluentes en la configuración moderna de las identidades colectivas de carácter local, regional y nacional. Para analizar las fiestas, en suma, hay que considerar también su magnitud, el desarrollo de una política cultural festiva y la articulación de las singularidades festivas en los proyectos de unas ciudades siempre ansiosas por posicionarse en el espacio global de la cultura, como se aprecia en el caso de las grandes fiestas urbanas españolas. Finalmente, se ha tenido en cuenta el escenario emergente de la crisis ecosocial para ver cómo puede impactar en la cultura festiva contemporánea.

Palabras clave

cultura festiva, fiesta, patrimonio cultural, identidad, crisis ecosocial

La Fiesta Como Fenómeno Social

La fiesta es un hecho social recurrente en todas las civilizaciones y etapas históricas, por lo que puede ser considerado un universal cultural, constituyéndose en un hecho social complejo y multidimensional. En sí, la fiesta supone un estado espacial de la sociedad que la celebra, pues implica intensas movilizaciones emocionales y sentimentales, al tiempo que se expresa en rituales festivos que fomentan la representación, la comunión, la construcción reflexiva de la identidad y de todo un extenso patrimonio cultural. La fiesta implica la emergencia de una sacralidad inherente a sus rituales, símbolos y acciones, que necesariamente apelan a la transcendencia, está inscrita en las formas de religiosidad tradicionales, o en formas de religiosidad civil más vinculadas con los procesos de secularización de la modernidad. La fiesta, en última instancia, apela a la construcción de sentido y significado para la vida, que justifica la implicación de los sujetos festivos.

El desarrollo y evolución de las fiestas y de la cultura festiva a que dio lugar son inseparables de las características y transformaciones de la sociedad en que tiene lugar, de modo que siempre se produce una importante dialéctica entre lo festivo y lo social. Ello es debido tanto a la influencia de las estructuras y cambios sociales en las configuraciones de los eventos festivos y las tramas sociales que los sustentan, como a los impactos que las fiestas también producen en el tejido social y el devenir histórico de las sociedades.

Desde la óptica cultural, la cultura festiva se puede entender como un híbrido cultural dinámico en el que se mezclan cultura popular con alta cultura y cultura de masas, tradición con modernidad, o lo local con lo global. De este modo se configura un campo cultural específico y objeto de estudio interdisciplinar, que ha solido ser trabajado a un tiempo desde la historia, la sociología, la antropología y el arte, y que cuenta con diversas interpretaciones. Así, algunas de ellas llaman la atención sobre la fiesta como regulador funcional de las tensiones sociales, mientras que otras enfatizan el papel de las fiestas como expresión de los conflictos entre clases, naciones, razas, géneros u otros colectivos. A su vez, se puede observar que existe tanto el poder de la fiesta como la fiesta del poder, lo que significa, por un lado, que la fiesta contiene una gran capacidad de incidencia social y construcción de

relatos, mitos e imaginarios, y por otro que el poder desea apropiársela y controlarla para asegurar su legitimidad y reproducción. De resultados de la confrontación de ambas realidades se produce una realidad festiva donde conviven el control, la resistencia y la negociación, de modo que siempre se puede observar, al analizar las fiestas, las interacciones que se dan entre transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales y las transformaciones que se producen en las propias fiestas, tanto en términos de agentes celebrantes, secuencias y espacios rituales, reestructuraciones del calendario festivo, configuraciones de la sociabilidad festiva o resignificaciones de los rituales festivos.

Cultura Festiva Contemporánea, Patrimonio Cultural y Política Cultural

En las últimas décadas, y coincidiendo con la aceleración del proceso de modernización y cambio social en España, las fiestas populares se han convertido en un fenómeno cultural de gran envergadura, especialmente asociado a la afirmación de las identidades autonómicas y locales, así como un movimiento de revitalización de la tradición, que es también común al ámbito europeo (Boissevain, 1992, 1999). Debemos tener en cuenta que las fiestas modernas se constituyen como una celebración reflexiva de la identidad, puerta de acceso a la trascendencia de la propia cotidianidad y emergencia de un tiempo especial para la recuperación del sentido en un contexto social secularizador y destradicionalizador (Ariño & Gómez, 2012). La fiesta, como manifestación que es de la llamada “cultura popular”, aglutina las más diversas formas de creatividad y se revela como un dispositivo simbólico-ritual con una extraordinaria capacidad para afirmar una realidad inaccesible a la descripción directa, que debe ser experimentada como tiempo especial y numinoso.

Hoy en día la fiesta se estudia y valora como un producto social complejo, paradójico y dialéctico, dentro de la cual es posible descubrir, además de los mecanismos que impulsan hacia lo común, lo solidario, lo sociable y lo altruista, todo aquello que nos revela tensiones y correlaciones entre fuerzas sociales, entre valores dominantes e impugnaciones colectivas, entre estructura y comunidad (Antebi & Pujol, 2008), al tiempo que el poder intenta legitimarse utilizando la fiesta para preservar el orden existente ante los conflictos sociales que las propias fiestas pueden llegar a expresar (Delgado, 2003; Fornés, 2014).

Por todo ello se puede hablar de cultura festiva, en la medida que constituye un producto específico de la cultura popular en términos amplios. Pues si entendemos esta última no como un simple objeto cultural sino a un modo flexible y dinámico de producción en el que se advierten encrucijadas y préstamos con la cultura de masas o la cultura de elite (Canclini, 2002), y si además tenemos en cuenta que en lo “popular” las clases subalternas expresan culturalmente su relación con las clases dominantes, ya sea en términos de resistencia o consenso (Hernández, 2000), la cultura festiva aparece como algo que, además de incluir innumerables manifestaciones de lo popular, también acoge en su seno elementos de la alta cultura, por lo que su carácter híbrido es un hecho a tener en cuenta. La cultura festiva incluye, asimismo, elementos históricos, artísticos y etnológicos reconocidos social e institucionalmente como patrimonio cultural, así como también elementos vivos, innovadores y creativos emanados del propio dinamismo cultural de la contemporaneidad. Todo ello en el marco de una intensificación de los procesos de globalización, especialmente de la globalización cultural. Hasta el punto de que esta última configura la defensa de la patrimonialización cultural como una manifestación reactiva de la diferenciación cultural frente a los procesos culturales homogeneizadores emanados de los grandes centros mundiales de poder (Hernández, 2013).

Tanto es así que bien se puede afirmar que la fiesta se convierte en una especie de condensador patrimonial, pues además de ser ella misma una manifestación del patrimonio cultural, que agrupa bienes materiales e inmateriales, cultos y populares, muebles e inmuebles, tradicionales y modernos, funciona como redimensionalizador del patrimonio no estrictamente festivo. La fiesta aparece como una celebración ritual, reflexiva y vivencial del patrimonio, aspecto este que le confiere potencialidad y atractivo como posible recurso turístico. Así, pues, la relación entre fiesta y patrimonio ejemplifica el creciente fenómeno de la patrimonialización de la cultura, al tiempo que ilustra la propia modernización de la fiesta (Hernández et al., 2005). En el caso español, la transición de la dictadura a la democracia y el desarrollo de un nuevo marco autonómico, conformaron un contexto ideal para la reivindicación y revitalización de los patrimonios culturales populares y festivos que hasta la fecha habían sido soslayados o tratados como meras curiosidades folklóricas (Hernández et al., 2008). En este contexto, los nuevos gestores culturales y encargados de la política cultural comenzaron a desplegar todo un reconocimiento institucional que se plasmó en el reconocimiento pleno tanto del patrimonio etnológico como del patrimonio festivo en particular.

La aprobación por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en 1989, de la Recomendación para la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular, la celebración de la Convención de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial (2003) y la puesta en marcha de una lista oficial unificada de bienes inmateriales como patrimonio de la humanidad (2008) han contribuido a ratificar, institucionalizar y dinamizar todo aquello relacionado con el patrimonio festivo, que estaría plenamente inserto dentro del patrimonio inmaterial. De hecho, en España ya existen unas cuantas fiestas declaradas como patrimonio de la humanidad, caso de la Patum de Berga, el Misteri d'Elx, la Festa de la Mare de Déu de la Salut d'Algemés o la Fiesta de les Patios de Córdoba, las Fallas de Valencia o la fiesta de los Caballos del Vino de Caravaca de la Cruz. Paralelamente, cada vez más fiestas buscan ser reconocidas como bien de interés cultural o bien de relevancia local, o como fiestas de interés turístico nacional o internacional, lo que configura toda una escalada de la promoción turístico-patrimonial de las fiestas populares.

En última instancia, la participación de los agentes sociales y el carácter intensamente vivido de la fiesta hace que esta, en tanto que dinámico condensador patrimonial, se presente como una celebración trascendente del patrimonio, el cual se transforma en patrimonio vivido por el sujeto celebrante festivo. En este sentido la fiesta expresa la reflexividad ritual del patrimonio que, como la propia fiesta, aparece en estado fluido, cambiante y expansivo. Así, y en la medida que la fiesta se transforma, se produce una continua reelaboración y actualización de la tradición, en gran parte destinada al consumo turístico o a la reafirmación identitaria, lo que a su vez implica la plasticidad y redefinición del patrimonio. Como ya se ha apuntado, la fiesta se convierte en un condensador y activador del patrimonio, que de este modo puede ser interiorizado por los sujetos sociales, ya que el propio fenómeno festivo funciona a modo de liturgia de la identidad colectiva, afirmación de lo singular, simulacro de la comunidad remota (Ribes Leyva, 2006), y respuesta reflexiva a los riesgos inherentes a los desarrollos de la modernidad globalizada (Homobono, 2009).

Ciertamente, en las sociedades feudales occidentales, impregnadas por el relato religioso cristiano, que a su vez resignificó las celebraciones precristianas, las fiestas eran ya eventos trascendentes que legitimaban los grandes poderes que las organizaban, como la monarquía, la Iglesia o los consejos municipales, si bien en la fiesta tradicional siempre existieron actos, expresiones o ritos de contestación al poder, proliferando festejos de

inversión del orden existente (el ciclo del carnaval). Sin embargo, y ya centrándonos en España, la llegada de la burguesía al poder político, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, significó toda una reorganización del calendario festivo de acuerdo tanto con los nuevos valores capitalistas dominantes como con los nuevos imaginarios estatales y nacionales (Ariño, 1993). Como consecuencia de ello, se suprimieron numerosas fiestas tradicionales y se instituyeron nuevas celebraciones modernas. El avance del proceso de secularización, sobre todo a partir de los años 60 del siglo XX, agudizó la destradicionalización festiva, al tiempo que reforzó las grandes fiestas urbanas, que el Franquismo intentó instrumentalizar a su mayor gloria, como fue especialmente el caso de las Fallas de València (Hernández, 1996).

Con la llegada de la democracia y el Estado autonómico se produjeron tres fenómenos: se comenzó a experimentar un gran resurgir de las fiestas, se evidenció un progresivo proceso de retradicionalización, revitalización turístico-patrimonial y resignificación de fiestas decadentes, y emergieron nuevos rituales festivos asociados a la celebración reflexiva de las identidades colectivas reconstituídas (García Pilán, 2010; Homobono, 2009). En general las fiestas contemporáneas tienden a ser actualizadas de acuerdo con las necesidades y expectativas de las sociedades que las acogen y promueven. Ello explica que haya ido apareciendo una auténtica política cultural festiva, que implica la emergencia de una nueva hornada de gestores culturales, dinamizadores socioculturales y expertos varios, en gran medida procedentes de las ciencias sociales o del mundo asociativo. Es lo que se ha denominado como “ingeniería festiva”, diferente a las tradicionales mayordomías, mayoralías o comisiones municipales o eclesiásticas encargadas de organizar las viejas fiestas, pues la ingeniería festiva se traducía en la constitución y consolidación de nuevos aparatos institucionales especializados en fiestas y cultura popular, en concejalías, delegaciones, organismos autónomos y federaciones, incluso en empresas orientadas a la organización de eventos festivos. Los ayuntamientos se esforzaron a partir de la transición democrática en dinamizar la producción de fiestas, en aumentar los recursos a ellas destinados, en amplificar la trama institucional de las festividades, en diversificar los programas de actividades en convertir las fiestas “de todos” en fiestas “para todos” (Velasco et al., 1996). A ello debe añadirse su preocupación por generar discursos que enfatizarán el carácter “participativo” e “integrador” de las fiestas, minimizando sus aspectos conflictivos o subversivos, e implementando mecanismos de control y ordenamiento del espacio público festivo (Antebi & Pujol, 2008; Delgado, 2003).

Todo ello se ha acompañado de un mayor énfasis en la investigación y estudio de la cultura festiva, especialmente por parte de las universidades, con revistas especializadas, organización de congresos y cursos especializados. Paralelamente ha aumentado el impacto económico de las fiestas, en la medida que cada vez más funcionan como grandes eventos culturales que estimulan industrias culturales específicas ligadas a la modernización de artesanías de procedencia tradicional, como la pirotecnia, la indumentaria, la imprenta, la orfebrería, el arte efímero o la decoración festiva, entre otros sectores, al tiempo que se promovía el turismo ligado a las festividades, con importantes repercusiones en la hostelería y comercio local. En la medida que la fiesta se ha modernizado y resignificado como sector cultural, celebración patrimonial y expresión identitaria contemporánea, también se ha erigido como objeto de consumo masivo, con diversas lecturas e implicaciones que van desde la espectacularización y turistificación hasta nuevas propuestas museísticas, como los museos de cultura festiva, al tiempo que las fiestas se impregnaban de los riesgos e incertidumbres inherentes a la una sociedad marcada por múltiples fracturas, conflictos y crisis, que afectan a diferentes ámbitos, como el económico, el ideológico, el cultural y el ecosocial.

Los Eventos Festivos y la Celebración de la Identidad Colectiva

Las fiestas contemporáneas, transformadas en eventos singulares en gran parte autoorganizados, se han transformado en grandes efervescencias colectivas que celebran lo que une, la identidad común y la voluntad de preservarla en condiciones de cambio permanente y modernidad líquida. Esto es especialmente relevante desde el momento que la ciudad moderna tiende a dotar al espacio público de una sociabilidad caracterizada por la indiferencia emocional y la reserva cortés, un tipo de sociabilidad contenida y distante que tiene en el transeúnte el actor principal. Pero junto a esta sociabilidad aparecen también otras, en grado e intensidad variables, que combinan la afectividad y la proximidad, definiendo un ámbito intermedio entre el núcleo familiar y las esferas del Estado y el mercado, altamente formalizadas y con una lógica propia (Cucó, 2009). En este nivel de sociabilidad local se conforman redes y grupos sociales dinámicos y variables que se encuentran dentro del ámbito de la vida cotidiana, proyectándose en el espacio público y apropiándose de este cíclicamente, trastocando con su actividad el orden establecido.

Pues bien, la sociabilidad festiva se conforma como un campo específico de sociabilidad relativamente homogéneo a nivel interno y cultivado por

agentes sociales que comparten algún o algunos elementos significativos (Cucó, 2009). Los barrios bien pueden revelarse como los espacios idóneos para esta sociabilidad festiva, capaz de expresar diversas sociabilidades, desde las microidentidades de vecindario (Hernández, 1998), pasando por las barriales, has las ciudadanas y nacionales. De este modo lo local, aun atravesado por lo global y redefinido como “glocal”, deviene una “estructura de sentimiento” que produce ciertos tipos de efectos materiales y se manifiesta en determinados modos de acción y sociabilidad (Appadurai, 1996/2004). En los espacios festivos proliferan los “lugares de memoria” como polos de activación y rememoración identitaria (Nora, 1984), al tiempo que los espacios festejados funcionan como “territorios metafóricos” para mostrar la epifanía de las comunidades locales (Delgado, 2003).

La topografía urbana de lo festivo enuncia la ilusión de comunidad de la ciudad moderna. La fiesta se presenta, así, como un dispositivo de representación cuya misión es espectacularizar determinada comunidad humana, mostrarla a sí misma y a los otros, hacerla aparecer como dotada de unos límites simbólicos específicos y otorgando a sus miembros la posibilidad de experimentar determinado sentido de la identidad compartida (Delgado, 1999). La fiesta hace sentir a la ciudad como un ente vivo donde se funden lo histórico, lo mítico, lo político y lo común. Razón por la cual los poderes públicos pugnan por instrumentalizarla, por “normalizarla”, por dirigirla, por conformarla, al tiempo que desde las sociabilidades populares se alternan a un tiempo resistencias y consensos, impugnaciones y relaciones clientelares, propuestas propias y adaptaciones de los programas festivos institucionalizados. Como resultado de estas tensiones la fiesta se torna cultura híbrida, espacio de pugnas, patrimonio en vibración y prioridad política.

En España la acusada proliferación festiva es a un tiempo heredera de la tardía incorporación de aquella a la modernidad, lo que permitió paradójicamente conservar numerosas fiestas tradicionales, como del proceso de revitalización festiva, derivado de los efectos de una modernización intensa y reciente que comportó una acelerada destradicionalización de la sociedad (García Pilán, 2010). De este modo, entre la persistencia histórica de fiestas importantes, ligadas al calendario litúrgico católico, y los procesos de reconstrucción de fiestas afectadas por el proceso secularizador, el sistema festivo español presenta una gran complejidad y diversidad, que seguidamente vamos a intentar captar mediante el establecimiento de grandes modelos a partir de la consideración de cinco aspectos claves como son las coordenadas espacio-temporales de lo festivo; la vertiente de la celebración, que implica atender al objeto celebrado, el sujeto celebrante

y la secuencia ritual; la dinámica social festiva, relativa a la actuación y movimientos de los agentes festivos; el fenómeno de la institucionalización, que se refiere a la constitución, funcionamiento y complejización de organismos especializados (públicos o privados) en la organización de los rituales festivos; y los aspectos legitimadores de la fiesta, en función del mayor o menor peso de los aspectos religiosos o seculares.

Los grandes eventos festivos españoles se pueden clasificar en ocho categorías, cuyos rasgos principales vamos a subrayar, sabiendo que cada una de las festividades que las componen poseen matices y singularidades específicas. No hemos tenido en cuenta la Navidad y fin de año porque estas celebraciones funcionan ya como auténticas fiestas globales con referentes, actos y prácticas fuertemente estandarizadas, si bien en distintas ciudades españolas se siguen dando adaptaciones locales más o menos singulares (Ariño & Gómez, 2012). Veamos, pues, los principales modelos festivos de España.

- Las “semanas grandes” del norte de la península, ejemplificadas en las Semanas Grandes vascas, como las de Bilbao, San Sebastián y Vitoria, aunque también hay que añadir los Sanfermines de Pamplona o una fiesta aragonesa similar, como es la Vaquilla del Ángel de Teruel.
- Las “ferias” del sur, fundamentalmente las andaluzas, como las de Sevilla, Málaga y Almería, aunque también destaca la Feria de Abril de Barcelona, ligada a los inmigrantes andaluces de esta ciudad. La renombrada Feria de Albacete entraría también en esta categoría. También destaca la Gran Feria de Valencia.
- Las “semanas santas”, tanto las coloristas, exuberantes pasionales y populosas del sur peninsular, como las de Sevilla, Málaga o Murcia, y en cierto modo también Cuenca, como las austeras y castellanas de Zamora o Valladolid.
- Las “fiestas de moros y cristianos”, que se celebran con gran intensidad especialmente en el País Valenciano (Alcoi, Cocentaina, Ontinyent, Bocairent) como en Andalucía, sobre todo en la provincia de Granada, Castilla – La Mancha e Islas Baleares.
- Las “fiestas mayores patronales”, ligadas a relevantes devociones cristianas, caso de los santos y vírgenes (Fiestas de San Isidro en Madrid, la Mercè y Gràcia en Barcelona, Santiago en Santiago de Compostela, la Virgen del Rocío en Ayamonte o la Virgen del Pilar en Zaragoza) o del Corpus Christi (Toledo, Granada, Berga).

- Las “fiestas del fuego”, esencialmente mediterráneas y con una masiva ocupación del espacio urbano público, como las Fallas de Valencia y toda su provincia, las Hogueras de Alicante o las Gayatas de Castellón.
- Los “carnavales”, que, aunque se celebran en numerosas ciudades y pueblos, poseen rasgos de fiesta grande en ciudades como Santa Cruz de Tenerife, Las Palmas de Gran Canaria o Cádiz.
- Las “nuevas fiestas”, aparecidas por doquier en los últimos decenios, y que aúnan rasgos turísticos, patrimoniales, cosmopolitas e interculturales, caso de Halloween, el Día del Orgullo Gay o las Noches en Blanco.

Como ya se señaló, todas estas fiestas funcionan como condensadores patrimoniales y activadores de las identidades locales, regionales y nacionales. Este hecho se aprecia claramente en las fiestas Aste Nagusia de Euskadi, prácticamente reinventadas durante la transición para reforzar la renacida identidad vasca o revitalizar en un sentido simbólico los cascos viejos de Bilbao, San Sebastián o Vitoria. El papel de las konparsas y peñas, así como rituales o personajes populares como txupinazos, la Marijaia de Bilbao, la Tamborrada de San Sebastián o el Zeledón de Vitoria, junto a recintos feriales como las txoznas y sokatamurras, amplifican el impacto de la fiesta. En Pamplona encontramos la misma preeminencia de la redimensionalización simbólica y patrimonial del Casco Viejo, que es donde los encierros se erigen como protagonistas absolutos (Homobono, 2009).

El vínculo entre fiesta y casco antiguo se observa prácticamente en todas las grandes fiestas, además de las vascas y navarras, como ocurre en la Mercè, las Fallas, San Isidro, Corpus, carnavales, semanas santas o fiestas mayores. En cuanto a la identidad, las fiestas urbanas expresan en algunos casos identidades nacionales estatales (Santiago, Corpus, Pilar) o periféricas (Mercè, Semanas Grandes), así como regionales (Fallas, ferias, moros y cristianos), locales (Hogueras, Gayatas, semanas santas, carnavales o fiestas mayores) o de grupo (Orgullo Gay). Debe añadirse que el impacto identitario de lo festivo se vio muy favorecido por la aparición, en el contexto de la construcción del Estado de las autonomías, de las televisiones autonómicas y locales, que dedicarían numerosos espacios a retransmitir o glosar los principales actos festivos de masas. De este modo, las políticas comunicativas se podrían al servicio de las políticas culturales festivas.

Las coordenadas espacio-temporales de lo festivo se refieren a la ocupación del espacio público y a la duración del tiempo festivo. Lo más habitual es que las fiestas duren alrededor de una semana, a veces menos días, en los que se concentran numerosas actividades (Mercè de Barcelona, por ejemplo), si bien hay fiestas como las Fallas, Hogueras, moros y cristianos y semanas santas con una sociabilidad tan intensa y extendida a lo largo del año, que son capaces de generar actos festivos menores de manera continua. Las “nuevas fiestas” (nuevos vecinos, reivindicativas, deportivas, Orgullo Gay, Noches en Blanco) se suelen concentrar más en una sola jornada o en un fin de semana, si bien con gran concentración de actos y de público. El espacio también se utiliza de forma diferente, pues lo más corriente es que las grandes fiestas urbanas realicen sus actividades en espacios acotados y/o especializados, céntricos o periféricos, como ocurre claramente con las ferias, con sus áreas de casetas y Real de la Feria, las semanas grandes (txzonas), las semanas santas (barrios de determinadas cofradías o hermandades) o las fiestas mayores. En otros casos es todo el espacio urbano el que es invadido por la fiesta, como sucede con las Fallas y Hogueras, que abarcan al conjunto de la trama urbana, y en menor medida ocurre también con los carnavales o los moros y cristianos. En otras ocasiones la fiesta presenta una descentralización planificada, con un centro simbólico y actividades concretas en barrios, que sería el modelo seguido por las Semanas Grandes vascas, la Mercè de Barcelona o la Gran Feria de Julio de Valencia.

La celebración ritual festiva se articula en sujeto celebrante, objeto celebrado y secuencia ritual. La tendencia dominante es que el sujeto celebrante se suele solapar ya con el conjunto de la ciudadanía, debido al cada vez más acusado carácter reflexivo de la fiesta contemporánea (que celebra el mismo hecho de festejar), e incluso incorpora los sujetos celebrantes a distancia, que siguen con fervor su fiesta “favorita” a través de redes sociales y medios de comunicación audiovisuales (esto se aprecia claramente en los Sanfermines de Pamplona o en las Fallas de Valencia). En la medida que la fiesta se convierte en objeto de consumo masivo, el objeto celebrado ya no es tanto un santo, Virgen o Cristo, como la fiesta en sí y, por supuesto, la identidad colectiva que esta fiesta expresa. En cuanto a la secuencia ritual no ha cesado de complejizarse, reconvertida en un “programa de actividades” cada vez más secularizado y diseñado por la ingeniería festiva que despliegan articuladamente las instituciones públicas y el sector asociativo festivo. Por ello es muy común que los objetos celebrados tradicionales, debidamente patrimonializados, se complementen con actividades muy variadas para todos los públicos (Cruces, 1995; Velasco et al., 1996), lo que

incrementa la relevancia de la gestión cultural experta en materia festiva. En algunos casos, y refiriéndonos a la dinámica social de la fiesta, el sector festivo asociativo es muy potente, como ocurre con las Fiestas del Fuego, moros y cristianos, Fallas, Semana Santa (con la importante participación de la Iglesia católica), semanas grandes, carnavales y ferias, mientras en otros casos tienen mayor peso la coordinación por parte de las instituciones públicas (Mercè, Corpus y fiestas mayores). En todo caso debe subrayarse la centralidad de las federaciones o juntas coordinadoras de fiestas, que suelen mantener estrechos contactos con las instituciones públicas (a veces estas conceden subvenciones a las asociaciones festivas, lo que genera relaciones clientelares), con la Iglesia, o con sectores comerciales, debido a la necesidad de financiación de las asociaciones. Incluso pueden existir organismos autónomos municipales como la Junta Central Fallera de Valencia o la Comisión Gestora de Hogueras de Alicante, que son públicos y suelen estar controlados por los partidos políticos gobernantes en cada municipio a través de consejos rectores, aunque estén gestionados con un importante trabajo voluntario de los agentes festivos.

La existencia de estos organismos va muy ligada al desarrollo de la institucionalización festiva, que se plasma claramente en la puesta en marcha de concejalías de fiestas, ferias y cultura popular. Estas concejalías disponen de toda una infraestructura propia desligada de las concejalías de cultura, turismo y patrimonio cultural (organigramas, presupuestos, plantilla) para ocuparse de la organización municipal de los grandes eventos festivos, articulándose en mayor o menor medida, bien con organismos festivos autónomos como los reseñados, bien con coordinadoras de agentes festivos emanadas directamente desde las asociaciones, como la Federación de Peñas de Pamplona, el Consejo General de Hermandades y Cofradías de Sevilla o el Casal Sant Jordi de Alcoi, entre otras. Es más, la coordinación de las concejalías de fiestas se convierte en un cargo político muy apetecible al otorgar popularidad, visibilidad mediática y una buena atalaya desde donde obtener votos. En otros casos, también intervienen instituciones como las diputaciones provinciales u organismos autonómicos, aportando financiación o infraestructuras, como ocurre en las grandes fiestas mayores. Lo bien cierto es que en esta esfera institucional se desarrollan las políticas culturales explícitamente festivas, plenamente integradas en las políticas culturales de las administraciones públicas.

En cuanto a los aspectos legitimadores de las grandes fiestas urbanas españolas suelen oscilar entre los referentes seculares y religiosos. Es cierto que siempre existe cierta legitimación religiosa, pues se trata de fiestas de

origen católico en su mayor parte, si bien el proceso de secularización y la globalización de los eventos festivos hace que se vayan imponiendo las legitimaciones en función de los discursos turísticos (búsqueda de la declaración de fiestas de interés turístico), patrimoniales (reconocimiento como bienes culturales inmateriales), identitarios (resignificación de las fiestas como la “esencia” de las identidades locales y medio de integración social) o de ocio (las fiestas concebidas como eventos espectaculares y mediáticos). Esto último se advierte incluso en las semanas santas o fiestas como el Corpus, por lo que progresivamente se va imponiendo un modelo de fiestas propias de una era postcristiana (Ariño & Gómez, 2012).

La política cultural festiva debe ser considerada en el contexto del impacto que la globalización neoliberal tiene en la configuración urbanística, cultural y social de las grandes ciudades, en la medida en que las introduce dentro del espacio marcado por el giro hacia un urbanismo empresarial, el modelo de “ciudades creativas” compitiendo por hacerse un hueco en el mapa mundial y la tendencia hacia una política cultural de grandes eventos, proyectos y artefactos (Cucó, 2013). Por todo ello las fiestas se convierten en un “activo” singular, susceptible de ser incorporado, explotado y promocionado dentro del modelo que cada ciudad adopte para insertarse en el mapa cultural de ciudades globales.

En suma, debemos concluir que la cultura festiva ha ido adquiriendo una importancia creciente en el seno de las políticas culturales de las grandes ciudades que poseen fiestas relevantes. Esto se ha producido en tres dimensiones: desde la consideración de la fiesta como un patrimonio cultural (etnológico) singular a proteger y a promocionar; desde la existencia de una rica sociabilidad festiva que implica que la fiesta se convierte en celebración reflexiva de la identidad colectiva; y desde la valoración de las fiestas como eventos singulares capaces de hacerse un hueco en la agenda cultural de unas ciudades que pretenden funcionar como ciudades globales creativas.

Todo ello propicia la emergencia y consolidación de una política cultural específicamente festiva, que implica la aparición y desarrollo de instituciones concretas o la adaptación de instituciones ya existentes, así como la proliferación de expertos en gestión cultural aplicada a la “ingeniería festiva” y la programación de toda una serie de actividades para todos los segmentos del público potencialmente interesado en el fenómeno festivo.

El sistema festivo español presenta una variedad de modelos festivos en función de diversas coordenadas espacio-temporales, tipo de celebración,

dinámica social festiva, grado de institucionalización y aspectos legitimadores de lo festivo. En todo caso, dicho sistema contiene una serie de fiestas destacadas, bien por razones de proyección, espectáculo o valor patrimonial, o por todas ellas juntas, que ejemplifican la relevancia y complejidad que adquiere la política cultural festiva, especialmente si se la considera desde el punto de vista de la inserción de las grandes fiestas en la aspiración de las ciudades a ubicarse en la red de ciudades globales que pretenden convertir la cultura en un activo esencial de su desarrollo.

El Impacto de la Crisis Ecosocial en la Cultura Festiva

Con todo, esta inserción en lo global de las grandes fiestas urbanas, pero que también se aprecia en el desarrollo de fiestas urbanas menores y fiestas rurales, no está exenta de dificultades sociales, retos institucionales, problemas identitarios y riesgos diversos, lo que dibuja un interesante escenario cultural que necesariamente deberá ser explorado en el futuro con mayor profundidad. Porque, como se ha podido ya apreciar con el impacto de la pandemia del COVID-19 desde 2020, estamos entrando en un mundo cada vez más frágil, volátil y sujeto a cadenas de crisis entrelazadas. Un escenario caótico y disruptivo que muchos científicos califican de “crisis” o “colapso ecosocial”, de alcance mundial y carácter casi irreversible. Esto significa que la civilización industrial capitalista que conocemos está quebrando como sistema estable, con un alto riesgo de arrastrar economías, ecosistemas y culturas. La complejidad se reduce, la entropía crece. Ese derrumbe, iniciado con la crisis energética de los años 1970, se habría acelerado con la crisis de 2008 (Hernández, 2015), pero sobre todo en los últimos años, con los brutales efectos del cambio climático, inducido por un enloquecido sistema centrado en un crecimiento continuo y consumista, a base de agotar recursos energéticos, destruir la biosfera, generar patologías y agudizar la precarización, la pobreza y la desigualdad. La pandemia de la COVID-19, que tanto ha trastocado nuestro mundo en solo dos años, solo sería un episodio más de esta crisis o colapso de tipo sistémico (Santos, 2021).

La comunidad científica no tiene claro si el ritmo del colapso, básicamente causado por el cambio climático antropogénico, puede incrementarse o variar según lugares, factores y contextos sociales. La crisis en marcha es un proceso que se da porque antes el actual sistema industrial y expansionista ha desafiado los límites del planeta. De modo que, como indican multitud de testigos, ensayos, trabajos y estudios rigurosos (García, 2021; Herrero, 2021; Riechmann, 2019; Santos, 2021; Servigne & Stevens, 2020; Taibo,

2019), estamos ingresando en un horizonte potencialmente crítico definido por la crisis del crecimiento, la escasez progresiva, la intensificación de emergencias climáticas, el cierre masivo de empresas, la extensión de la desocupación, las crisis humanitarias, la desintegración de los estados del bienestar y las clases medianas, la subida de los precios de los productos básicos, la potencial fallada del sistema financiero, el hundimiento de las pensiones y, en fin, retrocesos visibles en sanidad y educación, comercio internacional y turismo. A todos estos procesos le tenemos que añadir el descenso energético, la rotura de las cadenas de abastecimiento, la inseguridad alimentaria, el aumento de la desigualdad social, la conflictividad y polarización a todos los niveles, o las pandemias recurrentes fruto de la depredación agroindustrial de la natura. Por no hablar de la precariedad laboral, la incertidumbre vital para los más jóvenes, la secesión de las élites, el abandono de los más pobres y frágiles, la expansión de las enfermedades mentales ligadas a estados depresivos o la proliferación de refugiados medioambientales, económicos y políticos. Todo esto aliñado con un mayor poder de las grandes corporaciones transnacionales y el auge de la biopolítica y psicopolítica de corte totalitario (vigilancia total), la volatilidad e inestabilidad sociales, la desaparición progresiva de la democracia, la proliferación de violencias diversas y, como guinda del pastel, los incendios de sexta generación, la extinción de especies y la degradación medioambiental irreversible producto del ya referido cambio climático.

Esta realidad emergente nos muestra que la narrativa moderna del progreso material ilimitado se interrumpió ya hace tiempo y que la magnitud de los problemas y conflictos expuestos contrasta con la ausencia de medidas adecuadas para abordar la complejidad de la situación, la cual también tiene su impacto en la cultura festiva contemporánea, como la COVID-19 ya ha demostrado con la reiterada cancelación de grandes eventos festivos, o su reconversión adaptada a las nuevas circunstancias pandémicas. Estas circunstancias han impactado negativamente en las tramas asociativas que hacen posibles las fiestas, pero también muy significativamente en los sectores económicos, obligando de paso a reconfiguraciones en la gestión institucional de las fiestas, de su proyección turística y en la sensación de que las estructuras rituales y simbólicas del calendario festivo se veían fuertemente afectadas, generando cierta crisis de sentido. Por ello debe extrañar, como ya se ha hecho en el caso de los museos (Salanova & Pérez Pont, 2021), que se hable abiertamente de un contexto de “emergencia cultural”, que obliga a replantear prioridades, formas de gestión, espacios de convivencia, secuencias rituales y futuros escenarios afectados por las diversas eventualidades ligadas al referido colapso ecosocial. En suma, se

puede concluir señalando que la cultura festiva contemporánea se está viendo ya muy modelada por una realidad muy problemática, imprevisible y de cambios profundos, lo que plantea el reto colectivo de hacer frente a su adaptación, resignificación y transformación.

Referencias

- Antebi, A., & Pujol, A. (2008). *Entre el poder y la máscara. Una etnohistoria del Carnaval de Barcelona*. Generalitat de Catalunya.
- Appadurai, A. (2004). *Dimensões culturais da globalização: A modernidade sem peias* (T. Costa, Trad.). Teorema. (Obra original publicada en 1996)
- Ariño, A. (1993). *El calendari festiu en la València contemporània*. Alfons El Magnànim.
- Ariño, A., & Gómez, S. (2012). *La festa mare. Les festes en una era postcristiana*. Museu Valencià d'Etnologia-Diputació de València.
- Boissevain, J. (Ed.). (1992). *Revitalizing European rituals*. Routledge.
- Boissevain, J. (1999). Notas sobre la renovación de las celebraciones públicas populares europeas. *Arxius de Sociologia*, (3), 53–67.
- Canclini, N. (2002). *Culturas populares en el capitalismo*. Grijalbo.
- Cruces, F. (1995). *Fiestas en la ciudad de Madrid. Un estudio antropológico* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia].
- Cucó, J. (2009). Sociabilidades urbanas. *Ankulegi*, (12), 65–82.
- Cucó, J. (Ed.). (2013). *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*. Anthropos.
- Delgado, M. (1999). Festa i espai públic. In *Fòrum Barcelona tradició, festa i ciutat* (Vol. I; pp. 23–50). El Mèdol.
- Delgado, M. (2003). *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*. Generalitat de Catalunya.
- Fornés, J. (2014). Festa i protesta, les altres festes. *Canemàs*, 6, 42–53.
- García, E. (2021). *Ecología e igualdad. Hacia una relectura de la teoría sociológica en un planeta que se ha quedado pequeño*. Tirant lo Blanch.
- García Pilán, P. (2010). *Tradición en la modernidad avanzada: La Semana Santa Marinera de Valencia*. Museu Valencià d'Etnologia.
- Hernández, G.-M. (1996). *Falles i Franquisme a València*. Afers.

- Hernández, G.-M. (1998, 24–26 de septiembre). *Microidentidades colectivas: El caso de la fiesta en el país valenciano* [Presentación de la comunicación]. VI Congreso Español de Sociología, La Coruña, España.
- Hernández, G.-M. (2000). Les transformacions de la cultura popular. *Afers*, 15(37), 751–760.
- Hernández, G.-M. (2013). *Sociologia de la globalització. Anàlisi social d'un món en crisi*. Tirant lo Blanch.
- Hernández, G.-M. (2015). *Ante el derrumbe. La crisis y nosotros*. Mandala.
- Hernández, G.-M., Moncusí, A., & Santamarina, B. (2008). Patrimonio etnológico e identidades en España. Un estudio comparativo a través de la legislación. *Revista Experimental de Antropología*, (8), 207–223.
- Hernández, G.-M., Santamarina, B., Moncusí, A., & Albert, M. (2005). *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*. Tirant lo Blanch.
- Herrero, Y. (2021). *Los cinco elementos. Una cartilla de alfabetización ecológica*. Arcadia.
- Homobono, J. I. (2009). *Fiesta, sociabilidad e identidad. Cronotopos de la glocalización*. Editorial Límite.
- Nora, P. (Ed.). (1984). *Les lieux de mémoire* (Vol. I). Gallimard.
- Ribes Leyva, A. J. (2006). Las fiestas como expresión/simulacro de la comunidad: Globalización y modernidad avanzada. *Anduli*, (6), 29–42. <http://hdl.handle.net/11441/50690>
- Riechmann, J. (2019). *Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros. Sobre transiciones ecosociales, colapsos y la imposibilidad de lo necesario*. MRA Ediciones.
- Salanova, M., & Pérez Pont, J. L. (2021). *Innovación desde el museo. Ensayos sobre emergencia cultural*. Generalitat Valenciana.
- Santos, B. S. (2021). *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*. Akal.
- Servigne, P., & Stevens, R. (2020). *Colapsología*. Arpa & Alfil Editores.
- Taibo, C. (2019). *Ante el colapso. Por la autogestión y el apoyo mutuo*. Los Libros de la Catarata.
- Velasco, H., Cruces, F., & Díaz de Rada, A. (1996). Fiestas de todos, fiestas para todos. *Revista de Antropología*, (11), 123–144.