

Festa i ritual: dos conceptes bàsics



Antonio Ariño
Universitat de València

Les ciències socials, d'ençà de fa uns anys, han tingut cura de tornar a definir i analitzar aspectes tan diversos com la tradició, els processos rituals, la revifalla de festes, etc., la qual cosa ha fet que l'estudi de la festa i del ritual s'hagi eixamplat, i que no quedi confinat a les societats rurals ni als pobles preindustrials. L'article reflexiona sobre els conceptes de festa i de ritual, a la llum de nous treballs sobre la festa en contextos urbans actuals.

The social sciences, in the past few years, have returned their attention to defining and analyzing diverse concepts including tradition, the ritual process, the festival revivals, etc., with the result that the study of festival and ritual has broadened, not remaining confined to rural societies nor to pre-industrial communities. The article reflects on the concepts of festival and ritual in the light of new work on the festival in contemporary urban settings.

La ciutat de Rosario (província de Santa Fe, Argentina) té quasi un milió d'habitants. Una immensa majoria són immigrants o descendents d'ells, els quals, a mitjan segle XIX, en successives onades, han poblat una regió que s'ha dedicat a una economia exportadora de cereals. Aquests immigrants, procedents de molt diverses latituds, s'han organitzat en associacions ètnicament homogènies, fins al punt de disposar en l'actualitat de mig centenar de centres, clubs o associacions, amb les seves respectives seus, en les quals es cultiva el sentiment nostàlgic de la identitat «pretèrita», es practica la sociabilitat i es desenvolupen activitats recreatives.

L'any 1985, seguint una tendència de proliferació de festeigs populars, que comença amb l'obertura democràtica de 1984, s'inicia la creació d'una gran festa unitària coneguda com a Encuentro de Colectividades. En un escenari ple de simbolismes patriòtics i cívics, com el Parc Nacional de la Bandera, que hi és delimitat pel riu Paraná i el Monument Nacional de la Bandera, es reuneixen a la tardor, al llarg de deu dies, les associacions de les diverses comunitats d'immigrants; posen els seus estands, pavellons o cases ferials, i exhibeixen les tradicions de les seves cultures de referència. En el centre del parc se situa un gran escenari pel qual, cada dia, van desfilar les actuacions de cadascuna de les col·lectivitats que hi participen. Dins del programa d'actes, hi ha un Dia de la Tradició, que commemora en tot el país l'aniversari de la mort de José Hernández, autor de *Martín Fierro*, l'obra que funda la tradició argentina dels gautxos.

Aquesta trobada és una gran festa i un magne ritual de la identitat d'una societat ètnicament heterogènia, com ha mostrat Ignacio Irazuzta en la seva excel·lent tesi (1997). I resulta sorprenent, al temps que reveladora, la seva ràpida consolidació. El 1985 durava tres dies. Hi va haver 8 estands, hi van participar 20 institucions i hi van assistir unes 50.000 persones. El 1992, durava ja 9 dies, es van muntar 31 estands, hi participaren 44 institucions i es calcula que van assistir als diversos actes 1.500.000 persones. Després de tot, sembla que la modernitat també és creadora de festes, de ritus, de sagralitat, de



L'ampliació del context en què tradicionalment s'ha estudiat la festa ha fet que les ciències socials hagin hagut de tornar a definir els seus objectius d'estudi en aquest àmbit. Fotografia: Fons CPCPTC

màgia. Les «aigües glaçades del càlcul egoista» no ho expliquen tot. Per sota la gebrada puritana del protestantisme ascètic i de la gèlida raó instrumental de la ciència i de la tecnologia, batguen furors o demandes, experiències existencials que no es resignen a restar segrestades en el que és privat i es plasmen en aquestes grans trobades festives urbanes.

Per tot això, l'estudi de la festa i del ritual no pot restar confinat a les societats rurals ni als pobles preindustrials. Però no és menys cert que les ciències socials, que han tingut l'interès per estudiar les identitats, els processos simbòlics i rituals dels contextos urbans moderns, han necessitat tornar a definir els seus objectius. Diversos treballs han contribuït, de manera singular, a posar sobre la taula aquest replantejament: el significat de la coronació de Shils; els rituals d'interacció de Goffman; les religions civils de Bellah; la tesi de la invenció de la tradició de Hobsbawm i Ranger; l'anàlisi del procés ritual de Turner; la revitalització festiva de Boissevain; els rituals corporatius de Trice i Beyer; etc. En aquest breu article, solament em proposo aportar unes refle-

xions sobre els conceptes de festa i de ritual, a la llum dels recents estudis sobre les festes en contextos urbans contemporanis.

La definició de la festa

Entre nosaltres el terme festa procedeix del llatí (*festum*). Sorgeix des d'antic en les llengües romàniques i en un sentit trivial designa qualsevol reunió de gent amb propòsit de diversió. Però en la seva accepció més plena, s'entén una pràctica col·lectiva consistent en un conjunt d'actes, que es desenvolupen en un espai/temps específic, per mitjà dels quals se celebra alguna cosa. Per celebració s'entén l'expressió pràctica i la simbolització gratificant del valor, sagralitat o transcendència que el subjecte celebrat atorga a l'objecte celebrat. Així concebuda, la festa és una institució social.

Els estudiosos han destacat la seva naturalesa complexa, extraordinària i paradoxal: consisteix en un fet social total, que aglutina i resumeix les més diverses arts i formes d'expressió. Es defineix en relació dialèctica amb la vida quotidiana, trenca amb el temps de treball i submergeix els participants en un ambient que propicia i intensifica interaccions emotives; cultiva la paradoxa en barrejar en una síntesi, no exempta de tensió, el ritu i el lloc, la cerimònia i la diversió, el respecte a la tradició i l'espontaneïtat, el que és espiritual i el que és corporal, el que és íntim i el que és públic. Per mitjà de la festa s'expressa i refferma una dimensió clau de l'existència comunitària que posa en joc els més diversos registres de la vida social: temps sense temps, tret a la durada, suspès en l'èxtasi joïós de la plenitud; extraordinària a la vegada que cíclica i repetitiva; institució generadora d'espontaneïtat; lúdica i autojustificant, però també font d'obscura sagralitat. En essència, és una acció simbolicoritual que té, com la metàfora, l'extraordinària capacitat d'evocar i afirmar una realitat inabastable a la descripció directa; una realitat que solament pot enunciar-se gràcies al joc dels ritus i dels símbols i la transgressió de les significacions corrents del nostre llenguatge i del nostre comportament.

Les divergències interpretatives sorgeixen quan s'han d'abordar el seu significat i els seus efectes. Callois, Bataille, Duvignaud o Eliade, des de perspectives molt diferents, parteixen d'una definició normativa a l'hora de seleccionar *a priori* una essència festiva (que es plasmaria en el Carnaval o en els ritus i festeigs de l'Any Nou) en relació amb la qual jutgen cada manifestació concreta: el desordre ritual apareix, així, com un mecanisme terapèutic o vàlvula de seguretat que, per mitjà del retorn al caos primordial, regenera la societat. Altres autors prefereixen un enfocament més empíric i consideren la festa com un mode d'expressió (productor d'identitat col·lectiva, que estructura el calendari, portador eminent de sentit per a l'existència) que varia en funció dels contextos historicosocials. Es tractaria, així, com d'un continent làbil que es metamorfosa en múltiples continguts. D'aquesta manera les investigacions més recents s'han orientat no tant a criticar el caràcter antifestiu de la modernitat (funerals de la festa, etc.), platja a la qual anaven a recalcar les teories procedents, sinó a analitzar les prolífiques manifestacions festives que sorgeixen també en la modernitat avançada. En aquest context s'han abordat l'estudi de les grans festes urbanes (vegeu Ariño, Cruces, Irazusta) i els fenòmens de revitalització (vegeu Boissevain).

La redefinició del ritu

Si bé ningú no identifica la festa amb el ritu, pocs dubtaran que en l'interior de tot programa festiu habita i opera un ritu, per difuminat que aquest estigui. Però aquest concepte ha anat experimentant una deriva constant, des d'un ús més restringit que inclou la transcendència i el sagrat (ajustat, per tant, al camp de la religió) cap una altra concepció més laxa que l'homologa amb la conducta formal i rutinària i dona lloc a l'estudi dels ritus seculars. Així, on Müller, Spencer, Tylor, Frazer, Otto i tants d'altres, utilitzant el substantiu, parlaven de ritus i creences, recentment s'ha qüestionat la seva utilitat (Goody) o s'ha preferit substantivitzar l'adjectiu ritual, expressant amb això una inseguretat davant les característiques intrínseques del ritu i una ampliació o extensió dels fenòmens que podrien cabre en la dita rúbrica. Els estudis sobre el ritual, que proliferen a partir de l'anàlisi goffmaniana de la interacció quotidiana i la formulació per part de Bellah de la teoria de les religions civils, abasten temes tan dispars com l'aperitiu, el canvi de la guàrdia, la coronació d'un príncep, les regles d'etiqueta, les *performances*, etc., i alguns autors arriben a identificar el ritual amb l'aspecte expressiu i formal de tota activitat humana. Com diu C. Bell (1992, pàg. 73): «l'àmplia varie-



Encara que, formalment, no s'identifica «festa» amb «ritu», els dos conceptes són interdependents. Verges, la Dansa de la Mort. Fotografia: Fons CPCPTC

*L'extensió del concepte de «ritu»
ajuda a comprendre nous
aspectes de la vida comunitària.
Fotografia: Fons CPCPTC*

tat d'activitats que han estat motiu d'anàlisi com a normes de comportaments ritualitzats és un testimoni de les tendències promíscues d'aquest corrent: agressió i combat, cançó, jocs, esports, prometatge, seguici, drama, humor, art i, fins i tot, el pensament mateix. Identifiquen el ritual amb les funcions comunicatives formals i en cert grau troben el ritual en quasi totes o en la majoria de les activitats.»

La interpretació del ritu en aquest sentit ampli, com a procés de comunicació, és defensada i aplicada per molt diversos autors. Tambiah, per exemple, considera que el ritual «és un sistema culturalment construït de comunicació simbòlica; està constituït per seqüències ordenades i pautaades de paraules i actes, tot sovint expressades per múltiples mitjans, el contingut i la disposició del qual es caracteritzen per graus variables de formalitat (convencionalitat), esterotípia (rigidesa), condensació (fusió) i redundància (repetició).» Afegeix Tambiah, com per altra part és lògic, que l'acció ritual en els seus trets constitutius és performativa en tres sentits: «en el sentit austinià, pel qual dir alguna cosa és també fer alguna cosa com a acte convencional; en el sentit bastant diferent d'una execució actuada que usa múltiples mitjans per la qual cosa els participants experimenten l'esdeveniment intensament; i en el sentit de marcadors (*indexical values* o *shifters*) –agafo aquest concepte de Peirce– que són assignats a, i inferits per, els actors durant l'execució» (Tambiah, 1895, pàg. 128; traducció de Cruces, 1995, pàg. 36).

La interpretació del ritual des de la teoria de la comunicació és eficaç i productiva. De la mateixa manera, l'extensió, fins i tot metafòrica, del concepte ens ajuda a considerar davant una nova llum, múltiples aspectes de la vida quotidiana en les societats contemporànies. Però un concepte de ritual basat solament en la dimensió comunicativa és insuficient. Per exemple, Bell ha aguditzat encara més la indeterminació i la vaguetat del concepte «ritual», en proposar l'ús substitutiu del terme «ritualització», amb el qual es tornen quasi infinites les possibilitats d'extensió del concepte. Aquest terme, ens diu, seria més útil per estudiar el ritual en les societats tecnològica-



ment avançades. Amb ell s'al·ludeix a les estratègies per mitjà de les quals unes accions socials determinades es distingeixen d'altres. «La significació del comportament ritual rau no en el fet de ser una forma absolutament distinta d'actuar, sinó en com aquestes activitats es constitueixen a si mateixes com a diferents en contrast amb altres activitats» (1992, pàg. 90). La ritualització és la producció de la diferenciació, unes vegades per mitjà de la formalitat i reiteració i d'altres per mitjà de la innovació radical. «Què s'identifica com a ritual és alguna cosa sempre contingent, provisional i definida per la diferència» (1990, pàg. 91). Certament això és així, però el problema rau en quina diferència concreta és la que defineix el ritual i no en el fet que el ritual, com tot, sigui definit per mitjà de la diferència. En aquest sentit, la resposta es pot extreure dels mateixos textos de C. Bell (1990, pàg. 104), quan afegeix que la ritualització no solament implica l'establiment d'oposicions, sinó que també genera esquemes jeràrquics per produir un sentit feble de *totalitat* i sistematicitat o una experiència d'*ordre*. Amb la qual cosa, segons el nos-



Les accelerades transformacions o revivals del món contemporani fan necessària l'adopció de nous instruments analítics com el concepte de performance. Fotografia: Fons CPCPTC

tre parer, i per més voltes que donem al tema fent més matisacions, minuciosa o sofisticada l'anàlisi formal de les pràctiques, tornen a la sagralitat, és a dir, a la construcció d'un camp de significació en què s'imputa transcendència, encara que aquesta sigui intramundana i tan inespecífica com l'experiència de totalitat i d'ordre.

La qüestió és que resulta difícil eludir alguna idea i residu del que és sagrat si volem mantenir encara la consistència del concepte de ritu o de ritual. Així, Maisonneuve (1991, pàg. 180) ha proposat una definició «englobant i transversal» segons la qual «el ritual és un sistema codificat de pràctiques [...] que comporta [...] una certa relació amb el sagrat.» Per la seva banda, Claude Rivière (1995, pàg. 128; el subratllat és meu) designa amb ritual «un conjunt d'actes repetitius i codificats, freqüentment solemnes, d'ordre verbal, gestual o de positura amb forta càrrega simbòlica, basats en la creença en la força actuant d'èssers o de potències sagrades, amb les quals l'ésser humà tracta de comunicar, amb el propòsit d'obtenir un efecte determinat. Per extensió, designa tota conducta estereotipada, repetitiva i compulsiva (ritus de submissió en l'animal, de

submissió, de demarcació d'un territori). Comporta seqüències d'acció, de jocs de papers, de formes de comunicació, de mitjans reals i simbòlics ordenats a valors decisius que la comunitat pretén traduir per mitjà de comportaments adients.»

Una cosa semblant fa F. Cruces (1995, pàg. 27 i 43-44) quan, seguint Goffman (respecte al que és incondicional de la persona), Leach (organització del temps social) i Tambiah (multimèdia *performativament* eficaç) tracta d'aplicar a l'estudi de les festes de Madrid un concepte ampli, i incorpora el procés i el caràcter *performatiu*, que reconeix, almenys, la manifestació d'un cert sagrat feble, com la que es pot revelar en la construcció del «nosaltres» en el context plural i fragmentat de la ciutat moderna.

Per tant, tenint en compte aquestes aportacions, sembla que poden destil·lar-se alguns punts d'acord en els plantejaments recents. Quatre són els que considerem més rellevants: el primer fa referència a l'extensió del concepte; el segon a la seva *intensió*; el tercer a la identificació dels elements constituents i singulars; el quart, a la seva relació amb l'eficàcia de l'acció social.

1. La necessitat d'ampliar el camp conceptual cobert pel terme ritual, encara que la seva generalització o implicació amb altres formes socials o gèneres d'acció pot plantejar dubtes sobre la seva validesa (Goody proposa abandonar-lo com a terme científic, atesa la seva vaguetat i la seva poca definició, la seva capacitat per emmascarar l'estudi del que és individual i la trivialitat del que és secular).

2. La seva capacitat per establir connexions amb algun tipus del que és sagrat, encara que en condicions de modernitat avançades sigui necessari tornar a definir què entenen per tal i, per descomptat, donen cabuda a la possibilitat d'una transcendència intramundana. El ritu que, en un altre marc historicocultural, va poder ser una complexa matriu de perfils nítids d'on van brotar i es van desprendre la dansa, la música, el teatre, etc., en contextos on impera la racionalització, la historicitat, la secularització i la individualització, es concentraria i especialitzaria (es refugiaria) en una hierofania fràgil i difusa, però que

atén a les mateixes necessitats i respon a les mateixes finalitats de sempre: la constitució i la reproducció d'identitats, la conjura del caos i la constitució d'un cosmos significatiu, la consagració del sentit, encara que aquest ara sigui profà; és a dir, la creació de confiança i seguretat ontològiques. El caràcter precari de l'acció ritual i el seu caràcter difuminat són trets derivats de la seva condició moderna, no de la seva deformació, extinció o degeneració.

3. La fixació dels elements constituents del ritu i, per tant, la seva diferenciació d'altres formes d'acció social, com la rutina, el costum, el teatre, etc. A mode de tesi, sintetitzarem els que ens semblen més essencials: 3.1. El ritu és una categoria d'acció social que comporta repetició, formalisme, convencionalisme, estereotípia, redundància i final prescrit. En tant que tal, en el ritu no hi ha lloc per a la incertitud i l'angoixa del que és inesperat. Per això, es relaciona amb el costum i la rutina, sense reduir-s'hi. 3.2. El ritu és comunicació, com diu M. Douglas. Consisteix en formes fixes de comunicació que adquireixen una eficàcia màgica (1978, pàg. 171); comporta una dimensió simbòlica. És un llenguatge o un mode de dir coses. És mitjancer entre el subjecte celebrant i la transcendència imaginada, entre el subjecte celebrant i la seva referència celebrada. 3.3. En tant que llenguatge, implica un sistema codificat. A l'hora de parlar del llenguatge, Isambert diu que, allí, tot s'ha de reconèixer. Des d'un punt de vista no existeixen símbols intrínsecament i absolutament transparents, de manera que tota participació en una acció simbòlica suposa una herència cultural o un aprenentatge. És necessari un codi, una xifra, per dotar de sentit un signe. 3.4. En tant que acció comunicativa, adopta l'estructura d'un programa amb seqüències. 3.5. Però també és celebració i no merament acte de comunicació. A més a més de posseir la dimensió pragmàtica de tot llenguatge, pertany a una categoria d'acció específica. Això ens permetrà abordar la problemàtica de l'eficàcia simbòlica des d'un angle particular. És un llenguatge operant i performatiu (vegeu Bourdieu o Isambert, per exemple), el qual té la facultat de «fer» a la vegada que «diu».



La festa expressa i referma dimensions clau de les comunitats: la seva capacitat d'afirmar i evocar la realitat de la vida comunitària, a través de la interrelació de ritus i símbols, esdevé clau per a la seva anàlisi. Fotografia: Fons CPCPTC

Per això, al voltant de l'execució ritual és necessari reunir sempre un doble consens: lingüístic sobre el sentit de les paraules, i social sobre les condicions de validesa de l'execució. 3.6. És sagrat: fa referència a ideals i valors als quals s'imputa transcendència i caràcters finals. Pertany al camp de significacions de la transcendència i del carisma.

4. És necessari aprofundir en el coneixement de l'eficàcia simbòlica del ritu. Aquest és un tema clàssic però no suficientment explicitat ni formalitzat temàticament.

Com deia Mauss, els ritus són actes tradicionals d'una eficàcia *sui géneris*: «*Les actes rituels sont, par essence, capables de produire autre chose que des conventions; ils sont éminemment efficaces; ils sont createurs; ils font*» (Mauss, 1950, pàg. 11).

En l'interès contemporani pel ritual es pot veure, sens dubte, el desplegament d'una simple mirada curiosa o romàntica, nostàlgica fins i tot,



Qualsevol ritual sempre conté diferents tipus d'eficàcia simbòlica. Processó al Pirineu aragonès en els primers anys del segle. Fons AEFIC

cap a formes del passat. Però al meu entendre, neix de la necessitat d'adoptar una perspectiva més rica de l'acció social, que pren en consideració l'eficàcia simbòlica. Aquesta és una qüestió especialment rellevant en els estudis més recents, encara que ja havia assenyalat Durkheim que «el culte té realment per efecte recrear periòdicament un ser moral (és a dir, la societat) del qual depenem, com ell depèn de nosaltres.» Segons Maisonneuve, Durkheim devia estar parlant aquí d'una eficàcia psicològica. No podem estar d'acord amb la seva interpretació, ja que Durkheim, com abans d'ell Tom Paine o Jacques Rousseau, està parlant d'eficàcia social en sentit ple, del màxim grau d'eficàcia ritual. Per comprendre el que volem dir, pot ser interessant distingir els diferents tipus d'eficàcia simbòlica que produeix el ritual:

A. El ritual com a experiència *in situ*.

1. Crea uns estadis existencials (gaudi, excitació, serenitat) que comporten, almenys, una transgressió de les rutines quotidianes. Crea condicionaments del comportament per mitjà d'instruccions repetides i estadis induïts per l'entusiasme del grup. 2. És un ambient, generat per addició o summa d'elements. Amb la retòrica del moment, podríem afegir que és un multimèdia. Reprodueix modes de comunicació no intencional generadors d'experiències intenses (Cruces, 1995, pàg. 46). Per això, es serveix tant dels aspectes sensorials del cos (fa ús de tots els canals expressius) com de les representacions simbòliques. La festa és redundat, englobant i envol-

tant. 3. Produeix una experiència de comunitat, de vinculació amb la totalitat a la qual, d'una manera imaginària i real, es pertany.

B. La projecció postritual.

1. Té o podria tenir efectes físics (curacions, etc.) i canviar la realitat material. 2. Té o podria tenir efectes psicològics (transformació de la personalitat del subjecte que ha experimentat el ritual). Podem identificar l'eficàcia amb un procés de suggestió. «Una manipulació psicològica amb finalitat reguladora basada en una fe», diu Maisonneuve (1991, pàg. 123). Però segons Isambert (1982, pàg. 110), no es tracta solament de crear una emoció, un sentiment, sinó de modificar la realitat. 3. Té o podria tenir efectes cognitius: en proposar models i ideals per definir el que ha de ser. 4. Sense cap mena de dubte, produeix sentit del temps i de l'espai. Organitza la vida social. Pensem en el paper organitzador que pren en les societats urbanes, terciàries i burocratitzades, el ritual de fi d'any i l'actual estructuració del cicle nadalenc. Sembla simplista explicar el creixent èxit mundial o global de les festes nadalenques, en una societat multicultural, com una conseqüència de la perversió consumista, per mal que aquest és el to retòric prototípic que s'adopta en els articles periodístics quan se celebren aquestes festes. Més bé creiem que és el «*potlach* nadalenc» el qual ha de ser explicat a partir de la funció hodierna d'aquests rituals tan heterogenis, però ficats ara en un programa únic. 5. Reactiva xarxes socials, supera l'aïllament dels grups domèstics i el seu compromís

amb altres unitats per al futur, marca papers d'autoritat, renovació pública de lligams, pertinences i lleialtats, canalitza conflictes, reprimeix aspiracions de desviament, constitueix un instrument de control social. 6. També té la capacitat per definir i canviar la realitat, socialment construïda, té eficàcia pròpiament societària: crea papers socials i estadis socials (els ritus d'institució que estudia Bordieu, que es poden basar a conferir certs títols o a explotar diferències preexistents de sexe o edat). Per exemple, en el pla social, un batejat és realment una persona diferent i el ritu té conseqüències socials: entre altres coses modifica les seves oportunitats matrimonials i les seves experiències i expectatives.

En aquest sentit, el sagrat no s'ha d'entendre solament com a merament simbòlic (que expressa un significat sobrenatural), sinó també com la imputació d'un atribut que modifica la naturalesa de l'objecte (Isambert, 1982, pàg. 111). Un altar no és simplement una taula, posar-se uns vestits de moros i cristians en els rituals típics de tants pobles valencians, no és disfressar-se; el sacerdot no és exactament un home com els altres i d'aquí l'àmplia acceptació de la seva indumentària diferent. La concessió d'un premi no és irrellevant pel que fa a la naturalesa social de

l'objecte o l'obra premiada. Pel contrari, en destacar els seus mèrits sobre altres produeix la diferència qualitativa, la seva apoteosi. El sagrat, en la mesura que toca o penetra les coses, en modifica la naturalesa.

Ara bé, en condicions de modernitat és possible rellegir aquest realisme simbòlic en clau semiòtica: solament és un símbol. És precís insistir en això: són les condicions mateixes de la modernitat les que permeten aquesta lectura. I, en aquest sentit, pot ser il·lustratiu i adient evocar una de les polèmiques teològiques i dogmàtiques més importants que han tingut lloc dins del catolicisme contemporani: Jesucrist, en virtut de la consagració, és realment present en el pa i en el vi –tesi de la transsubstanciació– i, per tant, els fidels en prendre la comunió mengen i beuen realment el cos i la sang de Crist, o hi és solament simbòlicament –tesi de la transfiguració, defensada per E. Schillebeeckx i qüestionada per la Santa Seu– i, llavors, el més important és l'experiència de comunitat que el ritu procura? La teologia protestant, filla de la modernitat, i la teologia catòlica postconciliar (que s'hi identifica) han tendit a reduir l'eficàcia del ritu a la seva funció merament simbòlica, i l'han despallada de tota interpretació realista, mentre que la religiositat popular i la teologia catòlica tradicional



Gràcies a l'eficàcia de l'acció ritual, la festa té un poder inherent com a configuradora o productora de realitats. Peregrinació dedicada a sant Marc a Casariche



El component sagrat de la festa fa que el seu aspecte es vegi alterat, de vegades de manera accelerada, en la seva naturalesa. El Ram de Taladrid. Fotografia: J. L. García, H. M. Velasco [et al.] Rituales y proceso social. Madrid: Ministerio de Cultura, 1991, pàg. 114.

han entès sempre el ritu des del que Isambert anomena un «realisme simbòlic generalitzat» que parla d'una «presència real» de la Transcendència en els objectes consagrats.

La tendència il·lustrada a menysprear el que és simbòlic i el paper dels ritus, a confondre una interpretació secular del món amb una visió merament de to instrumental i tècnica, es posa en entredit i és assotada per l'actual efervescència de les polítiques de la identitat i els seguicis simbòlics. En un món cada cop més global, la relativització de les cultures, de les tradicions històriques, dels universos de significat, és compensada o es veu contrabalançada, inusualment amb una revitalització de les identitats locals, de les tradicions autòctones, de les pràctiques selectivament sostretes a la usura del temps, que fan aflorar de nou, de vegades amb virulència i furor, altres de forma més pacífica i socialment saludable, les experiències socioexistencials bàsiques.

Per interpretar aquesta nova realitat, sense naufragar en el marasme del relativisme postmodern, s'ha d'anar a la teoria dels camps de significació (Velasco, 1978, pàg. 87-89). El món de la vida s'articula i organitza al voltant de problemàtiques i imperatius d'abast universal, que es plasmen de forma singular en cada societat.

Els mateixos objectes quan són inscrits en un camp de significació determinat, articulat per un principi o lògica particulars –l'imperatiu de veritat o de justícia, l'imperatiu de plaer, de bellesa o del sagrat, etc.– modifiquen la seva funció i el significat. Són aquests camps d'acció, on es juguen recursos específics, regits per principis o lògiques particulars, que a la vegada són camps de significat i camps de força, els que estructuraren els diferents ordres de realitat social.

La festa és un d'aquests ordres, un camp de significació. En la festa, com hem dit, un grup d'éssers humans es constitueixen en comunitat, quan entren en contacte amb les fonts últimes de la seva identitat i sentit. La festa, gràcies a l'eficàcia de l'acció ritual, té aquest poder que configura, productor de realitat. Però el té no tant perquè inventa nous objectes i pràctiques, sinó perquè inscriu tot el quotidià en un nou ordre de realitat. Quan diem que és un multimèdia, que és envoltant i englobant, ens referim precisament al fet que tot un repertori d'activitats quotidianes prenen ara, en inserir-se en aquest camp de la festa, una significació extraordinària que les fa capaces d'expressar una dimensió última i transcendent de la realitat social, que pot sintetitzar-se per mitjà de l'expressió «producció de l'experiència de comunitat». En les «societats»

multiculturals, terciàries, del capitalisme avançat, cada cop més globals, les condicions i conseqüències d'aquesta producció de comunitat han canviat, però no han desaparegut. L'estudi de la festa (i del ritual) segueix sent necessari per a entendre-les.

Bibliografia

- ANAYA, G.; ARIÑO, A. «Transformaciones culturales de la modernidad». A: M. García Ferrando (coord.). *Pensar nuestra sociedad. Fundamentos de Sociología*. Valencia: Tirant lo Blanch, 1995, pàg. 235-259.
- ARIÑO, A. *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- ARIÑO, A. *El calendari festiu a la València contemporània*. Valencia: IVEI, 1993.
- ARIÑO, A. «Vigencia, transformación y difusión de los ritos del fuego en la Comunidad Valenciana». A: *Seminario Internacional El fuego, mitos, ritos y realidades* [Granada, 1-3 febrero de 1995], 1995(a).
- ARIÑO, A. «La rellevància de la festa». A: A. Ariño (ed.). *Calendari General de Festes de la Comunitat Valenciana: 1. Festes de Hstiu*. Valencia: Generalitat Valenciana, 1995 (b), pàg. 7-12.
- ARONOWITZ, A. *The politics of identity*. London: Routledge, 1992.
- BELL, C. *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press, 1992.
- BOISSEVAIN, J. (ed.). *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge, 1992.
- BOURDIEU, P. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- BOZON, M. «Sociologie du rituel du mariage». *Population*, 47 (1992), 2: 409-433.
- BRAVO, G. *Festa contadina e società complessa*. Milano: Angeli, 1984.
- CENTELLES, G. *Cambio socioeconómico y transformación del ritual: la peregrinación de Catí a Sant Pere de Castellfort*. Valencia, 1995 [Inèdita. Memòria d' Investigació presentada a la Universitat de València].
- CLARISSE, E. «L'aperitif: un rituel social». *Cahiers Internationaux de Sociologie* (1986), vol. LXXX, pàg. 54-61.
- CRUCES, F. *Fiestas de la ciudad de Madrid. Un estudio antropológico*. Madrid: inèdita. Tesi de doctorat, U.N.E.D., 1995.
- DITTMEN, A. «La forme du mariage en Europe. Cérémonie civile, cérémonie religieuse. Panorama et evolution». *Population* (1994), núm. 2, pàg. 339-368.
- DOUGLAS, M. *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza, 1978
- GARCÍA, J. L. [et al.]. *Rituales y proceso social: estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura, 1991.
- GIDDENS, A. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1993.
- GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1995.
- GOMEZ, P. «Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas». A: DD.AA. *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Granada: Casa de Velázquez-Universidad, 1990, pàg. 51-62.
- GRIMALDI, R. *Complessità sociale e comportamento cerimoniale*. Palermo: Sellerio, 1987.
- GRIMALDI, P. *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*. Milano: FrancoAngeli, 1993.
- HOMOBONO, J.I. «Cultura popular y subcultura obrera en la cuenca minera vizcaína (Siglos XIX y XX)». A: J. I. Homobono (dir.). *La cuenca minera vizcaína. Trabajo, patrimonio y cultura popular*. Madrid: Feve, 1994, pàg. 119-164.
- IRAZUZA, I. *Los rituales civiles en sociedades de orígenes étnicamente heterogéneos. El «Encuentro de las colectividades» de la ciudad de Rosario (Argentina)*. Universidad del País Vasco, Departamento de Sociología (2), 1997.
- ISAMBERT, F.-A. *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris: Minuit, 1982.
- MAISONNEUVE, J. *Ritos religiosos y civiles*. Barcelona: Herder, 1991.
- MARTÍN VELASCO, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- RIVIERE, C. *Introduction a l'anthropologie*. Paris: Hachette, 1995.
- TURNER, B. S. *Religion and Social Theory*. London: Sage, 1991.
- VELASCO, H. «La difuminación del ritual». Ponencia presentada al IV Congreso de Sociología de la FES, Madrid, 1992.