

Investigar las fiestas

Researching the fiesta

Demetrio E. Brisset

Departamento de Comunicación Audiovisual. Universidad de Málaga.
brisset@uma.es

RESUMEN

Desde la antropología cultural, se emprende una aproximación comparativa etnohistórica al complejo simbólico expresado a lo largo de siglos a través de ciertas manifestaciones festivas. Con gran influencia en creencias y valores sociales, para su estudio pueden ayudar recientes orientaciones teóricas sobre los sistemas rituales en evolución.

ABSTRACT

From the perspective of cultural anthropology, we undertake a comparative and ethnohistorical approach of the symbolic complex expressed over the centuries by means of certain festive events. Several theoretical principles concerning the evolving ritual systems, will help in the study of old rites that still have a great influence on beliefs and social values.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

antropología cultural | etnohistoria | símbolo | ritual | fiesta | cultural anthropology | ethnohistory | symbol | festivity

Según el buscador Google, el 1º de enero de 2009 el término castellano *fiesta* aparecía en Internet en casi 89.000.000 páginas. Es innegable la relevancia de las actividades festivas para estructurar y modelar nuestra vida social, de la que son una de sus señas de identidad. Este mes de mayo publico un libro con historias de las fiestas más significativas en la cultura ibérica, documentadas desde una posición antropológica, del que a continuación se presenta el capítulo inicial, que indica la orientación teórica seguida.



Foto 1. Abundan los festejos tradicionales y populares con elementos enigmáticos, muy complicados de interpretar, como la Endiablada en honor de san Blas en Almonacid del Marquesado (Cuenca).

El *sistema de fiestas* del cristianismo convertido en religión imperial a partir de Constantino, se asentó sobre el complejo festivo de las religiones greco-romanas y orientales, a su vez basadas en el primitivo culto de los fenómenos de la naturaleza. El ciclo vital con sus cosechas y ritos de paso, el miedo al rapto por la muerte, la invocación a la protección de los antepasados, el disfrute sensorial y las fases de la luna, podrían ser el núcleo básico de los ritos festivos.



Foto 2. Reconstrucción de la barca o paso procesional para la imagen del dios Horus en su templo ptolomeico de Edfu, Nilo medio.



Foto 3. Ofrenda ritual en el templo de Horus en Edfu, siglo III a. C.



Foto 4. Procesión con el cráneo de san Spiridon en Corfú (Grecia).



Foto 5. Procesión con el diente de Buda, en la Perahera de Kandy (Sri Lanka).

Es apreciable el cambio de costumbres desde el Siglo de Oro hispánico, cuando en ese precursor diccionario que fue el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias (1611), la voz *fiesta* se definía: "Del nombre latino *festus*. Los gentiles tenían sus días de fiesta, en los cuales ofrecían sacrificios a sus vanos dioses o celebraban sus banquetes públicos o juegos, los días de sus nacimientos, y comúnmente decimos, cuando hay regocijos, que se hacen fiestas. La Iglesia Católica llama fiesta la celebridad de las pascuas y domingos y días de los santos que manda guardar, con fin que en ellos nos desocupemos de toda cosa profana y atendamos a lo que es espíritu y religión, acudiendo a los templos y lugares sagrados a oír las misas y los sermones y los oficios divinos y en algunas de ellas a recibir el Santísimo Sacramento y vacar a la oración y contemplación. Y si en estos días, después que se hubiere cumplido con lo que nos manda la santa madre Iglesia, sobrare algún rato de recreación, sea honesta y ejemplar."

Eran por entonces tan abundantes los días festivos, que en 1643 un edicto pontificio los reorganizó, suprimiendo 20 fiestas, a pesar de lo cual varias de entre ellas se siguen celebrando en nuestro ámbito rural. De este modo, se redujo el copioso calendario litúrgico festivo a 33 fechas, a las que habría que añadir los domingos, las fiestas de Corte y las de los Santos Patronos de las ciudades [\(1\)](#).



Foto 6. La Iglesia católica mantiene arcaicos rituales festivos, como esta comitiva que acompaña a la bruja Befana el 6 de enero a visitar al papa.



Foto 7. La herencia pagana en los fastos sociales es parte de nuestra cultura actual. En Arlés, el desfile de los Guardas con sus caballos camargueses pasa ante el anfiteatro romano.

Uno de los aspectos de la antropología cultural que más se han desarrollado a fines del siglo XX ha sido el relacionado con las fiestas tradicionales o populares, hasta el punto de que la abundancia de estudios monográficos y generales sobre los diversos universos festivos, se convirtieron en una especie de fenómeno intelectual de moda, que buscaba ampliar nuestro conocimiento sobre la sociedad del presente. Para cumplir con este objetivo, habría que resaltar la dimensión comunicativa y funciones de transmisión cultural y memoria histórica ejercidas por los ritos festivos, que se deben contemplar desde una perspectiva de continuidad temporal en cuanto procesos rituales, sujetos a la evolución de sus

formas y significados, actualizando múltiples modelos. Y también destacar la necesidad del estudio global de sus variantes si se los quiere interpretar, aceptando que se les puede aplicar la formulación estructuralista de Lévi-Strauss de ser "piezas de un sistema en el seno del cual se transforman mutuamente" (1985: 79).

Pero esta forma de expresión de la memoria inconsciente colectiva a través de las fiestas, manifestación y ejemplo de comportamientos simbólicos, se muestra reacia a desvelar sus secretos, debido a las contaminaciones causadas por las transferencias y transformaciones del material festivo, así como por las diversas procedencias de las influencias modificadoras en las diferentes épocas, que se han ido acumulando y mezclando como por estratos geológicos.



Foto 8. Comitiva de la "Santísima Tragedia" o fiesta de la Mama Negra (la cocinera de la Virgen), con su bebé, el capitán y el ángel de la estrella, en Latacunga, Ecuador.



Foto 9. Ekeko, recargada personificación del dios de la abundancia en los Andes.

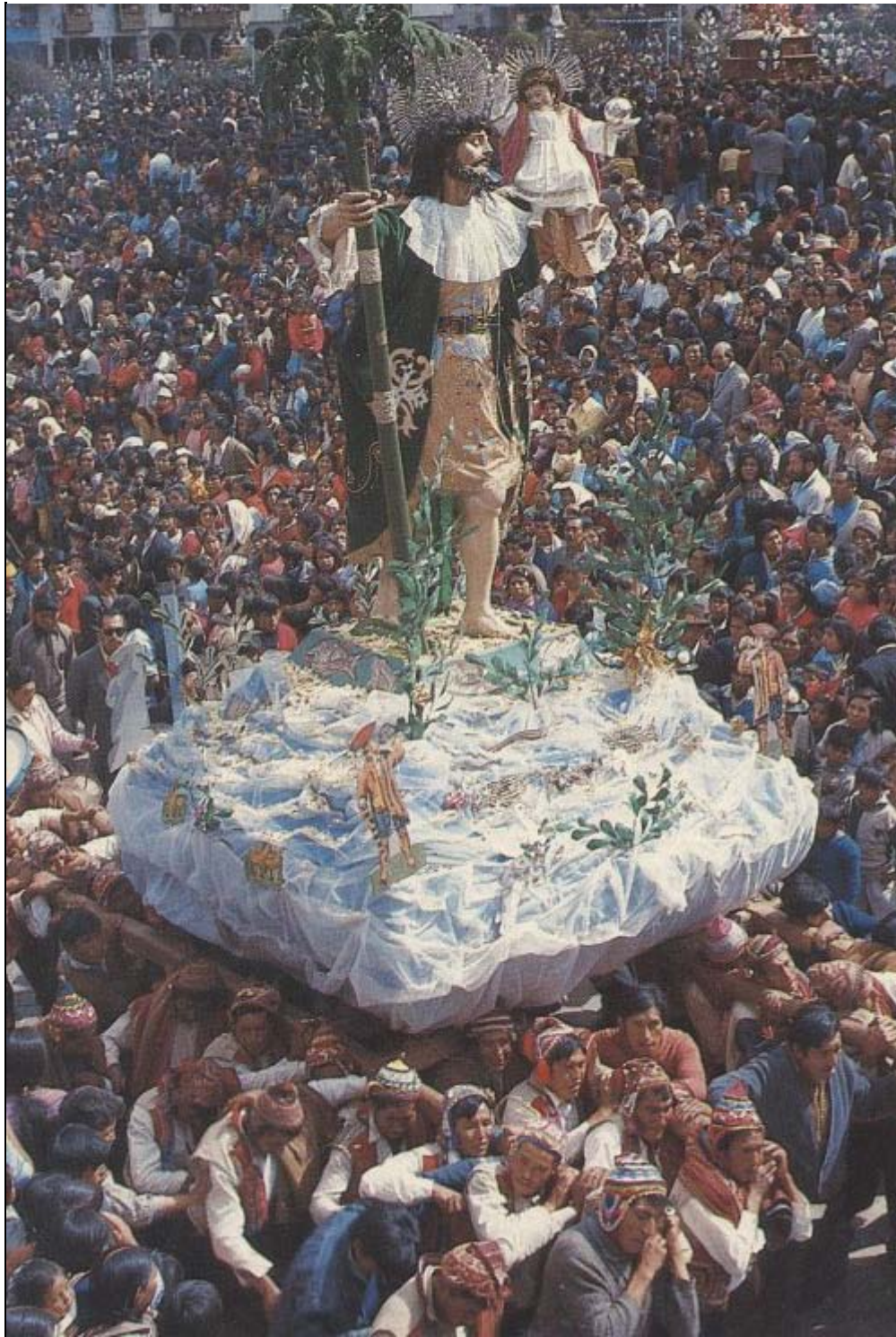


Foto 10. El Corpus Christi de Cuzco es un ejemplo de eclecticismo religioso, que potencia el sentimiento comunitario indígena.

La vía para intentar descifrar las claves interpretativas de la simbología festiva pasa por el deslinde de las semejanzas y diferencias entre los festejos de distintos ámbitos geográficos, al mismo tiempo que se aíslan las peculiaridades concretas de cada universo festivo, se establecen las categorías formales de las múltiples familias que los componen, y se relacionan con los otros conjuntos. Y para esta tarea es imprescindible emprender investigaciones comparativas, que permitan desvelar la composición de la *estructura festiva*, etapa inicial de la que podría constituir una rama de la antropología de la comunicación, quizás denominable como *festología* o disciplina que se ocupe del estudio de las fiestas [\(2\)](#).

Si se acepta el planteamiento de las investigaciones comparativas, una consecuencia metodológica será admitir las ventajas que aportaría el uso de una ficha-modelo común, que uniformice la disposición de

los datos y facilite su manejo y su análisis. En 1986 elaboré un prototipo, probado en el trabajo de campo con comunidades indígenas de México y Guatemala, donde demostró ser operativo. El lector interesado lo podrá encontrar en Internet [\(3\)](#).

Las actuales fiestas hispanas

El Ministerio de Información y Turismo a principios de los 70 editaba en varios idiomas un *Calendario turístico*, donde se resumía "la gran riqueza folklórica de nuestro país [y] a la información relativa a estas fiestas y manifestaciones, se añade una serie de datos que serán útiles al turista, sobre todo extranjero, que visite 'los rincones de España' ". En el elaborado en 1973 se indican 3.410 manifestaciones "que constituyen toda la gama de las fiestas españolas, desde las famosas solemnidades [hasta] las diversiones de localidades discretas que han sabido conservar, en la modestia de su programa pintoresco, el sabor popular y arcaico de una tradición celosamente conservada" [\(4\)](#). En este año, cuando ya se habían instaurado *Días del turista*, e incluso eligiendo a *Miss Turismo*, las fiestas declaradas *de interés turístico* [\(5\)](#), sumaban 108 (comprendiendo 14 de Semana Santa y 6 del Corpus). Las poblaciones se dieron cuenta de los beneficios que podía reportarles que a su fiesta local se le concediese tal distinción, por lo que fueron solicitándola. Así, en 1976 son 118 las fiestas acreditadas como tales; que ascienden a 147 en el año 1980. Luego se crean diversas categorías según su relevancia, contabilizándose del siguiente modo:

1984: 178 fiestas, entre las cuales 17 de Interés Turístico Internacional y 30 de Interés Turístico Nacional.

1989: 208 fiestas, 18 de nivel Internacional y 44 de Nacional.

2003: 240 fiestas [\(6\)](#), 26 de nivel Internacional y 78 de Nacional. Otras muchas están declaradas de Interés Singular Provincial.

Como indicador del reconocimiento internacional de nuestras fiestas, a fines de 2004 se eligió como Mejor Fiesta de Europa a las *Fallas de Valencia*, según un estudio realizado entre mil fiestas europeas [\(7\)](#).

En cuanto al número total de las actuales fiestas comunitarias y diferenciadas en el estado español, se puede estimar que superan las 13.000.

Los estudios sobre fiestas hispanas

Exponentes y reveladoras de creencias, actitudes y estructuras sociales, las manifestaciones festivas son sugerente objeto de investigación cultural.

Como precursor en el estudio de las fiestas hispánicas se puede señalar al poeta, arqueólogo y humanista rezagado Rodrigo Caro, nacido en Utrera (Sevilla) en 1573, quien rastreó los orígenes clásicos de los juegos de los muchachos del Siglo de Oro, aportando eruditos datos sobre ciertas fiestas [\(8\)](#). Un sintético recorrido por el desarrollo histórico festivo se halla en la *Memoria sobre los espectáculos y las diversiones públicas de España* que el ilustrado Gaspar M. de Jovellanos, considerado la figura intelectual más relevante de nuestro siglo XVIII, presentó en 1796, poco antes de ser perseguido por la inquisición.

A fines del siglo XIX surge la escuela folklorista, de la mano de Antonio Machado Álvarez 'Demófilo', quien a partir del grupo sevillano crea en 1881 la Sociedad de Folklore Español, editando su rama andaluza la que fuera influyente revista *El Folk-Lore Andaluz* (1882-83), dedicada a la cultura popular, con gran atención a la festiva. En la primera mitad del siglo XX tenemos los trabajos de Alejandro

Guichot, Aurelio Capmany, Hoyos Sainz y Guastavino Gallent, así como las descripciones de Gerald Brennan.

Después de la Guerra Civil, Julio Caro Baroja (1914-1995) convierte el estudio de las fiestas populares en fértil herramienta para el mejor conocimiento de los rasgos culturales hispánicos, dedicando una trilogía a plasmar con insuperables erudición e intuición un recorrido histórico de las fiestas de carnaval, primavera y verano (9).

A partir de la década de 1970 se van interesando jóvenes investigadores, que en el siglo XXI son ya legión. Para no alargar este apartado, limitémonos a destacar la amplia información descriptiva aportadas por los equipos de investigación del Laboratorio de Antropología de la Universidad de Granada (centrado en Andalucía Oriental); del Museo de Artes y Tradiciones Populares de la Universidad Autónoma de Madrid (que descubrió cientos de fiestas tradicionales rurales aún presentes en los pueblos de la Comunidad de Madrid); por Mari Ángeles Sánchez en sus guías sobre *Fiestas populares* (1981 y 1998); y por la *Enciclopedia de las fiestas de España*, editada en fascículos por *Diario 16* en 1993 (10).

Desde la muerte del caudillo-dictador Franco en 1975, se constatan amplias modificaciones en los rituales festivos. Muchas tradiciones están desapareciendo, y si no se las estudia pronto, puede que ya no sea posible. Otras, ocupan su lugar.



Foto 11. Una reciente transformación festiva es la incorporación de las mujeres en roles activos y de organización. Una muestra es la Asociación de Mujeres "Encarnación Díaz de Yela", fundada en 2002 en Tendilla (Guadalajara), y que dinamizan festejos como la Feria Medieval.



Foto 12. Pero hay esferas que aún no admiten la participación plena de las mujeres, como algunas cofradías y soldadescas. Así, en el alarde de san Marcial de Irún (que rememora la victoria de la milicia foral en 1522 contra los franceses) sólo se les permite intervenir en el desfile festivo oficial como cantineras, produciéndose conflictos durante años con las mujeres que reclamaban su derecho a salir de soldados, como se aprecia en la foto de su expulsión del desfile en 2002. A partir de 2005 se realizan dos desfiles separados: el tradicional y el mixto, del que en 2008 por primera vez fue una mujer su comandante.



Foto 13. La romería vikinga de Catoira (Pontevedra) representa un nuevo tipo de fiesta lúdica, sin elementos religiosos.

También desde entonces, se aprecia un interés por la religiosidad popular entre los círculos pastorales católicos, quizás como reacción ante los *curas tiratapias* que expulsaban los santos de los templos,

pensando seguir así las directrices del II Concilio Vaticano. Siendo la sociedad cada vez más laica, al mismo tiempo aumentan los fieles organizados. Este fenómeno interesa mucho a los antropólogos, al considerar las cofradías como especialistas del rito de lo sagrado, que configuran un mecanismo de estructuración social: participar en sus actividades puede ser necesario para integrarse en la vida social o pública (11). Como revelador dato se tiene que en 2003, Andalucía contaba con un total de 1.935 hermandades y cofradías, agrupando a más de medio millón de cofrades, de los que 225.220 se encontraban en Sevilla (12).

Teorías sobre los rituales festivos

Es probable que nuestra actual sociedad puede ser mejor comprendida si se incluye el factor tiempo en las investigaciones etnológicas, y se puede compartir la postura de Rohan-Csermak de que "en una continuidad diacrónica, el etnólogo trata de demostrar principalmente el origen y el orden de sucesión de los fenómenos culturales étnicos" (1967:151). Así, los estudios sobre todos los elementos de un complejo cultural en un momento dado, se enriquecen con la búsqueda temporal de sus respectivos componentes evolutivos.

Cuando se analizan e intentan explicar las instituciones, comportamientos y creencias colectivas que vertebran la cultura, puede resultar útil admitir la aportación teórica de Geertz en su definición de la cultura como "un patrón históricamente transmitido de significados expresados en formas simbólicas mediante el cual los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de, y sus actitudes frente a, la vida" (1966: 3). Y para descifrar estos símbolos comunicativos, un valioso campo operativo resulta ser el de los ritos, esa forma de legitimación del poder que, según Leach, son *sistemas de transmisión de significados* (1966). Pero a la hora de abordarlos no se debe olvidar la advertencia de Turner respecto a que "muchas veces los fines y propósitos abiertos y ostensibles de un ritual determinado enmascaran deseos y metas inconfesados e incluso inconscientes" (1980: 50). A pesar de la rigidez formal que caracteriza a los rituales (y que garantiza su vínculo con la normativa del poder, sea social o sagrado), los cambios en las relaciones sociales en las diversas épocas históricas han intervenido para sus paulatinas transformaciones.

Así, aplicando el criterio de continuidad temporal inicialmente expuesto al análisis de los ritos, habrá que considerar el estudio de *procesos rituales* más que el de los ritos fijados en un momento concreto, ya que "un sistema de símbolos no es un conjunto de arquetipos inmóviles cuyas relaciones y significados permanezcan estáticos", como afirma Grimes, quien propone tratar los ciclos de rituales públicos como *sistemas en evolución*, prestando gran atención a los "procesos de desarrollo" (1981: 37).

Aceptando el concepto de *grupo de transformación* formulado por Lévi- Strauss, nos encontraríamos ante un complejo ritual formado por todas sus variantes, que no se pueden abordar como si fueran entes autónomos. Asimismo, admitiremos que cuando un elemento fundamental se introduce en un sistema anterior, cambian sus relaciones internas.

Para investigar sobre los mecanismos por los que se estructuran los rituales, aquí se aprovecharán las ideas enunciadas en el trabajo colectivo *Rituales y proceso social*, un estudio comparativo de los rituales en 5 zonas españolas, dirigido por los antropólogos José Luis García y Honorio M. Velasco (1991). En su introducción a las teorías actuales sobre el ritual, parten de la definición que Tambiah da del *ritual* como "un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica. Está constituido por secuencias pautadas y ordenadas de palabras y actos, frecuentemente expresadas en medios múltiples, cuyo contenido y disposición se caracterizan por grados variados de formalidad (convencionalidad), estereotipia (rigidez), condensación (fusión) y redundancia (repetición)" (1985: 128). Para autores como Turner y Geertz, habría que referirse a *procesos rituales*, en constante evolución, con cambios de significado de un símbolo ritual a lo largo del tiempo y adherencia de significados múltiples a los símbolos por parte de distintos grupos sociales e individuos y no de una persistente estructura cuyas

acciones constituyentes debían ser reproducidas escrupulosamente, debido a los grados de variabilidad constatables. "También es cierto que la reglamentación ritual puede llegar a ser objeto de un riguroso control, lo que por un lado viene a ser un ejercicio del poder (Kertzer, 1988) y por otro, expresión conspicua de una ideología que utiliza con carácter de legitimidad el concepto de conservación e invoca la profundidad temporal como garantía" (p. 12).

Por otro lado, resalta Turner las sugestivas conexiones de los rituales con el teatro o drama y los juegos, al compartir un afán pedagógico y una libertad innovadora, como corresponde al aspecto lúdico que se aprecia en muchos rituales, aunque estén reglamentados. Así, su eficacia reside en hacer tradición jugando con los cambios, periódica e indefinidamente.

Entre las conclusiones obtenidas al comparar los rituales de las cinco zonas rurales elegidas por este equipo de investigadores, me gustaría destacar varias:

- Los rituales proveen a los agentes sociales de una situación para intensificar o reconstruir expresivamente sus vínculos.
- También aportan modelos establecidos de acción, sujetos a negociación.
- Por medio del ritual, se construye una definición interna y una imagen externa de las distintas unidades sociales.
- Hay un trabajo de legitimación del ritual, ya que a través suyo las instituciones obtienen tácitamente un beneficio legitimador.
- Finalmente, con los rituales se actualiza un sentimiento de copertenencia y se aporta comprensibilidad al mundo social (pp. 255-267).

Las anteriores afirmaciones son aplicables a todo acto de posible ritualización, desde los más elementales y de índole privado (como la invitación a tomar una copa que un vecino hace a otro a la puerta de su casa o en el bar, o las lentas negociaciones para la compra-venta de un animal o un terreno), pasando por las que rodean a los cambios de etapa vital (bautizo, boda, entierro) hasta los más complejos y de carácter comunitario, como son las fiestas públicas. Y dentro de estos últimos rituales se encuentran los que vamos a investigar.

Gran parte de los rituales comunitarios son de tipo conmemorativo o de recuerdo de episodios del pasado común, muy a menudo entrelazados con la liturgia, ya que se suele atribuir a los poderes sobrenaturales de la religión dominante la satisfactoria resolución de los graves problemas que afectan a la colectividad. Así, determinados santos han sido capaces de acabar con epidemias y plagas, por lo que han sido nombrados patronos o protectores y se les rinde especial culto; con los votos públicos se agradece la falta de víctimas de terremotos e incendios; y la milagrosa aparición de una imagen puede haber aportado beneficios a la localidad agraciada. Con un componente más profano se tienen los aniversarios de fundaciones de ciudades, victoriosas batallas o guerras y otros sucesos de trascendencia cívica y social (13).



Foto 14. Entre los rituales festivos bélico-religiosos, las funciones de Moros y Cristianos descenden de modelos medievales. En la representación de Trevélez (Granada), al término se unen los victoriosos cristianos con sus vencidos oponentes para vitorear al patrono de la comunidad.



Foto 15. Homenaje con la bandera a san Sebastián, patrono de Orce (Granada), en su fiesta del 20 enero de 1981.

Antes de concluir con este marco teórico, bueno será considerar lo que Manning señala como temas que nos guiarán en el estudio de las celebraciones: "Su paradójica ambigüedad, su significado como texto socio-cultural, su rol en los procesos sociopolíticos y sus complejas relaciones respecto a la modernidad y la jerarquía. Estos temas constituyen un centro conceptual desde el que irradian nuestros estudios comparativos culturales" (1983: 7). A lo que se puede añadir su crucial papel en el mantenimiento de los vínculos sociales ya establecidos.

Hasta aquí simplificados, los postulados teóricos de base.

La libertad festiva

A las fiestas podemos aproximarnos desde diversas vertientes, y una de las más novedosas resulta ser la sociológico-política, al considerar los rituales públicos como forma institucionalizada de la acción simbólica, que cumplen el arriba mencionado rol en los procesos sociopolíticos, ya que sus elementos significativos no quedan al margen de la realidad social; más bien, el sentido de los símbolos "guarda relación con lo que ese símbolo hace y con lo que con él se hace, por quiénes y para quiénes", tal como expresa Turner (1980: 1), interesado por desvelar el discurso de la auto-reflexión comunitaria que percibe en los rituales entendidos como *sistema en evolución*.



Foto 16. Comparsa de carnaval alabando en 1905 al "amor libre" entre los pescadores de Pontedeume (La Coruña).

Si admitimos que cada grupo social perfila sus señas de identidad a través de elementos con simbología, sin duda los rituales festivos nos aportan un denso material simbólico, en el fondo del cual se puede descubrir el *afán de libertad*. Enrique Gil Calvo opina que la juvenil pasión por las fiestas se puede deber a que encuentran "algo que su realidad social les negaba, quizá: el reconocimiento y exaltación de su libertad personal [junto con otras motivaciones:] desde la coacción tácita e informal que ejerce el medio social hasta la espuria satisfacción de los intereses arribistas, pasando por la pura y simple búsqueda de la gratificación y el placer corporal (...) Si la fiesta embriaga es porque emborracha de libertad. Entregarse a la fiesta es emanciparse, liberarse, desencadenarse y desprenderse de cualquier atadura anterior o vinculación previa (...) Huyes del oscurantismo y huyes del poder que te sujetan, asociados al vigente orden social de tu familia, tu trabajo y tu comunidad (...) Gracias a la fiesta, puedes eludir el poder del poder", proponiendo como culminación "la imposible pero perfecta utopía de la fiesta permanente e indefinida" (1991: 120-124). De hecho, la unión de fiesta y libertades es fácil de constatar; y con los actuales avances tecnológicos de la sociedad digital del III milenio, es factible que una mitad del año se dedique al trabajo productivo y la otra mitad al ocio festivo, evitando así el desempleo. La tecnología productiva lo permite; el orden económico-político, el poder de los privilegiados y su ansia por aumentar la riqueza, se oponen. A pesar de ello, las fiestas cada vez ocupan más parcelas e intereses de nuestra vida social, aunque sometidas a una doble presión: mercantilista por un lado, con tendencia al

derroche al emular adornos y banquetes, reforzando el instinto competitivo; y por otro lado su conversión en espectáculo, y por tanto, de consumo pasivo. A este respecto, en 2009 empresas especializadas en la realidad virtual han diseñado unos *encierros de San Fermín* en formato de simulación digital en 3 D, lo que permite a cualquiera convertirse virtual y cómodamente en corredor pamplonica sin riesgos.

Para los situacionistas el *espectáculo* no es un mero conjunto de imágenes, sino "una relación social entre personas, mediatizada por imágenes" (Débord 1967: 10), lo que plantea su carácter político, por tanto vinculado con el Poder. Un Poder que busca legitimarse por todos los medios.

Avisa Agustín García Calvo (14) que el Poder utiliza la Fiesta para comunicarse con la sociedad, por lo que más bien habría que hablar de unas fiestas del Estado pseudo-libres. A este respecto, es cierto el continuo control festivo ejercido por los poderes fácticos, y su habilidad para ilusionar con espectáculos que desvíen la atención de los problemas sociales. Pero, si se percibe la fiesta como lugar de un combate simbólico entre el orden y el caos, el poder establecido y la creatividad colectiva, el placer y el trabajo, ¿qué bando goza de más simpatías?



Foto 17. "Foto de familia" del Apostolado que procesiona en la Semana Santa de la cordobesa Cabra.



Foto 18. La Tomatina, lúdica batalla de tomates en la que participan miles de personas, ha convertido a Buñol (Valencia) en un referente mundial de festejos singulares.

Método de investigación aplicado

Así pues, con el doble criterio metodológico de valorar la *continuidad temporal* y el *conjunto de las variantes*, se ha procedido a recopilar el máximo de información posible sobre los rituales festivos hispánicos, considerados como *sistema ritual en transformación*. Se ha buscado responder a ¿qué se festeja?, y ¿cómo se hace?, considerando el tiempo festivo como tiempo no-laboral, dedicado a saltar rutinas, buscar alegrías colectivas e imaginar mejores vidas, en lucha contra los límites impuestos por los poderes.

La investigación ahora publicada es el resultado final de un estudio comparativo etnohistórico emprendido a lo largo de más de 30 años sobre esa categoría cultural que son los *ritos festivos* de la entidad geográfico-histórico-política constituida por el estado español, con su eje vertebral en las fiestas granadinas, que se han trabajado exhaustivamente [\(15\)](#). Y uno de los resultados es constatar que "la historia de las fiestas populares ibéricas es la historia de sus prohibiciones". Pero que han conseguido superarlas.



Foto 19. La mágica noche de san Juan es un magnífico ejemplo de los rituales festivos que han conseguido superar incesantes prohibiciones.

Notas

1. Las que se mantenían eran: las Pascuas de Resurrección y el Espíritu Santo, la Ascensión y el Corpus, en fecha variable; la Circuncisión y los Reyes, en enero; la Purificación y san Matías, en febrero; san José y la Anunciación, en marzo; san Felipe, Santiago el Menor (o *el Verde*, como vulgarmente se le llamaba) y la Invencción de la Cruz, en mayo; san Juan y san Pedro, en junio; Santiago Apóstol y santa Ana, en julio; san Lorenzo, la Asunción y san Bartolomé, en agosto; la Natividad de la Virgen, san Mateo y la Dedicación de san Miguel, en septiembre; san Simón y san Judas, en octubre; Todos los Santos y san Andrés Apóstol, en noviembre; santo Tomé, la Natividad del Señor, san Esteban, san Juan Evangelista y los Santos Inocentes, en diciembre, añadiéndole la festividad de san Silvestre, Papa. Las fiestas suprimidas entonces fueron san Fabián, san Sebastián, san Ildefonso, el Ángel de la Guarda; san Benito, san Marcos Evangelista, san Isidro (salvo para los madrileños), la Trinidad, san Bernabé, santa María Magdalena, santo Domingo, Nuestra Señora de las Nieves, la Transfiguración, san Roque, san Francisco de Asís, san Lucas, san Eugenio, la Presentación de la Virgen, la Concepción y Nuestra Señora de la O.

2. Más adelante habrá que aplicar un método de análisis comparativo morfo-histórico, como el diseñado por Julio Caro Baroja en sus investigaciones festivas. Sobre este asunto tengo publicado: "Metodología para la investigación de las fiestas tradicionales", *Cuadernos de Etnología de Guadalajara* # 8, 1988: 57-64. En el mero ámbito sincrónico, he esbozado las posibilidades de establecer comparaciones supraprovinciales en "Patronos, fiestas y calendario festivo" (1989).

3. "Un modelo de ficha para estudiar las fiestas", *Gazeta de Antropología*, nº 7, 1990: 83-88. A partir de él, la Diputación de Granada creó una base de datos sobre fiestas provinciales (2000). En Navarra, José María Jimeno ha creado otra base de datos (2004).

4. *Calendrier touristique 1974*, Dirección General de Promoción del Turismo, Madrid, 1973.

5. La actual *Regulación de las declaraciones de interés turístico nacional e internacional* está basada en órdenes de 1979 renovadas en el BOE 27-X-1987, que estipula se otorgarán "a aquellas fiestas o

acontecimientos que supongan manifestación de valores culturales y de tradición popular, con especial consideración a sus características etnológicas, y que tengan una especial importancia como atractivo turístico". Para ello "se tendrán especialmente en cuenta la antigüedad de su celebración, su continuidad en el tiempo y la originalidad y diversidad de sus actos". Cuando se estime que "concurren relevantes circunstancias en cuanto a la promoción turística de España en el exterior", puede declararse de interés internacional. Podrá solicitarlo cualquier entidad pública o privada, acompañadas por un informe del Ayuntamiento y otro, con carácter vinculante en caso de ser negativo, de la Comunidad Autónoma donde tenga lugar. Estas declaraciones serán revisables anualmente, pudiendo ser revocadas o modificadas si se estima han dejado de concurrir las circunstancias que motivaron su concesión.

6. La actitud más combativa a favor de la Iglesia de los gobiernos del PP se manifiesta en que de las 34 fiestas de Semana Santa declaradas de interés turístico en 1989, se pase a 49 en 2003.

7. La encuesta a cargo de dos empresas europeas, información dada por *M-80 Radio*, 28-X-2004. En cuanto a las Fallas del 2008, se calculan en más de un millón los visitantes forasteros.

8. Fallecido en 1647, su obra cumbre fue *Días geniales o lúdricos* (1626).

9. Don Julio amablemente me asesoró en la investigación festiva a partir de 1979. Sus obras, que citaré a menudo, son la base de partida inmediata de este libro.

10. Con el asesoramiento de César Justel.

11. Rafael Briones, conferencia en la Asociación Granadina de Antropología, 27-VI-1983.

12. Por tanto, más del 40% eran sevillanos. Datos aportados por el canónigo de Córdoba y controvertido presidente de Cajasur, Miguel Castillejo, en su conferencia inaugural del Congreso Andaluz de Religiosidad Popular celebrado en Cabra (Córdoba) en septiembre 2003. En cuanto a la participación de nazarenos en las procesiones sevillanas, en 2005 se calculan en más de 56.000.

13. Una de las más curiosas rememoraciones es la *romería marinera* con la que en Bermeo (Vizcaya) recuerdan la regata ganada en 1719, por la que se quedaron con la isla de Izaro que les disputaba Mundaka. Desde entonces, en el aniversario un centenar de barcos bermeanos navegan hasta la isla, arrojando el alcalde una teja como signo de propiedad. Luego los romeros comen *marmitako*, bailan el *arresku* y efectúan una amistosa visita a los otrora rivales de Mundaka. Cada 22 de julio, dentro de la fiesta de La Magdalena.

14. En el prólogo del libro que aquí se presenta: *La rebeldía festiva. Historias de fiestas ibéricas*, Luces de Gálibo, Málaga, 2009.

15. Al elegir esta provincia, nos hallamos con una fecha clave (1492) que marca la implantación de nuevos rituales oficiales. Los repobladores y las nuevas autoridades trasladan sus fiestas tradicionales, tal como estaban acostumbrados a practicarlas, y ya se empieza a disponer de relaciones impresas y documentación archivística que facilitan nuestro conocimiento sobre las circunstancias en las que se van desarrollando. Es uno de los aspectos de la *microhistoria* que puede iluminar los usos y comportamientos sociales de cada época. Por otro lado, al tomar los rituales festivos granadinos como eje conductor, ha sido posible su estudio en profundidad tanto en las formas actuales como en las ya desaparecidas, y al conectarlas con manifestaciones similares en el resto del mismo ámbito histórico-cultural, facilitan prolongar la elaboración de la historia general de los rituales festivos hispánicos, labor iniciada por Caro Baroja. En cuanto a Portugal, apenas será estudiada, aunque comparte muchos rituales festivos.

Bibliografía

Brisset, Demetrio E.

1989 "Patronos, fiestas y calendario festivo", *La religiosidad popular*, tomo III. Barcelona, Anthropos, 1989: 301-337.

1982-1993 "Los organizadores de fiestas" y otros artículos en *Gazeta de Antropología*.

2009 *La rebeldía festiva. Historias de fiestas ibéricas*. Málaga, Luces de Galibo.

Caro Baroja, Julio

1974 *Ritos y mitos equívocos*. Madrid, Istmo, 1974.

Caro, Rodrigo

1626 *Días geniales o lúdricos* (edición y estudio de J-P. Etienvre). Madrid, Espasa-Calpe, 1978.

Débord, Guy

1967 *La société du spectacle*. Paris, Buchet, 1967.

Deleito y Piñuela, J.

1966 *...También se divierte el pueblo*. Madrid, Espasa-Calpe.

Geertz, Clifford

1966 "Religion as a Cultural System", en Grimes 1981: 36.

1987 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Grimes, Ronald L.

1981 *Símbolo y conquista*. México, FCE..

García, José Luis (y Honorio Velasco) (eds.)

1991 *Rituales y proceso social*. Madrid, Ministerio de Cultura.

Gil Calvo, Enrique

1991 *Estado de fiesta*. Madrid, Espasa-Calpe.

González Casarrubios, Consolación (dir.)

1991 *Calendario de fiestas populares de la Comunidad de Madrid*. Madrid. Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid.

1993 *Fiestas populares del ciclo de primavera en la Comunidad de Madrid*. Madrid. Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid.

1998 *Fiestas populares del ciclo de verano y otoño en la Comunidad de Madrid*. Madrid. Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid.

Jovellanos, Gaspar Melchor de

1796 *Memoria sobre los espectáculos*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo XLVI, Atlas, 1963.

Kertzer, D.

1988 *Ritual, Politics and Power*. Nueva York, Yale University (J. L. García / H. Velasco 1991: 12).

Leach, Edmund

1966 "La ritualización en el hombre en relación a su desarrollo cultural y social", en J. Huxley, *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, 1971.

Lévi-Strauss, Claude

1975 *La vía de las máscaras*. México, Siglo XXI, 1985.

Manning, F. E.

1983 *The celebration of society*. W. Ontario, Bowling University.

Pellicer, José

1643 *Semanario erudito*, t. XXXIII, *aviso* correspondiente al 25 de agosto de 1643. (Deleito y Piñuela 1966: 15-16).

Rohan-Csermak, Geza de

1967 "Ethnohistoire et ethnologie historique", *Ethnologia Europaea* I (2), 1967.

Sánchez, María Ángeles

1988 *Fiestas populares. España, día a día*. Madrid, Maeva, 1998.

Tambiah, S. J.

1985 *Culture Thought and Social Action*. Cambridge (USA), Harvard Univ. Press.

Turner, Víctor

1967 *La selva de los símbolos*. Madrid, Alianza, 1980.

1969 *El proceso ritual*. Madrid, Taurus, 1989,

1982 *From ritual to theatre*. New York, Paj Publications.

Recibido: 2 marzo 2009 | Aceptado: 17 abril 2009 | Publicado: 2009-04

