

Días sagrados. Fiesta, identidad y religión en España

Marc Sierra Tirado (Universitat de Barcelona)

marc.sierra.tirello@gmail.com

Isabel Gómez Aras (Universitat de Barcelona)

isabelgomezara@gmail.com

Resumen

La fiesta religiosa está ahí, omnipresente como siempre pero más heterogénea que nunca, aunque continúe con su papel de recurso mediante el que determinados colectivos proclaman públicamente –en la calle– su adhesión a santos, santas, vírgenes, cristos y cada vez más a personalidades sagradas de origen remoto, y a lo que representan como encarnación de sentimientos de pertenencia confesional, pero también nacional, local, de barrio, juvenil, degénero o a colectivos de origen migrante.

Esta mesa de encuentro pretende discutir a propósito de esa actualidad de la fiesta religiosa y de su papel simbólico como puesta en escena de cualquier dimensión de lo colectivo, sea bajo fórmulas de lo que se ha dado en llamar religiosidad popular o en tanto que expresiones reconocidas del culto público católico o de otras religiones.

Es en un contexto general marcado por el proceso de mundialización y por todo tipo de interdependencias e imbricaciones entre grupos, la fiesta continúa siendo un mecanismo al servicio de la escenificación de afecciones compartidas. Nos preguntamos en esta mesa por esa vigencia del recurso festivo, pero en especial, por qué y para qué nuestra sociedad, supuestamente secularizada, mantiene o incorpora, de la mano de la fiesta, la presencia de lo sagrado en la vida pública.

Asunto, estado de la cuestión y objetivos

Quizá toda fiesta hace un uso creativo de la crisis. Esta aseveración podría excitar una visión capaz de resolver el enigma de la pervivencia y, es más, de la revitalización de las prácticas festivas en las sociedades urbano-industriales de hoy, sobre todo aquellas tantas que no han renunciado al sentido religioso que acaso tuvieron en algún momento todas ellas. ¿Qué explicaría cómo ha sido que las sacramentalizaciones del tiempo, del espacio y del grupo que la fiesta opera no solo no se hayan visto erradicadas por el proceso de secularización, por el rechazo del tiempo no productivo, por el individualismo o por la masificación, sino que parezcan haber arreciado en la frecuencia, la participación y la diversidad de sus manifestaciones públicas? Ciertamente que hay factores que inciden en la promoción de ciertas fiestas de tema religioso por motivos comerciales o turísticos, pero eso no niega, ni siquiera matiza, una evidencia: continúa habiendo gente de fiesta en las calles, continúan prodigándose procesiones, peregrinaciones, romerías, rúas y pasacalles en los que se pasean santos, santas, vírgenes, cristos y, cada vez más, representaciones sagradas hasta hace poco exóticas para nosotros.

En tanto que santificación del tiempo y del espacio –en el sentido de marca que los definen como especiales y separados, esto es sagrados en el sentido clásico durkhemiano– las fiestas son siempre, de un modo u otro, religiosas. Pero nos centraremos en esta mesa en las que explicitan contenidos o manipulan símbolos sancionados desde cualquier religión. Ello implica que nos interesarán todas las que se celebran por tradición –es decir por inercia regular y repetitiva– y que continúan correspondiendo al calendario litúrgico católico: fiestas patronales, Corpus, San Juan, Purísima Concepción, Todos los Santos, Navidad... Todas estas fiestas contienen

elementos asociados al cristianismo, al margen de su supuesto origen o sentido “pagano” y su nivel de institucionalización. Ese repertorio de festividades vinculadas al sistema de representación de la Iglesia, se ve ampliado cada día más por celebraciones públicas incorporadas de la mano de los flujos migratorios, algunas con elementos del culto católico, otras propias de confesiones que nos habían sido lejanas hasta hace no mucho: Eid al-Adha o Tabaski islámico, Chuxi chino, Ratha Yatra y Ram Navani hindús, Baisakhi sij, Ashura chií, Vesak budista, Magal sufí... Consideremos en ese nuevo panorama también las fiestas asociadas a nuevas corrientes religiosas, como el Harinama Hare Krisna, por ejemplo.

Queremos reunir experiencias investigadoras sobre el universo festivo-religioso en el Estado español en sus variables tradicionales o recientes, formales o heterodoxas, para pensar a partir de su comparación. De seguro que, del resultado, veremos pertinente un nuevo cuestionamiento del pronóstico weberiano sobre el desencantamiento del mundo y la promesa de la Modernidad de expulsión de la religión en la esfera pública y relegamiento de esta a la vivencia privada. Del descrédito laicizante de la extroversión ritual y del destierro de lo sagrado del ámbito civil, hemos pasado al mantenimiento de la religiosidad católica extrínseca –aquella de la que la propia Iglesia ha intentado repetidamente desentenderse– y a la proliferación de actos religiosos en honor de entidades sagradas que un día nos fueron ajenas.

El marco teórico en que queremos ubicarnos no es nuevo. Reclama no solo la actualidad de la fiesta como dispositivo social sino también la de perspectivas que llevan tiempo trabajándola desde las ciencias sociales y la historia cultural. Continuamos sosteniendo que la fiesta, como objeto teórico general, despliega hoy su vieja lógica de establecer una prolongación de la realidad que refuta su presunta normalidad. Hace lo que siempre ha hecho: implementar un paréntesis, algo así como una interrupción de la vida cotidiana en que podemos contemplar los efectos de aplicar una energía especial sobre la comunidad que acude a participar. En ese apéndice de que la realidad se ha dotado se verifican los rasgos que definen el estado de excepción festivo: condición colectiva, lindes espaciales y temporales precisos, alteración de las conductas, transformación de los entornos, acciones prescritas, una determinada gestualidad, narraciones que justifican la instauración del acto festivo, repetitividad cíclica o periódica.

Entre los principales objetivos que esa realidad complementaria quiere cubrir, el principal acaso sea el de efectuar divisiones en el universo social. Corta un espacio social de los demás, puesto que la ocupación festiva provoca un accidente geográfico efímero en el paisaje del día a día. Es, así pues, una estrategia territorial. También es cronológica, puesto que excreta una porción de la totalidad del tiempo social, a la manera de un signo de puntuación en el devenir de la comunidad que lo celebra. De ahí que toda unidad social imaginada no haga otra cosa que celebrar fiestas o esperarlas.

La fiesta tiene que ver, en efecto, con la segmentación de una sociedad global en subgrupos más restringidos, que se revisten de un cierto sentido de la identidad del que el festejo es uno de los principales garantes. En ese orden de cosas, es obvio que las comunidades humanas actuales parecen no haber desistido de ponerse en escena a ellas mismas en esa liturgia en que un grupo humano cualquiera hace su propia apoteosis en tanto que tal. De este modo, la fiesta contribuye de manera estratégica a producir, y legitimar luego, una fragmentación de la sociedad marco en fracciones singularizadas, y lo hace exaltando una distinción que permite resistir la presión centrípeta, homogeneizadora y disolvente que ejerce una sociedad mayor cada vez más globalizada sobre unos componentes que se resisten a su absorción y a disgregarse.

Habrà, por consiguiente, tanta y más fiesta en la medida en que más compleja sea la sociedad global, puesto que la fiesta explicita esa condición compuesta y plural que la

caracteriza, también en nombre de una religión o de sus representaciones. La función de la fiesta es, hoy más que nunca, la de ayudar a los segmentos que se quieren diferenciados a mantener una cierta distancia con respecto de aquellos otros con los que debe compartir un mismo espacio y tiempo sociales, reclamando momentáneamente los suyos propios exclusivos, y, por tanto, excluyentes.

Ese es el sentido que cabría insistir en la idea planteada al principio de la fiesta como escenario de una crisis deliberadamente desencadenada en el seno de lo social. Esa crisis lo que hace es desintegrar o descomponer momentáneamente una sociedad global, desmintiendo o relativizando su aparente integración. En la festividad, un grupo autoidentificado a partir de su adhesión a símbolos —en nuestro caso religiosos— opera una especie de secesión, una suerte de movimiento separatista, mediante el cual la colectividad que la fiesta une y segrega se aparta efímeramente del resto de la humanidad que la rodea.

Ahora bien, aceptadas esas premisas relativas a la función social de las fiestas en general, cabe añadir otra cuestión en la que queremos enfatizar en esta mesa.

¿Por qué, en tantos casos, esas fiestas continúan siendo religiosas, es decir porque evocan o invocan, en una sociedad secularizada, la presencia de lo trascendente en la vida pública? Ese es el interrogante en que queremos detenernos. ¿Cómo es que, siendo como era el asunto central para el proyecto laico el exilio de lo sobrenatural del espacio público, símbolos religiosos se exhiben en la calle como protagonistas de esas proclamaciones colectivas de lo colectivo? Se mantienen o recuperan fiestas religiosas ya conocidas y vemos incorporarse cíclicamente a nuestros paisajes cotidianos celebraciones de cultos recién importados. ¿Por qué las identidades no han renunciado, sino que insisten, en encontrar en lo divino su disfraz? ¿Acaso porque no han renunciado a pretenderse ellas mismas eternamente inmanentes?