

# FIESTA Y ESPACIO PÚBLICO

**MANUEL DELGADO**

Universitat de Barcelona  
Institut Català d'Antropologia

## 1. ESPACIO URBANO Y RITUAL

Como es sabido, existen fiestas en que un grupo restringido de personas celebra alguna cosa en un espacio al que sólo tienen acceso ciertos parientes, amigos, vecinos, conocidos o quienes puedan acreditar haber sido convocados. Se trata de fiestas que por ello llamamos «privadas» o «particulares», en el sentido de que es un segmento muy pequeño de la sociedad –la familia, el grupo de amigos, la comunidad de vecinos, los inscritos en un congreso, etc.– formaliza unos vínculos duraderos o efímeros y establece un corte radical entre quienes han sido invitados o quienes no lo han sido, entre quienes tienen motivos para proclamarse unidos durante un lapso de tiempo y quienes carecen de ellos, entre quienes son considerados con derecho a ser recibidos en ese tiempo-espacio recortado y quienes lo tienen prohibido. Ese tipo de fiestas son privadas en tanto tienen lugar en recintos igualmente privados o privatizados, es decir de acceso limitado, y pueden ser domicilios particulares, propiedades privadas o lugares semi-públicos que han sido reservados para que los celebrantes hagan un uso exclusivo –y por tanto excluyente– de él.

La mayoría de fiestas que los antropólogos han estudiado no son de esa índole. Los carnavales, las procesiones y otras celebraciones tradicionales, todas las actividades colectivas que se han venido incluyendo en la llamada «cultura popular», han sido expresiones festivas de naturaleza pública, que han cobrado su sentido por el hecho de celebrarse en espacios abiertos y accesibles, en las calles y plazas en las que tiene lugar esa actividad ordinaria colectiva que implica al conjunto de la sociedad y que es justamente la que la excepcionalidad festiva rompe por unas horas o días. En ese sentido, decir «fiesta popular» es decir sencillamente fiesta que tiene lugar en el espacio público, fiesta en la que la calle alcanza un nivel máximo de protagonismo, puesto que su papel no se reduce al de un mero escenario pasivo, sino que juega un papel activo y central. La fiesta busca ante todo trastocar ese proscenio para la vida cotidiana que es la calle y la plaza, dislocarlo hasta obligarle a desvelar sus funciones ocultas, pero constantemente insinuadas, a la hora de definir en qué consisten las dinámicas sociales extremadamente complejas que tienen lugar bajo su falsa normalidad.

Esa lógica no se ha desvirtuado en las ciudades, ni siquiera en las grandes metrópolis. La vida urbana no sólo no ha desactivado el viejo recurso a la fiesta, sino que parece haberlo acelerado y multiplicado, como si la puesta entre parentesis que la fiesta procura encontrara en las calles y plazas de los grandes conglomerados urbanos una forma de poner –también ahí– de manifiesto las paradojas, los anhelos y las contradicciones de una forma de

existencia compartida hasta tal punto complicada. En cualquier caso, las fiestas son una de esas oportunidades en que el papel nodal del transeúnte en la vida ciudadana obtiene la posibilidad de alcanzar unos niveles excepcionales de activación, como si, periódicamente, recibiese una exaltación, en reconocimiento de su condición de materia prima de toda experiencia urbana.

Las fiestas no dejan de ser episodios en los que ciertas vías e intersecciones, por las que en la vida ordinaria puede contemplarse correr los flujos que posibilitan la ciudad, ven modificada de manera radical su función cotidiana para convertirse en marcos en los que el conjunto de la sociedad o alguno de sus segmentos escenifican su propia epifanía. En los acontecimientos festivos –cíclicos o no– son peatones quiénes circulan o se detienen, aunque ahora lo hagan de una forma protocolizada, congestionando un conducto habitualmente destinado al tráfico rodado, llenándolo con un fluido excepcional de ciudadanos que marchan de manera compacta o se acumulan, ostentando un deseo compartido de exhibirse en tanto que colectivo movilizado. El entramado urbano se convierte así, en el sentido literal, en un lugar para la acción social, de igual modo que el espacio social lo es igualmente al pie de la letra, puesto que la sociedad o alguna de sus facciones ha transformado el entorno construído en un soporte para corporeizarse, se ha objetivado, convirtiéndose en una realidad espacio-temporal explícita, no latente. Es en la fiesta -y en esas aceleraciones e intensificaciones que la convierten eventualmente en insurrección o revuelta- que cobra sentido último la idea de «bajar a la calle», es decir el principio que suprime la distinción público-privado en la ciudad. Y no sólo porque el ciudadano deje la casa para incorporarse a la liturgia festiva -aunque sea sólo asomándose a la puerta, a la ventana o al balcón-, sino porque es la fiesta la que recibe el encargo también de subir a la casa e instalarse en los espacios de la vida doméstica.

La fiesta transforma el espacio urbano convirtiéndolo en mapas, redes y escenarios rituales, panorama trascendente en que la sociedad en su conjunto o una de sus fracciones proyecta e inscribe en términos místicos su propio ser, un ser del que no siempre brinda pruebas inequívocas de su realidad. Como resultado de ello, el paisaje urbano deviene, de pronto, por la eficacia simbólica de la fiesta, también un paisaje moral. La condensación festiva lanza una malla sobre el espacio público, que lo convierte en escenario sobre el que se representa el gran drama de lo social, todo él hecho de solidaridades y de encontronazos entre quiénes siendo muchas veces incompatibles se necesitan. El resultado es una topografía de inclusiones y exclusiones, en que se irisan –por su presencia o por su ausencia– todas las identidades y todos los intereses copresentes en la sociedad.

La fiesta, en efecto, no sólo visibiliza la sociedad, sino que revela en gran medida sus tramas, sus ajustes y desajustes, así como el sistema de negociaciones que hace posible –siempre precariamente– la articulación entre los segmentos que la conforman. Para ello, las calles y las plazas son el objeto de una cartografía simbólica, que delimita fronteras imperceptibles de ordinario, dentro del cuál existen y dominan los propios -*nosotros*- y más allá de las cuales habitan todas las modalidades del *vosotros* cercano y del *ellos* en toda su gama de oposiciones, de las relativas a las absolutas. La importancia de la reconversión simbólica que la fiesta ejecuta con respecto a los espacios

cotidianos es lo que justifica la resistencia popular a crear territorios festivos exentos, a la manera de «festódromos», en los que la celebración ha renunciado a sus marcos naturales para quedar reducida a una pura caricatura.

Tenemos así que los espacios circulatorios pueden ser empleados para finalidades de orden no sólo instrumental -canalizar y constituirse en desembocaduras de vehículos, viajeros, bienes y mensajes que trazan infinidad de diagramas en todos los sentidos de la topografía urbana-, sino también simbólico-expresivo. Lo que estas prácticas de estasis o de deambulación operan es una especie de sacralización –en el sentido de dotación de un sentido superior al ordinario, es decir de «puesta en valor»– de ciertos puntos o de ciertos trayectos entre puntos de la ciudad. Las expresiones festivas comportan, en todos los casos, una suerte de desplazamientos o estacionamientos supernumerarios, en el curso de los cuales un cierto itinerario o un cierto cruce en el espacio viario reciben una calidad especial, que, entre otras cosas, comporta una alteración en el uso diferencial que recibe habitualmente. La calle o la plaza, de pronto, pasan a servir *para una sola cosa*.

Por otra parte, resulta como si la presencia masiva de ciudadanos reunidos en un lugar o en movimiento en una sola dirección, juntos, siguiendo un mismo ritmo, quisiese proclamar la plusvalía en el valor simbólico de los espacios en los que se aglutina o por los que transita. En estas actividades la distribución de los actores y de los repertorios simbólicos no es nunca arbitraria. La disposición de cada uno de los elementos concurrentes -público, autoridades, imágenes, sonidos, emblemas o símbolos- es el resultado de una tarea discriminatoria de la que la fuente es una determinada organización de las posiciones, una morfología que remite no a lo que ocurre dentro de la concentración estática o ambulatoria, sino fuera de ella, en el plano de las relaciones sociales reales o ideales, en ese contexto en que se ubica y del que es, a un tiempo, emanación y modelo maquetado. Todos y cada uno de los participantes, cada objeto, cada lugar específico por el que se transcurre..., son protocolizados, es decir sometidos a una clasificación que los jerarquiza de acuerdo con criterios que se inspiran en cómo son o cómo deberían ser las relaciones entre ellos.

El uso extraordinario que recibe la calle o la plaza es una expresión más de como una colectividad socializa el espacio para convertirlo en soporte para la creación y la evocación de significados, territorio en que amontonar de una manera que nunca es arbitraria signos: gigantes y cabezudos, eslogan reivindicativo, imagen religiosa sacada en procesión, banderas y pancartas, himnos políticos o religiosos, gritos desordenados del carnaval, música alegre de los pasacalles..., empleos específicos del espacio público por parte de una colectividad que, inmóvil o itinerante, nunca escoge en vano sus preferencias especiales. En esas circunstancias el espacio público es objeto de una transformación no sólo por los cambios en la intensidad y la calidad del flujo que por él se arremolina o se mueve, sino también por todo tipo de manipulaciones acústicas y ornamentales, que dan idea de la naturaleza que los actos festivos tienen de auténticas *performances*,<sup>1</sup> de las que las aceras, las

---

<sup>1</sup> D. NOYES, «Els performances de façana a la Catalunya moderna: ostentació, respecte, reivindicació, rebug», en J. Capdevila y A. García Larios, eds., *La festa a Catalunya. La festa com a vehicle de sociabilitat i d'expressió política*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, pp. 125-51.

calzadas, las esquinas, los balcones, los quicios, las esquinas, los comercios y todos los demás elementos escénicos de la vida ordinaria de la ciudad, son al mismo tiempo decorado y, por la súbita revitalización, parte misma del cuadro de actores.

¿Qué es lo que sucede, una vez el espacio público ha quedado completamente en manos de sus usuarios? Quienes celebran se ven concitados a cumplir con ciertos actos obligatorios, de los que es muy difícil sustraerse, como lo demuestra que todos los participantes parezcan absortos en cumplirlos. En la fiesta, todos los concentrados se conducen como si hubiesen sido hipnotizados o como si fueran víctimas de una poderosa sugestión colectiva que les hubiera arrebatado la voluntad. Hasta cuando se comportan de manera en apariencia caótica, los celebrantes están obedeciendo órdenes, aunque sean tan paradójicas como las que ordenan desobedecer. Los participantes en la fiesta son víctimas de algo así como un espasmo colectivo, una convulsión que responde a un mandato que les obliga oscuramente a actuar de una forma excepcional.

Ahora bien, cabe advertir que «la fiesta» son demasiadas cosas distintas como para que tal reducción a la unidad no acabe diluyendo su explicación en lo puramente conjetural y abstracto. No obstante, entre lo poco que podría decirse de la fiesta como objeto teórico general estaría que la lógica que despliega no es distinta de la del ritual, del que no deja de ser una versión exacerbada y amplificadora. Lo que hace la fiesta es, básicamente, lo que hace el rito: crea una prolongación de la realidad, convierte en reales situaciones o instancias imaginadas pero que no gozan de existencia sustancial, o acaso que sólo se insinúan en la vida ordinaria. La fiesta sirve así para que aflore por unos momentos lo que está latente, lo larvado, la parte oculta del orden social, lo que se intuye en potencia, lo que es temido o anhelado —o tal vez ambas cosas a la vez—, lo que de algún modo se sabe que está ahí fundando o/y negando lo evidente, lo que posibilita o/y desbarata la posibilidad de lo cotidiano. La fiesta es, así, un ámbito en que los miembros psicofísicos de la sociedad son colocados ante el espectáculo de la naturaleza última de ésta, puesta en escena de lo alto o de lo bajo de la vida colectiva, de lo sublime y de lo diabólico de sus dispositivos más estratégicos, de lo que sueña o teme saber que es. En ese apéndice de que la realidad se ha dotado se verifican los rasgos que definen el estado de excepción festivo: condición colectiva, lindes temporales precisos, alteración de las conductas, usos inhabituales del espacio público, acciones prescritas, una determinada gestualidad, transgresiones pautadas, narraciones que justifican la instauración del acto festivo, repetitividad cíclica o periódica.

Tenemos entonces que de la fiesta sólo podríamos decir que es tan sólo una energía, una pura potencia. Esa energía desencadenada se ejerce en dos sentidos distintos, incluso aparentemente antagónicos. Puede ser formalizadora, es decir puede dotar de forma un contenido cualquiera, haciendo que un magma social en principio informe cobre un perfil y se arroge unos determinados contenidos legitimadores. Pero también puede hacer todo lo contrario, incluso al mismo tiempo. Puede deformar lo que se suponía estructurado, desfigurar cualquier realidad social presuntamente sólida hasta hacerla irreconocible, una masa sin rasgos precisos, sin rostro. Por un lado, esa potencialidad se administra sobre una vida ordinaria inconstante, fragmentaria, para

obtener como mágicamente de ella figuras claras, formas o estructuras nítidas, fácilmente reconocibles. Por el otro, puede hacer justo lo contrario, es decir aplica su fuerza sobre ese magma activo que conforma la experiencia del mundo moderno para acelerar todavía más su tendencia a la dispersión, sus cualidades más anómicas. La fiesta convierte lo molecular en molar, pero también puede hacer estallar en mil pedazos lo que de consistente pudiera haber sobrevivido a las agitaciones de la vida cotidiana. Genera unidad, pero también puede atomizar todavía más una vivencia de lo social como algo que ya de por sí se percibía hecho trizas. La fiesta sacraliza la ilusión de *comunidad*, entendida como reducción a la unidad de un conglomerado humano extraordinariamente diverso, pero que puede realizar en un determinado tiempo y lugar ese acto de comunión en que se funda. Pero también lleva a su extremo la tendencia que las sociedades complejas experimentan hacia el estallido de toda estructura, la apertura de perspectivas inéditas a la hora de iniciar no importa qué dinámica o proceso, un nuevo barajado de las cartas que va distribuyendo el sistema social entre sus componentes. Ese desbarajuste que niega y alimenta al mismo tiempo la organización colectiva, que advierte sobre lo precario de su orden, ya tiene un ámbito en que insinuar su existencia: el propio espacio público, es decir ese marco medioambiental en que la vigilancia de las instituciones se debilita y todo puede ocurrir en cualquier momento. En este caso la fiesta funciona de acuerdo con la mecánica de lo que Bateson y los teóricos de la escuela de Palo Alto llamaban el *double bind*—orden de desobedecer, instrucciones paradójicas, espontaneidad exigida—, cuya función es colocar a los miembros de una determinada asociación ante un desbaratamiento de la estructura social, una disolución controlada de todo orden que advierte de su condición construída, de su naturaleza secretamente alterada y, por tanto, de su reversibilidad y de su revocabilidad. Es en ese orden de cosas que la fiesta es una máquina que puede ser dispuesta para proclamar una identidad personal o colectiva cualquiera, o para disolverla; para que los individuos afirmen quiénes son o para que lo olviden. La fiesta puede anular las diferencias y hacer que, de pronto, aparezca no importa qué unidad. Pero también puede multiplicar —o dividir— hasta el infinito esas mismas diferencias. Auna lo diverso, sin que sea menos cierto que también puede diversificar cualquier uno hasta que no dejar ni rastro de él.

De este modo, podríamos tipificar ese tipo de mecanismos —a los que se agrupa bajo el epígrafe común de *fiestas*— como *centrípetos* o *centrífugos*, o como *convergentes* y *divergentes*, en función de si la energía desencadenada fusiona o fisiona la composición compleja de la vida social, si unifica lo diseminado o lo fragmenta aún más. Entiéndase bien que no se trata de una tipificación que afecte a las fiestas, sino a las tareas simbólicas que las fiestas ejecutan a la hora de poner en relación lo real y lo imaginario. Ello implica que en un mismo conjunto festivo pueden contemplarse ambas funciones, puesto que nada hay de incompatible entre ellas. Antes al contrario, esa labor complementaria es justamente en lo que consiste la función simbólica de la fiesta como operador al mismo tiempo sociológico e intelectual.

## 2. LA COMUNIDAD EN ESCENA

Como se ha acaba de hacer notar, la fiesta puede ser un recurso mediante el cual una comunidad cualquiera se brinda la posibilidad de hacer real su ficción compartida de unidad. Para ello opera una manipulación del tiempo y del espacio sociales de la que el resultado es una definición capaz de identificar, es decir de proveer de identidad. La fiesta, en tanto que institución y mecanismo de autoproclamación de la comunidad, es entonces el marco en que se producen formas de ocupación ritual del espacio urbano.

De hecho, la catarsis en que la fiesta subsume a sus participantes, y que supone una alteración radical de la vida ordinaria, funciona a la manera de una posesión. Todos y cada uno de quiénes se dejan arrastrar por el delirio festivo es víctima de un trance en que la personalidad ordinaria ha sido suplantada por otra. En tal estado, grupos compactos de individuos ordinarios toman al asalto los escenarios grises de la vida cotidiana, las calles, los parques públicos, las plazas, y levantan en ellos efímeramente la utopía de una comunidad humana dueña de su propio tiempo y de su propio espacio. En cada fiesta una comunidad encuentra la posibilidad de poner en escena enérgicamente una existencia y unos poderes que la vida de cada día sólo permite presumir. Ordena bajar a la calle, hacer ésto o lo otro, acudir a este o aquél otro punto..., y vamos como hipnotizados a cumplir nuestro cometido de actores y, al tiempo, espectadores anónimos de la representación. Allí descubrimos lo que necesitábamos saber: que nunca acabamos en nosotros mismos. Nos es dado contemplar, entonces, como la comunidad a la que creemos o queremos pertenecer, entre convulsiones, contorsionándose, es violentamente poseída por sí misma.

La fiesta, en estos casos, se conduce a la manera de una esfera protésica en el seno de la cual, y a la manera de una especie de acelerador de partículas, podemos contemplar los efectos de aplicar la energía especial que se acaba de desencadenar sobre lo que hasta entonces había sido un agregado de individuos con frecuencia desconocidos entre sí, y que ahora pasa a convertirse en una *comunidad* unida por no importa qué valores e intereses. La fiesta es un dispositivo de representación la misión de la cual es la de espectacularizar una determinada comunidad humana, mostrándola, a sí misma y al resto de humanos, como dotada de unos límites simbólicos específicos y otorgándole a sus miembros la posibilidad de experimentar un determinado sentido de la identidad compartida. Se hace carne entre nosotros el mito de la comunidad como entidad mística que traslada a la vida social el principio de la consubstancialización divina del cristianismo.<sup>2</sup> Esa conjunción se produce bajo la forma de una corporeización de la sociedad, pero una corporeización orgánica –la comunidad–, de la que la proyección menor sería el *hogar* y la mayor la *patria*.

Tenemos de este modo que, entre los principales objetivos que esa realidad complementaria que es la fiesta aspira a 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 social. Es, así pues, una estrategia de territorialización. Saja también una porción de la globalidad del tiempo social, ya que toda fiesta

---

<sup>2</sup> Cf. E. TASSIN, «Espace comun ou espace public? L'antogisme de la communauté et de la publicité», *Hermes*, 10 (1991), pp. 23-37.

funciona a la manera de un signo de puntuación en el devenir de la comunidad que la celebra. Toda unidad social se pasa la vida bien celebrando fiestas, bien esperándolas. Es, pues, un dispositivo cultural de ordenación cronológica. Tal manipulación del tiempo y del espacio sociales permite que las fiestas puedan propiciar una especie de espejismo de comunalidad, un efecto óptico que permite contemplar una imagen que difícilmente podría ser registrada en condiciones de normalidad. En las sociedades urbanizadas las fiestas suscitan la imagen de auténticos coágulos de identidad en un espacio público en el que, de ordinario, *nadie tiene identidad*, en el sentido de que la interacción allí se produce entre personas que permanecen anónimas entre sí, que mantienen es secreto quiénes son, qué piensan, qué sienten o qué quieren. La fiesta tiene, entre sus potencialidades, la de anular el principio de reserva y discreción que orienta la actividad pública de las personas en contextos urbanos, agregando por un breve periodo de tiempo a los habitantes de un mundo desagregado, generando centralidad, continuidad y congruencia en un escenario com el que constituye la vida pública, caracterizado por las territorializaciones efímeras y las sociabilidades frías y débiles. La fiesta puede actuar, por tanto, como una negación del espacio público, puesto que los concelebrantes se encuentran en condiciones de «privatizar», por así decirlo, ese espacio, sustraerlo de su naturaleza de accesible a todos para imponer una cierta exclusividad, puesto que sólo los participantes se consideran legitimados para usar una calle, una plaza, un parque que ha devenido de ese modo suyos.

Las fiestas son oportunidades en las que los espacios de la vida colectiva en la ciudad –las calles, las plazas, los parques– ven modificar su versatilidad habitual para, como se ha anotado más atrás, conocer una unificación en sus funciones. Puede ser que esos espacios sean reclamados como propios por determinadas mayorías sociales, que se arrogan el monopolio sobre su uso. También puede ocurrir que las fiestas sirvan para que los segmentos sociales – incluso los más minoritarios– puedan escenificar su propia epifanía. En estos casos las fiestas figuran una naturaleza multiforme pero inverosiblemente regular del componente sociohumano de la ciudad, de manera que unos determinados colectivos pueden usar simbólicamente el espacio urbano como una plataforma para formalizar una cuadrícula identitaria que nunca se podría reconocer entre las prácticas sociales reales. La diferenciación irregular e inestable que puede contemplarse en la vida cotidiana se transforma, gracias a la eficacia simbólica de la fiesta, en una taxonomía de delimitaciones claras. Los conjuntos sociales no son entonces lo que la fiesta convoca, sino ante todo lo que la fiesta genera, suscitando la impresión de que la sociedad urbana global es un conglomerado de grupos humanos claramente contorneables, dentro de los cuales cada uno de sus miembros puede reconocerse como plenamente integrado. Esta maniobra produce la alucinación de una sociedad urbana sin esquemas paradójicos ni estructuras ambiguas, una entidad que de pronto se puede mostrar investida de una cualidad que ni posee ni puede poseer: la congruencia.

La fiesta actúa en estos casos como un dispositivo de representación la misión del cual es la de espectacularizar una determinada comunidad humana, mostrándola, a sí misma y a las otras, como dotada de unos límites simbólicos específicos y otorgándole a sus miembros la posibilidad de experimentar una

determinada verdad identitaria, una burbuja de autenticidad en la que los individuos pueden vivir de acuerdo con lo que «realmente son», consecuentes por fin consigo mismos, sin los disfraces que las dinámicas cotidianas les imponen, sin tener que disimular una suerte de «identidad natural» que en el día a día han de mantener velada. La fiesta transmuta el espacio social colectivo en un espacio social común, es decir convierte la cohesión social automática que se despliega en una sociedad compleja, en gran medida autorregulada y con amplios ámbitos de su dinámica abandonados a una cierta inorganicidad, en coherencia cultural, y, a partir de ahí, en una estructuración basada no en las prácticas sino en las consciencias compartidas, a la manera de la solidaridad mecánica de Durkheim o la *Gemeinschaft* de Tönnies. Los vínculos ya no son insinceros e interesados entre personas que se protegen unas de otras, sino cálidos y fundados en la franqueza y la fraternidad.

La fiesta secciona la sociedad en dos: quiénes celebran la fiesta y quiénes no la celebran. La fiesta tiene que ver, en ese sentido, con la segmentación de una sociedad global en subgrupos más restringidos, que se revisten de un cierto sentido de la identidad del que la fiesta es uno de los principales garantes. De este modo, la fiesta contribuye de manera estratégica a producir, y legitimar luego, una fragmentación de la sociedad marco en identidades singularizadas, y lo hace proclamando la distinción que permite resistir la presión centrípeta, homogeneizadora y disolvente que ejerce la sociedad de masas globalizada sobre sus componentes. Sea cual sea el *look* que escoja para sus contenidos –«tradicional» o «moderno»-, 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 social, y con los que no quisiese verse mezclada, aunque la vida de cada día les obligue a hacerlo constantemente.<sup>3</sup> ¿En qué consiste cualquier fiesta, sino en detener el trajín confuso de una sociedad no sólo heterogénea, sino heterogénica, escindida, contradictoria, saturada de incertezas, crónicamente incongruente, para ofrecerle la posibilidad de hacerse real a la ilusión de que cada cual forma parte de una comunidad del tipo que sea? ¿Es la fiesta, en este caso, algo más que un mecanismo que realiza momentáneamente el sueño imposible de coherencia y certidumbre, que la realidad vivida nunca estaría en condiciones de confirmar?

En la fiesta, un grupo autoidentificado por su etnicidad, su ideología, su religión, su vecindad, sus reivindicaciones, sus lealtades políticas, musicales o deportivas, opera una especie de secesión. En el transcurso de la intersticialidad festiva, individuos ocupados habitualmente en tareas distintas, físicamente distantes entre sí, interrumpen sus inconexas y atomizadas existencias para coincidir con otros con los que se homologan, y, acto seguido, hacer una misma cosa, en un mismo momento, en un mismo sitio, exhibiendo una identidad entre ellos que muchas veces sólo tiene en su exaltación festiva la posibilidad de reconocerse y ser reconocida. Esa comunidad que se autocelebra se aparta del resto de ciudadanos que, por su no inclusión en el acto festivo, asumen un estatuto de ajenos e incluso de enemigos. Quienes no

---

<sup>3</sup> Un punto de vista similar ha sido defendido por F. CRUCES en «Símbolos en la ciudad: la caravana de los animales», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLIX (1994), pp. 39-71.



participan de la fiesta es porque *no son de aquí, no son de cómo nosotros*, y es en contraste con ellos que que la propia identidad puede dotarse de significado y de contenidos ideológicos o sentimentales, además de reclamar el territorio sobre el que despliega su ficción de realidad.

En un contexto general marcado por el proceso simultáneo de heterogeneización y homogeneización que implica la actual fase del proceso de modernización, definible a partir de todo tipo de interdependencias e intersecciones, cuando se revela cada vez más imposible la lealdad de los individuos a una sola identidad particular, la fiesta puede hacer brevemente realidad la posibilidad que una comunidad siempre imaginaria tiene de quedarse unos momentos a solas consigo misma, sin interferencias, sin concesiones, sin tener que compartir con las demás no menos imaginarias comunidades el tiempo y el espacio. El orden y la jerarquía que organizan las fiestas pueden implicar que ese grupo social que se «congruentiza» ha suprimido también su propia complicación interna. El parentesis festivo crea la ilusión de un grupo naturalmente ordenado, sin pluralidad, sin complejidad, sin conflicto. Se vuelve a hacer evidente la apreciación que la primera sociología francesa hacía sobre cómo los sistemas de representación no se solían hacer eco de los fracasos y las mezquinidades que la experiencia real no dejaba nunca de constatar. Bien podríamos aplicar al campo de la escenificaciónes festivas lo que Durkheim escribiera a propósito de la vida religiosa, cuando notaba que la sociedad de la que era el sustrato no se correspondía con la realidad, «llena de taras y de imperfecciones». Parafraseando un párrafo de las *Las formas elementales de la vida religiosa*, bien podríamos decir que la comunidad humana que la fiesta dramatiza no es «un dato empírico, definido y observable; es una quimera, un sueño en que los hombres han acunado sus miserias, pero que nunca han vivido en realidad».<sup>4</sup> La firmeza y la congruencia que las fiestas proclaman hacen el portento de un súbita simplificación de la realidad, que la libera de una ininteligibilidad que para muchos resulta cognitiva y sentimentalmente inaceptable. La fiesta supera mágicamente todas las contradicciones que hacen inviable que el conjunto social que se autofesteja pueda existir de verdad más allá de los propios límites que la celebración levanta. Planteándolo de otra manera, las fiestas permiten que las comunidades se miren en un espejo mágico en que encuentran la posibilidad de contemplar la viva imagen de lo que no son, ni serán nunca.

En ese diálogo crispado que los componentes sociales mantienen entre sí, afirmándose a sí mismos en su particularidad, negando a los otros simbólicamente, enfrentándose a ellos o sencillamente expulsándolos del territorio que la fiesta define, se cumplen dos trabajos en apariencia contradictorios, pero indispensables en realidad el uno para el otro. Al fijar en la repetición festiva los contenciosos, las divisiones, las fricciones y los choques de que toda sociedad compleja está hecha, estos elementos conflictivos se ritualizan, se transforman en protocolos simbólicos y, en consecuencia, se evita que afecten la estructura social. Pero, ese mismo enfrentamiento entre partes de la sociedad que la fiesta logra soslayar, queda, también por la fiesta, fijado en el sistema de las prácticas sociales, justamente para que no se olvide lo

---

<sup>4</sup> E. DURKHEIM, *Les formes elementales de la vida religiosa*, Ed. 62/La Caixa, Barcelona, 1986, pp. 424-425.

provisional y lo frágil de los acuerdos que hacen posible la convivencia. La fiesta evita la guerra civil, al mismo tiempo que la institucionaliza.

El paréntesis festivo tiene la capacidad de crear la ilusión de una sociedad homogénea y uniformizada -la de *los propios*-, que por unos momentos desmiente la pluralidad y la contradictoria complejidad de la sociedad real, una sociedad real en la que el grupo de que se autocelebra en la fiesta volverá a diluirse una vez haya ésta concluido. La fiesta satisface las necesidades de un medioambiente societario en el que, como Martín Barbero ha señalado, «todos los grupos sociales, ya sean políticos o culturales, buscan su visibilidad y reonomiento».<sup>5</sup> Ahora bien, no se trata tanto de que la identidad utilice la fiesta para escenificarse. Al contrario, la identidad no es el alimento de la fiesta, sino su resultado. La identidad sólo puede vivirse como una realidad exenta y autónoma en el discurso que la fiesta enuncia, esto es en su propio simulacro, fuera del cual la identidad se desvanece o se mantiene como una latencia sentimental, siempre expectante a que la próxima fiesta le conceda el irrealizable deseo de ser.

### 3. LA IDENTIDAD HECHA TRIZAS

Hemos visto cómo la fiesta, en tanto que dispositivo social destinado a realizar lo imaginado, puede hacer visible una comunidad que la vida cotidiana sólo permitiría anhelar. Esa fiesta ejerce en esos casos una fuerza centrípeta y formalizante. Pero, como ya se ha adelantado, esa misma energía que la fiesta descarga, esos mismos acontecimientos que suscita, pueden hacer justo lo contrario: aplicar su potencia en un sentido centrífugo y desfigurante, y hacerlo llevando hasta su extremo la inestabilidad propia de los espacios públicos, las propiedades estocásticas de lo que ocurre en las calles o las plazas de cualquier ciudad, su virtualidad a la hora de hacer que proliferen sin límites las interacciones entre desconocidos que han puesto en suspenso quiénes son y se abandonan a una interrelación en gran medida sometida a todo tipo de incertezas, en la que las adaptaciones identitarias han de ser constantes. La fiesta, en este caso, no reclama comunión alguna, no demanda un principio de conformidad con contenidos explícitos de ningún tipo, puesto que ni sostiene ni se deja sostener por discurso concreto alguno, que no sea, como mucho, el de ese conjunto elemental de reglas de cortesía que organizan una vida cotidiana que ya era antes un baile de disfraces y una gran comedia de la disponibilidad. La fiesta, entonces, no dice nada, sino que se limita a hacer, se convierte en escenario para una acción polidireccional, por no decir espasmódica, convulsa. Su escenario natural, la calle, realiza de este modo al máximo su condición última de *lugar para la acción*, marco ecológico de todo tipo de actividades y agitaciones, ámbito en que, siguiendo a Hannah Arendt, se desarrollan los modos de subjetivización no identitarios. Por ello, la calle en fiestas se convierte en algo distinto y en cierto modo contrario a los territorios de identificación

---

<sup>5</sup> J. MARTÍN BARBERO, «De los medios a las culturas», en J. Martín Barbero y A. Silva, eds., *Proyectar la comunicación*, Universidad Nacional / Tercer Mundo, Santafé de Bogotá, 1995, p. 18.

comunitaria o familiar. Para integrarse en la realidad que la fiesta así orientada genera no hace falta *ser*, sino sólo *estar*, o, mejor dicho, *acontecer*. Quienes participan así en la fiesta se limitan a *suced*, devienen su propio evento o el evento de otros. Cada cual es lo que parece o quiere parecer: su propio cuerpo, puesto que es su corporeidad y sólo su corporeidad lo que le otorga derechos y deberes festivos.

En estos casos la fiesta basada en la fraternidad difusa, al contrario de la basada en la fraternidad fusional, conduce a su máxima expresión la inautenticidad que caracteriza el espacio público, las potencialidades de la pura exterioridad y del anonimato, la renuncia a la identificación. La comunidad, como su propio nombre indica, se basa en la comunión, pero lo que el accidente tempo-espacial provocado por la fiesta ha suscitado ahora es una unidad social que –como las que hace y deshace sin parar la vida pública– no se basa en la comunión, sino en la comunicación. No es una fusión, sino una fisión o, si se prefiere, una difusión. La comunidad no requiere que sus miembros se comuniquen, puesto que no tiene nada que decirse: son lo mismo, piensan lo mismo, comparten una misma visión del mundo, están ahí y en ese momento justamente para volver a comulgar juntos. En cambio, la colectividad que la fiesta centrífuga genera está ahí para que las moléculas que la componen jueguen a ignorarse y atraerse de acuerdo con movimientos impredecibles. Mientras que la fiesta comunal –o la dimensión comunal de una fiesta– anula las distancias entre individuos, la fiesta colectiva –o la dimensión colectiva de la fiesta– afirma esas distancias, puesto que es del juego con ellas del que dependen las sociabilidades sobre la marcha que se van desencadenando sin solución de continuidad. Es cierto que a las fiestas se puede asistir con el fin de recordar y dar a recordar quién es cada cual, es decir lo que entiende o quiere dar a entender que es «su identidad». Pero no es menos cierto que también se puede uno sumar a la fiesta, sumergirse en el torbellino que suscita, justamente para lo contrario, es decir para olvidarse de quién se es, anular momentáneamente el nicho identitario que cada cual se asigna o le asignan, para anonadarse, esto es para volverse *nadie, nada*, para disfrutar de las posibilidades inmensas del anonimato y de la máscara, para disfrutar al máximo de la infinita capacidad socializadora que concede el simulacro, las medias verdades, los sobreentendidos, los malentendidos y hasta la mentira.

Se reencuentra aquí, en contextos urbanos, la *communitas* a la que dedica su atención analítica Victor Turner.<sup>6</sup> Y reaparece de la mano de esas eventualidades programadas que consisten en la ocupación tumultuosa del espacio público por parte de personas ordinarias que se abandonan a un intercambio generalizado y sin límites. Esta producción de *communitas* no constituye una *excepción*, sino una *intensificación* o *aceleramiento* de lo que son las condiciones cotidianas de existencia de ese espacio público, vectores de fuerza que son al mismo tiempo disolventes y liberadores. Henri Lefebvre advirtió en su día ese fenómeno, al referirse al «paso de lo cotidiano a la fiesta en y por la sociedad urbana».<sup>7</sup> Eso es así en tanto que el espacio público vive en una permanente situación de *communitas* atenuada, en la medida en que todo él está hecho de *liminalidades*, es decir umbrales, tierras de nadie. Si la fiesta puede

<sup>6</sup> Cf. V. TURNER, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988.

<sup>7</sup> H. LEFEBVRE, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza, Madrid, 1984., p. 247.

generar territorios identitarios, también puede suscitar el establecimiento de tiempos o espacios fronterizos, es decir tiempos y espacios sin amo, límites que sólo pueden ser cruzados y en los que cada cual deviene contrabandista o fugitivo. Planteado de otra manera: la fiesta procura la intensificación máxima de las propias cualidades rituales de la vida cotidiana, esa substancia básica que Goffman había percibido alimentado las interacciones. Al contrario de lo que ocurre en el estructural, en el campo situacional la posición de los copresentes es, por definición casi, *de tránsito*. En ese territorio movedizo los protagonistas lo son de un permanentemente activado rito de paso, una *suite* de protocolos en que se despliega la ambigüedad crónica de los encuentros, la dialéctica constante que la naturaleza reversible de éstos demanda entre vínculo y puesta a distancia, entre seducción y desconfianza mutuas.

Se entiende entonces en su sentido más radical en qué consiste la calle como ese espacio en que siempre está a punto de ocurrir alguna cosa, incluso alguna cosa que trastoque lo hasta entonces dado, que lo desintegre como consecuencia de una apertura a lo incierto y al azar. La comunidad puede ver entonces en la fiesta lo que ya creía entrever en la actividad normal de las calles de cualquier gran ciudad: su peor enemigo, puesto que en la fiesta, como en la calle, se produce la apoteosis natural de sociabilidad en la que el distanciamiento une y los intervalos son puentes. Si el modelo de la fiesta comunitaria se proyecta hacia lo doméstico en forma de celebración familiar y hacia lo político en forma de conmemoración patriótica, el modelo de la fiesta disolvente – de la que el carnaval es sin duda el paradigma– se proyecta sobre la actividad ordinaria en los espacios públicos, ámbitos constituidos e instituidos en la heterogeneidad y en los que la convivencia se produce no *con* personas, sino *entre* personas. Y entre personas que se han hecho presentes y participan –en la fiesta, en el espacio público– sin ser concitadas a confesar cuáles son sus adhesiones culturales, sus convicciones ideológicas o religiosas, sus orientaciones sexuales, sus fortalezas o debilidades morales. Espacio de traidores y agentes dobles. Esas siluetas que se agitan no han sido inquiridas a confesar sus motivaciones íntimas. Ni siquiera sus verdaderas intenciones.

Esa disolución festiva del orden social, el regreso a las turbulencias que lo originaron –pero que no están *antes*, sino que permanecen en todo momento *debajo*–, no implica una negación. Antes al contrario. El desbarajuste festivo proclama lo que, antojándose el anuncio del inminente final del cosmos social, es en realidad su principal recurso, su requisito, su posibilidad misma. La eferescencia festiva ha generado otro cuerpo, pero un cuerpo que no es otra cosa que un puro orden muscular, un ser que piensa sin cerebro, que respira por la piel, que digiere con los ojos.

Lejos de reproducir, y mucho menos celebrar, los esquemas explícitos de la cultura y la sociedad, la fiesta implica de algún modo su desquiciamiento, su dislocación, por la vía ya sea del delirio dionisiaco de la fiesta caótica o del sueño de comunidad que la fiesta de orden realiza casi paródicamente. La fiesta, en cualquiera de sus dos grandes funciones, pone entre paréntesis la ciudad, impone una zona de sombra. Tanto si formaliza como si deforma, lo que la fiesta produce es una entidad atroz e inconcebible. Cuando la energía festiva se aplica para desventrar el orden social, lo que logra es que las partículas que lo conforman recuperen momentáneamente su situación –no tanto

prevía, como latente— de desorganización, o mejor dicho de a-organización, de a-estructura. Cuando esa misma fuerza se aplica para conformar un espejismo comunitario lo que produce es una estructuración no menos excesiva, una perfección orgánica imposible. Tanto en un caso como en otro, la fiesta coloca a una colectividad humana ante aquello que en última instancia siempre sospecha y teme ser: una bestia, un monstruo, un híbrido, o, algo aún más espantoso: un ser perfecto.