LAS FIESTAS COMO EXPRESIÓN / SIMULACRO DE LA COMUNIDAD: GLOBALIZACIÓN Y MODERNIDAD AVANZADA

Alberto J. Ribes Leiva
(Universidad Complutense de Madrid)

"Los ritos son maneras de obrar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos"

E. Durkheim (2003: 38)

"Los ancianos afirman que, cuando todo termina, el Wollunqua envía la lluvia si se siente satisfecho. Pero la fiesta no se celebra para obtener lluvia. Se celebra porque los antepasados la celebraban, porque se está ligado a ella como a una tradición muy respetada y porque se sale de ella con una impresión de bienestar moral"

E. Durkheim (2003: 572-573)

"La atracción de la comunidad de los sueños comunitarios se basa en la promesa de simplificación: llevada a su límite lógico, la simplificación significa mucha mismidad y un mínimo estricto de variedad".

Z. Bauman (2003b: 174-175)

RESUMEN

En este artículo consideramos las fiestas como un tipo de "efervescencia colectiva" de la que hablaba Durkheim. También exploramos el concepto clásico de comunidad, e intentamos explicar que está pasando hoy en día con esas comunidades. Finalmente, analizamos las fiestas locales y las fiestas globales como los dos tipos principales de expresión / simulacro de las comunidades actuales.

PALABRAS CLAVE: "Efervescencia colectiva", glocalización, globalización, sociología durkheimiana, comunidad.

ABSTRACT

In this article, the feast is considered as a manifestation of "collective effervescence" in the sense of Durkheim. Based on the classical concept of community, an intent will be made to explain the actual situation of the festive communities. Finally, the local and the global feastas are analysed as two dominant types of expression / simulacrum of today's communities.

KEY WORDS: "Collective effervescence", glocalization, globalization, Durkheimian sociology, community.

1. Efervescencia colectiva y comunidades.

Es célebre el argumento que Durkheim desarrolló en *Las formas elementales de la vida religiosa* sobre los necesarios momentos de "efervescencia colectiva" que requiere una sociedad para autoafirmarse. Según señalaba Durkheim, las religiones son las primeras "ideaciones colectivas" que permiten las primeras categorizaciones, que las sociedades hacen sobre el mundo y sobre ellas mismas. La primera gran división binaria de lo social sería la que se da entre "lo sagrado" y "lo profano". A partir de ahí vendrían las posteriores representaciones colectivas complejas, y todo el juego de conceptualizaciones sobre lo social y lo moral. Las religiones, y por extensión las "representaciones colectivas", están compuestas por dos elementos fundamentales: creencias y ritos. Las creencias son las ideas fundamentales que se sostienen sobre el mundo, y los ritos son las interacciones complejas que crean y mantienen las ideas sobre el mundo, así como lo social. De hecho, en la formulación de Durkheim, las creencias – sobre el mundo y sobre la propia sociedad – son el resultado de la organización social. Y las religiones no son más que la exaltación de la sociedad; Dios y lo sagrado son la sociedad celebrándose a sí misma; gracias a la sociedad y a las creencias el individuo es capaz de trascenderse a sí mismo. Así afirma Durkheim (2003: 624), que "ni las prácticas ni las creencias se dividen en dos géneros separados. Por complejas que sean las manifestaciones externas de la vida religiosa, ésta es una y simple en el fondo. Siempre responde a la misma necesidad y en todas partes se deriva de un mismo estado de ánimo. En todas sus formas su objeto es elevar al hombre por encima de sí mismo y hacerle vivir una vida superior a la que llevaría si únicamente obedeciera a su espontaneidad individual. Las creencias son la expresión de esa vida en términos de representación, y los ritos la organizan y regulan su funcionamiento". Y más adelante añade: "si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión" (Durkheim, 2003: 630). O, dicho en otras palabras, la sociedad es el alma y la religión de la sociedad.

Las sociedades, no obstante, requieren, siempre según Durkheim, ciertos momentos especiales, en los que se ponga de manifiesto que forman una unidad: son los momentos de "efervescencia colectiva". Una sociedad no puede sostenerse y no puede mantener su cohesión, si no celebra periódicamente su mera existencia a través de complejos rituales, en los que la noción de "lo sagrado" – por definición alejada de lo cotidiano – se relaja y se flexibiliza y los marcados límites entre lo cotidiano y lo excepcional – que es, a su vez, trascendente – se desdibujan. Los momentos de "efervescencia colectiva" pueden ser sustituidos por símbolos que los recuerdan y que cumplen esta misma función de cohesión y autoglorificación.

Así pues, siguiendo este clásico argumento, las sociedades necesitan espacios físicos y temporales, donde periódicamente se puedan transgredir los límites cotidianos, que permiten la propia persistencia de dichas sociedades, reafirman las creencias aceptadas y presentan siempre varios límites entre los que participan y los que no, y entre los que forman parte de la sociedad y los que no. A la hora de introducir el conflicto en el análisis de las comunidades es fundamental subrayar los límites y las barreras que se establecen entre los que participan de los símbolos, las creencias y los ritos, y los que quedan fuera; las comunidades, como veremos más adelante, se construyen hacia dentro, pero teniendo muy en cuenta

lo que queda fuera. Tönnies expresó esta circunstancia de la siguiente manera: "la vida de la comunidad consiste en la posesión y el placer mutuos, así como en la posesión y el goce de los bienes comunes. La voluntad de posesión y de placer es la voluntad de protección y defensa. Bienes comunes – males comunes; amigos comunes – comunes enemigos" (Tönnies, 1979: 49).

Por otra parte, es fundamental también, si no se quiere caer en una interpretación funcionalista de la obra de Durkheim y de la sociedad tener en mente que el conflicto, como señala Collins (2004), puede darse también en las cadenas rituales de interacción entre los individuos que lideran las interacciones y aquellos que las siguen. En todo caso, y volviendo a los momentos de "efervescencia colectiva", queda claro que estos momentos están saturados de significado, y a través de determinados símbolos se mantienen en el tiempo, perviven en los normales periodos de tiempo rutinarios. Por tanto, no es preciso repetir los ritos más de lo necesario, porque algunos símbolos y objetos cumplen el papel de sostener las creencias en la vida cotidiana.

2. Las fiestas desde una perspectiva post-durkheimiana.

Apartándonos radical y deliberadamente de las interpretaciones funcionalistas y neofuncionalistas que se han hecho tradicionalmente de la obra de Durkheim, y partiendo de los últimos trabajos de este clásico imprescindible de la sociología, podemos interpretar las fiestas como una variedad de los momentos de "efervescencia colectiva". Según esta interpretación, las fiestas serían esos momentos, en los que se suspenden la rutina y lo cotidiano, y en los que un grupo, una comunidad o una sociedad se crea, se celebra y se define a sí misma. Una comunidad, al celebrarse – o conformarse, crearse y recrearse –,incorpora inevitable y muy principalmente el conflicto. En las fiestas, desde este punto de vista, lo menos significativo puede ser el objeto de celebración, puesto que siempre será el grupo el que se celebre a sí mismo, independientemente de cuál sea el motivo concreto. Sin embargo, y aquí volvemos de nuevo a incorporar el conflicto, cuál sea la legitimidad y la aceptación que una determinada fiesta tenga, puede ser objeto de controversia y de pugnas. Incluso la mera existencia o continuidad de una fiesta puede ponerse en tela de juicio, cuando en una comunidad ciertas creencias dejan de ser compartidas. Así pues, las fiestas suponen, en la práctica, la puesta en funcionamiento de unos ritos extraordinarios mediante los cuales se refuerzan, sostienen o modifican las creencias fundamentales.

Pero la definición de Durkheim necesita ser matizada. En Durkheim, como hemos visto, las religiones – y las representaciones colectivas - se componen de creencias y ritos. Esta idea, convenientemente modificada, nos puede dar pie para explicar la estructura cultural de las sociedades contemporáneas. Podríamos decir que lo social se compone de cadenas de interacciones rituales (Collins, 2004) y narrativas (Ricoeur, 2004; Alexander, 2000) que componen "metarrelatos de alcance medio" (Ribes, 2006). Desde esta óptica, las fiestas son interacciones rituales específicas y puntuales que rompen con lo cotidiano y que crean y mantienen narrativas; el resultado será la conservación o la modificación de los "metarrelatos de alcance medio" que dan sentido y unidad a los grupos sociales y a las comunidades, y desde los que se vive.

El problema se complica cuando hablamos de sociedades complejas que habitan la posmodernidad o la modernidad avanzada. En ellas, los procesos, descritos por Weber, Simmel, Durkheim o Tönnies con respecto a la primera modernidad, se ven radicalizados.

Fue quizá Tönnies quien en su célebre y clásico *Comunidad y asociación* planteó de una manera más completa el asunto de la pérdida de las emociones y de lo "natural" en el mundo moderno, y de la construcción de un mundo racionalizado, caracterizado por la industria y el capitalismo. Tönnies identificaba dos formas de sociabilidad características del ser humano: las relaciones comunitarias y las relaciones asociativas. Así, la dicotomía fundamental aparece entre los espacios en los que priman las relaciones comunitarias, las comunidades, y los espacios en los que priman las relaciones asociativas, las asociaciones (Cfr. Giner, 2004). Comunidad y asociación se nos aparecen así como dos formas sociales diferentes y enfrentadas. Ciertamente, en las comunidades los miembros del grupo comparten una relación emocional y un grado de implicación en la vida de los otros muy significativa. En cambio, en las asociaciones las relaciones de los individuos son frías, se llevan a cabo a través de lo que Weber (1993), posteriormente, llamaría la "racionalidad instrumental". De alguna manera, el triunfo de la primera modernidad es el triunfo de la razón y la derrota de las emociones y los sentimientos; es también el final de la inconsciencia y de lo natural, y simboliza el cambio hacia la reflexividad y la construcción social. Y es, por tanto, el paso de las comunidades a las asociaciones: "La *Gemeinschaft* (comunidad) es antigua; la *Gesellschaft* (asociación) es reciente en tanto que dominación y fenómeno social" (Tönnies, 1979: 29). Para Tönnies, (1979: 29) una comunidad es algo natural, mientras que una asociación es un "artefacto, un añadido mecánico", una construcción. Bauman (2003 y 2003b), como veremos, asume también esta naturalidad de las comunidades remotas – idealizadas hasta el extremo en la tradición sociológica, de Marx a Durkheim, pasando por Tönnies-, y también contrapone la condición natural de las comunidades primitivas con respecto a la artificialidad de las comunidades en la modernidad líquida. De alguna manera, la pérdida de naturalidad está asociada a una pérdida de inocencia, a una (¿segunda?) expulsión del paraíso.

Según Tönnies, en las comunidades, aunque existan diferencias de poder, las relaciones que se dan entre los miembros son estrechas, emocionales e intensas, y se basan bien en la ternura, bien en el respeto: "como resultado de esta diferencia de poder, la ternura corresponde a la reverencia, o, en un menor grado de intensidad, la benevolencia al respeto; representan éstos los dos polos del sentimiento en que se basa la *Gemeinschaft*, en caso de que exista una diferencia definida de poder. La existencia de motivos semejantes hace posible y probable cierta especie de *Gemeinschaft* incluso entre el señor y el siervo, lo que constituye la regla cuando se encuentra ésta cimentada y nutrida, como en el caso del parentesco, por una vida hogareña común, íntima, duradera y reservada" (Tónnies, 1979: 39).

El problema que introduce Tönnies en nuestro análisis es que en las sociedades modernas las comunidades apenas tienen posibilidades de supervivencia. La propia dinámica de lo social erosiona las comunidades en la modernidad. Y el espacio resultante es un mundo poblado por asociaciones, plagado de interacciones económicas, distantes y frías. Esto no excluye, por supuesto, que dentro de estos espa-

cios asociativos exista la posibilidad de que se den relaciones comunitarias – emocionales e intensas, semi-espontáneas y cercanas a lo instintivo y natural.

De todo esto se deduce que si las comunidades como tales – aunque no las relaciones comunitarias, que nunca puede desaparecer por entero - han desaparecido en la modernidad, los momentos de "efervescencia colectiva", que sirven para que las comunidades se reafirmen, queden vaciados de significado y se conviertan en simulacros. Pero no adelantemos todavía este extremo, en el que nos detendremos más adelante.

Un argumento compatible con el de Tönnies es el análisis del paso de las sociedades caracterizadas por la solidaridad mecánica a las sociedades que se caracterizan por la solidaridad orgánica, que expuso Durkheim en *La división del trabajo social*. De hecho, es el propio Tönnies (1972) uno de los primeros en identificar el parecido entre ambas teorías, si bien encuentra algunas diferencias fundamentales, como el excesivo optimismo de Durkheim en lo relativo a la armonía que traería consigo la división del trabajo. O, en otras palabras, Tönnies reprocha a Durkheim que no vea la cara negativa del paso de las comunidades a las asociaciones. La solidaridad, en este caso, es el ligamen social, el cemento de lo social, lo que mantiene unido y cohesiona a una sociedad. Las sociedades pre-modernas, según Durkheim, estaban unidas por una forma de solidaridad que enfatizaba al grupo por encima del individuo. Estas sociedades, en las que no existía apenas división del trabajo, permitían que los individuos compartieran una visión coherente sobre la propia sociedad y también sobre el mundo. Sin embargo, el proceso de modernización, y muy especialmente el aumento de la "densidad social", provocan que las sociedades precisen de una creciente división del trabajo. Y con este proceso de división del trabajo en marcha, el antiguo modo de solidaridad se desvanece por su mera imposibilidad: la fragmentación social hace imposible que los individuos de una misma sociedad tengan la misma "conciencia colectiva", las mismas ideas sobre el mundo y sobre ellos mismos. Así pues, la solidaridad mecánica debe dejar lugar a la solidaridad orgánica moderna, basada en la complementariedad de los individuos que no piensan lo mismo, no se sienten parte de lo mismo, pero se necesitan, puesto que cada uno de ellos desempeña funciones especializadas compatibles con las que desempeñan los demás. Escribe Durkheim (1985: 473): "En los pueblos inferiores el acto propio del hombre es asemejarse a sus compañeros, hacer que en sí se realicen todos los rasgos del tipo colectivo, que entonces se confundía, más que hoy todavía, con el tipo humano. Pero, en las sociedades más avanzadas, su naturaleza es, en gran parte, constituir un órgano de la sociedad, y su propio acto, por consiguiente, desempeñar su función de órgano".

Así pues, de alguna manera, la unión total y semi-espontánea, que se da en las sociedades pre-modernas, debe ser sustituida por una unión construida a partir de intereses racionalizados en las sociedades modernas. No obstante, en el análisis de Durkheim, tanto las sociedades pre-modernas, sustentadas en la solidaridad mecánica, como las modernas, sustentadas en la orgánica, son naturales. De hecho, la principal crítica que Durkheim le hace a Tönnies se centra en discutir la idea de la artificialidad de las sociedades modernas. Para Durkheim (1972: 1198), tanto las pequeñas agregaciones sociales como las grandes y modernas son naturales.

De hecho, Durkheim utiliza, probablemente de una manera deliberada, los conceptos "mecánico" y "orgánico" de manera inversa a como lo hace Tönnies, probablemente para recalcar la naturalidad y la organicidad de las sociedades modernas. En todo caso, el peligro, para Durkheim, es que la desaparición de la solidaridad mecánica abra paso a una sociedad en exceso fragmentada que produzca individuos anómicos.

Lo que nos interesa aquí es señalar que, según Durkheim, Simmel, Weber o Tönnies, la primera modernidad se presenta como un lugar en el que las emociones son sustituidas por la racionalidad, y también en el que las antiguas comunidades son sustituidas por asociaciones que mantienen su compleja cohesión únicamente en virtud del interés. Ante esta situación la modernidad se presenta como un momento en el que las fiestas tienen muchas complicaciones para construir sociedad y solidaridad, o para glorificar y mantener unida a unas comunidades que han dejado de existir.

3. Fiestas y comunidades tras las crisis de la modernidad.

El argumento clásico nos presenta a las comunidades como formaciones sociales del mundo pre-moderno, que en la primera modernidad habrían desaparecido, o, al menos, tenderían a desaparecer. Evidentemente, en tal caso los momentos de "efervescencia colectiva", que sirven para que una sociedad se celebre a sí misma en tanto que unidad, o bien deberían dejar de existir o bien verían como su significado se altera inexorablemente. El problema entonces es qué sucede con los momentos de "efervescencia colectiva" y, en concreto, con las fiestas en las sociedades actuales de la modernidad tardía.

Antes de dar respuesta a esa cuestión, es necesario que nos detengamos en las seminales aportaciones de Hobsbawn (2000) y Anderson (1993). Como es sabido, tanto Anderson como Hobsbawn forman parte, con sus más célebres trabajos sobre nacionalismo, de la perspectiva "modernista" que se opone a la "primordialista" (Álvarez Junco, 1996 y 2005). Básicamente, esta postura presenta al nacionalismo y a las naciones como una construcción social, en vez de tratar de buscar la esencia de una nación en la noche de los tiempos. Lo que hacen es tratar de explicar a través de qué forma se fueron construyendo históricamente tanto las naciones modernas como el nacionalismo. Finalmente, según Anderson y Hobsbawn, las naciones son "artefactos culturales" modernos, con no más de dos siglos de existencia, "comunidades imaginarias" que se apoyan en la ideología nacionalista y en la "invención de la tradición"[1]. Así, el nacionalismo permite que las naciones establezcan una narrativa histórica que trasciende los límites "reales" de su origen, y permiten remontar el nacimiento de las mismas tantos siglos atrás como sea necesario, borrando cualquier huella del proceso de construcción de la nación. Para ello es preciso construir un relato concreto en el que se destaquen símbolos y acontecimientos saturados de significado. De ahí que la valoración de este pasado mítico se lleve a cabo a través de la interpretación nacionalista de acontecimientos y

[1] Escribe Anderson (1993: 21): "mi punto de partida es la afirmación de que la nacionalidad (...) al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular". Para Anderson (1993: 23), una nación es "una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana".

símbolos. Esta valoración emerge en una narrativa coherente, construida a través de la "invención de la tradición".

Desde cualquier punto de vista, las naciones modernas se aproximan bastante a la idea clásica de la comunidad perdida. Con una mayor complejidad, sin duda, con un menor grado de penetración y de aceptación de la conciencia colectiva, las naciones modernas no dejan de ser, desde un punto de vista "primordialista", comunidades en sentido estricto, mientras que desde un punto de vista "modernista" son "comunidades imaginarias".

Es posible, por tanto, argumentar que las comunidades, transformadas en naciones que son "comunidades imaginarias", pervivieran a lo largo de la primera modernidad. Con esto, tendríamos que matizar los argumentos clásicos de Tönnies y Durkheim sobre las comunidades. No hablamos ya de comunidades primitivas, ni de comunidades naturales, sino de "comunidades imaginarias" que requieren procesos complejos para ocupar un espacio social preeminente e incluso para asegurar su supervivencia. Para Tönnies, lo esencial en las comunidades era su espontaneidad y su naturalidad. Estos dos elementos faltan inevitablemente en las "comunidades imaginarias" nacionales que son construidas artificialmente. No obstante, la carga emocional del nacionalismo, así como la idea de un consenso fundamental – en el pasado, el presente y el futuro -, permiten todavía que estas construcciones no lleguen a ser totalmente artefactos mecánicos, esto es, asociaciones. Es preciso recordar aquí que para Tönnies (1979: 45) el "consenso"– entendido como un "sentimiento recíproco, obligatorio"- es un elemento clave en las comunidades[2]. Por otra parte, tampoco son éstas claramente cerradas sobre ellas mismas, sin división del trabajo y con la supremacía del grupo sobre el individuo en las que pensaba Durkheim. Por tanto, la forma de cohesionar lo social en las "comunidades imaginarias" nacionales modernas se parecerá más a un tipo de solidaridad a través de los intereses que a una solidaridad basada en la semejanza y en la confluencia de mentalidades.

Lo cierto, sin embargo, es que aunque imaginarias, las naciones modernas pueden ser interpretadas como comunidades. Y la mera existencia de "comunidades imaginarias" reintroduciría la posibilidad de que existan momentos de "efervescencia colectiva" y, por tanto, fiestas saturadas de significado. No obstante, en las "comunidades imaginarias" nacionales, las fiestas y los momentos de "efervescencia colectiva", si conservan algún significado –si no son meros simulacros vacíos– es a través del nacionalismo. Es decir, las fiestas modernas por excelencia – una vez que las comunidades se han desvanecido, bien sea por el incremento de la "densidad social", por el desarrollo de la división del trabajo o por el auge de la racionalización del mundo – serían aquellas que celebran algún aspecto vinculado a la tradición nacionalista mítica. De hecho, lo nacional, en la primera modernidad, se construyó precisamente contra lo local y lo particular y uno de los motores fundamentales del proyecto nacionalista consistía en sustituir las celebraciones que compartimentaban los Estados por celebraciones que exaltaran a las naciones.

[2] Según escribe Tönnies (1979: 46): "el consenso se basa en el conocimiento íntimo de cada cual en cuanto que éste se encuentra condicionado y promovido por el interés directo de un individuo en la vida del otro, interés que acepta participar de los dolores y las alegrías. Por esta razón, más probable resultará el consenso cuanto mayor sea la semejanza de constitución y experiencia o cuanto más parecidos y armónicos sean la disposición natural, el carácter y la actitud intelectual".

La cuestión fundamental se plantea entonces inmediatamente a continuación de lo escrito en los últimos párrafos: ¿qué sucede entonces, cuando los Estados-nación entran en crisis? Evidentemente, en la actualidad no podemos manejar los mismos parámetros de análisis. No podemos olvidar que tras las dos crisis de la modernidad del siglo veinte – la de los años 30 y la de los años 80 – la realidad social se ha transformado y en el debate público e intelectual han aparecido discursos que describen lo social a partir de conceptos como la crisis del Estado-nación, la muerte de los metarrelatos, la globalización y la individualización, entre otros, que modifican el paisaje social (Ribes, 2007: 123-132 y 274-280).

En lo que aquí nos interesa, la irrupción - ¿y el triunfo? - de la globalización implica, por un lado, la erosión de las "comunidades imaginarias" nacionales y, por otro lado, el renacimiento de lo local. Así, en la modernidad tardía o avanzada -en la modernidad posterior a las dos crisis de la modernidad del siglo XX– podemos observar un impulso globalizador, que lleva aparejado la construcción de nuevas identidades globales, así como la existencia de nuevas "comunidades imaginarias" transnacionales, e incluso de una "comunidad imaginaria" global. Y al mismo tiempo tendríamos la puesta en marcha de un nuevo mecanismo de "invención de la tradición", pero esta vez referido a las tradiciones locales menospreciadas e incluso reprimidas por los modernos Estados-nación, siempre y cuando no fueron absorbidas –y reconceptualizadas- por la tradición nacional.

Habría, pues, un nuevo escenario doble y dos tipos de comunidades o asociaciones: las globales y las locales[3]. Por supuesto, esta realidad "glocal" (Robertson, 1995) permitiría varios tipos de combinaciones: comunidades locales dentro de una comunidad global, comunidades locales dentro de una asociación global, asociaciones locales dentro de una comunidad global y asociaciones locales dentro de una asociación local. Todo esto abre inmensas posibilidades explicativas para una teoría de las fiestas en las sociedades contemporáneas.

En todo caso, es evidente que en la actualidad la necesidad de pertenecer a una comunidad es incluso más acuciante que en el pasado. En un contexto en el que el cambio social se ha acelerado, en el que todo lo sólido se desvanece en el aire, como escribiera Marx[4] y ha retomado con fuerza Bauman (2003), en el que las comunidades nacionales – las modernas por excelencia – se ven debilitadas y casi como entidades en proceso de

[3] Podría entenderse que, en realidad, el nuevo escenario es triple, si añadimos la persistencia de lo nacional en las sociedades de la modernidad tardía. Desde este punto de vista quedarían residuos nacionales en un mundo glocalizado.

[4] Marx y Engels (1998: 19-20) describieron esta característica necesaria del modo de producción capitalista en el Manifiesto comunista de la siguiente manera: "la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una conmoción ininterrumpida de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las demás. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas, las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estable se evapora; todo lo sagrado es profanado y los hombres, al fin, se ven forzados a contemplar con ojos desapasionados su posición frente a la vida, sus relaciones mutuas".

extinción, algún tipo de comunidad, que ofrezca refugio frente a lo social, que permita al individuo enfrentarse a la realidad arropado y guarecido de alguna manera, parece más necesaria que nunca. Como dice Bauman (2003b: 9): "el de 'comunidad' es hoy otro nombre para referirse al paraíso perdido al que deseamos con todas nuestras fuerzas volver, por lo que buscamos febrilmente los caminos que puedan llevarnos allí". Y más adelante añade Bauman (2003b:9): "¿Quién no desearía vivir entre personas amables y de buena voluntad en las que poder confiar y con cuyas palabras y hechos pueden contarse? Para nosotros en particular, que vivimos en tiempos despiadados, en tiempos de rivalidad y competencia sin tregua, cuando la gente que nos rodea parece ocultarnos todas sus cartas y pocas personas parecen tener prisa alguna por ayudarnos, cuando en constestación a nuestros gritos de auxilio escuchamos exhortaciones a ayudarnos a nosotros mismos, cuando sólo los bancos que codician hipotecar nuestras posesiones nos sonríen y están dispuestos a decirnos 'sí' (en incluso sólo en sus departamentos comerciales, no en sus oficinas principales), la palabra 'comunidad' tiene un dulce sonido. Lo que evoque esa palabra es todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad, aplomo y confianza".

Bauman, recogiendo el análisis clásico de Tönnies, entiende que las verdaderas comunidades solamente pueden existir cuando se da un entendimiento "tácito" y "natural" entre sus miembros. Por tanto, "la comunidad 'de la que se habla' (o más exactamente, una comunidad que habla de sí misma) es una contradicción en los términos". Con lo cual, "la comunidad sólo puede ser inconsciente... o estar muerta" (Bauman, 2003b: 18). El problema, para Bauman, reside en que en la modernidad líquida se ha perdido esta inconsciencia, con lo que ha desaparecido para siempre la posibilidad de que existan verdaderas comunidades. Las nuevas tecnologías han terminado por reforzar esta imposibilidad, puesto que permiten el flujo de información mientras los cuerpos permanecen estáticos, y con ello desparece la uniformidad y la mismidad; al hacerse cada vez más importante la comunicación entre individuos que no pertenecen a la comunidad, la propia idea de mismidad deja de tener relevancia. Al desaparecer las fronteras entre "lo interior" y "lo exterior", toda comunidad requiere ser construida, toda comunidad es obligatoriamente una "comunidad imaginaria", y, por tanto, un sucedáneo de comunidad. El mito de la seguridad se plantea entonces como un objetivo inalcanzable. Y además, según Bauman, puede también ser indeseable, puesto que las comunidades son por definición excluyentes y creadoras de límites. Las nuevas comunidades, que son sucedáneos de la comunidad perdida, se construyen en los guetos, en los barrios residenciales, en las urbanizaciones que miran hacia dentro. Así, escribe Bauman (2003b: 21), "en vez de una isla de 'entendimiento natural', de un 'círculo cálido' en el que puedan bajar la guardia y dejar de pelear, la comunidad realmente existente se sentirá como una fortaleza asediada que es continuamente bombardeada por enemigos externos (muchas veces invisibles) mientras que, una y otra vez, es desgarrada por la discordia interna; quienes busquen el calor comunal, el sentimiento de hogar y la tranquilidad comunitarias tendrán que pasar la mayor parte de su tiempo en murallas y baluartes". A fin de cuentas, lo que se dirime, según entiende Bauman, es el clásico problema de seguridad *versus* libertad. En la actualidad esta dicotomía sitúa a las "comunidades imaginarias" o a las "identidades como sucedáneos de comunidad" en el centro del debate.

4. Las fiestas locales: afirmación de lo exclusivo y simulacro de comunidades remotas.

Hemos visto que los momentos de "efervescencia colectiva" en la primera modernidad o bien son imposibles –o son meros simulacros vacíos de significado- o bien solamente pueden existir en el seno de la celebración de una "comunidad imaginaria" que exalta su tradición inventada. En el segundo caso, es evidente que las "efervescencias colectivas" modernas poco tienen que ver con las que eran posibles según Durkheim en las sociedades pre-modernas. Una vez que las comunidades, en el sentido de Tönnies, o las sociedades ligadas y cohesionadas por la solidaridad mecánica, han dejado de existir, aparecen las "comunidades imaginarias" nacionales. Y, posteriormente, en la modernidad avanzada, las comunidades y asociaciones globales y locales. ¿Qué papel tiene la "efervescencia colectiva" en estas comunidades y asociaciones? ¿Qué significado tienen las fiestas en las sociedades contemporáneas?

Centrémonos en dos escenarios de los posibles que hemos enunciado más arriba. Vamos a ver, primero, las fiestas como expresión / simulacro de comunidades locales remotas. Y, en segundo lugar, nos ocuparemos de las fiestas como expresión / simulacro de una comunidad global.

En un mundo globalizado, en el que los Estados-nación se están viendo superados continuamente por arriba – por entidades transnacionales, tales como las empresas multinacionales y las unidades políticas supranacionales – como por abajo, las comunidades locales aparecen ante los individuos como los últimos refugios en los que buscar seguridad y atenuar el elevado grado de incertidumbre que caracteriza a la "modernidad líquida" (Bauman, 2003). La cuestión es, ¿qué queda de las pequeñas comunidades espontáneas y cuasi-naturales tras varios siglos de modernidad y nacionalización? La respuesta es sencilla: poco o nada. Ante este vacío surgen nuevas "comunidades imaginarias" o "identidades" que tienen como objeto ocupar el espacio vacío que deja la desaparición de las comunidades. Como escribe Bauman, la identidad es un "sucedáneo de la comunidad". Y por ello, "la identidad tiene que negar su origen; tiene que negar que es un 'mero sucedáneo'; tiene que conjurar un fantasma de la misma comunidad que ha venido a sustituir. La identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a la promesa de resurrección de los muertos" (Bauman, 2003b: 22).

Así pues, podríamos identificar en las sociedades contemporáneas dos tipos de comunidades: las comunidades locales y las "comunidades identitarias". Las "comunidades identitarias" pueden ser transnacionales y se caracterizan por situar un rasgo no localizado espacio-temporalmente en el centro de su discurso: el género, la etnia, la orientación sexual, etc. Lo que une no es ya la tierra en la que se habita, ni tampoco las relaciones con los vecinos, y mucho menos un mismo trabajo. Lo que une a estas comunidades es una determinada conciencia de poseer una identidad diferenciada que diferencia. Estas comunidades necesitan y se producen a través de cadenas interacciones rituales, precisan de momentos de "efervescencia colectiva", y, por supuesto, celebran su existencia y refuerzan su identidad a través de determinadas fiestas que se suceden cada cierto tiempo.

Pero vayamos ahora a las comunidades locales, cuya principal característica es que están espacio-temporalmente localizadas. Podemos observar en las socieda-

des actuales un doble proceso de (re)construcción de las comunidades locales. Por un lado, las comunidades que quieren volver a dotarse de unidad, que quieren protegerse de lo global, que buscan dotarse de una identidad propia y deben o bien desgajar sus tradiciones –que habían sido integradas en la gran tradición nacional– de las tradiciones nacionales modernas, o bien recuperar –a través de un proceso de "invención de la tradición" similar al que fue llevado a cabo en el proceso nacionalizador– o reinventar sus propias tradiciones previamente excluidas de lo nacional. Esas son, a mi modo de ver, las dos vías posibles para que las comunidades locales se (re)constituyan en cuanto que sujetos políticos e identitarios. El futuro de las comunidades locales estaría, pues, en un alejamiento progresivo de lo nacional a través del desgajamiento de lo propio, o de la recuperación mítica de lo olvidado. Desde este punto de vista podríamos hablar de una "localización" de las fiestas antiguamente nacionales y de una (re)invención de lo local remoto.

En todo caso, si alguna de estas estrategias tiene éxito, podríamos suponer que los momentos de "efervescencia colectiva" volverían a ocupar su centralidad en los procesos sociales. De ahí se desprende que las comunidades locales interpretan sus fiestas locales de dos maneras fundamentales. Por un lado, las tradiciones locales en juego se interpretan como rituales presentes en un espacio determinado antes de la mera existencia de las naciones. Lo local se desplaza así a la noche de los tiempos, suplantando a lo nacional en esta búsqueda y aprovechando su actual debilidad. Que las fiestas locales se hayan convertido en símbolos nacionales en un momento determinado es simplemente, desde este punto de vista, una unión provisional que tuvo un comienzo determinado y puede tener un final en el futuro. Por otro lado, las fiestas locales se interpretan como elementos reprimidos por lo nacional que dejaron de existir o se camuflaron por la propia presión del proceso nacionalizador. Aquí, lo local se tiene que recuperar a través de un proceso consciente. Las fiestas locales, desde este otro punto de vista, pertenecen verdadera y exclusivamente a la comunidad local que había sido sometida a lo largo del proceso nacionalizador.

En ambos casos, las comunidades locales pueden necesitar momentos de "efervescencia colectiva" y fiestas para sentirse unidas y dotarse de identidad. Cada repetición de una de estas fiestas locales periódicas sirve para afianzar un poco más la idea de que los miembros de la comunidad forman parte de ella. Estas fiestas proporcionan un inconfundible bienestar moral, y, por supuesto, en ambos casos tienen consecuencias políticas evidentes: de exaltación de lo local, por un lado, y de reivindicación de lo local, por el otro. Sin embargo, si las interacciones rituales, que ponen en práctica estos procesos de (re)construcción de la comunidad, no consiguen elaborar y acompañarse de narrativas que tengan sentido y que sean capaces de ganar adeptos, las fiestas entonces, más que una expresión de una determinada comunidad, serán simples simulacros vacíos de significado. En ese caso se actúa como si se celebrara la pertenencia a una comunidad, pero en realidad los vínculos entre los individuos no son profundos ni emocionales. El problema fundamental que se esconde tras esta doble posibilidad expresión / simulacro radica en el universo simbólico compartido, a fin de cuentas, en el metarrelato. Si las fiestas -a través de cadenas de interacción rituales- se constituyen como narrativas que están en consonancia con alguno de los metarrelatos vigentes, tienen más posibilidades de ser una expresión de algo, y, por ello, se encontrarán

fuertemente cargadas de significado. Mientras que en el caso contrario simplemente o bien fracasan o bien no expresan más que su propio significativo vacío.

Aunque no quepa aquí un desarrollo pormenorizado del problema, es preciso subrayar que según Bauman este auge de lo local dentro de un contexto global y capitalista, defendido por discursos teóricos respetuosos con el multiculturalismo y la emergencia de numerosas comunidades -locales o identitarias- de diferentes, sirve a los intereses de la dinámica de la desigualdad [5].

5. Las fiestas globales: la "comunidad imaginaria" global.

La presión globalizadora del mundo contemporáneo precisa de momentos de "efervescencia colectiva" que sirven para ir cimentando el "metarrelato de alcance medio" de la globalización. Sin duda, el "metarrelato de alcance medio" de la globalización es uno de los principales dentro de la "estructura cultural" de las sociedades contemporáneas. Hemos identificado seis principales "metarrelatos de alcance medio" que conforman la estructura cultural en la actualidad. Además de la globalización, que ya hemos mencionado, encontramos también los siguientes metarrelatos: capitalismo, ecología/naturaleza, ciudadanía, comunidad y nuevas tecnologías.

Pero centrémonos en la globalización. Para que este metarrelato haya llegado a ocupar una posición tan principal, ha sido preciso que se sucedan, a lo largo del tiempo, numerosas cadenas de interacciones rituales que han ido dando forma a narrativas que finalmente han llegado a convertirse en un metarrelato. En este proceso han sido claves determinados momentos de "efervescencia colectiva". Por poner un ejemplo: podríamos mencionar las tragedias locales o regionales –una inundación, un desastre natural, etc.- que son seguidas a través de los medios de comunicación de masas, y en las que todo el mundo colabora y participa – al menos como espectador - de una u otra manera. Evidentemente, son momentos fuertemente saturados de significado, que además son capaces de movilizar emociones en individuos situados en lugares remotos. Estos momentos de "efervescencia colectiva" se apoyan con éxito en una de las claves del metarrelato de la globalización: la humanidad entendida como universal y unitaria. Lo que se pone de manifiesto en estas situaciones es la idea de que todos los individuos que viven en el globo tienen cosas en común, todos forman parte de una unidad fundamental, de una comunidad global.

Pero, en cuanto a lo que aquí nos interesa, hay ciertas fiestas, celebraciones y acontecimientos señalados, que permiten mantener este metarrelato más allá de puntuales momentos de "efervescencia colectiva", que no son planificados a través del cumplimiento de determinadas interacciones rituales. Así, por ejemplo, la celebración de un nuevo año cumple a la perfección este papel. La convención de la diferencia horaria permite que las distintas regiones y países vayan entrando en el nuevo año progresiva y escalonadamente. Estas entradas sucesivas son contempla-

[5] Así, dice Bauman (2003b: 128) que "el 'multiculturalismo' sirve de coartada a la globalización sin limitaciones políticas (...) El antiguo hábito, descaradamente arrogante, de explicar la desigualdad por una inferioridad innata de las razas ha sido sustituido por una representación aparentemente humana de condiciones humanas rígidamente desiguales como derecho inalienable de toda comunidad a su propia forma de vida".

das por los individuos desde prácticamente cualquier lugar del mundo. La sensación que resulta es que todos los individuos del globo celebran el mismo acontecimiento casi al mismo tiempo, o, mejor dicho, escalonadamente. El nuevo año, con sus fuegos artificiales y sus variaciones locales, se va imponiendo como una evidencia común ante los individuos sobrecargados de información. Cada región o cada ciudad introduce sus propias variaciones, sin duda, pero, al estar focalizada la celebración en las grandes ciudades, el resultado es muy similar. Las ciudades globalizadas, repletas de no-lugares, se muestran semejantes y participan de esta celebración como si de un juego de dominó se tratara. Obviamente, el resultado es la sensación de bienestar que nos permite entender que todo el mundo hace lo mismo y celebra feliz la llegada de un nuevo año. Este ritual está condicionado por la narrativa que lo completa, que consiste en la celebración del tiempo, del capitalismo y de la modernidad avanzada. Es el triunfo de la hora, el minuto y el segundo, que tanto han significado en la historia del desarrollo de la modernidad y del capitalismo.

Hay también importantes fiestas y celebraciones globales que ocupan un lugar cada vez más decisivo en la configuración de lo global: las fiestas vinculadas al cine (ceremonia de los premios de la academia de Hollywood, Cannes, Berlín, etc.), a los deportes (Olimpiadas, Campeonatos mundiales, determinadas finales de determinados deportes, etc.), a la economía (lanzamientos mundiales de productos que llenarán los establecimientos comerciales del globo, apertura de la bolsa de Nueva York, etc.) y a la política (elecciones en determinados países con influencia regional o global, manifestaciones globales a favor de derechos civiles o en contra de políticas globales, etc.). Todas estas celebraciones y fiestas festejan en realidad la "comunidad imaginaria" global, la globalización.

Continuando en este punto el análisis clásico de Durkheim, y para concluir, vemos cómo el metarrelato de la globalización está cimentado en unas prácticas determinadas y muy especialmente en fiestas concretas que van llenando de contenido algunas de las ideas claves que asociamos a la globalización (supresión de las distancias, homogeneización del globo, experiencia de acontecimientos locales desde la distancia, etc.). Poco a poco estas fiestas globales – o locales observadas globalmente – van construyendo una "comunidad imaginaria" global. De igual manera que sucedía con las fiestas y las comunidades locales, las fiestas y la comunidad global pueden presentarse de dos maneras: bien como un simulacro de una comunidad global, bien como una expresión de la comunidad global. Cuál de las caras (expresión / simulacro) resulte triunfante, sólo depende, desde nuestro punto de vista, de si los rituales de interacción son capaces de presentar narrativas saturadas de significado. Y para ello es importante tener en cuenta la repetición de las fiestas y celebraciones, así como los símbolos que sean capaces de generar. Por tanto, no es de extrañar que si se incrementa el alcance y la profundidad del metarrelato de la comunidad global, veamos cómo las fiestas globales cada vez ocupan un mayor espacio en las sociedades contemporáneas.

Bibliografía.

Alexander, J.C., (2000), *Sociología cultural: formas de clasificación en las sociedades complejas*, Anthropos, Barcelona.

Álvarez Junco, J., (1996), "Hobsbawn sobre nacionalismo", en *Historia Social*, Nº 25.

(2001), *Mater Dolorosa: La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid.

Anderson, B., (1993), *Comunidades Imaginarias,* Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Bauman, Z., (2003), *Modernidad líquida*, F.C.E., Buenos Aires.

(2003b), *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid.

Collins, R., (2004), *Interaction ritual chains*, Princeton University Press, Princeton.

Durkheim, E., (1972), "A review of Ferdinand Tönnies's Gemeinschaft und Gesellschaft", en *The American journal of sociology*, Vol. 77, 6, mayo.

(1985), *La división del trabajo social*, 2 vols., Planeta-Agostini, Barcelona.

(2000), *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila, Madrid.

(2003), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid.

Giner, S., (2004), *Teoría sociológica clásica*, Ariel, Barcelona.

Hobsbawm, E., (2000), *Naciones y nacionalismos,* Biblioteca de Bolsillo, Madrid.

Marx, K., y Engels, F., (1998), *Manifiesto comunista*, Editorial Debate, Madrid.

Ribes Leiva, A.J., (2006), "Tras las dos crisis de la modernidad del siglo XX: una visión crítica de la sociedad de la información y del conocimiento", en Marcuello, Ch. y Fandos, J. L. (eds.), *Cambio cultural, problemas sociales y sociedad del conocimiento: aproximaciones sociológicas para una sociedad mundial*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

(2007), *Paisajes del siglo XX: sociología y literatura en Francisco Ayala*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Ricoeur, P., (2004), *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México.

Robertson, R., (1995), "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", en Featherstone, M., Lash, S. y Robertson, R. (eds.), *Global modernities*, Sage, Londres.

Tönnies, F., (1972), "A review of Émile Durkheim's De la division du travail social", en *The American journal of sociology*, Vol. 77, 6, mayo.

(1979), *Comunidad y asociación*, Editorial Península, Barcelona.

Weber, M., (1993), *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica., Madrid.