

RITUALES PERFORMATIVOS Y RECONSTRUCCIÓN DE LA VIDA LOCAL

Jose txu Martínez Montoya
Deustuko Unibertsitatea, Bilbao

Palabras Clave: Alava, ritual, identidad, resignificación, performance.

RESUMEN:

El artículo analiza un ritual festivo de un pueblo alavés, Okina, desde los estudios de la performatividad ritual. Un rito tradicional es recuperado y reinventado con nuevas significaciones por familias originarias del pueblo que vuelven a él como lugar de segunda residencia. El rito les permite inscribirse en la vida local, renovando así su pertenencia y su identidad.

Introducción

En el medio rural del Territorio Histórico de Alava/Araba se han dado, en las últimas décadas, unos cambios muy significativos que podríamos definir como paso de lo comunitario a lo local. Un ejemplo concreto de esta afirmación lo encontramos en la *fiesta de la rosca* que se celebra todos los años en la población rural de Okina, a 15 kilómetros de Vitoria-Gasteiz, capital administrativa del País Vasco. En esta celebración, tradicional pero con significado diferente al del pasado, aparecen las nuevas dimensiones que adquiere la comunidad local y la relevancia de este último concepto para definir la nueva ruralidad que aparece en el medio rural alavés. La fiesta de la rosca, que se celebra todos los años el día 9 de Julio, es un rito festivo que aporta detalles significativos para comprender cómo la vida social se rehace gracias a la recuperación y reactualización de la tradición. Es decir, se da, en los habitantes de este territorio, la voluntad de crear un nuevo espacio de relación social y cultural en base a prácticas rituales e identitarias que conjugan el uso del pasado (memoria), del espacio (identidad) y de los ritos (legitimación social).

Siguiendo el hilo de una serie de reflexiones anteriores sobre los cambios sociológicos en la ruralidad alavesa (Martínez Montoya, 1999 y 2001), quisiera analizar cómo las entidades sociológicas de este medio, que han sufrido un profundo cambio en su estructura sociológica, recomponen su identidad cultural en base a la recuperación de su patrimonio histórico y de sus señas de identidad. Para ello me fijaré en el estudio de lo que se puede llamar etnografía viva o representación festiva y ritual en el espacio central del pueblo, la plaza, y en el análisis de la lógica cultural que rige los comportamientos de los vecinos (nuevos y viejos) que habitan estos lugares.

Analizaré, por tanto, el espacio *existencial* de la comunidad, el *pueblo/aldea*, un espacio de renovación de identidades colectivas que se recomponen en base a la recuperación de la lógica cultural del pasado pero con nuevas significaciones.



2. El espacio existencial de la comunidad: el lugar (pueblo/aldea)

El pueblo/aldea de Okina, *lugar* en el que este estudio se centra, podría definirse como un grupo corporativo (*local corporate body*) compuesto por unidades domésticas que se instalan en un territorio (limitado y ritualizado: mojones y ermitas), lo hacen producir en lógica cosmológico-telúrica, lo habitan (normalmente en forma concéntrica) en torno a una iglesia/cementerio y a una plaza –religión y vecindad son los dos polos en torno a los que gira este sistema–, lo regulan socialmente (las ordenanzas concejiles y las reglas de las cofradías se encargan de acoger la vida individual, desde la cuna hasta la tumba¹, lo ritualizan y lo envuelven en una serie de creencias sobre el cosmos y el destino individual y colectivo (los ritos acompañan el ciclo de la vida biológica: *ritos de paso*, social: *fiestas*, productiva: *conjuros y bendiciones*, y cosmológica: *solsticios y equinoccios*).

Esta comunidad local se caracterizaría por una organización territorial y corporativa. Dicho de otra manera, el control de los recursos está en la asociación corporativa de vecinos que regulan un territorio con límites bien definidos. Del mismo modo, el destino de las personas se juega corporativamente, en base a tres principios: el sexo, la edad y el estado civil. A cada categoría se adscriben roles, tareas y status diferenciados conforme a estos criterios clasificatorios. Los ritos de paso marcan socialmente estos status y el paso de uno a otro¹. En fin, las asociaciones vecinales de tipo socio-religioso (las cofradías) regulan la vida colectiva, especialmente la relacionada con la producción, el comportamiento socio-vecinal y la regulación del hecho de morir.

Estos pueblos han sido bien estudiados por la antropología europea²; son conocidos como comunidades locales altamente corporativas en base a lo que Tax Freeman (1968) llama *mass-feast-meeting complex*, es decir, son comunidades vecinales que se comportan reproduciendo el esquema de las domésticas. Son lugares de residencia, de comensalidad y de celebración ritualizada de su historia, de su pertenencia a un mismo espacio y de relaciones de solidaridad recíproca basadas en la integración de todos sus miembros en la cadena de responsabilidades compartidas. La rotación y la reciprocidad parecen ser los ejes mediante los que se estructuran y que sirven para fundamentar sus relaciones sociales y culturales, en base a la relación estrecha entre lo doméstico y lo comunitario y a la interacción recíproca entre grupo humano, espacio habitado y ritos de cohesión social. En Okina, como en toda la montaña alavesa, este sistema rotativo se conoce con el nombre de renque³, noción que hace referencia a la cadena de obligaciones y derechos recíprocos en la vida social.

Estamos, en fin, ante un tipo de comunidad que regula y marca geográfica y ritualmente sus espacios de vida y de producción. Este marcaje geográfico, social y simbólico de los límites va a originar el fenómeno de la identidad o del sociocentrismo que genera la conciencia de diferencia en comunidades muy pequeñas, sociológicamente muy uniformes, pero con conciencia de pertenencia y de identidad muy marcada⁴.

3. La lógica cultural

Lo que aparece, en esta forma de organización, es un esquema cultural centrado en el acompañamiento del ciclo de la planta y de la regeneración de la tierra y del cosmos. La vida social y cultural no es más que un acompañamiento de este ciclo cosmológico, productivo y reproductivo. Por eso, se puede decir que los ritos que se encuentran en estas comunidades son una *performance* de la cultura cíclica que las hace vivir y reproducirse. Este es el aspecto que quisiera estudiar en detalle. Estamos ante comunidades telúricas, o más bien, telúrico-cosmológicas, en las que la vida y la muerte quedan integradas en el ciclo de reproducción del cosmos. El territorio de la comunidad es una reproducción de la lógica cosmológica. La religión cristiana vendrá a insertarse en este

¹ Los estudios de folklore europeos han dejado ricos textos que describen estos ritos y los pasos en la vida individual y colectiva ligados a ellos. La antropología simbólica ha hecho sugerentes interpretaciones haciendo ver la lógica social y cultural que subyace a ellos. Véase Belmont (1981) y Karnoouh (1981).

² Véase Martínez Montoya, (1998)

³ Por renque (o por rotación) se limpiaba la Iglesia, la plaza y el abrevadero del pueblo, por renque se llevaban los ganados a los pastos comunes, por renque se velaba la agonía de los difuntos, por renque se tocaban las campanas de la Iglesia y por renque se atendía a los necesitados que llegaban diariamente al vecindario. La renque era la *gramática* que estructuraba el orden social en la vecindad.

⁴ El nacionalismo, tal como se entiende en Europa (ligado a la formación de los estados-estado/nación-) no sería sino una extensión, a nivel de comunidad política, de la forma en que los campesinos entienden su relación con el territorio. Sin embargo, los estados van mucho más lejos. Sustituyen los límites por las fronteras.

esquema aportando una dimensión extradoméstica y configurando los esquemas de comportamiento comunitario. Los ritos socio-religiosos son manifestación viva de este esquema cultural y condición necesaria de su reproducción.

Esta complementaridad entre religión y sociedad aparece en los rituales religiosos que congregan a la comunidad vecinal, especialmente (y volvemos al caso etnográfico de Okina) la misa dominical, las procesiones, el vía crucis del viernes santo y la fiesta de la rosca del 9 de Julio. En ellos se manifiesta la voluntad de inscribir en el espacio un orden moral que se superpone al cosmológico expresado en la *renque* (rotación de derechos y obligaciones) y manifestado en el rito de la rosca del que nos ocuparemos más adelante.

4. La performatividad ritual

El viernes santo de cada año se celebraba, por las calles del pueblo de Okina, un rito, el vía crucis, que reproduce la cadena de la *renque* de los vecinos, sancionando este tipo de organización social. Con la cruz procesional presidiendo la comitiva, los vecinos salían de la iglesia y recorrían las calles y casas del pueblo. En la puerta de cada casa, el grupo doméstico recibía la cruz procesional con el crucifijo familiar que, siendo desprendido del féretro de los abuelos fallecidos, se guardaba en su habitación junto al cuadro de la sagrada familia.

Este rito, junto al de la misa dominical, celebración que congrega a los vecinos para renovar su pertenencia a la comunidad y para recordar a los difuntos, constituyen actos *realizativos*, actuaciones o escenificaciones rituales (*performances*) que celebran y realizan la vida de la comunidad, configurando un orden de relaciones renovadas cíclicamente. En este sentido, son ilustrativas las palabras de de Mark Allman:



"La liturgia supone palabras, pero el ritual litúrgico, en cuanto expresión religiosa, no es tan solo algo que es dicho, sino más bien algo que es hecho. Mark Searle critica acertadamente los estudios litúrgicos por concentrarse en la dimensión verbal de la liturgia en detrimento de lo no verbal. Searle apunta que el ritual litúrgico *'requiere la presencia física de cuerpos vivos interactuando en el mismo espacio al mismo tiempo y pasando a través de una serie de mociones prescritas. La liturgia es una cuestión de cuerpo, el cuerpo individual y el cuerpo colectivo'* (Searle, 1993:56). La liturgia no se observa; más bien, uno participa en la liturgia a través de palabras y de canciones; a través de gestos como estar de pie, arrodillarse o besarse; de forma visual, a través de signos y símbolos, como el agua, el vino, el pan, el incienso y el fuego, y mentalmente, a través de una disposición abierta de los participantes. El ritual litúrgico es esencialmente sensual y su significado se revela a través de la acción. La liturgia eucarística es el relato comunal de una historia común, de una narrativa común. A través de las acciones del ritual litúrgico el individuo participa en el relato de la historia común y a través de su celebración, a través del relato de una historia común, la comunidad se forma. El principal género de la liturgia es el ritual litúrgico" (Allman, 2000: 60-61).

Hay, en este aporte de Allman, dos aspectos relevantes a tener en cuenta, el primero, el de la realización / escenificación (performance) y, el segundo, el de la narrativa (memoria). Los antropólogos han privilegiado la interpretación simbólica de los rituales, es decir, el estudio de los ritos y las creencias en cuanto representación de la realidad y en cuanto códigos culturales que la informan y la orientan. Para los simbolistas clásicos (Leach, Turner, Geertz) el ritual es un lenguaje que comunica algo sobre la estructura social y sobre todo, es algo en lo que aparece la interacción entre la experiencia social y los símbolos culturales. Este enfoque insiste en la interpretación de determinadas acciones simbólicas.

Por el contrario, hay otros autores que se orientan hacia el estudio de los rituales no como acciones comunicativas sino como actos realizativos o performativos. Esta nueva perspectiva (pragmática) parte de la aplicación de las investigaciones lingüísticas de Austin y Searle y más en concreto de la noción de *enunciados performativos*⁵ de Austin (1962).

Para Austin, en el lenguaje, además de los actos de información, se encuentran algunas expresiones de carácter enunciativo. Se trata de los verbos realizativos o performativos (*afirmar, prometer, ordenar, aprobar, recomendar, etc.*). Cuando se dice *yo prometo; sí juro* (con la mano en los Evangelios); *yo os declaro marido y mujer; este es mi cuerpo y mi sangre*, no se está comunicando una intención sino que se está realizando una acción. El mero hecho de enunciar es realizar. Al pronunciar: *sí juro, o yo prometo serte fiel*, realizamos una acción. Transformamos una situación, creando una nueva realidad social⁶. En el matrimonio, decir *yo acepto*, es realizarlo. Estamos ante

⁵ En antropología tenemos, así mismo, la influencia de Bronislaw Malinowski (1935) sobre la magia y los trabajos sobre los social drama de Victor Turner (1967), perspectivas que van en la línea de tener en cuenta al lenguaje ritual como acciones (enunciados realizativos) y no solo como actos comunicativos. Pero son J. L. Austin (1962) y J. R. Searle (1969) quienes formulan los aspectos teóricos de este tipo de lenguaje cuyos trabajos antropológicos más importantes vendrán de las plumas de Stanley J. Tambiah (1968; 1985) y de Maurice Bloch (1974).

⁶ Del mismo modo, según Malinowski, el trobriandés que realiza un conjuro o una acción mágica ante una sustancia líquida que va a ser utilizada para untar una canoa, está haciendo algo: transmitiendo una virtud mágica (la velocidad) a la canoa.

lo que Bourdieu (1985) llama *magia social*, es decir, ante una práctica simbólica poseedora de una profunda capacidad transformadora.

Esta idea de que las palabras realizan acciones tuvo una influencia significativa en los estudios del ritual. Pensemos, por ejemplo, en la vida comunitaria. Esta se crea cuando ciertos pronombres de solidaridad son pronunciados (nosotros, vosotros, ellos) en determinados contextos ceremoniales. El plural mayestático (*nosotros*) crea una personalidad corporativa, la comunidad de participantes, la congregación de fieles. La performatividad sería, pues, el *lugar* en el que la comunidad se construye y recuerda los hechos de su constitución. En el caso de la eucaristía cristiana, la consagración sería, al mismo tiempo, un acto performativo (realizativo) y recordativo (el recurso al pasado es performativo, ya que está codificado en gestos, posiciones y movimientos). Esta dimensión aparece en las posturas corporales: arrodillarse, vestirse de una determinada manera, darse la mano, entonar canciones, etc.; todas estas actitudes, tendrían un poder performativo porque crean disposiciones, actitudes y hábitos perdurables, como dirá Bourdieu. Estos actos fijan y determinan un mundo de ambigüedad. Palabras y gestos realizan lo que enuncian.

Para Maurice Bloch (1974), en los rituales, el carácter semántico es indisociable de su combinación gramatical. Es decir, lo que hace significativos a los rituales es la forma en la que las palabras, las canciones y las danzas aparecen y son usadas en él: estilizadas y formalizadas. En el ritual hay un lenguaje muy empobrecido y fijado; es lo que le da su autoridad. El lenguaje ritual es muy arcaico. Su fuerza consiste en que sus acciones no son discutidas sino aceptadas o rechazadas: no puedes discutir con una canción. El lenguaje formalizado del ritual crea un tipo de religión y de autoridad conocido como *autoridad tradicional*. O sea, una autoridad que emana de algo o de alguien fuera de los individuos y que se ejerce y ejecuta en el ritual. Por eso, el lenguaje y los gestos rituales son repetitivos y predecibles⁷. Y por eso mismo tienen el poder de informar las conductas sociales: ordenan y clasifican simbólicamente la experiencia.

Un estudio interesante desde esta perspectiva es el realizado por Kari Telste (1999) a partir de las actas notariales de un juico desarrollado en la Corte Suprema de Noruega en 1877. La historia es la siguiente: Un hombre fue acusado de defraudar y seducir a un número indeterminado de muchachas en la costa noruega. Llegó incluso a realizar un seudo matrimonio con una de ellas (Kari). Aunque todos los actos que llevaron al matrimonio de este hombre con Kari eran fingidos, la autora sostiene que, la muchacha, a pesar de sospecharlo y, en definitiva, de descubrirlo, se consideraba casada ya que había seguido un proceso que legitimaba su compromiso delante de la comunidad, proceso sancionado con el nacimiento de un hijo, signo visible de la unión matrimonial. La autora, en un rico y denso informe etnográfico, argumenta que la promesa (en cuanto *speech act* –enunciado realizativo, según Austin–) es la que inicia el proceso de legitimación. Del

⁷ Según Tambiah, “el ritual es un sistema de comunicación simbólica construido culturalmente. Está formado por secuencias, palabras y actos clasificados, estructurados y expresados de manera diversa, cuyo contenido y ordenamiento se caracterizan, con grados de variación, por la formalidad (convencionalidad), el estereotipo (la rigidez), la condensación (fusión) y la redundancia (repetición)” (1985:128).

mismo modo, sostiene que el conjunto de acciones rituales que llevan a la joven del cortejo inicial, pasando por la seducción (acto perlocucionario), la promesa (acto locucionario) y la ceremonia en Bergen, hasta su reintroducción en la comunidad, como casada y como madre, están realizando un paso, un proceso de transformación⁸, de una joven soltera en casada y de una mujer joven en madre y adulta. Este proceso, mediante el que la joven sale de la comunidad para volver de nuevo con un status diferente, es el que realiza el matrimonio, independientemente de su validez oficial. La mentalidad popular ha incorporado en estas prácticas la legitimación de un hecho social. La religion, como dice Bourdieu, realiza un acto de magia simbólica que legitima una nueva esencia social. El ordenamiento de unas prácticas ritualizadas y realizadas de forma estructurada colabora a que los actores acepten esta ficción psico-social.

¿Quiere esto decir que el ritual es una técnica simbólica que produce *per se* efectos psico-sociales estructurantes? Las precisiones de Bourdieu (1985) matizan esta hipótesis. Para este autor, la capacidad performativa de determinados enunciados no se puede encontrar nunca en las palabras mismas. El poder de la palabra es un poder delegado. El uso del lenguaje depende de la posición social del locutor. Es decir, para que un ritual funcione, es necesario que sea percibido como legítimo. El agente es depositario de un mandato. Los actos de autoridad son actos de magia social porque están autorizados. Su eficacia depende de una serie de condiciones estructurales (formalización, repetición, ritmo, etc.) y sociales (delegación) que le otorgan la magia simbólica de realizar lo que enuncian. Malinowski había mencionado esta doble exigencia: “para el trobriandés, la esencia de la magia descansa en el conjuro; pero éste debe ser pronunciado por un mago acreditado en una ceremonia apropiada” (Malinowski, 1935:223). Bourdieu desarrolla este segundo aspecto postulando que la capacidad performativa del lenguaje es fruto de una delegación social mediante la cual se instituyen / instauran / sancionan esencias sociales *ex nihilo*.

Es a partir de estas reflexiones antropológicas sobre la performatividad ritual desde donde yo quisiera pensar los ritos vecinales del pueblo de Okina, en concreto el del *vía crucis* y el de la *rosca*. Estos ritos, renovados cada año, no eran, sin embargo, los únicos que, en el pasado, unían a los vecinos en una cadena de reciprocidad. Había otros que redoblaban la solidaridad y hacían funcionar la vida social. Para cuidar el ganado en los pastos de montaña, especialmente en las inmediaciones de los pueblos aledaños, una persona de cada casa rotaba para ir a dormir al monte y ayudar al pastor del pueblo a evitar que el ganado entrase en las fincas de cultivo. El mismo sistema, el de la renque, se empleaba para el uso del molino. Cada vecino tenía derecho a moler un día, por renque. La llave era entregada al final del día al renquero siguiente.

A través de estos ritos, la comunidad vecinal se forma y se construye en dimensión cosmológica, cíclica y social. La comunidad está inscribiendo en el espacio de la vecindad un orden cosmológico y telúrico que la religión cristiana llena de dimensiones sociales y morales. Estos ritos

⁸ Sobre la importancia del proceso de cambio y de los efectos performativos de las acciones que lo componen la autora cita un interesante trabajo de David Parkin (1992).



configuran la estructura social moldeándola y haciendo ver las características más importantes de que está compuesta: las obligaciones compartidas, la estricta separación de los sexos, la circularidad de las relaciones sociales y la autoridad de la institución vecinal y religiosa. Si la eucaristía católica es el relato, la narrativa de un sacrificio original, fundador, que crea la comunidad en torno al pan que alimenta, los ritos de la renque en los que la rosca se inserta son una cosmología social que realiza y consagra la vida social como orden a respetar y a seguir⁹.

Esta imbricación entre religión y vecindad, entre iglesia parroquial (templo) y espacios-tiempos socio/económicos, aparece en múltiples manifestaciones de la vida cotidiana tradicional de los pueblos de este territorio. Las procesiones, la bendición de los campos, los conjuros, las rogativas, son otras tantas formas rituales (performances) de transferir la fertilidad de la naturaleza a la necesaria regeneración social y comunitaria. La una sin la otra no son posibles. El orden eterno de los

⁹ Es interesante tener en cuenta, como recuerda Elizabeth Fuller Collins, que ritualidad y dimensiones morales, mediante las que la gente actúa, están profundamente imbricadas: “Los conceptos incorporados en el ritual proveen una estructura que informa y organiza la experiencia individual de tal manera que el comportamiento humano es fácilmente predecible (...) los rituales son la forma cultural más importante a la que la gente recurre para renovar sus compromisos morales. Por ejemplo, la toma de posesión de un presidente implica la aceptación de las responsabilidades morales otorgadas a su cargo. Las dimensiones morales de los rituales religiosos son aún más claras: el bautismo denomina a un niño como miembro de una comunidad cristiana y enuncia que debe ser educado como cristiano, es decir, en el respeto a los principios de esta comunidad” (1990: 78).

campos debe brillar en el orden moral de la comunidad. La vida y la muerte (el nacimiento, la procreación y la regeneración) se inscriben en este ciclo de reproducción posibilitado por la luz, el sol (que calienta, ilumina, regenera) y el agua (que purifica, renueva y revitaliza) y traspasado al modelo y a los símbolos cristianos del sacrificio, la nueva vida (Cristo), la protección (los santos) y la permanencia (la resurrección). Un testimonio recogido en Pipaon, pueblo cercano a Okina, puede ayudarnos a comprender esta profunda simbiosis entre aspectos vecinales y religiosos.

Un día de agosto, poco antes de mediodía, llegaba yo a Pipaon, en una de mis entrevistas habituales. El panadero, el pescatero y el autobús hicieron acto de presencia en menos de media hora. La plaza del pueblo, sin un alma a la que dirigirse, empezó a llenarse de señoras y de gente adulta que faenaba en las huertas viendo madurar los tomates y recogiendo las primeras patatas de la temporada. Después de hacer acopio de una sabrosa barra de pan, me dirigí hacia uno de mis informadores. Estaba acompañado por un convecino. Después del saludo habitual me senté y acto seguido, empezaron a dar las doce campanadas.

"Has llegado, me dijeron, cuando estábamos rezando el ángelus. Antes lo rezábamos al amanecer, a mediodía y al anochecer. Se rezaban tres avemarías. Yo, cuando estoy en la pieza, no hay una hora que dé de largo que no rece las tres avemarías, como me enseñó mi madre, mi abuela y toda la familia. Y rezo: En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén. Comienzo diciendo: Ave María Purísima. Sin pecado concebida. Y rezo un Avemaría: A Nuestra Sra. del Carmen, a Nuestra Señora del Pilar que no nos deje vivir ni caer en pecado mortal. Otra Avemaría. Luego otra, a Santa Teresa y Santa Casilda que nos libre de flujo de sangre y de muerte repentina. Otra Avemaría. Bendita y alabada sea la hora en que Nuestro Señor Jesucristo murió, padeció y resucitó, subió al reino de los cielos. Amén. Bendita sea tu pureza, eternamente lo sea puesto que Dios se recrea en tan grandiosa belleza y celestial princesa, Virgen Sagrada María, te ofrezco desde este día alma, vida y corazón, mírame con compasión; no me dejes, Madre mía, Amén. En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, Amén".

En estas prácticas, se muestra cómo la religión católica va informando y configurando los tiempos, los espacios, las mentes y los cuerpos de la vecindad y de los vecinos de forma que su vida queda ordenada dentro de un ciclo reproductivo y social que se sacraliza. La vida de Jesucristo, de los Santos y de la Virgen queda grabada en las mentes, en los comportamientos, en las actitudes y en los gestos de los moradores de los pueblos. La campana de la Iglesia que llamaba a la oración imprimía unas actitudes, unas expresiones y unos gestos, ordenando el comportamiento de la colectividad. Todo el ritmo social de estos pueblos funcionaba desde la doble dimensión corporativa, el concejo y la religión. Uno y otro se retroalimentaban. Pero es esta última la que se encargaba de modelar las conciencias y de disciplinar los cuerpos como símbolo de la buena orientación de las almas.

En este sentido sería bueno recordar los trabajos de Michel Foucault (1979), de Pierre Bourdieu (1985) y de J. Comaroff (1985) quienes nos hablan de la importancia que los ritos tienen a la hora de modelar la práctica social mediante la internalización de valores y esquemas de comportamiento en el cuerpo individual y en el social. La Iglesia socializaba a los individuos a través de prácticas colectivas e individuales de forma que estas prácticas daban lugar a disposiciones y hábitos

perdurables que generaban un ordenamiento de la vida colectiva. De esta manera, el orden social quedaba espacializado e incorporado en el individuo. Esta incorporación daba lugar a actitudes y disposiciones psicológicas que hacían que este orden cosmológico/social quedase grabado de forma subjetiva en disposiciones que orientaban la acción¹⁰.

Este proceso explica lo que Foucault destaca al analizar la cultura europea. Los rituales son una forma de poder (el biopoder) que opera mediante la construcción de un cuerpo disciplinado. Los análisis de Foucault con respecto a cómo el estado utiliza los rituales de control del cuerpo para ejercer poder en el siglo XIX (el panóptico) son ejemplares. En el caso de las comunidades campesinas, no tenemos un estado omnipresente, pero sí sus representantes (la Iglesia, el maestro, el médico, el veterinario) y del mismo modo nos encontramos ante un sistema autogestionado (el concejo vecinal) de organización de la disciplina en relación al uso del tiempo y del espacio. Así pues, nos hallamos ante un fenómeno de ritualización performativa. Cada acto individual de acomodación a la lógica dictada por el campanario y cada ritual colectivo ligado a la reproducción de la vida social y cosmológica predisponían y reproducían un esquema cultural sin fisuras¹¹. La realización (performance) de los gestos y actitudes del ritual los hacía instrumentos de poder y de cohesión¹².

Desde esta perspectiva, hay que recordar que la fuerza consagradora y legitimadora es la *tradicción*, el orden eterno de los campos renovado sin cesar. Los rituales religiosos (*vía crucis*, *procesiones*, *rogativas*, *conjuros*, *bendiciones*)¹³ vienen a superponerse y a añadir un elemento moral a la dinámica campesina. Son funcionales a ella porque dan estabilidad, sancionan el equilibrio entre las generaciones y los sexos y fijan los límites entre lo permitido y lo prohibido. Las características rituales de Tambiah¹⁴ están presentes, ritmando el devenir biológico, social y cosmológico. Es por ello que se puede decir que estos ritos construyen la comunidad inscribiéndola y grabándola en el tiempo cíclico y en el espacio de los límites de la aldea. La endogamia, el sentimiento profundo de pertenencia local y los derechos cívicos se viven como manifestaciones claras del funcionamiento de la cadena que la *renque* estructura (sólo la crisis cultural de los sesenta fue capaz de subvertir esta lógica de comportamiento).

¹⁰ Como recuerda Catherine Bell, “el ritual puede ser el mecanismo más poderoso mediante el cual el proceso de internalización y objetivación puede darse de forma relativamente inconsciente” (1997: 310).

¹¹ Como dice Elizabeth Collins, “el hecho de que el cuerpo humano sea utilizado como objeto ritual nos invita a pensar que, en el ritual, los cuerpos son inculturados y que las culturas son incorporadas (embodied)” (1998:2).

¹² F. Hugues-Freeland (2001) destaca la dimensión metodológica de esta perspectiva performativa ya que tiene en cuenta el estudio del proceso de ‘incorporación’ de la experiencia a través de gestos y prácticas corporales.

¹³ Sobre el sentido de estos rituales, ver el análisis detallado que hago en mi estudio del valle de Arana (1996).

¹⁴ Ver nota nº 7.

6. Los significados emergentes

El verano es, en nuestros pueblos, un lugar privilegiado para la celebración y la fiesta. La fiesta patronal/vecinal suele ser la más importante y la de mayor significación para sus habitantes.

Okina, con siete vecinos en un pasado reciente, en la actualidad alberga solamente a tres. Ellos habitan permanentemente el pueblo y conservan la actividad agro-ganadera. Sin embargo, diez y nueve hogares pueblan el *lugar* (en casas arregladas y recompuestas) los fines de semana y las grandes vacaciones. Todos ellos, sin excepción, participan en el rito de la *rosca*, que, desde tiempo inmemorial¹⁵, se celebra el día de la fiesta. Después de la misa, los vecinos recorren las casas del pueblo, en dirección opuesta a las agujas del reloj, recogiendo las roscas de pan que cada casa¹⁶ ha elaborado y las colocan en una horquilla. Al detenerse en cada casa, se les agasaja con bebidas. Al final del recorrido, en la plaza, el vecindario (en el pasado, los hombres y las mujeres por separado) consumen las roscas a las que se acompañan con queso de elaboración casera.

En la actualidad, las diez y nueve familias que componen el vecindario de Okina renuevan este esquema del pasado. Ni sus profesiones, ni sus ocupaciones, ni su hábitat exige esta dinámica ritual. ¿Por qué lo hacen? La perspectiva pragmática de interpretación de los rituales puede ayudarnos a explicarlo: están construyendo una nueva comunidad, están *realizando* un proyecto, están *enunciando* un acto de solidaridad con los que viven en el espacio de la tradición heredada y celebrada. Pero hay algo más. Estamos ante un fenómeno que la antropología ha trabajado desde hace tiempo y que yo he mostrado en mi trabajo sobre el valle de Arana (1996) y que podemos llamar *ritualización y sacralización de nuevas prácticas sociales*.

La religión deja de ser estructuradora de la vida vecinal-productiva para acompañar las prácticas lúdico-recreativas de las nuevas poblaciones rurales. Esto es posible porque la sociedad urbano-rural que puebla el territorio alavés ha otorgado unas funciones nuevas al medio rural. Este es privilegiado como lugar de celebración y de vivencia de los valores comunitarios. El sentido y la función del territorio cambia. No se le pide que produzca alimentos sino que genere estructuras y espacios de sentido y de identidad compartida. Desde este planteamiento se podría decir que el aumento y la proliferación de fiestas, romerías y celebraciones estarían indicando que lo local se hace religioso, es decir, religador. Estamos, sin embargo, ante una religión que no se basa en el control ideológico y simbólico de la vida campesina, es decir, en la ritualización del tiempo y en la sacralización del espacio comunitario (doméstico/vecinal/religioso) sino en la celebración de las identidades locales para lo cual lo celebrativo sigue siendo indispensable. El *mass-feast-meeting complex* del que nos hablaba Tax Freeman (1968) sigue presente, aunque con otra significación. Lo llamativo y significativo es el poder que las actividades tradicionales continúan teniendo para

¹⁵ Nadie recuerda los orígenes y tampoco hay documentación escrita que mencione este rito.

¹⁶ En el pasado, estas roscas se preparaban en casa, adornándolas con confites y dulces. Actualmente, se compran en las panaderías de Vitoria. En Julio/2000, año en que se realizó el trabajo de campo, se prepararon 38 roscas, 2 por cada vecino.

garantizar este esquema cultural. Esto supone reconocer el papel de la tradición a la hora de construir relaciones sociales. Es decir, nos plantea abordar el sentido de acciones rituales, que como ésta y otras similares, rescatan del pasado la forma de vivir la dimensión comunitaria, circular e integradora, como modelo de relaciones socio-espaciales.

7. Conclusión

La reflexión aquí presentada incide en los aspectos sociales y culturales ligados a los conceptos de espacio, ritualidad y tradición, pero presupone la relación estrecha entre comunidad y localidad y más en concreto la noción de *lugar*. Como recuerda Clifford Geertz (1996:259), éste es un concepto analítico/descriptivo poco estudiado hasta hace una década pero con gran incidencia sociológica en los últimos años, gracias, sobre todo, a los aportes de geógrafos culturales y de antropólogos que se han focalizado en el estudio de los ‘lugares’ y de la ‘experiencia’ vivida en ellos, particularmente en las experiencias de desraizamiento/enraizamiento, en el sentido de pertenencia, en la capacidad generativa de conciencia de identidad de que estos lugares son portadores y, en fin, en la resistencia que generan frente a las formas de uniformización de la vida social. Es decir, se va a estudiar el *lugar* como una categoría percibida y construida culturalmente en la que se insertan prácticas sociales y cosmológicas mediante las cuales una determinada comunidad da sentido a su entorno corporeizando y espacializando sus experiencias insertas en *lugares* significativos.

Mi perspectiva trata de relacionar los sentimientos de *comunidad* con los de *localidad* haciendo ver que, en el proceso que las sociedades rurales alavesas han seguido en las últimas décadas, y el caso de Okina es un ejemplo significativo, lo *local* adquiere una dimensión distinta a la del pasado, aglutinando y suplantando las características que el concepto de comunidad tradicional englobaba. Es decir, lo local sería la forma en la que las nuevas poblaciones rurales se retradicionalizan¹⁷.

Bibliografía

- ALLMAN, M. (2000) “Eucharist, Ritual and Narrative: Formation of Individual and Communal Moral Character”, *Journal of Ritual Studies* 14, 1: 60-68.
- ARIÑO VILLARROYA, A. (1999) “Como lágrimas en la lluvia. El estatus de la tradición en la modernidad avanzada”, in R. Torre y F. García Selgas (eds.) *Globalización, riesgo y reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid: CIS, 167-188.
- AUSTIN, J. L. (1962) *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona: Paidós.
- BELL, C. (1997) *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford: Oxford University Press.

¹⁷ Sobre este concepto (retradicionalización), ver P. Heelas, S. Lash and P. Morris (eds.), 1996 y A. Ariño Villarroya (1999).

- BELMONT, N. (1981) "Fonction de la dérision et symbolisme du bruit dans le charivari", in J. Le Goff et J.- C. Schmitt (eds.) *Le Charivari*, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales (Centre de Recherches Historiques "Civilisation et Sociétés"), 67:15-21.
- BLOCH, M. (1974) "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation", *Archives Européennes de Sociologie* 15:55-81.
- BOURDIEU, P. (1985) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal, 78-86.
- COLLINS, E. F. (1990) "A Ceremonial Animal", *Journal of Ritual Studies* 10, 2:59-84.
 ___ (1998) "Reflections on Ritual and on Theorizing about Ritual", *Journal of Ritual Studies* 12, 1:1-7.
- COMAROFF, J. (1985) *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago: The University of Chicago Press.
- FOUCAULT, M. (1979) *Discipline and Punish*, N. Y.: Vintage Books.
- GEERTZ, C. (1996) "Afterword", in S. Feld and K. H. Basso, *Senses of Place*, Santa Fe (New Mexico): School of American Research Press, 259-262.
- HEELAS, P., S. Lash and P. Morris (eds.) (1996) *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford: Blackwell.
- HUGUES-FREELAND, F. (2001) "Performance: Anthropological Aspects" *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 16:11231-11236
- KARNOUOH, Cl. (1981) "Le charivari ou l'hypothèse de la monogamie", in Jacques Le Goff y Jean Claude Schmitt (eds.) *Le charivari*, Paris: E.H.E.S.S. (Centre de Recherches Historiques "Civilisation et Sociétés"), 67:33-44.
- MALINOWSKI, B. (1935) *Coral Gardens and their Magic, 2: The Language of Magic and Gardening*, London: George Allen & Unwin.
- MARTÍNEZ MONTOYA, J. (1996) *Pueblos, ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el espacio y el tiempo de la comunidad rural. Valle de Arana, Araba (Euskal Herria)*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
 ___ (1998) "Presentación: la tarea antropológica", *Zainak* 17:7-16.
 ___ (1999) "La identidad reconstruida: Del 'lugar' a la 'comarca', in Kepa Fernandez de Larrinoa, (ed) *La cosecha pendiente. De la intervención económica a la infraestructura cultural y comunitaria en el medio rural*, Madrid: Los Libros de la Catarata, 113-130.
 ___ (2001) "La nueva ruralidad: de la comunidad a lo local", *Inguruak* 30:205-215.
- PARKIN, David (1992) "Ritual as Spatial Direction and Bodily Division", in Daniel de Coppet (ed.) *Understanding Rituals*, London: Routledge, 11-25.
- SEARLE, J. R. (1969) *Actos de habla*, Madrid: Cátedra
- SEARLE, M. (1993) *'Ritual': The Study of the Liturgy*, New York: Oxford University Press.
- TAMBIAH, S. J. (1968) "The Magical Power of Words", *Man* 3, 2:175-208.
 ___ (1985) "A Performative Approach to Ritual", in *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*, Mass.: Harvard University Press, 123-166.
- TAX FREEMAN, S. (1968) "Religious Aspects of the Social Organization of a Castilian Village", *American Anthropologist* 70, 1-3 :34-49.

- TELSTE, K. (1999) "The Performative Magic of Promises: Courtship as Ritual in Norwegian Popular Culture at the End of the Nineteenth Century", *Ethnologia Scandinavica* 29:84-96.
- TURNER, V. (1967) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Giltzarriak: Araba, errituala, identitatea, berradierazi, performance.

LABURPENA:

Artikulu honetan Arabako herri batean (Okina) egiten den errito festibo bat aztertzen da *performance* perspektiba batetik. Jatorriz bertakoak izanda eta gaur egun herria bigarren egoitzat hartzen dutenek tradiziozko errito hau berpizten dute esangure berriekin. Errito honek ahalegintzen du beren identitatea berriztatzea.

Mots-clés: Araba, rituel, identité, resignificación, performativité, résignification.

RÉSUMÉ :

L'article étudie un rituel festif d'un village d'Alava, Okina, à partir des analyses de performativité rituelle. Des familles ressortissantes du village retournent à leur place d'origine, récupèrent et réinventent un rituel traditionnel avec des nouvelles significations. Le rite leur permet de s'inscrire dans la vie locale renouvelant ainsi leur appartenance et leur identité.