

EL RITUAL FESTIVO DESDE LA PERSPECTIVA TEÓRICA DE PIERRE BOURDIEU

EL CASO DE LAS FALLAS DE VALENCIA

PEDRO GARCÍA PILÁN
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Recepció: juny 2010; acceptació: juliol 2010

R E S U M E N

EL OBJETIVO DEL ARTÍCULO ES APUNTAR NUEVAS PERSPECTIVAS TEÓRICAS QUE PERMITAN PROFUNDIZAR EN EL CONOCIMIENTO LA ACCIÓN RITUAL EN LAS SOCIEDADES MODERNAS. PARA ELLO, SE PONDRÁ A PRUEBA LA ELABORACIÓN DEL CONCEPTO DE CAMPO REALIZADA POR BOURDIEU, APLICADO AL CASO DE LA FIESTA DE LAS FALLAS DE VALENCIA. SE ARGUMENTA, EN PRIMER LUGAR, LA PERTINENCIA DE DICHA PROPUESTA A PARTIR DE LA BIBLIOGRAFÍA DISPONIBLE PARA, A CONTINUACIÓN, ANALIZAR DESDE UNA PERSPECTIVA SOCIOHISTÓRICA LA GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL CAMPO FALLERO. A CONTINUACIÓN, SE REFLEXIONA SOBRE LAS RELACIONES DE FUERZAS ENTRE LOS AGENTES QUE COMPITEN EN DICHO CAMPO; PARA CONCLUIR, SE PONE DE RELIEVE LA PERTINENCIA DE ESTE CONCEPTO TEÓRICO PARA REFERIRNOS AL RITUAL FESTIVO, DESTACÁNDOSE ALGUNAS DE LAS VENTAJAS DERIVADAS DEL MISMO.

PALABRAS CLAVE:

PIERRE BOURDIEU, CAMPO, FALLAS, RITUAL

El objetivo de la presente contribución es apuntar nuevas perspectivas teóricas que permitan analizar la acción ritual en las sociedades modernas. Concretamente, se pondrá a prueba el concepto de campo, desarrollado por Pierre Bourdieu, como herramienta que nos permita acercarnos a una mejor comprensión de la fiesta de las Fallas. Se argumentará, en primer lugar, la pertinencia de la propuesta a partir de la bibliografía disponible para, a continuación, analizar desde una perspectiva sociohistórica la génesis y estructura del mundo fallero. Seguirán unas reflexiones sobre las relaciones de fuerzas en juego entre los agentes que compiten en dicho campo (ortodoxos y herejes); para concluir, se pone de relieve la pertinencia del concepto de campo para referirnos a este objeto de

estudio, destacándose algunas de las ventajas derivadas del mismo.

LA SOCIOLOGÍA Y LAS FALLAS

Aunque ya en uno de los libros pioneros de la sociología valenciana se aludía a la necesidad de realizar estudios sistemáticos sobre la fiesta de las Fallas (Marqués, 1979), no será hasta principios de los noventa cuando, ante la evidencia de que la religión y la acción ritual no sólo no habían desaparecido, sino que cobraban una inesperada fuerza en las globalizadas sociedades de la modernidad avanzada, comienzan a aparecer estudios sobre dicha fiesta, realizadas desde perspectivas propias de las ciencias sociales. Tales trabajos tendrán su punto de arranque con la imprescindible monografía

de Antonio Ariño sobre *La ciudad ritual* (1992), realizada mediante una ejemplar combinación del enfoque sociológico con el antropológico y el histórico, y que tendrá continuidad en libros como el de Hernández i Martí sobre *Falles i franquisme* (1996), o, realizados desde perspectivas teóricas distintas, los estudios de sociólogos como Costa (2003) o Spidiccino (2004).

Teniendo como punto de partida estos y otros trabajos, el objetivo de esta contribución es llamar la atención acerca del potencial explicativo que, para avanzar en el conocimiento del ritual festivo, pudieran tener algunos desarrollos recientes de la teoría social, vinculados de manera especial a la sociología de la cultura, como es la obra de Pierre Bourdieu. Podría pensarse que, al recurrir a lo que este autor podría aportarnos para intentar profundizar en el conocimiento de la fiesta, incurrimos en esa «bourdieumanía» que ha sido ya denunciada en alguna ocasión (Alonso, 2003); máxime cuando la sociología de la cultura de Bourdieu ha sido criticada desde diversas perspectivas por otros eminentes sociólogos de la cultura popular (Grignon y Passeron, 1992; García Canclini, 1997), cuando se ha señalado que la excesiva extensión del concepto de campo a múltiples ámbitos de la vida social ha hecho perder precisión al mismo (Martín Criado, 2008) y, lo que resulta más llamativo, cuando al dirigir su mirada al ámbito del ritual, el propio Bourdieu no se sirvió de lo mejor de su aparato teórico-metodológico (véase Bourdieu, 1993). Con todo, la propuesta de este autor se ha revelado sumamente útil para profundizar en el conocimiento de muy variadas manifestaciones culturales de pujanza creciente, como la asistencia a museos (Sánchez de Horcajo et. al., 1997) o el cante flamenco (Aix Gracia, 2002), y es que, como se ha señalado en otro lugar, la adecuada aplicación del concepto de campo al ámbito de los bienes simbólicos «aporta ganancias metodológicas importantes», ya que es éste uno de los ámbitos específicos en los que «se da la totalidad o mayoría de las propiedades que

Bourdieu le atribuye al campo» (Martín Criado, 2008: 29). No parece pues fuera de lugar intentar servirse de una teoría que ha destacado insistentemente la conveniencia de distinguir entre tipos de capital, más allá del meramente económico: una fiesta que quema en una noche el trabajo de todo un año (y el dinero invertido en el mismo), puede legítimamente ser considerada como paradigma del valor concedido a la producción simbólica en las sociedades de la modernidad avanzada o globalizada. Parece claro que, desde esta perspectiva, se podría entender mejor esa «auténtica alegría» que el fascinado historiador de la Escuela de *Annales*, Bartolomé Bennassar, percibió en los valencianos al ver sus esfuerzos y su dinero convertidos en humo (1978: 139),¹ o ese «ingente *pottatch*» que en su día desconcertó a uno de los primeros científicos sociales que pusieron sus ojos sobre las Fallas, el antropólogo Lisón Tolosana, quien no parecía comprender por qué los falleros «reproducen el despilfarro que ellos duramente critican» (1980:132-133).

LA FIESTA COMO CAMPO DE FUERZAS Y DE SIGNIFICADOS

Antes de seguir adelante, será de utilidad proporcionar una definición del concepto de campo. Basándose en Bourdieu, Ariño lo ha hecho de la siguiente forma:

«Un campo es una esfera de la vida social que ha ido cobrando autonomía a través de la historia en torno a relaciones sociales, intereses y recursos propios, diferentes de los de otros campos. Éstos surgen porque un ámbito de la acción humana se organiza de acuerdo con una ley específica y goza por tanto de autonomía relativa. Cada campo es un espacio donde los actores sociales ponen en juego sus recursos de acuerdo con determinadas reglas y luchan y compiten por ellos; es a un tiempo un espacio de significación, un campo de fuerzas y un campo de luchas» (Ariño, 2001: 255).

¹ «Un pueblo capaz de transformar el trabajo de todo un año en el frenesí de un instante; capaz de entregarse, hasta la exageración, al jolgorio y al ruido, y de ver, con auténtica alegría, cómo su dinero asciende por la noche convertido en fuego, es un pueblo que sabe lo que es una fiesta y que ha nacido para saber disfrutarla» (Bennassar, 1978: 139).

A esta definición, que no sigue al pie de la letra a Bourdieu (por ejemplo, la alusión a «actores», «reglas» y «recursos» remite a Giddens), habría que añadirle que hay «leyes de funcionamiento invariables», o «leyes generales de los campos» (Bourdieu, 2000a: 112): por ejemplo, en todo campo hay luchas entre el dominante, que trata de mantener su monopolio, y el recién ingresado, que trata de hacer «saltar los cerrojos de la cuota de ingreso» (Bourdieu, 2000a: 113). En cada campo, diferentes tipos de capital (económico, social y cultural) están en juego permanentemente, y los intereses en pugna son específicos e irreductibles a los de otros campos (campo cultural, campo económico, campo burocrático, campo político, campo religioso, etc.). Todos los que participan en la lucha contribuyen a producir la creencia en el valor de los objetos en juego: es lo que Bourdieu llama *illusio*. Fuera del campo económico, no hay reconocimiento explícito de los intereses específicos que los agentes se juegan en cada campo: hay pues un interés en el desinterés (Bourdieu, 1997a), que alcanza su máxima expresión en el campo artístico (Bourdieu, 1997b). Esta última consideración nos lleva a recordar otro de los conceptos fundamentales de la teoría social de Bourdieu, como es el de *habitus*, «sistema de disposiciones para la práctica» o «fundamento objetivo de conductas regulares» y transferibles que permite que los agentes se comporten de una determinada manera en determinadas circunstancias (Bourdieu, 1996: 84). Tal sistema de disposiciones o «estructuras estructuradas predispuestas funcionar como estructuras estructurantes» (Bourdieu, 2008: 86), es inseparable de la lógica específica de cada campo: «Para que un campo funcione hace falta que haya determinadas estrategias y personas dispuestas a jugar el juego y dotadas del *habitus* que las familiariza con el conocimiento de leyes y estrategias propias del juego que se desarrolla en cada campo» (Castón Boyer, 1996: 83).

Es decir, para que un campo funcione, se necesita que los que compiten en el mismo estén socializados en un *habitus* específico que, a su vez, contribuye a dar forma a dicho campo, de manera que el *habitus* es a la vez condición de funcionamiento del campo y producto de ese funcionamiento. De-

bemos advertir que los agentes sociales implicados en las luchas pueden ser personas, grupos o instituciones. Por fin, cabe apuntar aquí que la estructura del campo dependerá del estado de la relación de fuerzas presentes en el mismo.

Ha sido Antonio Ariño el primero en proponer, basándose en Bourdieu y, en menor medida, en Giddens, la posibilidad de contemplar la fiesta como ejemplo de funcionamiento de un campo de significados:

«Los mismos recursos u objetos cuando son inscritos en un campo de significación determinado, articulado por un principio o lógica particular —el imperativo de la verdad, de la justicia, del placer, de la belleza, de lo sagrado, etc.— modifican su función y su significado. En la fiesta, por ejemplo, todo lo cotidiano se inscribe en un nuevo orden o dominio de la realidad, las mismas actividades ordinarias adquieren una significación extraordinaria: producción de la experiencia de la comunidad.» (Ariño, 2001: 255-156).

Aunque este autor no la ha desarrollado posteriormente, en realidad la idea se hallaba ya implícita en varios pasajes de *La ciudad ritual*, donde podemos leer, por ejemplo, que la fiesta «es una encrucijada peculiar en la que se encuentran, compiten y negocian las distintas opciones culturales que subyacen en el seno de una colectividad dada» (Ariño, 1992: 15). Se pretende a continuación profundizar en esta idea, lo que nos permitirá enumerar, sobre material elaborado empíricamente, otros aspectos más específicos del funcionamiento de nuestro campo.

GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL CAMPO FALLERO

Como se ha advertido en otro lugar, el análisis de cualquier campo de producción cultural pasa «por reconocer su origen y grado de autonomía, es decir, la independencia con respecto a otros campos con los que está relacionado» (Aix Gracia, 2002: 114). Es decir, se trataría del «ámbito cultural cuyo funcionamiento obedece a un orden de relaciones propio, a una serie de lógicas internas de funcionamiento que estarán presentes (por acción o por

omisión) en el comportamiento de sus ocupantes» (Aix Gracia, 2002: 115). Esto implica que debemos buscar el momento en que, el universo festivo fallero, de cuya trayectoria histórica ya se ha dado rendida cuenta en otros estudios (Ariño, 1992; Hernández i Martí, 1996), adquiere autonomía propia como un campo con sus propias reglas, especializado y autónomo, en el que los agentes, dotados de específicos tipos de capital, despliegan sus recursos y compiten por determinadas posiciones.

Señala Bourdieu que, para analizar la génesis de un campo determinado, lo primero que hay que hacer es analizar la posición del mismo en relación con el campo del poder (Bourdieu y Wacquant, 1994: 81). Y efectivamente, aunque no usase la terminología de Bourdieu, la relación de los agentes protagonistas de la fiesta con el campo político (agentes que detentan el monopolio legítimo de la violencia simbólica en otro campo específico, que interactúa con el nuevo campo emergente), fue tratada por Ariño (1992) con profusión en su monografía sobre el ascenso de las Fallas a fiesta mayor de la ciudad de Valencia.

El complejo y nada unilineal proceso que lleva de la represión por parte del poder político de unas prácticas culturales consideradas como ilegítimas (incivilizadas, en tanto que practicadas por los grupos sociales dominados), a la incentivación mediante premios de aquellos monumentos que se ajusten a unos criterios en los que priman unos valores estéticos más acordes con la sensibilidad artística de las clases acomodadas —proceso que se da durante la segunda mitad del siglo XIX—, implica una dialéctica negociadora en la que los grupos más fuertes (los agentes que cuentan con mayor capital político, económico y cultural), son capaces de imponer como válidos unos criterios considerados legítimos. No es una cuestión estrictamente estética, ya que nos encontramos ante tanto estrategias de distinción cultural (cf. Bourdieu, 2000b) como de dominación política, pues las transformaciones en la expresión plástica de los monumentos van acompañadas de los correspondientes cambios temáticos (censura de temas políticos, así como de los vinculados a la privacidad de las personas) (Ariño, 1992: 69-114). Después, durante el período

de la «falla artística» (1901-1921), las directrices marcadas se acentúan, especialmente a través de la aparición de artistas especializados y de comisiones falleras crecientemente formalizadas y burocratizadas (Ariño, 1992: 115-154): nuevos agentes contribuyen así a definir la legitimidad cultural del campo emergente, al devaluar simbólicamente el tipo de prácticas con las que se pretende terminar (y que anteriormente eran mayoritarias). Así, podemos dar por concluida la génesis de un campo autónomo ya durante el período posterior, el de la fiesta «turística» y «unánime» (1921-1936), período durante el cual se crea una entidad garante de la ortodoxia dentro del campo (el Comité Central Fallero, en 1928). De especial importancia en la configuración de la estructura del mismo es la división establecida en 1933 entre dos categorías de fallas (Ariño, 1992: 171); el capital económico actúa aquí como principio jerarquizador, pero éste actúa en función del capital simbólico: la excelencia artística del monumento se consigue en función del dinero invertido. Conseguir éste, además, depende en buena medida de la capacidad relacional de quienes plantan el monumento:

«Esta diversificación y jerarquización interna estaba en relación directa con la diversificación sociológica de las comisiones y con el distinto modo de producción del monumento que adoptaban los falleros en función de sus recursos. En las fallas de mayor postín la intervención de los artistas estaba plenamente consolidada y jugaba un papel cada vez más decisivo. Su aportación era minúscula en las fallas ‘populares’, ideadas y construidas por la propia comisión, pero éstas representaban un porcentaje ínfimo y se encontraba en clara regresión frente a las fallas hechas por concurso o encargo» (Ariño, 1992: 171).

Como en cualquier otro campo, pues, el capital social actúa como potenciador de los otros tipos de capital, como ha destacado Castón Boyer (1996: 85) al analizar el pensamiento de Bourdieu. Se pone en marcha así una tendencia que, como veremos después, ha seguido fortaleciéndose hasta nuestros días.

Durante el período franquista, con la fascistización operada en el seno de la fiesta por parte del poder nuevo político (Hernández i Martí, 1996), los agentes redefinen sus posiciones. La nueva legitimidad se construye sobre la deslegitimación de lo anterior, como ponen de manifiesto estas declaraciones del alcalde de València, definiendo los objetivos de la Junta Central Fallera creada en 1939:

«cambiar la faz del festejo y convertirlo en algo más elevado que lo fue en años anteriores. La fiesta de las Fallas... estaba considerada como una fiesta populachera y de barrio de cafetín... El que nos visitaba se llevaba la impresión de que Valencia carecía de la más elemental cultura y de que nuestro pueblo, que tiene fama de artista, ponía el arte al servicio del mal gusto» (citado en Ariño y Alcañiz, 1990: 345).

Nuevas estrategias de distinción y de dominación se ponen pues en marcha durante este período de «totalización festiva», en el que, junto a numerosos actos de reciente creación (ver Hernández i Martí, 1996) se crea una nueva ortodoxia, basada en buena medida en el apoliticismo oficial de la fiesta. En lo estético, el «conservadurismo formal» que se impone durante el franquismo (Borrego, 1996), asumirá la legitimidad que, en gran medida, conserva aún en nuestros días (Herrero, 2002). Se crean nuevas categorías de monumentos, atendiendo como criterio fundamental el capital económico invertido en los mismos. Las comisiones, progresivamente burocratizadas, van adquiriendo las características que son tenidas por ortodoxas (las más aceptadas, las más extendidas) en la actualidad. Con el tiempo, van surgiendo los casales, que no se consolidan hasta los años sesenta, y que llegarán a convertirse en el núcleo central de la sociabilidad fallera, el «corazón de la vida social» de la fiesta, como dirá Xavier Costa (2003: 172). Diremos por fin que, con la declaración de Fiesta de Interés Turístico en 1965 (categoría que se verá

potenciada con la declaración ministerial de Fiesta de Interés Turístico Internacional en 1980), y la formación de un complejo entramado económico, que abarca desde quienes hacen de la fiesta un negocio coyuntural (hostelería, comercio, servicios diversos), hasta quienes viven de ella a lo largo del año (artistas falleros, pirotécnicos, talleres de indumentaria, etc.), quedan definidos los principales agentes e instituciones que compiten en la actualidad en el campo fallero, y que incluye pues en su complejo entramado de interdependencias² desde altos cargos del poder político hasta los sindicatos del transporte o de la hostelería (que, sabedores de lo que eso significa, convocan huelgas frecuentemente durante los días de fiesta).

Una vez visto a grandes rasgos cómo se ha configurado el campo, podemos esbozar algunos rasgos fundamentales de su funcionamiento, referidos a los grupos o agentes que han conseguido acumular mayor poder simbólico. Dado que nos encontramos en un campo donde el capital simbólico es el que predomina, nos limitaremos a realizar algunos comentarios acerca de los mecanismos de recompensa, entendida ésta como vía ortodoxa de legitimación en un campo en el que, oficialmente, no existen otros intereses.

Evidentemente, el garante máximo de la ortodoxia es la Junta Central Fallera (aunque existen otras entidades que otorgan recompensas: desde el público que por votación indulta anualmente al *nimot* hasta el Gremio de Artistas Falleros, pasando por Canal 9, pero su poder de legitimación, más o menos reconocido, es siempre menor que el de la Junta). Con muy pocas excepciones, se acepta la dinámica de los premios dentro de cada sección: la aceptación de las reglas del juego es tal que, normalmente, a lo máximo que se aspira es a ascender de categoría; el resultado de todo ello es la alta competitividad que se da en el seno de la fiesta. El esquema se repite dentro de cada comisión, en la que se reconoce puntualmente la labor realizada por sus miembros más abnegados, es decir, los que

² El término «entramado de interdependencias» remite más a la sociología de Elias, cuyo concepto de «configuración» se asemeja (aunque no se asimila) al campo de Bourdieu (ver Brunet y Morell, 2001; así como Martín Criado, 2008, quien enfatiza la necesaria complementariedad de ambos conceptos).

más destacan en ese «trabajo sociable» que, inspirado en buena medida por Simmel, ha analizado Costa (2003: 132-137).

Para la mayor parte de los casales, cuyo capital económico es inferior al de las fallas de la Sección Especial, el capital social es, como vimos ya al tratar la génesis de campo, un modo de ampliar su capital simbólico: hace unos años la prensa podía establecer una relación entre las fallas premiadas y el capital relacional de sus respectivos presidentes.³ No sorprende, pues, que se haya podido afirmar que «la existencia o inexistencia de pugna por el poder parece estar en relación con la significación social de cada asociación» (Ariño, 1993: 207).

Por su parte, los grupos de la élite fallera, aun compitiendo entre sí, establecen sus estrategias para mantener sus privilegios de cara al resto de comisiones: la creación de una *Federació de Falles de la Secció Especial* es un ejemplo reciente, que intenta además imprimir la dinámica que más le interesa al resto de la fiesta. Llegados a este punto, hay que reconocer que los sucesos acaecidos al respecto en los últimos años plantean algún problema a la teoría de los campos: en 2004 vimos a una falla recién llegada (la de la comisión de Nou Campanar) ganar la máxima distinción. Sin embargo, también debe reconocerse que este tipo de casos se hallan plenamente inscritos en la lógica del campo desde el momento de su génesis, ya que las categorías se han otorgado siempre en función del capital económico invertido: nos encontraríamos, pues, ante unos procesos extremadamente rápidos de aprendizaje del *habitus*, con lo que los recién llegados pueden acumular de manera rápida el pertinente capital simbólico que legitime su situación en lo más alto —ya se apuntó al principio que el recién ingresado en el campo trata de hacer «saltar los cerrojos de su cuota de ingreso» (Bourdieu: 2000a: 113). El hecho de que los éxitos de esta comisión se hayan repetido durante los años posteriores indica bien a las claras dónde se encuentra la ortodoxia del campo, tema sobre el que volveremos a continuación. En todo

caso se verifica, también aquí, cómo «los grupos internos al campo suelen establecer alianzas con poderes externos en sus estrategias por conquistar posiciones en el campo» (Martín Criado, 2008: 30). Estrategia que, en este caso, se ha visto coronada por el más rotundo de los éxitos: el apoyo explícito de la alcaldesa de Valencia a esta comisión es un claro ejemplo de interdependencia entre campos (festivo, artístico, económico y político).⁴

Con todo, nos engañaríamos si tras los mecanismos de concesión de los premios viésemos únicamente una serie de maquinaciones determinadas por el capital social y económico. En sus interesantes reflexiones sobre «L'estil artístic dels monuments fallers», Tono Herrero nos da una clave del funcionamiento de los premios que nos vuelve a aproximar mucho al concepto bourdieano de *habitus*:

«Quan es produeix una promoció unidireccional d'un model de representació, es coneix la resposta per endavant i la realitat perverteix la teòrica llibertat de l'artista faller. Els artistes i les comissions saben com és la resposta (el premi) i la busquen abans d'intentar plantejar una pregunta diferent. El concepte del premi, tal com està plantejat hui en dia, desvirtua la creació perquè es coneix per endavant quina falla guanyarà —no parle de comissions, sinó de tipus de monument. No cal imaginar per a trobar-lo, n'hi ha prou amb esperar a la porta del casal que un any ens toque a nosaltres» (Herrero, 2002: 69).

Cabría añadir que el saber altamente especializado dentro de las Fallas también ha sabido encontrar sus instancias de legitimación: la propia existencia del Gremio de Artistas Falleros sería por sí sola reveladora de cómo se establecen unas reglas muy específicas para acceder a un determinado cuerpo, un grupo que se atribuye un capital simbólico que no reconoce legitimidad al resto de agentes del campo: los artistas indultan a su propio ninot, al margen del ya indultado por el gran público, o cuentan con su propio museo, al margen

³ *Fallas 2000*, suplemento especial de *Levante-EMV*, 11-3-2000, p.39.

⁴ Ver por ejemplo *Las Provincias*, 24-04-2008 <<http://www.lasprovincias.es/valencia/20080424/valencia/barbera-propone-fallas-secunden-20080424.html>>.

del *Museu Faller*. El caso de los artistas falleros es sumamente revelador acerca del funcionamiento del campo, pues se trata de agentes que acumulan un doble tipo de capital: artístico y fallero, es decir, son otro perfecto ejemplo de cómo campos diferentes interactúan y se relaciona entre sí (volveremos sobre ellos en el apartado siguiente).

En definitiva, nos encontramos con un campo de producción cultural, de fuerzas y significados diversos y en constante expansión —la patrimonialización de la fiesta sería también una nueva forma de apropiación del capital simbólico—,⁵ en el que las injerencias del campo político y el campo económico están plenamente legitimadas, aunque no son capaces de anular la autonomía del campo en cuestión.

ORTODOXOS Y HEREJES

Como en cualquier campo, la estructura del fallero está siempre en juego, ya que depende del estado de las relaciones de fuerzas entre los agentes e instituciones (comisiones, artistas, políticos, etc.). Ya que las luchas tienen por objetivo el monopolio de la violencia legítima (entendida aquí en términos de autoridad y ortodoxia fallera), los que en una situación determinada monopolizan el capital específico de este campo (poder de premiar y sancionar), se inclinan, como ya hemos visto, a poner en práctica estrategias de conservación: son los ortodoxos del campo. Por el contrario, los grupos como los casales de menos recursos económicos o sociales, los artistas innovadores, etc., que, por los distintos motivos, intentan forzar cambios, se ven obligados a practicar estrategias de subversión: son los herejes, visibles de manera especial en los momentos de crisis. Dice al respecto Bourdieu:

«Los que, en un estado determinado de las relaciones de fuerza, monopolizan (más o menos completamente) el capital específico, fundamento del poder o de la autoridad específica característica de cada campo, se inclinan por las estrategias de conservación —las que, en los campos de producción de bienes culturales, se inclinan a la *ortodoxia*—, mien-

tras que los menos provistos de capital (que son también frecuentemente los recién llegados y, por tanto, generalmente, los más jóvenes) se inclinan por las estrategias de subversión —las de la herejía. Es la *herejía*, la heterodoxia, como ruptura crítica —que frecuentemente va unida a la crisis— con la doxa, la que saca a los dominantes de su silencio y les impone producir el discurso defensivo de la ortodoxia, pensamiento derecho y de derechas cuyo objetivo es restaurar el equivalente a la adhesión silenciosa de la doxa» (Bourdieu, 2000a: 114)

Los herejes, sin embargo, no pueden dinamitar el campo: como se ha advertido anteriormente, la propia existencia del conflicto presupone un acuerdo sobre lo que vale la pena luchar: «todas las personas implicadas en un campo tienen en común una serie de intereses fundamentales, a saber, todo lo que va unido a la existencia misma del campo: de aquí deriva una complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos» (Bourdieu, 2000a: 114). Se puede, por ejemplo, protestar por la existencia de la Ofrenda —incluso no participar en ella, como hace la comisión de Arrancapins—, por el papel de la Fallera Mayor —incluso no tenerla, como hace también la falla citada—, criticar el conservadurismo estético y político, o no participar en la dinámica de los premios, pero no se podrá plantar una falla de determinada entidad al margen de la organización oficial, rara vez se pondrá en cuestión la existencia de la comisión fallera como espacio fundamental de sociabilidad y, por supuesto, nunca la presencia y tratamiento del monumento como símbolo de máxima significación de la fiesta (aunque la mayoría de las comisiones dedique más recursos económicos a otros festejos, relacionados con la pirotecnia o el ejercicio de la sociabilidad). Las estrategias de subversión, pues, «bajo pena de exclusión permanecen confinadas en unos límites determinados» (Bourdieu, 2000a: 115).

Es por esto que en el fallero, como en cualquier otro campo, una revolución total destruiría los fundamentos mismos del campo, como muy bien saben los que participan de un determinado *habi-*

⁵ Este tema merecería un tratamiento específico: ver Hernández i Martí (2001), Ariño (2002).

tas festivo. Sin embargo, sí que se pueden triunfar «revoluciones parciales»: el caso más espectacular (y en esto las Fallas coinciden con cualquier otra gran fiesta) es el proceso —inacabado pero al parecer imparable— de asunción de cargos directivos dentro de las comisiones y en la Junta Central Fallera por parte de mujeres que, sin renunciar a las reglas fundamentales del campo (la única alternativa sería retirarse de la fiesta), se han visto obligadas a luchar para ser aceptadas como miembros de pleno derecho en puestos de alto capital simbólico. La asunción del traje negro masculino por parte de la primera mujer que, en 1982, presidió oficialmente una falla es sólo un síntoma que nos puede parecer anecdótico, pero en realidad es sumamente esclarecedor.⁶

En otros terrenos los herejes no han tenido ni siquiera este éxito relativo: la ortodoxia definida desde el punto de vista estético durante una época bien determinada del franquismo se resiste a ser desplazada. Pese a que no han faltado los intentos de innovación (ver Castelló Lli y Mozas Hernando, 2008), el rechazo a éstos significa que la ortodoxia ha silenciado a la herejía: el fracaso (en cuanto a aceptación se refiere) de la falla diseñada en el año 1954 por Dalí es sólo un ejemplo, particularmente ilustre, de los diversos que podrían traerse a colación.⁷ Antonio Ariño ha proporcionado al respecto algunas pistas que pueden reinterpretarse desde la perspectiva que aquí se propone, al afirmar que «en todo rito es fundamental la reiteración de frases y gestos acordes con un canon rigurosamente preestablecido. La fiel repetición garantiza su eficacia, mientras que los cambios desorientan al creyente» (Ariño, 1992: 350).

Se entienden mejor así esas resistencias a las innovaciones que denuncian con frecuencia los agentes heterodoxos (cf. Castelló Lli y Mozas Hernando,

2008). Pero lo que más nos interesa destacar aquí es que, desde el punto de vista que intentamos esbozar, los argumentos estéticos y las lidias esgrimidas en torno a éstos no obedecen exclusivamente a motivos estilísticos, sino que son pugnas que implican factores de poder que se reflejan no sólo durante los días festivos, sino durante la cotidianeidad diaria de la vida fallera. Visto así, Regino Mas (ortodoxo por excelencia) puede ser considerado, además de un gran artista fallero, un ideólogo en el sentido estricto del término; es decir, entendiendo la ideología como la utilización de formas simbólicas en contextos de dominación y con propósitos de legitimación (cf. Ariño, 1997).

Este planteamiento del campo festivo como espacio controlado por ortodoxos y parcialmente impugnado por herejes que intentan definir una nueva ortodoxia, sirve también para demostrar desde otra perspectiva la autonomía del campo, la lógica específica de sus reglas. El problema lingüístico se muestra al respecto sumamente revelador: quienes, reivindicando el uso de una lengua valenciana digna y formalmente correcta serían tenidos por ortodoxos en el campo académico, han sido y siguen siendo aquí frecuentemente tenidos por herejes, y viceversa. Estas consideraciones valen para otros ámbitos en los que los intentos de subversión del campo no han conseguido conquistar posiciones hegemónicas: fallas que reivindican una vena crítica y satírica como característica esencial del monumento fallero son acusadas de politizar una fiesta (es decir, incurren en la herejía), de cuyo supuesto apoliticismo dan garantía los ortodoxos. No es cuestión recordar aquí los anatemas lanzados una y otra vez contra Joan Fuster, quizás el hereje más notorio de la historia de las Fallas (ver Furió, 1998), o el olvido deliberado de Josep Renau (reivindicado por agentes progresistas, es decir, subor-

⁶ Puede verse la fotografía en *Extra Fallas 2002, Levante-EMV*, 2-3-2002, p.37, donde se dan también algunas cifras acerca de la evolución del número de mujeres presidentas desde entonces (que no ha pasado de 12), y se recogen algunas de las opiniones al respecto.

⁷ Ver Borrego (1996: 100-102). No nos resistimos a recordar las consideraciones de este autor respecto a la falla diseñada por Dalí: «Fou, sens dubte, la transgressió de tota un sèrie de fórmules retòriques basades en un codi comunicatiu estàndard senzill i fàcilment desxifrabable, i el fet de qüestionar la legitimitat de l'estètica fallera tradicional, allò que constituí un gran revulsiu tant per a l'opinió pública com per al món faller» (Borrego, 1996: 101). Ver también Ariño (1992: 349-350).

dinados pero activos, del campo fallero);⁸ a un nivel más de base, la historia de las Fallas durante el período de la transición a la democracia presenta notables ejemplos de acusaciones de herejía por parte de los sectores ortodoxos, que no es procedente repetir aquí (ver Mesa, 1996).

Para cerrar este apartado, se aludirá de nuevo a la complejidad derivada de los entramados de interdependencias entre campos: los artistas falleros que son capaces de establecer la ortodoxia dentro del campo fallero, son rechazados como meros artesanos cuando, de éste nos desplazamos al campo artístico: en el mundo ortodoxo del gran arte, el capital de éstos no es considerado legítimo, pese a las reivindicaciones de algunos artistas falleros en este sentido (Hernández i Martí y García Pilán, 2008).

REFLEXIONES FINALES

Evidentemente, lo expuesto hasta aquí no pretende reducir el riquísimo universo de las Fallas a una teoría susceptible de explicarlo todo. Además, harían falta nuevos estudios empíricos que corroboren, modifiquen o amplíen la aplicabilidad de la teoría de los campos a nuestro gran ritual festivo. Con todo, sí podemos concluir que el uso de esta herramienta permite algunos avances: por ejemplo, parece posible pensar que una investigación detallada permitiría historizar con mayor precisión esa «gramática» del lenguaje fallero que, desde perspectivas emparentadas con el estructuralismo de Lévi-Strauss, ha permitido conectar la fiesta moderna con un atemporal pensamiento mitológico (Palop Jonqueres, 2000; 2003), y permitiría además comprender mejor las posibilidades de transformación de la misma.

Hacer uso de las teorías de Bourdieu acerca de los diversos tipos de capital que se despliegan en cada caso, nos permite, además, replantearnos

otras ideas expuestas en la bibliografía disponible. Al respecto, ya se ha señalado que partir de la lógica específica del campo permite ir más allá de la teoría del *pollatch*: la paradoja del despilfarro, que tanto sorprendió a Lisón Tolosana, ya no resulta tan inquietante.⁹ En un mundo en que incluso los ritos se comercializan (Rifkin, 2000: 15) y en el que prácticamente cualquier tipo de experiencia es susceptible de convertirse en mercancía (Featherstone, 2000: 144-149), pensar que en un determinado campo se compite por una economía de bienes simbólicos significa comprender mejor la aparente contradicción que la propia existencia de fiestas como las Fallas presentan: no se trata de que no éstas estén fuera del mercado —de hecho, éste es cada vez más importante dentro de la fiesta—, pero su lógica es irreductible a éste (es decir, la fiesta no se explica en última instancia por la presencia del mismo).¹⁰ Quizás tampoco sería tan desinteresado ese «trabajo sociable» que, en contraposición a la lógica del mercado laboral (que se caracteriza por el trabajo económicamente remunerado), Xavier Costa (2003: 132-137) ha analizado muy bien como característica esencial de la sociabilidad fallera (como hemos visto, sí que se obtienen beneficios simbólicos).

Pero no se trata, ni mucho menos, de sugerir al respecto un cálculo cínico por parte de los agentes, como sugerirían las teorías de la elección racional, a las que Bourdieu se opone frontalmente: el principio de sus estrategias «no es el cálculo único, la búsqueda consciente de la maximización del beneficio específico, sino una relación inconsciente entre un *habitus* y un campo» (Bourdieu, 2000a: 118). Es decir, la fallera o el fallero que actúan mediados por el *habitus* para satisfacer las necesidades inmanentes del campo, no tienen consciencia de estar sacrificándose a un deber: de ellos diría Bourdieu que «disfrutaban así del beneficio suplementario de ver-

⁸ Ver <www.estudisfallers.org>.

⁹ Recordemos una vez más a este autor: «¿Qué sentido tiene todo esto? ¿Qué valores de purificación o renovación expresan por medio de los rituales de destrucción, del fuego y del ruido? ¿Cuáles son los significados, valoraciones, actitudes, e ideología subyacentes? Poco sabemos en realidad de la filosofía y la visión humana implicadas, del *ethos* de la fiesta fallera.» (Lisón Tolosana, 1980: 132-133).

¹⁰ Esta oposición entre la lógica de la fiesta y la lógica del mercado ha sido destacada también por Isidoro Moreno en sus análisis sobre la Semana Santa en Andalucía (Moreno Navarro, 1997).

se y ser vistos como perfectamente desinteresados» (2000a: 119). En todo caso, y sin dejar de lado la perspectiva simmeliana de la sociabilidad pura que se da en el marco de los casales falleros (perspectiva que, sin lugar a dudas, debe contemplarse), la propuesta de Bourdieu acerca del «interés desinteresado» nos permite complementar ésta, superando también la visión clásica de la economía del don, magistralmente tematizada por Mauss.

En definitiva, las teorías de Pierre Bourdieu acerca de los campos y el *habitus* pueden servir para hacer más explícita esa complementariedad entre prácticas instrumentales y simbólicas sobre la que ya nos alertó Antonio Ariño al analizar la formación de *La ciudad ritual*. Además, frente a las interpretaciones consensuales e integradoras del ritual, de matriz durkheiminiana, la visión de la fiesta como un campo relativamente autónomo nos permite ver ésta de manera relacional y dinámica, como un entramado multi-integrado, donde las relaciones e interdependencias con otros campos son esenciales para analizar su dinámica. Contemplar la fiesta, en definitiva, como un espacio permanente de conflicto, negociación, desajuste y resignificación.

BIBLIOGRAFÍA

- AIX GRACIA, F. (2002): «El arte flamenco como campo de producción cultural, Aproximación a sus aspectos sociales», *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 1, pp.109-125.
- ALONSO, L.E. (2002): «Pierre Bourdieu In Memoriam (1930-2002): Entre la bourdieumanía y la reconstrucción de la sociología europea», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 97, pp.9-28.
- ARIÑO, A. (1992): *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos.
- (1993): «La sociabilidad festera», en J. CUCÓ (dir.), *Músicos y festeros valencianos*. València: I.V.A.E.C.M., pp.129-233.
- (1997): «Ideologías, discursos y dominación», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 79, pp.197-219.
- (2001): «El rostro cambiante de la cultura: para una definición sociológica», en J.B. LLINARES i N. SÁNCHEZ DURÁ (eds.), *Filosofía de la cultura. Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF)*. Valencia: SHAF, 2001, pp.249-260.
- (2002): «La expansión del patrimonio cultural», *Revista de Occidente*, 250, pp.129-150.
- ARIÑO, A.; ALCANIZ, J. (1990): «Del Comité a la Junta Central Fallera», en A. ARIÑO (dir.), *Historia de las Fallas*. València: Levante-EMV, pp.343-348.
- BENNASSAR, B. (1978): *Los españoles. Actitudes y mentalidad*. Barcelona: Argos.
- BORREGO, V. (1996): «La vessant estètica», en Associació d'Estudis Fallers, *La festa de les Falles*. València: Consell Valencià de Cultura, pp.91-124.
- BOURDIEU, P. (1993): «Los ritos como actos de institución», en J. PITT-RIVERS; J.G. PERIS-TIANY (eds.), *Honor y gracia*. Madrid: Alianza, pp.111-123.
- (1996): *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- (1997a): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- (1997b): *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- (2000a): «Algunas propiedades de los campos», en *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo, pp.112-119.
- (2000b): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- (2008): *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. (1994): *Per a una sociologia reflexiva*. Barcelona: Herder.
- BRUNET, I.; MORELL, A. (2001): «Sociología e historia: Norbert Elias y Pierre Bourdieu», *Sociológica*, 4, pp.109-130.
- CASTELLÓ LLI, J.; MOZAS HERNANDO, J. (2008): «Art i falles en la frontera: un recorregut històric», en J. CATALÀ GORGES (coord.), *Falles i Art: 40 anys transitant per la frontera*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, pp.38-61.
- CASTÓN BOYER, P. (1996): «La sociología de Pierre Bourdieu», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 76, pp.75-97.

- COSTA, X. (2003): *Sociabilidad y esfera pública en la fiesta de las Fallas de Valencia*. València: Biblioteca Valenciana.
- FEATHERSTONE, M. (2000): *Cultura de consumo y posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FURIÓ, A. (1998): «Un enemic de les Falles: en els trenta anys de Combustible per a Falles», *Revista d'Estudis Fallers*, 4, pp.7-9.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1997): «De cómo Clifford Geertz y Pierre Bourdieu llegaron al exilio», *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 14, pp.3-21.
- GRIGNON, C.; PASSERON, J.-C. (1992): *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Madrid: La Piqueta.
- HERNÁNDEZ I MARTÍ, G.-M. (1996): *Falles i franquisme a València*. València: Afers.
- (2001): «La festa com a condensador patrimonial i recurs turístic», *Revista d'Estudis Fallers*, 6, pp.50-69.
- HERNÁNDEZ I MARTÍ, G.-M.; GARCÍA PILÁN, P. (2008): «La frontera com a metàfora: els porosos límits entre l'art culte i l'art faller», en J. CATALÀ GORGES (coord.), *Falles i Art: 40 anys transitant per la frontera*. València: Universitat Politècnica de València, pp.22-36.
- HERRERO, T. (2002): «L'estil artístic dels monuments fallers», *Revista d'Estudis Fallers*, 7, pp.64-77.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1980): *Invitación a la antropología cultural de España*. Madrid: Akal.
- MARQUÉS, J.V. (1979): *País perplex. Notes sobre la ideologia valenciana*. València: 3i4.
- MARTÍN CRIADO, E. (2008): «El concepto de campo como herramienta metodológica», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 123, pp.11-34.
- MESA, L.M. (1996): «Les Falles durant la transició: evolució i signes de canvi», dins Associació d'Estudis Fallers, *La festa de les Falles*. València: Consell Valencià de Cultura, pp.63-77.
- MORENO NAVARRO, I. (1997): «La vitalidad actual de la Semana Santa andaluza: modernidad y rituales festivos populares», *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía*, 23, pp.175-192.
- PALOP JONQUERES, F. (2000): «Ninots contra tafuriers. Les arrels d'una identitat profunda», *Revista d'Estudis Fallers*, 5, pp.39-48.
- (2003): «L'estructura gramatical de les falles i el pensament faller», *Revista d'Estudis Fallers*, 8, pp.47-54.
- RIFKIN, J. (2000): *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Barcelona: Paidós.
- SANCHEZ DE HORCAJO, J.J. et. al. (1997): *Sociología del arte. Los museos madrileños y su público*. Madrid: Libertarias-Prodhuvi.
- SPIZZICHINO, C. (2004): *Identità e tradizione tra pasato e presente. Las Fallas de Valencia*. Roma: Università degli Studi di Roma «La Sapienza».

