

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

Departamento de Psicología Social

PROGRAMA DE DOCTORADO

“INFLUENCIA SOCIAL: RELACIONES, PROCESOS y EFECTOS”

TESIS DOCTORAL:

“*La festa de Gràcia sóc jo i jo sóc la festa*”. La construcción psicocultural de la participación ciudadana en una fiesta popular

PRESENTA:

BERTHA GEORGINA FLORES MERCADO

DIRECTOR DE TESIS

DR. JAVIER SERRANO

Barcelona, Marzo 2004

...¡Es la meva festa! La festa major del meu barri, de la meva Vila de Gràcia! Aquells són els meus records d'infància i, per tant, et construeixen a tu mateix. Jo, m'he construït bebent de les fonts de Gaudí al Parc Güell, de la festa major de Gràcia i de Sant Medir, per tant, la festa de Gràcia sóc jo i jo sóc la festa i sóc Gaudí i sóc el Parc Güell, com tots els graciencs ho som, són els nostres signes d'identitat per tant, estem parlant de coses molt sagrades...

...¡Es mi fiesta! la fiesta mayor de mi barrio, de mi Vila de Gracia! esos son mis recuerdos de infancia y por tanto te construyen a ti mismo. Yo me he construído bebiendo de las fuentes de Gaudí en el parque Güell, de la fiesta mayor de Gracia, y de Sant Medir, por tanto la fiesta de Gracia soy yo y yo soy la fiesta y soy Gaudí y soy el parque Güell, como todos los graciencas lo somos, son nuestras señas de identidad por lo tanto estamos hablando de cosas muy sagradas...

Vecino de Gràcia

AGRADECIMIENTOS

Durante mi convivencia con los y las vecinas de Gràcia me contaron que a pesar de años de experiencia fabricando los adornos, nunca sabían como quedaría exactamente al final. Tenían algunas suposiciones pero era difícil saber si conseguirían que su adorno luciera como lo habían planeado. El proceso de construcción es un proceso colectivo donde se colabora de distintas maneras y dura varios meses. La noche anterior al día que comienza la fiesta se trabaja afanosamente y no se duerme hasta terminar de adornar la calle. El momento que marca el inicio de la fiesta para cada calle es cuando se *tira la Traca* es decir se enciende la mecha de una tira de pólvora que produce un ruido estridente que despierta al vecindario y le *dice* que ha llegado el tiempo de la fiesta.

La realización de un proyecto de investigación es un proceso similar: es un proceso largo, donde hay unos supuestos, un diseño y la construcción de unos argumentos, pero a pesar de esta planeación siempre se convive con la incertidumbre y difícilmente podemos saber con certeza cual será su resultado final. Ahora, ha llegado mi turno para encender la mecha, *tirar la traca* y compartir lo que en esta tesis hemos escrito.

Al igual que la construcción de un adorno, esta investigación es resultado de una amplia colaboración de muchas personas que me acompañaron en los pasos que he dado para llegar hasta aquí. A todas estas personas quiero ofrecerles mi gratitud y cariño.

A Xavier Serrano por aceptar la propuesta de dirigir esta tesis doctoral y por todas las conversaciones compartidas.

A els meus veïns i veïnes de la Vila de Gràcia, a les Juntas dels carrers Joan Blanques de Dalt, Puigmartí, Torres i Verdi de Dalt, els Castellers de la Vila de Gràcia i la Comissió Popular de Festes, per la seva força per continuar cada any amb aquest compromís amb la Festa Major de Gràcia i la seva apertura per participar en aquesta recerca.

A mis padres Bertha y Humberto y a mi hermana Leticia por que a pesar de la distancia siempre los sentí a mi lado. A Yol Nicté por la alegría que trajiste a la familia. A Nick Risdell por tu cariño y tus deseos de volar conmigo.

A toda la gente de México que me envió su calidez y no dejó que me olvidara de donde vengo: Eva Alcántara, Isabel Hernández, Luzma Javiedes, Mayra Gómez, al joven Alex y Arte Indígena. A Eugenio Tisselli por todo lo compartido. A la Universidad Nacional Autónoma de México y todo lo que ahí aprendí.

A mis amigas y compañeros del doctorado Clerton Martins, Idelzuite, Jaime Barrientos y Ma.Teresa Urreiztieta con quienes compartí esta experiencia académica profundamente. A mi querida amiga Mercé Oliveras por tu tierna acogida en estas tierras y por presentarme a Lourdes Fernández. A mis amigos Clara Juárez y Eduardo Rodríguez por su apoyo en todo momento. A los compañeros y compañeras del doctorado de Psicología Social de la UAB especialmente a Juliana, Kitina, Margot Pujal, Pancho y Jose. A mis queridos Laura y Fab, Lili y Guille por compartir las tristezas y muchas alegrías. A Kristal Montana Dijkstra por su disposición y paciencia para realizar el video de la fiesta de Gràcia. A ABADÁ Capoeira: a Chumbinho, Brucutú y Teco por enseñarme otro rostro más de ese gran país que es Brasil. A la galera da capoeira: al Comandante (ché Alberto), Bakilla (Sergi), Enfermera (Laura), Ali Oli (Eulalia), Gata Guerrero (Carmen), Martha, Nuria, Bouchaxinha (Sandrine), Despina, Rafael (Paixao), Eleptheris (Mosquetero) y Susana por 4 años de adrenalina y amistad.

Al Col.lectiu de Solidaritat amb la Rebel.lió Zapatista, por su acogida, por su rebeldía sin fronteras. A la radio libre y no comercial Radio P.I.C.A. por los 3 años de transmisión del *Orale que Chido*, programa de música y cultura mexicana. A la Brigada *El Quijote Aguamielero* por las ganas de *moverse* en Barcelona. A toda la gente que lucha por un México incluyente y justo: a Digna Ochoa, (cuyo asesinato sigue impune) a nuestros Pueblos Indígenas.

Al Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (CONACYT) por el financiamiento otorgado durante septiembre de 1999 a febrero del 2004.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
Propuesta de análisis de la participación ciudadana	16
Preguntas de investigación	17
Supuestos de investigación	17
Objetivos de investigación	18
<i>Objetivo general</i>	18
<i>Objetivos específicos</i>	18
CAPÍTULO I. LA CONSTRUCCIÓN TEÓRICA DE LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN PSICOLOGÍA SOCIAL	21
1.1. Reflexiones sobre la participación	22
1.2 La participación como objeto de estudio en la Psicología Social	25
1.2.1 <i>El enfoque empirista-positivista</i>	25
1.2.2 <i>La participación en la Psicología social latinoamericana</i>	30
1.2.3 <i>Teorías y modelos de la participación comunitaria</i>	32
1.3 La mirada psicocultural como marco alternativo para el análisis de la participación	33
1.4 Nociones de cultura y de sujeto psicocultural	36
1.5 La construcción de las identidades-alteridades y su relación con la participación	43
1.5.1 <i>La construcción de las identidades en la modernidad</i>	45
1.6 ¿La participación ciudadana en crisis?	52
1.7 Consideraciones finales	54
CAPÍTULO II. LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN EL MARCO DE LAS TRADICIONES CÍVICO-POLÍTICAS: LIBERALISMO, COMUNITARISMO Y REPUBLICANISMO	55
2.1 La construcción de ciudadanía: la pertenencia ideologizada	56
2.1.1 <i>Las ciudadanía como construcciones histórico-sociales</i>	58
2.1.2 <i>De la pertenencia al clan a la pertenencia ciudad-nación</i>	60
2.1.3 <i>Los Estados-Nación: una invención moderna</i>	63
2.1.4 <i>Minorías sociales y ciudadanía</i>	65
2.1.5 <i>La ciudadanía de la sociedad: tipos de ciudadanía</i>	70
2.2 Modelo Liberal: la teoría de la justicia de Rawls como punto de partida	73
2.2.1 <i>El Individualismo: la radicalización del individuo</i>	73
2.2.2 <i>El liberalismo político</i>	76
2.2.3 <i>La herencia kantiana en el modelo liberal</i>	77
2.2.4 <i>Postulados básicos de la Teoría de la Justicia de Rawls</i>	78

2.2.5	<i>La democracia en la sociedad liberal occidental</i>	82
2.2.6	<i>Concepto de persona e identidad: el "yo" deontológico</i>	85
2.2.7	<i>Interpretación individualista de la comunidad</i>	87
2.2.8	<i>La ciudadanía como estatus</i>	88
2.2.9	<i>La neutralidad del Estado y su relación con la autonomía de la persona</i>	91
2.2.10	<i>Algunas críticas hacia el liberalismo</i>	93
2.3	Modelo Comunitarista: la constitución de las comunidades culturales	94
2.3.1	<i>El sentido constitutivo de la comunidad</i>	96
2.3.2	<i>Hacia una concepción intersubjetiva del yo: el yo comunitario</i>	100
2.3.3	<i>Democracia y Estado: la política de la igualdad y la política de la diferencia</i>	105
2.3.4	<i>La ciudadanía como pertenencia a una comunidad</i>	106
2.3.5	<i>Algunas críticas al comunitarismo</i>	107
2.4	Modelo Republicano: la crítica al liberalismo radical y al tradicionalismo comunitario	109
2.4.1	<i>Diferencias con el Liberalismo</i>	110
2.4.2	<i>Coincidencias y diferencias con el comunitarismo</i>	111
2.4.3	<i>La ciudadanía como práctica</i>	112
2.4.4	<i>Libertad como no-dominación</i>	113
2.4.5	<i>El Estado como promotor de libertad</i>	114
2.4.6	<i>La democracia como disenso</i>	116
2.5	Consideraciones finales	120
 CAPÍTULO III. LA PARTICIPACIÓN CULTURAL COMO FORMA DE PERTENENCIA		121
3.1	La cultura popular como práctica social	122
3.2	Las fiestas: concepciones de mundo	127
3.3	Cuando se ha profanado todo lo sagrado: las fiestas en la modernidad	131
3.4	La fiesta es de quien la hace y la celebra: la construcción psicosocial de agentes participativos	135
3.5	Festejando la identidad cultural catalana: de la dramatización de la identidad local a la nacional	138
3.5.1	<i>Las fiestas populares en Cataluña y su contexto histórico</i>	139
3.5.2	<i>La estructura organizativa de las fiestas populares</i>	144
3.6	Hacia una política cultural participativa	147
3.7	Consideraciones finales	151
 CAPÍTULO IV. LA PROPUESTA METODOLÓGICA		153
4.1	Modelo teórico para el análisis de la participación	154
4.1.2	<i>Reconstrucción del campo de actores</i>	156
4.2	Discusiones sobre la Etnografía	157
4.2.1	<i>Emic y etic: conversaciones entre alteridades</i>	159

4.3 La Etnografía como experiencia discursiva _____	161
4.4 Estrategias empleadas durante investigación _____	163
4.5 Análisis del discurso _____	167
4.5.1 Análisis del contexto sociohistórico _____	168
4.5.2 Análisis de las formas simbólicas: cómo analizamos los discursos _____	169
CAPÍTULO V. LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN LA FESTA MAJOR DE GRÀCIA _____	173
5.1 Contexto histórico de la Vila de Gràcia _____	174
5.2 La Fiesta Mayor de Gràcia sobre las Coordinadas Históricas _____	181
5.3 La Celebración de la Festa Major de Gràcia _____	196
5.4 Mi vivencia etnográfica en la Vila de Gràcia _____	200
5.4.1 Urbanismo en Gràcia: la delimitación de fronteras interiores y exteriores _____	200
5.4.2 Las Plazas: escenarios de confluencia y movilidad _____	204
5.4.3 Distintos rostros de Gràcia _____	208
5.4.4 Refugios de memoria histórica _____	209
5.4.5 ¡Quan el mon sigui just, callaram les parets! _____	210
5.4.6 Acceso a Gràcia _____	212
5.4.7 Espacios comunicativos _____	214
5.4.8 La diversa red asociativa en Gràcia _____	215
5.5 En el corazón de la Festa Major de Gràcia: Los agentes participativos _____	218
5.5.1 Tocando Puertas: Mi entrada a los colectivos festivos _____	218
5.5.2 Federació de Carrers de Festa Major _____	224
5.5.3 Juntas de Carrers _____	233
5.5.4 Junta del Carrer Joan Blanques de Dalt _____	238
5.5.5 Junta del Carrer Puigmartí _____	242
5.5.6 Junta del Carrer Torres _____	245
5.5.7 Junta del Carrer Verdi de Dalt _____	248
5.5.8 Juntas de plaçes _____	253
5.5.9 Castellars de la Vila de Gràcia _____	254
5.5.10 Comisió Popular de Festas (CPF) _____	258
5.6 Consideraciones finales _____	263
CAPÍTULO VI. ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS DE LOS ACTORES _____	264
6.1 Categorías de análisis _____	264
6.1.1 Mapeo del Discurso Liberal _____	264
6.1.2 Mapeo del Discurso Comunitarista _____	266
6.1.3 Mapeo del Discurso Republicano _____	267
6.2 Los discursos de participantes de Juntas de calle y plazas _____	269
6.2.1 El acto festivo _____	269
A. ¿Una fiesta o varias fiestas?: el conflicto de significados _____	269
B. “Ver por una unión entre nosotros”: la construcción comunitaria de la fiesta _____	271

C. “La fiesta es patrimonio de todos”: la idea del bien común como estructuradora de las relaciones sociales _____	273
6.2.2 <i>La identidad cultural</i> _____	275
A. “Gràcia se está convirtiendo en un barrio pijo de Barcelona”. La construcción de las fronteras identitarias a partir de la clase social _____	275
B. “La cultura se ha de defender a capa y espada”. Las identidades culturales en las sociedades de consumo _____	276
C. “Nuestro punto de vista es distinto”. La construcción de identidades locales a partir de la diferenciación _____	277
D. “Yo soy graciense”. El yo intersubjetivo del comunitarismo _____	279
E. “La fiesta es totalmente catalana”. La pertenencia a la comunidad cultural _____	280
6.2.3. <i>La participación en la fiesta</i> _____	282
A. “La fiesta la tenemos que generar nosotros”: Participar es decidir, es crear _____	282
B. “Siempre han habido algunos que han sido fieles”: Participar es mantener la tradición _____	284
C. “La gente también tiene vida propia”: La participación como elección _____	285
D. “Mucha gente está sólo por la subvención”: La participación institucionalizada _____	287
6.2.4 <i>Relaciones entre las instituciones gubernamentales (Generalitat, Ayuntamiento, Distrito) y la ciudadanía</i> _____	287
A. “El ayuntamiento ha intentado siempre pues facilitar limpieza, guardias urbanos...”: el Estado como proveedor de servicios _____	287
B. “Yo creo que el districte nos tendría que ayudar más”: El Estado benefactor _____	288
C. “La subvención que nos da el distrito u otras entidades...lo recibimos en plan pasivo”: El Estado de bienestar y el bienestar del Estado _____	288
D. “El ayuntamiento tendría que facilitar mucho más en lo económico y en las infraestructuras”: el Estado como promotor de la autonomía de entidades ciudadanas _____	289
E. La legitimación del Estado para mantener el orden social _____	290
F. “Si nos ayudaran a nosotros tendrían que ayudar a todos los barrios”: la neutralidad del Estado liberal _____	290
6.3 Los discursos de representantes de entidades ciudadanas y expertos _____	291
6.3.1 <i>El acto festivo</i> _____	291
A. “Que todo el mundo sepa encontrar su espacio”: la fiesta tradicional como contexto de elección _____	291
B. “Nuestro objetivo es generar un espacio de participación”: el sentido ciudadano de la fiesta _____	292
6.3.2 <i>La identidad cultural</i> _____	293
A. “Si estas en Cataluña pues...me siento catalán”: la construcción de ciudadanías desde el espacio local festivo _____	293
B. “Las fiestas de la mediterránea son de compartir”: las identidades culturales como forma de actuar _____	296
C. “Este tipo de tradiciones han quedado atrás”: El conflicto de las identidades en la modernidad _____	296
D. La interpretación de la ciudad desde la fiesta local _____	296

6.3.3	<i>La participación en la fiesta</i>	297
A.	“Se ha aprendido de abuelos, a padres, a hijos...”: la participación para dar continuidad a la tradición	297
B.	“Esta fiesta la curramos nosotros y la pagamos nosotros”: la participación como apropiación del acto festivo	297
C.	“Es una manera de hacer núcleos de amigos”: la participación para la construcción de vínculos sociales	298
6.3.4	<i>Las relaciones gobierno-ciudadanía</i>	299
A.	“La autonomía no implica la no responsabilidad”: La autonomía como la intervención del Estado	299
B.	“Reivindicar el mínimo de intervención política”: la autonomía como la no intervención del Estado	300
C.	“La Generalitat tiene un papel muy activo pero muy partidista”: el uso ideológico del bien común	301
6.4	Los discursos de las instituciones gubernamentales	301
6.4.1	<i>El acto festivo</i>	301
A.	“La fiesta lo que fomenta son unos valores de civismo”: el sentido civil y civilizado de la fiesta	301
B.	“Fomentar unos valores de cultura realmente popular”: la fiesta popular y las políticas culturales	302
C.	“La fiesta está en una crisis positiva”: de la organización comunitaria a la organización societaria	303
6.4.2	<i>La identidad cultural</i>	304
A.	“Respetar todo aquello que tenga un carácter identitario”: el comunitarismo en las políticas culturales	304
B.	“Las identidades son extremadamente caleidoscópicas”: las ideas liberales en las políticas culturales	306
C.	“¿Por qué se siente Gràcia “Gràcia”?”: la fiesta como marco para la construcción de la identidad local	307
6.4.3	<i>La participación en la fiesta</i>	308
A.	“Organizar la fiesta desde abajo”. La participación ciudadana como modelo de fiesta mayor	308
B.	“Organizar la fiesta desde arriba”. La participación ciudadana para legitimar a las instituciones	309
C.	“Esto es un fomento del tejido asociativo”: La participación ciudadana para la convivencia	310
6.4.4	<i>Las relaciones gobierno-ciudadanía</i>	312
A.	“La autoorganización de la comunidad es la que debe hacer posible la fiesta”: la autonomía en clave económica	312
B.	“Si no existiera la Federación tendríamos que inventarla”. La autonomía como forma de relación institucional	313
C.	“Las subvenciones es la parte que les interesa más”: la ciudadanía como sujeto receptivo	313
6.5	Consideraciones finales	314

DISCUSIÓN	318
Hacia la comprensión de la cultura participativa	318
<i>a. Sujeto Participativo Activo</i>	325
<i>b. Sujeto Participativo Heredero</i>	326
<i>c. Sujeto Participativo Elector</i>	326
<i>d. Sujeto Participativo Institucionalizado</i>	326
CONCLUSIONES	331
BIBLIOGRAFÍA	338
ANEXOS	349
1. Mapa del Distrito de Gracia	350
2. Campo de interacción	351
3. Guión de entrevista para colectivos festivos	352
4. Guión de entrevistas para representantes de entidades ciudadanas y expertos	354
5. Guión de entrevista para instituciones gubernamentales	356
6. Guión para el grupo de discusión	358
ANEXO: Fotos colectivos festivos	359

INTRODUCCIÓN

El proceso de participación ciudadana no es un tema nuevo para mí. Desde mi formación como licenciada en la Universidad Nacional Autónoma de México la participación fue un proceso colectivo que atrajo mi atención y despertó mi curiosidad de tal manera que me llevó a presentar, en 1996, la tesis de licenciatura: *El proceso de participación desde un enfoque psicosocial. Un análisis teórico*. Este trabajo de investigación estuvo dedicado a analizar teóricamente la participación para el desarrollo comunitario en el contexto latinoamericano.

Estudiar el doctorado en Influencia social, en la Universidad de Barcelona, me permitió dar continuidad a mi interés por investigar los procesos participativos ciudadanos con la ventaja de encontrarme en una realidad social, económica y política diferente a la que se vive en México, lo que enriqueció mi experiencia académica y personal.

Vivir en la ciudad de Barcelona me permitió aproximarme a una sociedad civil *activista* y *participativa* que buscaba formas alternativas de organización social y política. También, en esta ciudad, me encontré con gente de diferentes países y disciplinas sociales: sociólogos, politólogos, antropólogas y licenciadas en derecho que tenían las mismas inquietudes sobre los procesos democráticos participativos y cuestionar el modelo de democracia representativa como ejercicio de poder ciudadano. De esta forma estuve inmersa en un contexto social que me hizo ampliar mis horizontes y enriqueció mi experiencia de investigación sobre la participación.

Decidí concretar mi investigación en el distrito de Gràcia, considerado un distrito de gran actividad cívica y cultural, debido a que ahí se han establecido un sin número de asociaciones y colectivos de distintas ideologías y objetivos políticos y culturales. Al entrar en contacto con esta realidad asociativa graciense me di cuenta de que la fiesta mayor era un articulador de diversos colectivos ciudadanos y jugaba un papel importante en la vida e identidad cultural de Gràcia. Así comencé a caminar sobre un terreno desconocido que me provocaba angustia pero al mismo tiempo representaba un desafío. Así que me puse *manos a la obra* y me dediqué a contactar con las asociaciones y colectivos que organizaban la

fiesta, a revisar textos sobre la Vila de Gràcia, la fiesta mayor y la participación ciudadana en ese distrito.

¿Cuáles fueron las inquietudes teóricas y políticas que impulsaron la realización de esta investigación?

En las últimas décadas la participación ha adquirido un rol central en distintos espacios de la sociedad, como el político, el económico, el jurídico, el educativo y el social. La participación ciudadana ocupa el centro del debate cuando se habla de construir sociedades más democráticas.

Desde el modelo de democracia participativa se propone que el poder del Estado ha de ser descentralizado para que los y las ciudadanas sean quienes definan sus necesidades y soluciones a las distintas problemáticas que viven principalmente en el ámbito local.

Realizar una investigación sobre participación ciudadana comunitaria no es una tarea fácil sobre todo si tomamos en cuenta que ésta se ejerce de diferentes formas y adquiere diferentes significados en función del contexto histórico, cultural, económico, social y político. En Europa, las primeras experiencias sobre participación comunitaria, las podemos encontrar durante los años 40 en la reconstrucción de pueblos y ciudades después de la Segunda Guerra Mundial. Actualmente en Estados Unidos y en los países desarrollados de Europa, la participación y los sistemas de bienestar social están mutuamente relacionados, pues estos sistemas han transformado las democracias contemporáneas, el papel del Estado y las relaciones entre el Estado y la sociedad. La conjunción de bienestar social y ciudadanía ha sido el motor de una transformación del bienestar social, que va de un paradigma paternalista tradicional en que el gobierno define las necesidades de bienestar social, a un paradigma de derechos sociales en el que surge una voz comunitaria basada en el consumidor. La ciudadanía se presenta entonces como una forma de actuar más que como un modo de ser y este principio de ciudadanía social se convierte en la clave para fomentar la actuación pública, es decir la participación ciudadana (García y Lukes, 1999).

En nuestra investigación el análisis de la participación lo ubicamos en el espacio local. Desde hace algunas décadas la Psicología social comunitaria ha puesto su atención sobre el espacio local, rural y urbano, lo que ha implicado un reconocimiento de los poderes locales y de las personas como actores capaces de identificar sus propias necesidades y de autoorganizarse para resolverlas. Los psicólogos sociales comunitarios han definido el espacio local como un espacio que permite impulsar proyectos comunes, fortalecer organizaciones sociales y promover la autogestión (Hernández, 1996).

Como se podrá revisar en este trabajo de investigación la participación ciudadana ha sido definida de distintas formas en el ámbito académico y político. La participación puede entenderse como un proceso, como una actividad, como parte de una estrategia, como un derecho, como un valor y como forma de gobierno (Flores, 1996). Las distintas definiciones tanto de participación como de ciudadanía implican, como argumentaremos en esta tesis, una visión de mundo particular, es decir, toda definición de participación ciudadana comprenderá, por lo menos de una noción de sociedad, de persona, de ciudadanía, de gobierno y de Estado. De acuerdo con esto, consideramos que la noción de participación ciudadana es una construcción social que se ha constituido históricamente y se actualiza en función de los intereses políticos y económicos de cada sociedad.

Entender la participación ciudadana como una construcción social requiere elaborar un planteamiento teórico y metodológico coherente con esta afirmación. En nuestro trabajo de investigación por lo tanto consideraremos que la realidad social es construida. Según Potter (1996) la comprensión de la realidad social a partir de la metáfora de la construcción funciona en dos niveles. El primero es la idea de que las descripciones y los relatos construyen versiones de mundo. El segundo es la idea de que estos mismos relatos y descripciones están contruidos.

El mundo se constituye de una u otra manera a medida que las personas hablan, escriben y discuten sobre él. En este sentido el estudio de la participación, en tanto práctica social, puede comprenderse a partir del lenguaje, es decir a partir

de las descripciones, narraciones y construcciones que los actores hacen sobre sí mismos y su participación.

En este trabajo, el o la lectora, se encontrarán principalmente con una propuesta para analizar la participación ciudadana. Una propuesta, que de acuerdo con lo anteriormente descrito, pretende dar cuenta de los significados que se construyen sobre la participación. Consideramos central comprender lo que la gente *dice que hace* cuando participa pero también es importante en nuestra tesis tener en cuenta que estos discursos se producen y enuncian en un contexto cultural particular. Por lo tanto consideramos que *lo psicológico* está constituido por la cultura y que los sentidos y significados son construidos por unas culturas que definen cómo se ha de participar.

Realizar el análisis de la participación social desde el marco de la cultura requiere de una perspectiva hermenéutica crítica, que por una parte, nos permita comprender la heterogeneidad de las formas de participación, es decir, comprender porqué se hace de esta forma y no de otra y por otra parte que nos permita dar cuenta de las relaciones de poder y dominación que se establecen en la dinámica participativa.

De acuerdo a lo anterior expongo mi tesis de investigación y la propuesta para el análisis de la participación ciudadana.

Propuesta de análisis de la participación ciudadana

Consideramos que la participación, en tanto práctica social está sostenida y construida por la enunciación de discursos por distintos actores que ocupan distintas posiciones sociales. Tanto la ciudadanía como la participación tienen un sentido hermenéutico e interpretativo en nuestra investigación. A través de los discursos reconstruimos las prácticas sociales y culturales de los actores en un campo determinado por lo tanto nuestro objetivo principal es dar cuenta y re-interpretar los discursos que los actores enuncian sobre su participación en la Festa Mayor de Gràcia.

Dichos discursos pueden ser enunciados tanto en *contextos de producción* como en *contextos de reproducción y apropiación* cultural. En este sentido

simbólico la participación es un acto comunicativo cultural, donde los actores construyen activamente significados y sentidos. Estos significados son interpretados y comprendidos por una colectividad heterogénea que en su hacer cotidiano y en función de unas coordenadas culturales define y delimita *lo que es participar*.

En el contexto de la producción cultural, la simbolización de la participación se construye por discursos institucionales los cuales intentan hacer llegar por distintos canales comunicativos a la ciudadanía. En el contexto de la reproducción, la simbolización de la participación se lleva a cabo en las conversaciones cotidianas, los debates y discusiones en asambleas y reuniones; en distintas prácticas sociales que permiten a los actores transmitir y apropiarse de lo que significa participar en una colectividad.

Preguntas de investigación

¿Qué cultura y sujetos participativos se construyen en la Festa Major de Gràcia? ¿cómo entienden los actores su participación en la fiesta? ¿qué discursos enuncian los actores sobre la participación desde las posiciones que ocupan en el campo social?

Supuestos de investigación

La tesis que sostengo en esta investigación es que en la Festa Major de Gràcia los actores construyen una cultura participativa en la cual se producen, reproducen y transforman los significados y sentidos de la participación y al mismo tiempo estos actores se constituyen como sujetos participativos.

Los sujetos participativos se constituyen como tales y construyen una cultura participativa con la enunciación y apropiación de determinados discursos de acuerdo a las posiciones que ocupan en el campo social y es con estos discursos que mantienen o transforman las relaciones de poder y dominación.

Al participar en una comunidad los actores construyen y reconstruyen identidades colectivas, pertenencias a comunidades y se establecen determinadas formas de relación con las instituciones gubernamentales. Por lo tanto sostenemos

que la participación comunitaria es una forma de construir ciudadanía ya que es una forma de pertenecer a una comunidad moral y política.

La producción y reproducción de los discursos de la participación ciudadana podemos reconstruirlos a partir de 3 tradiciones filosófico-políticas: liberal, comunitarista y republicana.

Objetivos de investigación

Objetivo general

- Comprender el proceso participativo vecinal en la Festa Major de Gràcia desde una perspectiva psicocultural.

Objetivos específicos

- Reconstruir el campo de interacción social de los actores que participan en la fiesta mayor.
- Dar cuenta de los significados y sentidos que los actores sostienen sobre su participación en la fiesta mayor.
- Dar cuenta de la cultura y sujetos participativos que se construyen a partir de la reinterpretación de los discursos que sostienen los actores sobre la participación a partir de tres tradiciones filosófico-políticas: liberalismo, comunitarismo y republicanismo.

Una vez definidos los objetivos de la investigación describiré brevemente el contenido de cada capítulo. En el *primer capítulo* encontramos algunas visiones y formas de entender la participación. Revisaremos cómo se ha analizado e investigado la participación desde la Psicología social comunitaria. Finalmente expondremos nuestros argumentos teóricos sobre la Psicología cultural. En el *segundo capítulo* dedicamos un apartado a la discusión y reflexión del concepto de ciudadanía. Describiremos algunas nociones de los Estados-nación y sus orígenes históricos. La parte central de este capítulo es la revisión y descripción de los principales conceptos teóricos de las tres tradiciones filosófico-políticas desde las cuales analizamos la cultura participativa. En el *capítulo tercero*

revisaremos y describiremos distintos conceptos de fiestas populares. Articularemos los conceptos de participación, fiesta popular, ciudadanía e identidad social en el contexto de Cataluña. Definiremos qué entendemos por participar en la esfera cultural. En el *capítulo cuarto* aparece nuestra propuesta metodológica para analizar la participación. Dedicaremos varios apartados para describir nuestras técnicas y estrategias de investigación. También encontraremos el modelo de análisis que nos permitió sistematizar la realidad social analizada. En el *capítulo cinco* se concreta nuestra propuesta de análisis en la realidad festiva graciense. Dedicamos un apartado a reconstruir el contexto de nuestra investigación, posteriormente hacemos un mirada retrospectiva para contextualizar históricamente la Festa Major de Gràcia. Finalmente presento la monografía del trabajo de campo, es decir, describo y reconstruyo los diferentes colectivos participantes en la fiesta. El *capítulo sexto* está dedicado al análisis, propiamente dicho, de los discursos de los diferentes actores entrevistados.

Dedicamos un apartado a la *discusión* del análisis realizado con el objetivo de reconstruir una narración en torno a la cultura participativa y los sujetos participativos que se construyen en la fiesta mayor. En un último apartado encontramos las *conclusiones* donde articulamos nuestras aportaciones y limitaciones en la investigación.

CAPÍTULO I. LA CONSTRUCCIÓN TEÓRICA DE LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN PSICOLOGÍA SOCIAL

**“...Habrás oído hablar de aquese astrónomo florentino
que para explicar el Universo valiése del antejo
de larga vista, hypérbole de los ojos y con el antejo
vió lo que los ojos sólo imaginaron. Yo mucho respeto
aqueste uso de instrumentos mecánicos para entender,
como hoy suele decírsele, la Cosa Extendida.
Pero para entender la Cosa Pensante,
es decir, nuestra manera de conocer el Mundo
nosotros no podemos sino valernos de otro antejo,
el mismo del que valiése Aristóteles y que no es
ni tubo ni lente, sino entramado de palabras,
idea perspicaz, porque es sólo el don de la
Artificiosa Elocuencia el que
nos permite entender este Universo...”**

Umberto Eco

En este primer capítulo describiremos algunas de las visiones y formas de entender la participación. No pretendemos agotar el tema sobre lo que se ha dicho y escrito sobre ésta, sino más bien mostrar, que cualquier definición, taxonomía y/o graduación de la participación llevan implícitas visiones de mundo, valores que establecen parámetros y sobre todo que forman parte de tradiciones filosófico-políticas que estructuran y normalizan la participación de las personas y las instituciones. Por lo tanto ninguna definición es neutral sino que responde a objetivos políticos específicos que pretenden mantener y reproducir el orden social o subvertirlo.

En este mismo capítulo revisaremos de manera crítica, cómo se ha analizado, investigado, estudiado y por lo tanto cómo se ha producido ese objeto llamado *participación* desde la Psicología social comunitaria. En particular, aquella Psicología que apuesta por el modelo científico empirista-positivista. También citaremos algunos textos representativos de la postura que se tiene en

Latinoamérica sobre la participación ya que ésta postura será fuente de inspiración para nuestra concepción de participación comunitaria como forma de ciudadanía.

Finalmente describiremos y argumentaremos los supuestos teóricos de la Psicología cultural, nuestro marco epistemológico para el análisis de la participación.

1.1. Reflexiones sobre la participación

Desde diferentes disciplinas sociales, la participación se puede entender como un proceso, como una actividad, como parte de una estrategia, como un derecho y como un valor (Flores, 1996). En textos de Psicología comunitaria generalmente se resalta la participación como acción colectiva donde *lo común* ocupa un lugar privilegiado: “*En el contexto local, la comunidad o el barrio, la participación supone la actuación conjunta de un grupo que comparte los mismos objetivos e intereses, la enseñanza y el aprendizaje, la concientización y socialización, la organización, dirección, ejecución y toma de decisiones de manera compartida, la solidaridad e intercambio de ayudas y diversos grados de compromiso en relación con las modalidades de participación*” (Montero, 1996). Como en toda definición se intenta diferenciar lo que es participar de lo que no es, se resaltan determinadas características y funciones. En nuestra investigación estamos de acuerdo en que participar no es tan sólo colaborar, ni opinar sobre una determinada actuación, ni darse por entendido, o sentirse informado de lo que hacen los representantes públicos sino que la participación tiene como fin influir en los procesos de toma de decisiones que de alguna manera se vinculan con los intereses de los participantes (Sánchez, 2000).

Existirá *participación* cuando haya la posibilidad de intervenir en la elaboración y ejecución de determinado programa, actuación o servicio mientras que, se *colabora* cuando los ciudadanos individuales o las asociaciones apoyan determinada iniciativa pública. Participar supone un plus de voluntad, de intervención, un proyecto propio, la pertenencia a un colectivo, a un grupo, a una ciudad, a un país, etc. (Pindado, 2000).

En esta investigación, consideramos dos dimensiones de la participación comunitaria nivel local: su dimensión política y su dimensión identitaria. En la primera la participación está íntimamente relacionada con el ejercicio del poder en sus distintas modalidades y formas. En la segunda consideramos que participar en la vida local comunitaria es una forma de ser y hacerse ciudadano y permite expresar y recrear las identidades colectivas.

Si revisamos algunos textos sobre participación (Sanguinetti, 1980; Arango y Varela, 1988; Chavis y Wandersman, 1990; Flores, 1996), podemos observar cómo se ha hecho toda una taxonomía de la participación, como se ha graduado, sistematizado e instrumentalizado este proceso social. Por ejemplo la definición de la participación puede cobrar distintos sentidos según el nivel en la que se ubique:

Institucional. Aparece reglamentada por el sistema político vigente.

Organizada. Es canalizada por organizaciones que median entre el Estado y los ciudadanos.

Autónoma. El propio individuo es sujeto activo, proponiendo opiniones, buscando y seleccionando información pertinente, llevando a cabo un posicionamiento personal.

Se pueden visualizar tantas formas o modalidades de participación como grupos y contextos culturales e ideologías existan. Estas formas se pueden concretar en: votar, participar en una consulta, en la organización de las fiestas del barrio; participar en el diagnóstico, planeación, ejecución y evaluación de proyectos sociales (vivienda, servicios públicos, fiestas, etc.) en las asociaciones de vecinos o en la formación de colectivos independientes de las instituciones sociales.

Los grados o niveles de participación se establecen a partir de las posibilidades que tienen los participantes de ejercer su poder en la toma de decisiones sobre situaciones que les afectan: un menor grado de participación corresponde a la toma de decisiones más centralizada y un mayor grado a formas más democráticas. Según Arango (1987) los tipos de participación se dan con

base en el criterio de toma de decisiones que adopta la propia comunidad ante los problemas y el papel que ésta le atribuye en la solución de los mismos:

- *Ausencia de comportamiento participativo.*
- *Comportamiento participativo de reconocimiento.* La comunidad reconoce y comparte la situación problemática, pero no hay propuestas para enfrentar la situación.
- *Comportamiento participativo contestatario.* Se moviliza la comunidad ante un problema pero se responsabiliza a agentes externos de la situación y se piensa que las situaciones están en manos de personas ajenas al grupo. Se trata en realidad de acciones de denuncia.
- *Comportamiento participativo reivindicativo.* Es el que plantea distintas soluciones para superar los problemas, pero estas soluciones dependen de personas externas al grupo.
- *Comportamiento participativo por omisión.* La comunidad se abstiene de actuar frente a una situación propuesta por los sujetos externos a la misma. La comunidad expresa así una toma de decisión particular.
- *Comportamiento participativo proyectado.* La comunidad se organiza en torno a un proyecto común con unas acciones concretas a desarrollar.
- La más completa *participación*, es aquella que se manifiesta en la adopción de decisiones, es decir, en la determinación de los objetivos y la evaluación de su cumplimiento.

Las funciones de la participación también pueden variar según el contexto y la situación, puede tener un carácter expresivo de la identidad y de las prácticas simbólicas, es el momento donde se actúa y se dramatiza la identidad colectiva de una comunidad. Generalmente ha sido asociada al cambio social, se le ha considerado un instrumento para la transformación social, cultural y económica. Sin embargo consideramos que la participación por si misma no es un proceso social reivindicativo, ya que ésta puede muchas veces servir para legitimar

determinadas prácticas sociales que mantienen las relaciones de poder y dominación.

Marín (1988) hace distinciones con relación a las formas de participación: 1) Participación plena: cuando se comparte el poder. 2) Participación parcial: cuando sólo se puede influir en las decisiones (sería como tener voz y no voto). 3) Pseudoparticipación: cuando los temas en cuya decisión se participa en realidad ya han sido decididos previamente. Esta última sería un sentido más tecnocrático de la participación pues se sitúa como una estrategia para mantener los intereses del poder establecido ya que comporta una serie de ventajas y beneficios, tales como: implicar al los/as ciudadanos/as en objetivos eficientistas; favorece la búsqueda de una mayor motivación y satisfacción en el trabajo; facilita la introducción de cambios a favor de los grupos de poder; reduce el conflicto y por lo tanto permite un mayor control social (Montenegro, 2001).

1.2 La participación como objeto de estudio en la Psicología Social

1.2.1 El enfoque empirista-positivista

En este apartado nos proponemos revisar algunas investigaciones que se han realizado sobre la participación. Esto nos permitirá analizar cómo y qué trato se le ha dado desde de la Psicología social y comunitaria, es decir, cómo la participación deviene *objeto científico*. Si decimos que la participación *deviene* es porque consideramos que es ante todo una construcción social donde la ciencia, la Psicología comunitaria en particular, ha contribuido a su significación e institucionalización. La lectura de estas investigaciones será una lectura crítica, utilizaremos una mirada incómoda, buscaremos los ámbitos problemáticos e intentaremos al final formular nuestra propuesta de análisis.

La Psicología comunitaria ha sido la disciplina que principalmente se ha ocupado del estudio y análisis de la participación. En su análisis ha existido un dominio del enfoque empirista y positivista para explicar el comportamiento participativo. Desde este enfoque la participación se ha definido dentro de

modelos de causa-efecto, es decir, la participación es considerada el resultado de distintas variables psicológicas así como un medio para conseguir unos fines.

Algunas investigaciones han tenido como objetivo mostrar las relaciones entre participación y variables personales, es decir los aspectos de carácter individual. Por ejemplo el trabajo de Wandersman y Gianmartino (1980), exploró la relación entre *locus* de control y participación y concluyó que las personas que participaban más consideraban que el azar no tenía un papel importante en sus vidas. Zimmerman y Rappaport (1988), establecieron un vínculo entre la participación en organizaciones comunitarias y el sentimiento de *empowerment*. El *empowerment* era definido como un constructo que vinculaba los potenciales individuales, los sistemas de ayuda y las conductas de acción a cuestiones políticas y de cambio social. Era un proceso mediante el cual, los individuos obtienen poder y control sobre sus propias vidas y participaban democráticamente en la vida de su comunidad. Estos investigadores realizaron diversas medidas de personalidad, cognitivas y motivacionales y los resultados apoyaban la hipótesis de que la participación en actividades comunitarias y en organizaciones, estaba asociada al *empowerment* psicológico.

En otras investigaciones se trata de relacionar la participación con la interacción ambiental (Sánchez, 2000). Por ejemplo, Wandersman, Jakubs y Gianmartino (1981) afirman que las personas que participan son aquellas que más problemas o necesidades perciben en la comunidad.

Otros autores se han interesado por la relación entre participación y otros procesos psicológicos como el sentimiento de comunidad. Chavis y Wandersman (1990) desarrollaron y evaluaron un modelo en el cual, el sentido de comunidad, era visto como un catalizador en la influencia de la percepción del entorno, de las relaciones sociales, de la percepción de control y de la participación. El modelo utilizaba un nivel individual de análisis.

También Pons et al. (1992), buscaron la relación entre sentimiento de pertenencia a la comunidad y la participación en un barrio de Valencia. La participación era entendida como el involucramiento en las asociaciones vecinales,

en las fiestas u otras actividades del barrio. Estos autores encontraron que en la organización de actividades del barrio como las fiestas y el centro parroquial, existían los índices más altos de participación y los participantes manifestaban mayores sentimientos de integración con los vecinos, de identificación con el barrio y de satisfacción de vivir en él.

Wandersman y sus colegas (1977), realizaron una investigación a partir de las siguientes preguntas: 1) ¿quién participa, quién no lo hace?; 2) ¿Qué influencia tiene las interacciones de la persona y la situación?; 3) ¿Cómo las características sociales y ambientales afectan la participación? Para responder por ejemplo a la primera pregunta buscaron las características de los participantes basadas en raza, sexo, edad, tiempo de residir en la comunidad, educación, ocupación, etc. y también a partir de las características de personalidad de los participantes. Como estas variables no explicaban por que unos participaban mientras que otras personas de características similares no lo hacían así que los investigadores consideraron que para entender porque algunos participaban se requería una aproximación que tomara en cuenta también cómo percibían y evaluaban las personas una situación dada. Las variables psicológicas indicaban que los participantes que eran más activos en organizaciones y actividades comunitarias, tenían un alto sentido de civismo y de eficacia política, percibían más problemas en el vecindario, tenían un grado alto de sentido de comunidad y tenían una alta autoestima. Contrariamente los no participantes, pasaban poco tiempo en su vivienda, no planeaban quedarse por mucho tiempo en el barrio y tenían menor sentido de comunidad.

Para responder a la segunda pregunta operacionalizaron 5 variables de aprendizaje social cognitivo:

Construcción de competencias: habilidad para aprender conductas particulares, como liderazgo de grupos y habilidad para organizar la acción colectiva.

Estrategias de codificación: la forma como el ambiente o la situación es percibida, codificada y categorizada por cada persona.

Expectativas: expectativas acerca de la efectividad de la acción individual.

Valores subjetivos: valores que la persona asigna.

Sistemas auto-reguladores: los planes con los cuales las personas regulan su conducta. El sistema auto-regulador incluye el sentido del deber que regula la participación en la esfera pública.

Estas variables permitían predecir la membresía a una organización mejor que una combinación de variables demográficas y de personalidad. Además ofrecían algunas sugerencias prácticas para intervenir en la promoción de la participación.

En la tercera pregunta los investigadores sugirieron que el grado de vecindad ayudaría a explicar la participación ciudadana. Hay algunos resultados generales que indicaban que la gente con más contactos informales tendía a participar más en las organizaciones voluntarias y el grado de satisfacción con el vecindario incrementaba la participación.

Por otra parte, la predicción del comportamiento participativo así como su continuidad en el tiempo también han sido motivo de interés. Perkins et al. (1990), investigaron los predictores de la participación a nivel grupal. Su objetivo era desarrollar y evaluar un modelo, donde la participación de las personas en las organizaciones comunitarias, se predecía a partir de datos demográficos, el ambiente construido, y aspectos del entorno social y físico. Los resultados sugirieron que la participación podía predecirse si existía una cohesión social, satisfacción comunitaria y algunas variables físicas-ambientales.

Otra investigación desde un punto de vista más economicista, fue la realizada por Prestby et al. (1990), exploraron los factores individuales (costos y beneficios) y los organizacionales (costos/incentivos de dirección) necesarios para que la participación continuara. Los resultados mostraron que los diferentes niveles de participación (líderes, miembros, etc.) estaban relacionados con la cantidad de costos y beneficios reportados por los residentes y los líderes.

La descripción de estos estudios e investigaciones no pretende ser exhaustiva sino más bien es un intento por mostrar o ejemplificar cuáles han sido

las líneas, objetivos u orientaciones que han dominado el análisis de la participación desde la Psicología social y comunitaria. La lectura de este material teórico científico nos obliga, por una parte a tomar una postura crítica respecto al modelo o enfoque de investigación que se ha empleado y por otra generar una propuesta. ¿Cuáles son nuestras críticas a estas investigaciones y el lugar desde dónde las hacemos? Si hablamos desde la mirada de la Psicología cultural y de la hermenéutica crítica, podemos decir que el enfoque empirista-positivista, al caracterizarse por una visión individualista, ahistórica y acultural de los sujetos, los procesos participativos quedan reducidos a meras expresiones *psicológicas* o internas de los sujetos. El efecto de la concepción funcionalista y mecanicista del proceso participativo ha sido cuantificar, sistematizar e instrumentalizar la participación para sobre todo predecir, controlar e intervenir la realidad donde acontece. Sin embargo consideramos que desde esta perspectiva queda un vacío respecto a los aspectos simbólicos, pragmáticos, históricos y políticos de la participación.

Consideramos importante señalar el énfasis que se pone en las características psicológicas y de personalidad en las investigaciones descritas o que implica una concepción individualizada de los participantes cuyos deseos y decisiones son resultado de procesos *internos* más que de una interrelación con y en una realidad social donde existen instituciones sociales, símbolos culturales, historias, etc.

La participación, entonces, es considerada ante todo como una conducta que depende de variables principalmente de tipo cognitivo: percepción del entorno, información, habilidades, etc. Se trata de identificar cuáles son las características y habilidades de las personas que participan, implicando con esto que hay sujetos *aptos y no aptos* para participar, una concepción darwinista de la participación.

Otra observación que podemos hacer a estas investigaciones es su visión sentimentalista de la comunidad (Sandel, 2000), con lo cual nuevamente la participación depende de un proceso interno y sentimental de las personas. Cuando se hace alusión a la comunidad ésta en general es considerada un todo homogéneo y cohesionado para que la participación pueda tener lugar. Sin

embargo consideramos que las comunidades no son homogéneas ni armoniosas, sino que en éstas se viven y se establecen relaciones de poder y dominación que se sostienen o modifican en la interacción diaria. Finalmente en estas investigaciones también podemos notar que los objetivos se dirigen hacia los aspectos cuantitativos de la participación -la gente que *más* participa- más que hacia los aspectos cualitativos –*cómo* se participa-.

1.2.2 La participación en la Psicología social latinoamericana

El proceso participativo en el contexto latinoamericano cobra, generalmente, un sentido asociado al cambio social. La participación es ante todo ejercicio de poder y concientización de los y las ciudadanas. Los actores se consideran *parteros de decisiones*, productores de su propios modos de vida (Follari, 1984; Rojas, 1989; Rezsóhazy, 1988).

En Sanguineti (1980), por ejemplo, encontramos esta relación entre participación y poder ya que para esta autora entre más centralizado se encuentre el poder menor participación popular existirá. Para E. Almeida, et. al. (1990), la participación comunitaria y por lo tanto el ejercicio de poder, ha de traducirse en el control de los recursos, el trabajo y los productos de las comunidades. Los ciudadanos han de vigilar la conducta de los funcionarios y empleados de gobierno y han de tener las posibilidades de proponer soluciones a sus propias problemáticas.

Para Paulo Freire (1974) la participación comunitaria es un proceso de acción-reflexión. Este autor considera que solo a través de la participación puede un grupo oprimido pasar de objeto pasivo a creador activo de su historia. La participación exige *concientizarse*, es decir, tener una comprensión crítica de la realidad.

De acuerdo con Montenegro, M. (2001) desde la Psicología social comunitaria y la investigación acción participativa latinoamericana se han hecho fuertes críticas a las formas de promover la participación desde *arriba* ya que esto implica acceder a la intervención comunitaria a partir de la relación de dominación entre interventores/as e intervenidos/as. A esta forma de participar, Freire la

denomina educación *bancaria* en la que los contenidos y los métodos están decididos de antemano. Esta forma de trabajar la participación es entendida, según estas perspectivas, como una manera de fomentar el control social sobre los grupos más desfavorecidos y de silenciar las voces de los miembros de la comunidad: "*Bajo la mención de participación pueden introducirse desde las más variadas formas de manipulación, de consulta, de divulgación de información, hasta la delegación de poder en grupos y completo control comunitario*" (Montero, 1996, p.10).

Sobrino (1989) establece una relación directa entre conciencia y participación y considera que hay niveles o grados de conciencia que repercuten en la forma de participar. El primer nivel lo denomina *alienación* y se caracteriza por el aislamiento en que se encuentran los actores y por una carencia participativa. En el extremo opuesto ubica la *conciencia transformadora* o conciencia política capaz de producir comportamientos sociales modificadores de las situaciones de opresión y explotación.

Según Montenegro, M. (2001), los modelos participativos de intervención comunitaria, parten de la premisa de que las personas con las que trabajan deben estar presentes activamente en todo el proceso de la intervención incluyendo la toma de decisiones para la solución de determinadas problemáticas. Esto implica, por una parte, una fuerte crítica a la sociedad en cuanto a sus canales de participación, distribución de recursos y relaciones de dominación y por otro lado, una crítica a los ámbitos académicos e institucionales desde los cuales no se había considerado la participación de las personas afectadas en la solución de sus propios problemas.

Respecto a las investigaciones realizadas desde la Psicología social comunitaria podemos resaltar las que se han formulado desde una mirada cualitativa. Por ejemplo la investigación de Sánchez (2000), cuya finalidad era entender los procesos que se asociaban a la continuidad de la participación comunitaria. Este investigador pretendía comprender el punto de vista de los actores en el contexto de la pobreza en Venezuela. Su estudio se centró en la propia interpretación de los actores acerca del proceso de participación que vivían.

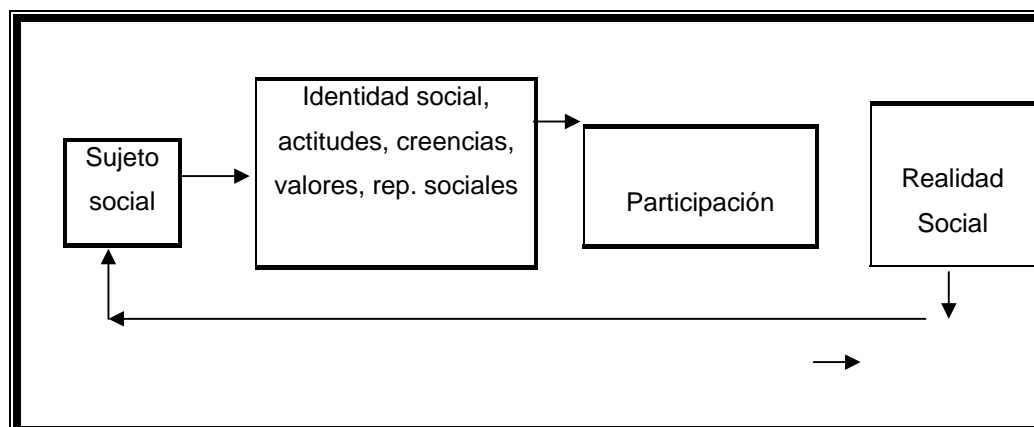
El autor concluyó que la continuidad de la participación debería comprenderse como un sistema de relaciones intersubjetivas conformado por procesos como el sentimiento de comunidad, el liderazgo participativo, una estructura organizativa democrática y una meta significativa.

1.2.3 Teorías y modelos de la participación comunitaria

Para explicar el proceso participativo también ha existido la necesidad de crear teorías y modelos. Una de estas teorías es la denominada de la Privación Relativa para la cual la participación depende del sentimiento de frustración de los individuos por la falta de coincidencia entre expectativas y logros de tal forma que la participación aumentará en la medida que la distancia entre ambas se haga mayor. Otra teoría de tipo economicista es la de la Movilización de Recursos para la cual la comprensión de la participación ha de buscarse en las condiciones que posibiliten la obtención de recursos y que faciliten la participación. Esta teoría también enfatiza que la participación depende de los beneficios y costos que se producen en la acción colectiva. Las personas sólo participarán en la medida que vean que podrán obtener beneficios a pesar de los costos sociales (Sánchez, 2000).

Por otra parte considero necesario mencionar la investigación que realicé sobre la participación como un antecedente teórico a esta tesis. Dicha investigación (Flores, 1996) fue un intento por generar una explicación de la participación desde la Psicología social, la cual pretendía vincular a los sujetos con su realidad social y entender la participación como un proceso articulado a otros procesos psicosociales. El análisis tuvo como objetivo construir un modelo de los procesos generadores de la participación. Los procesos psicosociales que conformaron el modelo fueron: la identidad social, las actitudes, las creencias, los valores y las representaciones sociales que las personas tenían sobre el programa de desarrollo aplicado, la comunidad y la realidad que esta vivía. Estos procesos se entendían como mediadores y portadores de significados en el proceso participativo comunitario.

La participación en este modelo la comprendíamos desde el marco de la Psicología social cognitiva, donde los procesos de significación a saber, actitudes, creencias, valores y representaciones sociales e identidad social, estaban definidos al margen de las realidades culturales que los producían.



Cuadro 1. Modelo psicosocial de la participación comunitaria (Flores, 1996).

En el siguiente apartado describiremos y argumentaremos nuestra propuesta teórica para el análisis de la participación.

1.3 La mirada psicocultural como marco alternativo para el análisis de la participación

Realizar una propuesta de investigación no resulta un trabajo sencillo sobre todo porque se puede caer fácilmente en la confrontación de paradigmas al pretender la hegemonía y legitimación académica. Sin embargo nuestra intención es buscar posibilidades de análisis, recorrer otros caminos, mirar hacia otras direcciones e intentar generar saberes alternativos (Álvarez-Uría y Varela, 1999).

De acuerdo con lo anterior considero pertinente la mirada psicocultural para el análisis de la participación ciudadana. Esta mirada nos permite dar cuenta de los sentidos y significados que los actores tienen de su propio proceso participativo en función del marco cultural al que pertenecen. En nuestra investigación intentaremos dar cuenta de las formas simbólicas donde se desenvuelven las acciones sociales, en este caso la participación. Nos interesa el

carácter comunicativo, mediador y formador de experiencias sociales así como el estudio de las producciones significativas de los propios sujetos –discursos, imágenes, relatos, etc.- generadas y construidas por los actores o en el diálogo con ellos en sus propios contextos situacionales, sociales e históricos. Básicamente lo que nos interesa es la capacidad de acción de los discursos, lo que hacen y de lo que están hechos (Alonso, 1998).

La Psicología cultural ha intentado reunir la separación de la mente y la cultura ya que tanto la cultura, el lenguaje como la historia desempeñan papeles importantes para constituir el pensamiento y la acción humanas. Las mentes individuales se forman a través de procesos de socialización que están determinados por las condiciones culturales, históricas y sociales (Cole, 1996).

Autores como Bruner (1991), han apuntado la necesidad de instaurar el *significado* como el concepto fundamental de la Psicología. Describir formalmente los significados que los seres humanos crean a partir de sus encuentros con el mundo. Centrarse en las actividades simbólicas empleadas por los seres humanos para construir y dar sentido no sólo al mundo sino también a ellos mismos.

Según Bruner (op.cit.) hay tres razones para considerar la cultura como concepto fundamental de la Psicología:

a) La participación del hombre en la cultura y la realización de sus potencialidades mentales a través de la cultura hacen que sea imposible construir la Psicología basándose sólo en el individuo.

b) Si se considera que la Psicología se encuentra inmersa en la cultura, entonces debe estar organizada en torno a procesos de construcción y utilización del significado que conecten al hombre con la cultura. La participación en la cultura hace que el significado sea *público y compartido*. Nuestra forma de vida, adaptada culturalmente depende de significados y conceptos compartidos y depende también de las formas de discurso compartidas que sirven para negociar las diferencias de significado e interpretación.

c) La Psicología se encuentra enraizada en un lenguaje y una estructura conceptual compartida que están impregnados de datos conceptuales: de creencias, deseos y compromisos y como es reflejo de la cultura, participa tanto en la manera que la cultura tiene de valorar las cosas como en su manera de conocerlas.

La postura psicocultural intenta relacionar por un lado las posiciones sociales que los agentes ocupan en una estructura social determinada junto con las categorías culturales o formas simbólicas, a través de las cuales los agentes representan el mundo social, su producción, reproducción y transmisión y por otro lado, los procesos psicológicos (cognitivos, emocionales, etc.) que posibilitan que los agentes ordenen y clasifiquen el mundo, se guíen en él y sobre todo ejerzan sus acciones y lleven a cabo sus prácticas. Para la Psicología cultural el actor no sólo reproduce las categorías socioculturales interiorizadas, sino que las recrea constantemente en un proceso discursivo mediante el que otorga sentido a sus acciones y a su vida entera (Serrano, 1996).

Una Psicología sensible a la cultura está y debe estar basada no sólo en lo que *hace* la gente, sino también en lo que *dicen* que hacen, y en lo que *dicen* que los llevó a hacer lo que hicieron. También se ocupa de lo que la gente *dice* que han hecho los otros y por qué, así como ocuparse de cómo *dice* la gente que es su mundo. Decir y hacer constituyen una unidad funcionalmente inseparable en una psicología orientada culturalmente (Bruner, 1991).

Psicología y cultura no han de entenderse como conceptos excluyentes y separados sino como un continuo que permite establecer una relación dinámica entre las subjetividades y las culturas. Entendemos la cultura como constitutiva de lo psicológico: decir que los elementos que componen nuestra subjetividad son de naturaleza simbólica es lo mismo que decir que son de naturaleza cultural. Nuestras subjetividades son construidas en la interacción con los demás es decir en un proceso social, un proceso intersubjetivo, entendiendo por éste el espacio en el cual las personas extraen y negocian los significados sobre la realidad que configuran con su experiencia psicológica (García-Borés, 2000).

El principio de organización simbólica es narrativo en vez de conceptual o lógico ya que las historias o los discursos tienen que ver con cómo interpretan las cosas o hechos los protagonistas, es decir, qué significan las cosas para ellos (Bruner, 1991). La interpretación de códigos y lenguajes implica hacer un análisis de la cultura, la cual podemos entender como un conjunto simbólico y denominador común de la comunicación humana, cuyo sustrato básico, está constituido por ideas que dan lugar a formas de pensar con las que cada persona o grupo humano explica el mundo y a sí mismo (Picó, 1999).

1.4 Nociones de cultura y de sujeto psicocultural

Como mencionamos en el apartado anterior, persona y cultura son nociones que se incluyen, forman parte de un continuo donde se establecen relaciones dinámicas. Consideramos que los significados que las personas tienen sobre su mundo y sobre sí mismos son el objeto de estudio de la Psicología cultural. Entonces esto nos lleva a preguntarnos ¿cómo entendemos la cultura? ¿qué noción de cultura dibujará los horizontes de nuestro análisis? ¿qué nociones teóricas construirán nuestro sujeto psicocultural?

Optar por una noción de cultura siempre resulta difícil dada la amplia gama de textos y libros que se han escrito y debatido al respecto. En esta tesis no nos detendremos a revisar los diferentes conceptos que existen, lo que nos interesa en este momento es únicamente determinar a cual de estas definiciones nos acogemos y así posicionarnos teóricamente. Básicamente la propuesta de J. Thompson (1990), es la que nos interesa retomar y revisar, debido a que propone un análisis de la cultura a partir de la interpretación de las formas simbólicas pero al mismo tiempo de las relaciones de poder y dominación que se establecen en y a partir de éstas.

La propuesta de análisis de la cultura que hace Thompson, parte de la revisión y al mismo tiempo de la crítica a Geertz. Geertz utilizaba la metáfora de que las sociedades eran fábricas de significados y que por lo tanto toda cultura tenía como objetivo la creación de sentido. Para Geertz los fenómenos culturales

debían ser entendidos como formas simbólicas que acontecían en contextos estructurados. El análisis de la cultura podía entenderse como el estudio de la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas. Sin embargo, Thompson considera además que los fenómenos culturales están inmersos en relaciones de poder y conflicto y en circunstancias socio-históricas. Visto de esta manera los fenómenos culturales, no sólo son actos simbólicos sino la expresión de relaciones de poder y dominación, que sirven según las circunstancias, para modificarlas o sostenerlas y donde se puede situar a los sujetos en diferentes posiciones sociales con diferentes accesos a oportunidades. Thompson habla de dominación cuando las relaciones de poder establecidas son “sistemáticamente asimétricas”, es decir, cuando los agentes particulares o los grupos de agentes detentan un poder de manera durable que excluye, y se mantiene inaccesible, a otros agentes o grupos de agentes, sin tener en cuenta las bases sobre las que lleva a cabo tal exclusión.

De acuerdo con esta concepción el análisis de la cultura se define como: *“el estudio de las formas simbólicas –acciones significativas, objetos y expresiones de varios tipos- en relación con los contextos social e históricamente estructurados y con los procesos en los cuales y por medio de los cuales, esas formas simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas”* (Thompson,1990, p. 136).

Thompson distingue cinco características de las formas simbólicas en su concepción estructural de la cultura. El primero es el aspecto *intencional* lo que significa que las formas simbólicas son expresiones de un sujeto y por un sujeto(s). El segundo es el aspecto *convencional*, que se refiere a que la producción, construcción o empleo de las formas simbólicas, así como la interpretación de las formas simbólicas por los destinatarios; son procesos que típicamente implican reglas, códigos o convenciones de varios tipos. El tercero, es el aspecto *cultural* donde se entiende que las formas simbólicas son construcciones que despliegan una estructura articulada. La cuarta característica es el aspecto *“referencial”*, donde las formas simbólicas son construcciones que generalmente representan algo, se refieren a algo y dicen algo sobre algo. La quinta característica es el aspecto *contextual*. Las formas simbólicas están

siempre inmersas en contextos socio-históricos específicos y en procesos en los cuales y por medio de los cuales, son producidas, transmitidas y recibidas.

El análisis de las prácticas culturales implica analizar las condiciones sociales que las determinan y su poder simbólico, condiciones concretas e históricas que actúan no sólo como productoras sino como reproductoras de la estructura social existente y de las relaciones de clase. La cultura entonces no sólo proporciona las bases de la comunicación humana sino que también es una fuente de dominación. La cultura supone relaciones de poder a través de las instituciones y la posesión de objetos o conocimientos, los individuos y los grupos están jerarquizados y luchan para conseguir sus intereses y al hacerlo reproducen el orden de estratificación social. La cultura no está desprovista de contenido político sino que más bien es su expresión (Picó, 1999).

Al pensar la cultura como producción nos oponemos a las concepciones de la cultura como acto espiritual o como manifestación ajena a las relaciones de producción. Supone tomar en cuenta los procesos productivos, materiales, necesarios para inventar algo o conocerlo. Supone considerar no sólo el acto de producir sino la circulación y la recepción (García Canclini, 1982).

Si consideramos que la producción, transmisión y recepción o apropiación de las formas simbólicas acontecen en contextos socio-históricos entonces requerimos de herramientas teóricas para comprender y analizar dichos contextos. En este sentido retomamos a Bourdieu quien propone los conceptos de *campo*, *habitus* y *capital* para realizar los análisis sociológicos. Desde su punto de vista la sociedad es entendida y organizada a través de campos donde los agentes cuentan con diferentes formas de capital y cuya individualidad, el *habitus* es una subjetividad socializada.

El campo es una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones son definidas por los agentes o las instituciones y por su situación actual potencial en la estructura de la distribución de las diferentes formas de poder o de capital; la posesión de algún tipo de capital o poder les da ventajas específicas que están en juego en el campo y finalmente por sus

relaciones objetivas con las otras posiciones (de dominio, subordinación, homología, etc.) (Bourdieu, 1994).

El capital o una especie de capital, es aquello que es eficiente en un campo determinado, bien como arma, bien como herramienta hecho que permite al que la posee ejercer un poder, una influencia, en definitiva existir en un campo. El campo es el lugar de las relaciones de fuerza y -no sólo de las relaciones de sentido- y de las luchas que tienden a transformarlas y en consecuencia es un lugar de cambio permanente. Los que dominan en un campo dado están en posición de hacerlo funcionar en beneficio suyo, pero han de contar siempre con la resistencia, la contestación, las reivindicaciones y las pretensiones –políticas o no- de los dominados. Las estrategias de los agentes dependen por un lado de su posición en el campo, es decir en la distribución del capital específico y por otro de la percepción que tienen del campo, es decir de su punto de vista sobre el campo, en tanto que es una perspectiva determinada a partir de un punto en el campo.

Según Bourdieu, la noción de campo ha de ser el centro de las operaciones de investigación pues de esta manera se evidencia que el objeto de estudio de las ciencias sociales no es el individuo, el individuo biológico, autores o sujetos, sino *agentes*. Estos *agentes* están socialmente constituidos como individuos activos que actúan en el campo por el hecho de que poseen las propiedades necesarias para ser eficientes para producir efectos. Los agentes sociales son portadores de capital que según su trayectoria y la posición que ocupen en el campo, y que en virtud de su dotación de capital, tienen una propensión a orientarse activamente, sea hacia la conservación de la distribución del capital, sea hacia la subversión de esta distribución.

Ahora bien, para definir teóricamente al sujeto psicocultural pondremos énfasis en lo que propone Bourdieu sobre la subjetividad. La construcción de la subjetividad no es un proceso individual e interiorizado, sino que es considerado un proceso colectivo donde los sujetos están posicionados dentro de un campo a partir de sus propias trayectorias biográficas y de sus capitales. La posición es una característica importante ya que de esta forma se hacen explícitas las relaciones de poder y dominación, hecho que nos interesa analizar en este trabajo.

El campo de interacciones, sincrónicamente sería un espacio de posiciones y diacrónicamente un conjunto de trayectorias. Los individuos están situados en ciertas posiciones en este espacio social y siguen, en el curso de sus vidas, ciertas trayectorias. La construcción de la subjetividad de los individuos está por lo tanto estrechamente relacionada con el contexto social y cultural donde se vive y se actúa; la individualidad, el *habitus*, es una subjetividad socializada que para ser comprendida es necesario enmarcarla en las coordenadas histórico-sociales donde se constituye. Hablar del *habitus* es hablar de lo que es individual o personal pues aquello que es subjetivo también es social.

La relación entre el *habitus* y el campo es en primer lugar una relación de condicionamiento: el campo estructura el *habitus* el cual es el resultado de la incorporación de la necesidad inmanente de este campo o de un conjunto de campos muy o poco concordantes, pero también es una relación de conocimiento o de construcción cognitiva: el *habitus* contribuye a constituir el campo como un mundo significativo, dotado de sentido y de valor en el cual vale la pena invertir energías. El *habitus* es un producto de la historia, es un sistema de disposiciones abiertas que se expone sin parar a experiencias nuevas y que por tanto está afectado permanentemente. El *habitus* en tanto que es una estructura estructuradora y estructurada, introduce en las prácticas y los pensamientos esquemas prácticos que son resultado de la incorporación de estructuras sociales que también son resultado del trabajo histórico de generaciones (Bourdieu, 1994).

El *habitus* produce un *ethos* que regula todas las prácticas producidas. No es un fenómeno individual, es decir no regula actos solitarios sino la interacción, por eso es un fenómeno colectivo, una lógica derivada de un conjunto común de condiciones materiales de existencia para regular la práctica de un conjunto de individuos como respuesta común a esas condiciones (Picó, 1999).

Los sujetos sociales, entonces son quienes generan el mundo social a través del significado que le dan sus acciones, a los objetos que les rodean, a otros individuos, etc. Este orden no está establecido de una vez y para siempre sino que se reconstruye de forma permanente y de manera intersubjetiva y relacional; proceso en el que el lenguaje desempeña un papel central, pues su

poder de simbolización resulta fundamental para construir y objetivar –a partir de la intersubjetividad- el mundo social (Alonso, 1998).

La postura de Bourdieu, tiene como base ideológica al materialismo-histórico por lo tanto, las relaciones sociales se consideran producto de la historia, entendiendo que sólo hay historia donde hay resistencia y conflicto. La realidad social es una construcción donde el lenguaje juega un papel importante pero éste no se limita a nombrar los objetos y las realidades para darles sentido sino que además con el lenguaje, las relaciones de poder y dominación se establecen y se reproducen sistemáticamente.

Si estamos de acuerdo en que el lenguaje construye la realidad social entonces podemos afirmar que los sujetos psicoculturales también están constituídos por el lenguaje. Como afirmaría Bajtín: “*no hay psiquismo fuera de los signos, no hay hecho de conciencia fuera del lenguaje interior*”. La característica principal del lenguaje es *la dialogicidad*, en tanto práctica social. El lenguaje encuentra su forma esencial en el diálogo, es decir, en un intercambio comunicativo que tiene lugar en circunstancias concretas. Cada discurso es dialógico, está dirigido hacia otra persona, a su comprensión efectiva y potencial de respuesta (Silvestri y Blanck, 1993).

El lenguaje lo entendemos, en nuestra investigación, entonces como un acto comunicativo, el lenguaje *sirve* para comunicarnos, el lenguaje sólo tiene sentido cuando se habla para y por los otros. Sin embargo estamos lejos de considerar al lenguaje como mera herramienta de comunicación: su carácter instrumental y funcional no es su característica más relevante en nuestra investigación, sino más bien es que el lenguaje es moldeado, tiene forma y definición por la comunicación misma. El lenguaje no es nunca un *a priori* es siempre un *a posteriori*, es siempre respuesta, una respuesta a conversaciones y discursos anteriores.

Si con Bourdieu resaltábamos el carácter político del lenguaje en tanto que establecía y reproducía las relaciones de poder y dominación, con Bajtín lo que nos interesa resaltar es su aspecto ético, en tanto que los *otros* son la base de la

dialogía, el lenguaje está siempre orientado hacia los *otros* y gracias a la diversidad de los *otros* su contenido también es diverso. El lenguaje es por lo tanto polifónico, es un abanico de voces que se mezclan y dan lugar a múltiples formas de comunicación (Silvestri y Blanck, 1993).

El discurso es dialógico no sólo porque se orienta hacia otras personas, sino también porque se relaciona con otros *enunciados*. Para Bajtín lo que caracteriza a la palabra en su uso es la capacidad que tiene de adaptarse a contextos y situaciones siempre nuevos y diferentes. La lengua se ejecuta por enunciados concretos y singulares que pertenecen a los participantes y contextos de una u otra de las esferas de la praxis humana. El lenguaje participa en la vida a través de los enunciados concretos que lo realizan, así como la vida participa del lenguaje a través de los enunciados (Silvestri y Blanck, op.cit.).

Los enunciados se caracterizan por tener un contenido, un estilo verbal, unas fronteras externas e internas, una conclusividad y uno o varios destinatarios. Estos enunciados, se caracterizan por formar parte de una cadena de enunciados, una corriente discursiva, por estar ya inmersos, desde su misma constitución, en un proceso social, en un contexto social concreto, que determina su constitución, su expresividad, su dirección. De este modo todo enunciado, responderá o aludirá a algo o a alguien pasado, a la vez que dará dirección, y propondrá direcciones futuras que serán respondidas por otro (Silvestri y Blanck, op.cit.).

La emisión funciona como un eslabón de la cadena discursiva, siempre vinculada con otras anteriores y posteriores a veces muy lejanas. Los enunciados ajenos suelen incluso introducirse en el *propio* en forma más o menos explícita, como podría ser desde la cita textual hasta la implicación que ingresa en la esfera de lo sobreentendido, a esto Bajtín lo denomina *intertextualidad* (Silvestri y Blanck, op.cit.).

Para Bajtín no existe el enunciado absolutamente propio, sino que éste se ubica en el terreno de lo compartido entre el hablante y el oyente. El enunciado y su forma genérica le son dados al hablante por los *otros*, pero también, porque el enunciado es inevitablemente dialógico. El habla comunicativa es la que,

internalizada, proporciona a la conciencia su trama semiótica. La realidad de la psiquis es la misma que la del signo, la materialidad de la subjetividad son los signos, que no son privados sino compartidos. La conciencia individual es social: lo social penetra en el individuo y le da precisamente su calidad de humano (Silvestri y Blanck, op.cit.). El Yo entonces es un Yo narrador, un Yo que cuenta historias en las que se incluye un bosquejo del Yo como parte de la historia, es un Yo construido por y en el lenguaje (Bruner, 1991).

1.5 La construcción de las identidades-alteridades y su relación con la participación

Una vez definida nuestra postura sobre la cultura y el sujeto psicocultural nos interesa centrarnos en un aspecto de este sujeto y su subjetividad, nos referimos al proceso de construcción de identidades, a su identidad social, particularmente a la identidad que se construye a nivel de la ciudadanía, de la pertenencia a una comunidad política y moral.

Consideramos que la ciudadanía confiere una identidad social al Yo, una identidad cívica que se construye, en parte, en torno a una idea del bien: *ser un buen ciudadano*. Esta idea del bien, implica el compromiso y la lealtad de las personas hacia una comunidad, tiene un efecto en las prácticas sociales como sería la participación. La participación comunitaria está relacionada con la construcción de ciudadanía, de identidades cívicas, que confieren una identidad al Yo y al nosotros pero ¿cómo se construye este nos-otros?

A continuación haremos una reflexión sobre cómo han entendido la identidad algunos teóricos de las ciencias sociales. Dicha reflexión no será exhaustiva sino que nos centraremos en aquellas propuestas que consideramos pertinentes para nuestro análisis de la participación ciudadana¹. Nuestro punto de

¹ Dentro de la Psicología Social la tradición sociocognitiva ocupa un lugar importante en la teorización sobre la identidad; sin embargo no revisamos esta postura sobre la identidad ya que no consideraremos esta opción para nuestro análisis.

partida es que la identidad, la pertenencia a una colectividad es construída socialmente. Como afirmaría Bauman: *“la identidad no merece pensamiento alguno cuando “pertenece” resulta natural, cuando no requiere luchar por ello, ni ser ganado, reclamado o defendido, cuando se “pertenece” simplemente siguiendo secuencias que parecen obvias gracias a la ausencia de competidores”* (Bauman, 1999, p. 51).

Identidad en su sentido más general quiere decir aquello que nos distingue de los demás y a su vez permite aseverar que somos los mismos a través de distintos momentos en el tiempo. Identificar, en un primer sentido quiere decir singularizar, distinguir algo como una unidad en el tiempo y en el espacio. En un segundo sentido, identidad tiene que ver con una representación que tiene la persona, significa aquello con lo que el sujeto se identifica a sí mismo. Por otra parte por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Es una construcción intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un *si mismo* colectivo. Esa realidad colectiva consiste en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas que se expresan en la cultura (Villoro, 1998).

De acuerdo con Taylor (1993) la base de la construcción de las identidades-alteridades es el diálogo, si lo que se quiere es comprender la íntima conexión que existe entre la identidad y el reconocimiento hay que tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana: la dialogicidad. Para Taylor siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros y a veces en lucha con ellas. La identidad depende en forma crucial de las relaciones dialógicas con los demás.

Taylor (1996) identifica tres ejes sobre los que se construye el discurso de la identidad: a) la identidad como horizonte moral que nos permite definir lo que importa; b) la identidad de lo que es personal, asumido por el individuo como suyo, lo que no quiere decir que haya sido decidido por él de modo arbitrario; y c) la identidad grupal o colectiva tema crucial de la política moderna.

También considera que tanto el discurso de la identidad, las luchas por el reconocimiento y los espacios públicos igualitarios son tres elementos interrelacionados de nuestra civilización moderna. La tesis de Taylor es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste por lo tanto la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante. La identidad designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano (Taylor, 1993). Pertenecer a un grupo parece ser una necesidad universal: ser acogido por otros, ser aceptado, estar seguro de los apoyos con los que se puede contar, etc. La identidad colectiva permite hablar del *nosotros* y sobretodo confiere un significado al *yo* (Bauman, 1999).

1.5.1 La construcción de las identidades en la modernidad

La preocupación por la identidad y el reconocimiento, señala Taylor (1993) es preocupación moderna que surge a partir de la nueva interpretación de la identidad individual de finales del siglo XVIII a partir de la cual se puede hablar de una identidad individualizada, particularmente mía y que yo descubro en mi mismo. Este concepto surge junto con el ideal de ser fiel a sí mismo y a *mi* particular modo de ser, la autenticidad adquirió entonces, una importancia crucial. La concepción de autenticidad no sólo se aplica a la persona individual sino también a los pueblos que transmiten su cultura entre otros pueblos y lo mismo que las personas un pueblo debe ser fiel a su cultura.

Consideramos importante hacer explícitas algunas de las características que definen la modernidad, como contexto histórico en cual se construyen los significados y sentidos de las identidades en nuestras sociedades occidentales.

El término modernidad se puede equiparar a la expresión del mundo industrializado, al mundo donde se establecen relaciones sociales a partir del empleo generalizado de la fuerza física y la maquinaria en los procesos de producción, una de sus características más importantes es el capitalismo como forma económica que determina en mayor o menor medida las relaciones sociales (Giddens, 1991).

Otra de las características más evidentes que distinguen a la modernidad de otras épocas es su extremo dinamismo: *todo lo sólido se desvanece en aire, todo lo sagrado se profana*, expresaría Marx para criticar lo volátil que pueden ser los valores, los objetos, la emociones, la vida misma. La modernidad ha acelerado el distanciamiento en el tiempo y el espacio, esta transformación del tiempo y del espacio, liberan la vida social de la dependencia de los preceptos y prácticas establecidas. Aquí es donde aparece, según Giddens, la *reflexividad* generalizada, otro elemento que influye de manera importante el dinamismo de las instituciones modernas.

La *reflexividad* se refiere al hecho de que la mayoría de los aspectos de la actividad social están sometidos a revisión constante. Lo que nos interesa de esta *reflexividad* de la modernidad es que alcanza al corazón del Yo, es decir, lo constituye: *“La identidad del Yo no es un rasgo distintivo, ni siquiera una colección de rasgos poseídos por el individuo es el Yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía”* (Giddens,1991, pág. 72).

En el plano del Yo, un componente fundamental de la actividad diaria es la *elección*. La modernidad coloca al individuo frente a una compleja diversidad de elecciones de entre las cuales pocas veces se sabe qué elegir, la modernidad obligan a las personas a preguntarse ¿cómo he de vivir?. Las personas han de elegir una profesión entre muchas, dónde vivir, las amistades, la pareja, en la vida cotidiana elegir que ropa vestir, qué comer, qué programa de televisión mirar, etc. y como veremos más adelante, también elegir los grupos o colectivos donde se quiere participar y que le permitirán a la persona construir su identidad social y cultural.

Debido a lo anterior, Giddens, afirma que la noción de estilo de vida adquiere particular importancia. Los estilos de vida son prácticas hechas rutina: los hábitos del vestir, el comer, los modos de actuar, etc. Una amistad o una relación íntima, es una elección entre dos personas cualesquiera que se comprometen mutuamente a compartir un estilo de vida cargado de sentido. A medida que la tradición pierde su imperio y la vida diaria se reinstaura en función de la interrelación dialéctica entre lo local y lo universal, los individuos se ven forzados a

elegir estilos de vida entre una diversidad de opciones. La pluralización de ámbitos de acción y la diversidad de autoridades, la elección de un estilo de vida tiene una importancia creciente para la constitución de la identidad del yo y para la actividad de cada día. Las personas que vivían en sociedades o comunidades *premodernas* y también sociedades con regímenes económicos socialistas seguramente no tenían que cuestionarse a sí mismos sobre las opciones a elegir al menos no como se hace en las sociedades capitalistas. La elección es una práctica de las sociedades modernas y capitalistas y que determina de alguna manera que las personas se planteen constantemente cual camino seguir en diferentes ámbitos de su vida. Además esta elección se valorará como un sentido de libertad y de poder: *el poder de elección* (Giddens, 1991).

Otra de las características importantes de la modernidad es la constitución del Estado nacional, el cual posee formas muy específicas de territorialidad y capacidad de vigilancia y monopoliza eficazmente el control sobre los medios de coacción (Giddens, 1991). La idea que guía los esfuerzos del Estado-nación moderno es superponer un tipo de afiliación sobre todo el mosaico de particularismos comunitarios locales. En términos prácticos, significa dismantelar y vaciar de poder a los poderes intermedios, acabar con toda la autonomía que no sea la del Estado. La vida moderna se reedificó en un nivel de organización supralocal, más elevado, ordenado alrededor de la pertenencia nacional y la ciudadanía estatal. La modernidad quebró el marco protector de la pequeña comunidad y de la tradición, sustituyéndolas por organizaciones amplias e impersonales.

Tönnies hace tiempo ya había apuntado el desplazamiento de formas identitarias locales a unas más societarias: el paso de la *Gemeinschaft*, de la comunidad, a la *Gesellschaft*, la corporación. Con la modernidad se incrementó la movilidad, por lo que, el peso de lo local y de sus redes de interacción se debilitaron y se constituyeron las totalidades supralocales, comunidades imaginadas sostenidas por el poder, de construcción de naciones y de identidades culturales fabricadas (Bauman, 1999).

Tanto para Bauman como para Giddens, este proceso de transformación de las identidades comunitarias provocó que el individuo se sintiera despojado y solo en un mundo donde se carece de apoyos psicológicos y del sentimiento de seguridad que le procuraban ambientes más tradicionales.

Ante esta *despersonalización* de los espacios identitarios, según Bauman, la idea de las *comunidades naturales* se volvió muy atractiva sobretodo por que se imaginó como independiente del Estado y de la cultura nacional *homogénea*. La comunidad natural es el refugio para encontrar y darle significado a las identidades. La construcción simbólica de éstas comunidades y por lo tanto de las identidades, se establece a partir de la diferenciación dual *dentro-fuera* es la frontera étnica la que define al grupo, no el relleno cultural que encierra: *Dentro* es una extrapolación de *en casa* pisando terreno familiar, conocido hasta el punto de la evidencia o incluso la invisibilidad. *Dentro* es raramente ese espacio donde uno se encuentra perdido, sin palabras y sin estar seguro de cómo actuar. Por otro lado, *fuera* es un espacio en el que si se llega a entrar, sólo se hace ocasionalmente, un lugar donde ocurren cosas que no se pueden predecir ni comprender, sin saber cómo reaccionar una vez que han ocurrido. Estar *allí afuera* significa estar más allá de lo conocido. Bauman propone que la dimensión clave de la oposición entre *dentro* y *fuera* es la que existe entre la certeza y la incertidumbre, entre la confianza y la duda. El *nosotros* es el reino de la seguridad reconfortante aislado de un terrorífico fuera habitado por *ellos* (Bauman, 1999).

El sí mismo no es sólo lo que se es sino lo que se ha de llegar a ser. La búsqueda de la identidad puede seguir dos vías divergentes según Villoro (1998): la primera, que denomina la *vía de la singularidad*, nos permite el sentimiento de nuestra particularidad, preservarnos de los otros. La seguridad de compartir una herencia puede liberarnos de la angustia de tener que elegir. Un pueblo debe ser lo que siempre ha sido. La segunda la *vía de la autenticidad*, nos enfrenta a nuestras necesidades y deseos, nos hace sentir inseguros. Un pueblo debe llegar a ser lo que ha elegido.

Existe un debate teórico respecto a si la identidad es perenne en el tiempo y el espacio o si la identidad es un proceso en constante cambio y transformación.

En este debate podemos ubicar por una parte las concepciones *naturalistas* o *esencialistas* de la identidad y por otra las *discursivistas* o *nominalistas*. En la primera la identificación se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o de algunas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, así como con el círculo cerrado de solidaridad y lealtades establecidas (Hall, 1996). La acepción identidad descansa en creencias y realidades esenciales, inmutables y originales. Permanece a pesar de los cambios, su similitud a si mismos y por lo tanto la construcción de categorías para agrupar a todos los seres con la misma esencia. Las esencias garantizan la permanencia de los seres y de su mismidad que resulta así definida de manera definitiva (Dubar, 2000).

En la segunda postura, la identificación es una construcción, un proceso que nunca se completa, siempre está en movimiento. No viene determinada en el sentido de que siempre se puede *ganar o perder*, apoyar o abandonar. Son las palabras, los nombres que dependen del sistema de palabras que se usan, las que sirven en un contexto dado para nombrarlos. Desde esta perspectiva la identidad no es lo que permanece idéntico sino que es resultado de una identificación contingente. Resultado de una doble operación lingüística: diferenciación y generalización. La primera es la que tiende a definir la diferencia, la que incide en la singularidad de algo o de alguien en relación con los otros: la identidad es la diferencia. La segunda es la que busca definir el nexo común a una serie de elementos diferentes de otros: la identidad es la pertenencia común. Dubar señala que para entender esta paradoja hay que tener en cuenta que la identificación es de y por el otro, es decir, no hay identidad sin alteridad. Tanto las identidades como las alteridades dependen del contexto y varían históricamente (Dubar, op.cit.).

El proceso de identificación, desde las posturas anti-esencialistas, opera a través de la diferencia, implica una práctica discursiva para marcar y establecer las fronteras simbólicas: el sujeto es un efecto del discurso. Se requiere de un afuera constitutivo para consolidar el proceso, la construcción de las identidades se hacen siempre a partir de la exclusión, de la producción de la diferencia, de ahí su

carácter político. Las identidades no tienen unidad sino que, en los últimos tiempos modernos, las identidades están siendo constantemente transformadas, fracturadas y fragmentadas. A menudo se intersectan discursos antagonistas, prácticas y posiciones con lo cual, la idea de la unicidad de la identidad y la homogeneidad interna se resquebraja. En las posturas posmodernas, es más importante el proceso de llegar a ser que el ser en sí mismo. La pregunta que se hacen los sujetos no es de dónde vengo sino qué quiero llegar a ser (Hall y Du Gay, 1996).

A partir estas posturas posmodernas, se ha cuestionado el esencialismo de las identidades culturales tanto en su nivel étnico o nacional y se ha puesto mayor énfasis en la diversidad que en lo homogéneo, se apuesta más bien por sociedades multiculturales en rechazo de la idea de sociedades multicomunitarias. Intentar construir una sociedad multicomunitaria significaría, según Bauman, nadar contracorriente en un mundo posmoderno o tardomoderno donde existe un flujo libre de información y una red de comunicaciones global. Al mismo tiempo que se reconoce que existe una variabilidad cultural también hay un reconocimiento de esta diversidad inclusive en la propia identidad personal, por lo tanto la idea de autenticidad y de ser fieles a sí mismos entra en tensión. El hombre y su cultura son únicos en su identidad, pero a su vez incorporan las conciencias de otros, otras culturas (Silvestri y Blanck, 1993). Lo que sugiere Castells (1998) es que los sujetos cuando construyen sus identidades, no lo hacen basándose en sociedades civiles que están en desintegración sino como una prolongación de la resistencia comunal. Mientras las identidades legitimadoras, aquellas que introducen las instituciones dominantes de la sociedad, están en crisis, las identidades resistencia, las que sostienen actores en posiciones devaluadas, son las formas actuales de construir la identidad y pueden devenir en identidades proyecto donde redefinen su posición en la sociedad y buscan la transformación en la estructura social.

Para nuestra investigación es importante la distinción que hace Dubar (2000) sobre las formas identitarias ya que éstas también podrían definir los modos y formas de participación. Por un lado están las formas comunitarias las

cuales son formas antiguas que suponen la creencia en la existencia de agrupaciones denominadas *comunidades* consideradas como sistemas de lugares y nombres preasignados a los individuos y que se reproducen idénticamente a lo largo de generaciones; por el otro están las formas societarias las cuales son más bien recientes, emergentes y suponen la existencia de colectivos múltiples, variables y efímeros a los que los individuos se adhieren por periodos limitados y que proporcionan recursos de identificación que se plantean de manera diversa y provisional.

La distinción teórica que hace Dubar de las identidades nos permite a su vez reflexionar sobre las formas de participación ciudadana que se construyen e instituyen en la sociedad y por lo tanto hablar de culturas participativas y de sujetos participativos. Podríamos distinguir entre formas que tienden más bien hacia lo comunitario y formas participativas que tienden hacia lo societario e inclusive a una combinación de ambas formas.

En la participación de carácter comunitario prevalecería la constitución de un denominador común, de una unidad del nosotros, se apelará a la historia y a las tradiciones para legitimar las acciones. Los actores encontrarán en el baúl de sus recuerdos los orígenes comunes que los llevarán a movilizarse y a participar. Con su participación recrearán su identidad colectiva, la cual estará enraizada en el compromiso y la memoria colectiva. La participación estará orientada por la pregunta *-¿de dónde vengo?-* una pregunta de corte comunitarista.

En la participación de carácter societario estaría el asociacionismo actual, cuya característica principal es que las personas deciden de forma libre, personal y directa, constituir o formar parte de una determinada agrupación por su convencimiento íntimo de que las finalidades perseguidas corresponden a lo que ellas desean y con las cuales se sienten identificadas o motivadas (Pindado, 2000). Será una participación orientada por la pregunta *-¿qué fines elegiré?-* una pregunta de corte liberal. En esta forma de participar, la tarea de elegir es una tarea individual y solitaria, la colectividad *no influye* en las decisiones de las personas. La *voluntad* guiará las elecciones de las personas y serán libres de elegir entre distintas opciones. Sin embargo, como afirma Bauman (2001), las

opciones estarán siempre determinadas por ciertas condiciones donde las personas no tienen capacidad de acción. Las personas hacen su vida pero no las condiciones de su elección.

1.6 ¿La participación ciudadana en crisis?

Generalmente cuando se habla de crisis de la participación se expresa que hay una falta de participación ciudadana y la pregunta que en consecuencia se formulan los técnicos de la participación es ¿cómo hacemos para que la gente participe? ¿cómo aumentamos el número de participantes?

En esta tesis consideramos que más que hablar de una crisis de participación, expresada en términos cuantitativos es decir en el número de personas que participan en las organizaciones ciudadanas, más bien tendríamos que apuntar hacia las formas de participación que se han establecido y reproducido, es decir, a la cultura participativa que se ha instituido en la sociedad.

La falta de participación es más un síntoma o un efecto del modelo de la democracia representativa y de un estilo de vida dominado por el consumo. Así, lo que está en crisis no es la participación ciudadana *per se*, sino el modelo de democracia desde el cual actuamos, el modelo en el cual cobran sentido nuestras prácticas sociales y se establecen las relaciones de poder.

Los modelos democráticos, el representativo o el participativo, son formas de entender, delimitar y definir las relaciones entre el Estado y la ciudadanía, es decir las formas que tiene la ciudadanía para tomar decisiones. Por lo tanto al afirmar que la crisis está en el modelo de democracia representativa, estamos cuestionando las posibilidades de ejercicio de poder que tenemos con este modelo los y las ciudadanas en nuestras sociedades.

Por otra parte, si estamos de acuerdo en que la participación ciudadana es tomar decisiones en la *res pública* entonces la falta de participación también estaría relacionada con la interpretación que hacemos de la esfera privada y la esfera pública.

Según Pablo Fernández (1989) forman parte de la esfera privada todas aquellas cuestiones que no pueden ser llevadas a debate público, por considerarse que no atañen al grueso de la población y son carentes de interés colectivo, son asuntos de interés personal y por lo tanto no susceptibles de reclamar atención pública. La esfera pública comprende todo aquello que no puede ser tematizado llanamente en cualesquiera de los foros que alcanzan a la población. Mientras que la vida privada no tiene ingerencia estructural en las decisiones institucionales de la colectividad, la vida pública es el factor de presión más importante con el que cuenta la sociedad civil para interervenir en las decisiones sobre su sociedad.

De acuerdo con Moscovici (1976) lo público y lo privado corresponden a lo comunicable y lo incommunicable, éstos se hallan atravesados por procesos de expresión, intercambio e interpretación de direcciones antagónicas y por lo tanto en estado de tensión. A estos procesos se les puede llamar en una dirección, ideologización y en la otra, politización. La ideologización, es el proceso de expresión, intercambio e interpretación que tiende a convertir lo público en privado.

Consideramos entonces que la falta de participación estaría relacionada con la privatización de los problemas comunes es decir con la privatización de la esfera pública donde las experiencias significativas de los sujetos sociales son cada vez menos comunicativas y se viven como experiencias personales. La despolitización de la esfera pública, debido al incremento de la tecnologización de la vida, así como al papel administrador del Estado, ha reducido la opinión pública a publicidad sin participación civil (Fernández, 1989).

Por otro lado el proceso de politización, tiende hacer comunicable lo incommunicable, a convertir lo privado en público. Trata de dotar significado a los símbolos que no lo tienen o que lo han perdido: se resimbolizan los significados lo que permite dar versiones alternativas de la realidad social (Fernández, op. cit.). De acuerdo con esto podemos afirmar que la participación ciudadana está estrechamente relacionada con un proceso de politización, de entender la vida cotidiana más allá del espacio propio, íntimo y doméstico.

1.7 Consideraciones finales

Consideramos que realizar el análisis de la participación desde el marco de la psicología cultural y la perspectiva hermenéutica, nos permite comprenderla como una construcción simbólica, con significados diversos, que demanda ser interpretada, desde un particular contexto histórico-cultural. Nos permite comprender la heterogeneidad de las formas de participación, es decir, comprender porqué se participa de una forma y no de otra, así como los significados compartidos que sostienen y legitiman estas formas y no otras.

Desde este enfoque la interpretación y la explicación no son dos acciones excluyentes sino que son tratadas como momentos complementarios en una teoría interpretativa comprensiva. Además el enfoque hermenéutico crítico no sólo se centra en la re-interpretación de las acciones de los sujetos sino que al mismo tiempo nos interesa evidenciar y cuestionar las relaciones de dominación que se mantienen y reproducen en el proceso participativo.

CAPÍTULO II. LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN EL MARCO DE LAS TRADICIONES CÍVICO-POLÍTICAS: LIBERALISMO, COMUNITARISMO Y REPUBLICANISMO

*La libertad y la comunalidad pueden chocar
y entrar en conflicto pero un compuesto
que carezca de uno de ambos elementos
no constituirá una vida satisfactoria.*

Z. Bauman

Al revisar algunos textos sobre participación nos dimos cuenta de que existían distintas posturas ideológicas o tradiciones políticas que la dotaban de significado así como al concepto de ciudadanía. Las tradiciones que identificamos fueron la liberal, la comunitarista y la republicana.

La importancia de estas tradiciones radica en que definen valores, creencias, identidades y posiciones políticas, establecen cómo han de ser las relaciones entre ciudadanos y el Estado y delimitan las fronteras entre la vida privada y la pública es decir contribuyen a la construcción de una cultura participativa.

En el presente capítulo, dedicaremos un apartado a la reflexión y discusión del concepto de ciudadanía, enfatizando que se trata de una condición construída socialmente con fines geopolíticos y no una condición adquirida de manera natural. Revisaremos también la noción de Estado-nación y sus orígenes históricos así como los tipos de ciudadanía que podemos identificar en la sociedad.

La parte central de este capítulo será la descripción de las tres tradiciones cívico-políticas: liberalismo, comunitarismo y republicanismo y los conceptos teóricos que proponen y argumentan para entender las relaciones sociales, ciudadanas, estatales y la participación. Presentaremos aquellos conceptos teóricos que las diferencian y que nos permiten hablar de una identidad teórica

para cada postura política. Comprender los conceptos teóricos de estas tradiciones será fundamental para realizar nuestro análisis del proceso participativo.

2.1 La construcción de ciudadanías: la pertenencia ideologizada

La importancia, que tiene para nuestra investigación, el concepto de ciudadanía radica en que, el vínculo que se establece entre el ciudadano y una comunidad política y moral, constituye un elemento de identificación social para las personas. Un concepto pleno de ciudadanía integra tanto un *status legal* (un conjunto de derechos), un *status moral* (un conjunto de responsabilidades) así como también una identidad, por la que una persona se sabe y siente perteneciente a una sociedad (Cortina, 1997). Consideramos importante distinguir entre ciudadanía es decir la pertenencia a una comunidad política y la nacionalidad es decir la inclusión en una comunidad cultural (Alfonsi, 1997).

Algunos autores como J. Rawls y A. Cortina consideran que si bien la ciudadanía es un elemento importante de identificación social es imposible reducir la persona al ciudadano. Desde el punto de vista psicocultural, consideramos que la importancia de estos dos conceptos, ciudadanía e identidad, es la relación que se establece entre la identidad individual y la pertenencia a una comunidad política y moral, el vínculo entre lo privado con lo público y lo subjetivo y lo social.

Por otra parte, se ha establecido una relación estrecha entre la participación y la pertenencia a una comunidad. Se entiende que la ciudadanía, el hecho de saberse y sentirse parte de una comunidad política y moral, puede motivar a los individuos a trabajar por ella (Cortina, 1997). Ahora bien, ¿cómo llega una persona a sentirse parte de una comunidad? ¿cómo se construye un yo comunitario? ¿cómo se establecen los límites y fronteras de una comunidad? ¿qué determina que yo sea ciudadana de una comunidad?.

Una de las tesis de este trabajo es que la ciudadanía es una construcción histórico-psicosocial es decir, la pertenencia a una comunidad no es un hecho *natural* ni mucho menos neutral. En muchas ocasiones, en la vida cotidiana, se

piensa que una persona es *de la comunidad* por que ha nacido en dicha comunidad local. Sin embargo consideramos que una comunidad forma parte de un Estado-nación que responde a intereses políticos, económicos y sociales.

Por otra parte las ciudadanía, como procesos histórico-sociales, se han constituido en y a partir de la confrontación y de los conflictos sociales, las personas se adscriben o se resisten a determinadas ciudadanía. La ciudadanía entonces está más bien delimitada por estas condiciones que por el simple hecho de haber nacido en alguna comunidad. El concepto de ciudadanía está en permanente construcción, es inacabado y la pertenencia de las personas a una comunidad política puede ser cuestionada y reinterpretada.

Consideramos que la construcción de ciudadanía y de ciudadanos responde a procesos culturales de identificación pero a su vez puede responder a procesos ideológicos. Si ponemos énfasis en el aspecto ideológico nos surge una pregunta interesante desde el punto de vista político: ¿qué ciudadanía sirven para mantener el status quo y las relaciones de dominación? Como afirma R. Stavenhagen (2000) las identidades nacionales han sido necesarias para fortalecer y legitimar internamente a los grupos en el poder. En este sentido los ciudadanos serían más bien súbditos de la nación, de los cuales se espera que compartan la misma lengua, religión, raza, formas de vida o valores. El Estado nacional, a través de la ciudadanía unifica territorialmente a la población y la homogeniza culturalmente.

Sin embargo, como sugiere Thompson (1993), los fenómenos simbólicos no son ideológicos por si mismos, sino que son ideológicos sólo en la medida que sirven, en circunstancias particulares, para mantener las relaciones de dominación. Entonces nos surge otra cuestión ¿qué ciudadanía posibilitan la emancipación? Podríamos pensar que ciertas formas de entender o concebir las ciudadanía pueden entrar en conflicto y tensión con otras formas de comprender las ciudadanía.

Por otra parte consideramos que la relevancia de revisar el concepto de ciudadanía radica en una aparente crisis de identificación y de participación en la

vida comunitaria en nuestras sociedades actuales. Según A. Cortina (1997) el énfasis en los valores individualistas, ha generado uno de los grandes problemas en las sociedades del capitalismo tardío, el cual consiste en conseguir que las personas cooperen en la construcción de la comunidad política a la que pertenecen. De ahí la actualidad que cobra este antiguo concepto de ciudadanía en las sociedades postindustriales, la necesidad de generar entre sus miembros un tipo de identidad en la que se reconozcan y que les haga sentirse parte de ellas, porque este tipo de sociedades adolece de un déficit de adhesión y sin esa adhesión resulta imposible responder conjuntamente a los retos que a todos se nos plantean.

En el siguiente apartado describiremos algunos antecedentes del concepto de ciudadanía. Citaremos algunos ejemplos de cómo la pertenencia a la comunidad cobra diferentes sentidos según el tipo de sociedad, sus valores y creencias. Dedicaremos un espacio a la relación entre la ciudadanía y las distintas minorías colectivas: mujeres, pueblos indígenas, inmigrantes, etc. como una forma de ejemplificar cómo las distintas nociones de ciudadanía se construyen socialmente mediante procesos de inclusión y exclusión de ahí su carácter político que queremos subrayar.

Finalmente describiremos los distintos tipos de ciudadanías que se han constituido en las sociedades occidentales.

2.1.1 Las ciudadanías como construcciones histórico-sociales

La idea de que el ciudadano forma parte de una comunidad política y que ha de participar activamente, viene dada desde la democracia ateniense donde se consideraba que el ciudadano había de ocuparse de las cuestiones públicas y no debía limitarse a sus asuntos privados (Dietz, 2001a).

Para Aristóteles ciudadanía y política iban de la mano: la política, era una clase especial de actividad humana que debía considerarse primordial respecto a otras actividades humanas, fueran públicas o privadas. La existencia humana debía verse como un complejo de diversas prácticas y asociaciones que estaban conectadas y dirigidas hacia algún bien. Aristóteles consideraba que era la más

soberana e inclusiva de todas las asociaciones porque ésta examinaba todas las demás actividades particulares desde un punto más general y determinaba cuáles eran *privadas* y cuáles públicas (Dietz, 2001a).

También la política era considerada una actividad prioritaria ya que mediante esta actividad los seres humanos podían relacionarse unos con otros colectivamente como iguales; hacer juicios sobre cuestiones de importancia común, deliberar sobre temas de interés común y actuar concertadamente. La palabra clave de Aristóteles para esta actividad era *ciudadanía*. La experiencia de la ciudadanía de gobernar y ser gobernada simultáneamente, recibía el nombre de *buena vida* (Dietz, 2001b).

El concepto de ciudadanía, tiene una larga trayectoria histórica en la cultura occidental. Su doble raíz de origen, la griega y la latina, más política en el primer caso, más jurídica en el segundo, dan lugar a que por un lado la ciudadanía sea considerada ante todo una relación política entre un individuo y una comunidad política, en virtud de la cual, el individuo es miembro de pleno derecho de esa comunidad y le debe lealtad permanente, existe el reconocimiento oficial de la integración del individuo a ésta comunidad. Por otro lado la ciudadanía es un estatuto jurídico, es decir, es una base para reclamar derechos y no un vínculo que pide responsabilidades (Cortina, 1997).

En Europa se han desarrollado dos modelos de ciudadanía: el modelo liberal de Locke y el modelo republicano de Aristóteles que brevemente hemos descrito el párrafo anterior. En el modelo de Locke la ciudadanía es equivalente a un componente externo de la organización (el Estado) en la cual se basa y legitima su estatus jurídico. En este sentido los ciudadanos permanecen externos al Estado, contribuyen con él en términos de ciertos derechos y obligaciones a cambio de ciertos derechos y obligaciones de naturaleza organizacional. El Estado debe garantizar los derechos individuales y el trato igualitario de los ciudadanos. El poder del ciudadano cae en el conocimiento de cómo utilizar sus derechos para su propio beneficio y cómo su ejercicio influye en aquellos que toman decisiones (Alfonsi, 1997).

Estas concepciones de la ciudadanía, pueden rastrearse hasta nuestros días en la disputa de las tradiciones políticas republicana y liberal. En la republicana la vida política es el ámbito en el que los hombres buscan conjuntamente su bien, y la liberal, considera la política, como un medio para poder realizar en la vida privada los propios ideales de felicidad. Ambas tradiciones se reflejan en los dos modelos de democracia que recorren la historia, con matices diversos, la democracia representativa y la democracia participativa² (Cortina, 1997).

2.1.2 De la pertenencia al clan a la pertenencia ciudad-nación

Para aportar argumentos a nuestra tesis de que las ciudadanía son construcciones histórico-sociales me gustaría retomar algunos fragmentos del libro de MacIntyre (1987) *Tras la virtud*, quien nos describe cómo el sentido de pertenencia no es algo que se haya mantenido a lo largo del tiempo ni ha tenido siempre el mismo significado. Esta descripción la hace a través de un recorrido literario de los textos clásicos de los antiguos pensadores griegos como Homero, Sófocles, etc. Considero que la interpretación de estos filósofos que hace MacIntyre es muy interesante en el sentido de que nos muestra cómo se pasa de una pertenencia, al clan o la familia a una pertenencia a la ciudad-nación; cómo los valores y su jerarquía van cambiando según el tipo de sociedad en la que se vive.

El clan representa ese grupo de referencia, ese espacio colectivo donde se ejecuta un papel o un rol y define a la persona. Además hay una jerarquía de virtudes donde la amistad es de las más importantes ya que a partir de ésta se establecen lazos en el clan, no únicamente a través de la familia y se crean

² Para una descripción más amplia de los distintos modelos de democracia se puede consultar el libro de Held, D. (1992): *Modelos de democracia*. México: Alianza; así como la investigación de Safa, P. (2001), sobre las prácticas democráticas ciudadanas en organizaciones vecinales. En nuestra investigación nos limitaremos a distinguir entre modelo de democracia representativa y modelo de democracia participativa.

identidades-alteridades en las categorías amigos-enemigos. Para indicar que tan importante son estos lazos, la vida misma debe estar en juego, los personajes han de estar dispuestos a dar su vida por el clan. Se puede observar que, a diferencia de las sociedades modernas donde existe la libertad de elegir valores, en las sociedades heroicas no había opción a elegir: *“...ser valiente es ser alguien en quien se puede tener confianza, por lo tanto el valor es un ingrediente importante de la amistad. Los lazos de la amistad en las sociedades heroicas se modelan sobre los del clan. A veces la amistad se jura formalmente, de manera que por ese voto se contraen deberes hermanos. Quiénes son mis amigos y quiénes mis enemigos está claramente definido como quiénes son mis parientes. El otro ingrediente de la amistad es la fidelidad, la fidelidad de mi amigo me asegura su voluntad y la fidelidad de mi estirpe es la garantía básica de su unidad”... “cuanto más extenso sea mi sistema de parentesco y amistad, cuantos más vínculos tenga, más compromisos pueden llevarme a tener que pagar con la vida”...(MacIntyre, 1987, p.157- p.159).*

Las distintas sociedades marcan diferencias en la importancia y jerarquía de las virtudes. Así, en Atenas, el primer hecho que se impone es la diferencia que se produce en la concepción de las virtudes cuando la comunidad moral primaria ya no es el grupo de parentesco, sino la ciudad-Estado y no sólo la ciudad-Estado en general, sino la democracia ateniense en particular. En Antígona, las demandas de la familia y las demandas de la polis aparecen como exigencias rivales e incompatibles. Los valores homéricos no definen ya el horizonte moral, del mismo modo que la estirpe o el parentesco son parte ahora de una unidad mayor y muy diferente. MacIntyre, nos señala el cambio de la prioridad de la pertenencia y la fidelidad a la familia o clan, al de la ciudad-Estado donde lo interesante es que éstas entran en conflicto, la vida del clan y la vida de la ciudad se confrontan, se debaten.

El vínculo que establece MacIntyre entre la comprensión de las virtudes, es decir su sentido y su significado, están articulados a la membresía comunitaria de la persona. Los límites morales, lo bueno y lo malo, están dados por esa comunidad a la cual se pertenece pero éstos pueden ser cuestionados. Hay una

equiparación entre el ser un buen hombre y un buen ciudadano, lo que podría entenderse como una equiparación y una relación estrecha entre el yo subjetivo y el yo político, público. Tener éxito, es tener éxito en una ciudad concreta ya que en las diferentes ciudades pueden existir diferentes concepciones de las virtudes: *“...para el hombre homérico no podía existir ninguna regla externa a las incorporadas en la estructura de su propia comunidad a la que pudiera apelarse; para el ateniense el asunto es más complejo, su comprensión de las virtudes le provee de modelos con los que puede poner en cuestión la vida de su propia comunidad y preguntarse si esta o aquella práctica o política es justa. No obstante, reconoce también que posee su comprensión de las virtudes sólo porque es miembro de una comunidad que le proporciona tal comprensión. La ciudad es un guardián, un padre, un maestro, incluso si lo que se aprende de la ciudad puede servir para poner en cuestión tal o cual rasgo de su vida. Por lo tanto, preguntarse por la relación entre ser un buen ciudadano y ser un buen hombre se convierte en decisivo...”* (MacIntyre, 1987, p.169-170).

MacIntyre nos hace notar la importancia que los autores griegos le otorgan a los vínculos entre las personas, vínculos afectivos, grupales, colectivos. Por ejemplo observa que en Sófocles la amistad, la compañía y la ciudadanía son aspectos esenciales de la humanidad. Cuando Filoctetes ha sido abandonado en una isla desierta durante 10 años, no sólo se le ha exiliado de la compañía de la humanidad, sino también de la condición de ser humano: *“me abandonasteis sin amistad, solitario, sin ciudad, un cadáver entre los vivientes”*. Esto podría indicar la importancia que se le otorgaba a la comunidad, al grupo y la ciudad en la que las personas conviven y se sienten identificados.

MacIntyre considera que las virtudes están determinadas por las sociedades donde nos desarrollamos y su lectura de los antiguos escritores y filósofos griegos le lleva a concluir que: *“Para nosotros no es evidente que la amistad, la compañía, y la ciudadanía sean componentes esenciales de la humanidad, entre nosotros y esa concepción yace una gran divisoria histórica”* (p.173). Aquí MacIntyre apunta hacia los valores de la sociedad moderna, individualista estadounidense para la cual la convivencia y la pertenencia a una

comunidad no son precisamente las virtudes que prevalecen, que se valoran. Entre las virtudes que reconoce y siente Filoctetes y las de un ciudadano estadounidense hay una gran diferencia. Esta comparación nos permite apoyar la tesis de que las ciudadanía son construcciones histórico-sociales que responden a los valores de cada comunidad y de un tiempo concreto.

2.1.3 Los Estados-Nación: una invención moderna

Estado y nación responden a necesidades básicas diferentes, la nación satisface la necesidad de pertenencia a una comunidad amplia para afirmar la identidad. El Estado cumple con el valor de la seguridad y el orden. La pertenencia a una nación se define por una autoidentificación con una forma de vida y una cultura, la pertenencia a un Estado, por sumisión a una autoridad y al sistema normativo. Pertenecer a una nación es parte de la identidad de un sujeto mientras que pertenecer a un Estado no compromete a una elección de vida. Una nación esta vinculada a un pueblo con una lengua y cultura compartidas mientras que el Estado no es un pueblo, sino poder político que se ejerce sobre uno o varios pueblos (Villoro, 1998).

El Estado es entendido como una unidad administrativa, en la cual se pueden encontrar actualmente distintas lenguas, culturas y etnias, que forman Estados plurilingües, multiculturales y poliétnicos. Sus límites trazados artificialmente permite que puedan ser modificados por pactos interestatales y los ciudadanos pueden cambiar su nacionalidad sin que esto signifique una traición. La nación por su parte aparece como la comunidad natural en la que se nace, como el conjunto de personas unidas por el vínculo del paisanaje, una a un mayor número de miembros que una familia, pero es similar en cuanto a su naturalidad. Sin embargo la nación tiene un carácter normativo y coactivo a través del cual se trata de imponer al ciudadano lo que debe sentir como miembro de esa nación, esto nos permite pensar que la nación no es tan natural como se pretende (Cortina, 1997).

Los conceptos de Estado y nación son fundamentales para entender los procesos de construcción de ciudadanía. Tanto los Estados como las naciones

son resultado de procesos y conflictos históricos es decir no son formas de organización social que han prevalecido eternamente, sino que son y han sido susceptibles a cambios y modificaciones en sus estructuras. Su consolidación se considera una invención de la modernidad, ya que no fue sino hasta los siglos XVIII y XIX que se institucionalizaron a partir de las revoluciones democráticas de esos siglos. El Estado-nación, consagrado por las revoluciones modernas, no reconocía comunidades históricas previamente existentes, partía desde cero y se constituía como una nueva realidad política distinta, como por ejemplo, a la monarquía. En el Estado-nación el poder ya no recae en una sola persona sino en la totalidad de los ciudadanos que componen una nación. La nación moderna no resultó de la asociación de grupos, comunidades o naciones distintas fue producto de una decisión de individuos que compartían una sola cualidad: ser *ciudadanos* (Villoro, 1998).

El Estado-nación moderno, para mantener el control y el orden sobre la heterogeneidad y sobre la compleja diversidad social, debió borrar la multiplicidad de las comunidades sobre las que se imponía para establecer un orden homogéneo: una misma lengua, un mismo sistema educativo, jurídico, político, etc. El Estado-nación, nació entonces de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos y asociaciones que coexistían en un territorio. Prevalecía y se favorecía una forma particular de hacer y de ser sobre las otras cosmovisiones culturales. La constitución de la nueva comunidad cultural no está ausente de relaciones de dominación ya que este espacio común permite también la imposición del grupo hegemónico mediante el monopolio de la violencia. El ejercicio del poder precisa la unidad, los ciudadanos han de convenir en un mismo proyecto en una voluntad común. La nación se confunde con el Estado ya que su poder reside en todo un pueblo (Villoro, op.cit.).

La consolidación de las naciones modernas, consolidó a su vez los nacionalismos, ideologías predominantes de los siglos XIX y XX. Las ideologías nacionalistas podrían caracterizarse por:

- 1) Nación y Estado deben coincidir. A toda nación, un Estado, a todo Estado una nación.

- 2) El Estado-nación es soberano.
- 3) El Estado-nación es una unidad colectiva que realiza valores superiores comunes a todos sus miembros.

Una característica común y muy importante de los Estados-nación es su rechazo a lo extraño. La unidad interna que se ha constituido rechaza y excluye a todo aquello que considera extraño, tiene que afianzarse frente al enemigo exterior. Los nacionalismos como principio político han de establecer una frontera clara con lo que encuentra externo a la nación. Los nacionalismos se caracterizan por un doble movimiento: integración de la diversidad interior y exclusión de ella en el exterior. La diferenciación con el extraño implica la singularización, se buscan elementos que distingan a una comunidad de otra y no sólo eso sino que los haga superiores (Villoro, op.cit.).

Sin embargo en las últimas décadas se ha producido un cambio radical en las relaciones de las naciones a partir de la globalización de la economía, de las comunicaciones, de la ciencia y la tecnología y de las decisiones políticas. La globalización ha reducido los poderes de los Estados-nación y al debilitarse éstos, los individuos buscan revivir sus vínculos personales en comunidades vividas y no sólo pensadas. Sin embargo, a pesar de esta crisis de los Estados-nación, según Villoro, por muchos años no habrá todavía un poder político que reemplace al Estado-nación, su desaparición dejaría un vacío de poder y gobernabilidad.

2.1.4 Minorías sociales y ciudadanías

Como ya describimos en el apartado anterior, la ciudadanía define la pertenencia a una comunidad política y a su vez define la no-pertenencia. La ciudadanía se construye entonces por la dialéctica inclusión/exclusión. Si estamos de acuerdo con esto, entonces nos surgen las siguientes cuestiones ¿quiénes pueden ser ciudadanos de una comunidad?, ¿la ciudadanía es una cuestión *natura*”, es decir, basta nacer en el seno de una comunidad para ser ciudadana? ¿a qué intereses sirven estas pertenencias?

Si parafraseamos a Simone de Beauvoir, podríamos afirmar que las personas *no nacen ciudadanas sino que llegan a serlo*. Ya dijimos que las

ciudadanías son construcciones sociales que pueden responder a determinados intereses políticos y por lo tanto tienen un carácter ideológico con efectos directos en la construcción de las subjetividades e intersubjetividades y en la estructuración de las relaciones de poder y dominación.

Si revisamos el concepto de ciudadanía ateniense sólo se consideraban ciudadanos los hombres adultos excluyendo a las mujeres, esclavos y forasteros. Sólo los ciudadanos atenienses eran libres e iguales y no los seres humanos por el hecho de serlo. Se considera que la ciudadanía ateniense era una ciudadanía excluyente pero ¿qué ciudadanía no lo es? ¿cómo resolver este problema cuando por definición la ciudadanía incluye a unos y excluye a otras?

En la actualidad Kymlicka (1996) distingue 3 grupos que en general quedan excluidos del concepto de ciudadanía en las democracias occidentales: a) grupos tradicionalmente desfavorecidos, como discapacitados, mujeres, homosexuales; b) minorías nacionales que reclaman autogobierno o mayores transferencias de poder; 3) grupos étnicos o religiosos que piden respeto y apoyo para su forma de vida.

Para algunas feministas como Carole Pateman (1990) las mujeres nunca han sido aceptadas como miembros y ciudadanas con los mismos derechos que los varones en ninguno de los países considerados como *democráticos* por ello el feminismo representa el desafío y la crítica más importante a la democracia en su forma liberal actual, así como a cualquier otra forma como la participativa o autogestiva.

Comúnmente se consideraba que con la introducción del sufragio universal y otras reformas jurídicas las mujeres estaban en igualdad de condiciones con los hombres en el orden de lo civil y lo político. Sin embargo la división que hacen los liberales entre la vida pública y la vida privada mantiene la división desigual entre hombres y mujeres: *“Por primera vez en la historia, -nos dice Pateman- el individualismo liberal prometía a las mujeres una posición social igual a la de los hombres como individuos libres por naturaleza; pero al mismo tiempo, los cambios socioeconómicos aseguraban que se siguiera considerando*

natural la subordinación de las esposas a los maridos y que esto quedara fuera del dominio de los teóricos de la democracia, así como del de las luchas políticas por democratizar el liberalismo” (Pateman, 1990, p. 12).

Las diferencias en los derechos y en la condición de las mujeres han sido defendidas apelando a las diferencias *naturales* entre los sexos. El confinamiento histórico de las mujeres al ámbito doméstico no nos ha permitido conocer nuestros intereses al carecer de experiencias fuera de dicho ámbito por lo tanto nuestra participación política es bastante limitada. Por ejemplo las mujeres que toman parte activa en la política local, no se deciden a aceptar candidaturas para puestos directivos porque son responsables del cuidado de los hijos o porque aún se piensa que las mujeres no deben ocupar cargos públicos, porque no es una actividad adecuada para ellas (Dietz, 2001b).

La negación de la ciudadanía a las mujeres es una característica histórica y no contemporánea al liberalismo. No obstante, al menos en el pensamiento liberal de los comienzos, los principios éticos que distinguían al liberalismo - libertad individual e igualdad social- no se ponían en práctica en relación con las mujeres, sino únicamente en relación con los *hombres racionales* cuya *racionalidad* estaba ligada a la propiedad privada (Dietz, op.cit.).

Para las feministas, la ciudadanía es una categoría patriarcal, en tanto que definir quién es ciudadano, qué es lo que hace un ciudadano y cuál es el terreno dentro del cual actúa, son hechos construidos a partir de la imagen del varón. La ciudadanía formal ha sido ganada en una estructura de poder patriarcal donde las tareas y las cualidades de las mujeres todavía están devaluadas. En estas condiciones, exigir la igualdad es aceptar la condición patriarcal de la ciudadanía, la cual implica que las mujeres debemos parecernos a los hombres, mientras que exigir que se dé expresión a las capacidades y atributos distintivos de las mujeres es exigir lo imposible porque tal diferencia es lo que la ciudadanía patriarcal excluye (Mouffe, 1993).

Otras minorías que se ven excluidas de la ciudadanía en las democracias occidentales son las minorías culturales como los pueblos indígenas y las

personas migrantes. La mayoría de los países actualmente está compuesto de poblaciones heterogéneas, diferenciadas según criterios étnicos que pueden ser religiosos, lingüísticos, raciales, etc. La más común de las políticas estatales para manejar la diversidad étnica de las poblaciones consiste en promover la asimilación de las minorías, a través de la persuasión y la negociación o de forma autoritaria por decreto y por la fuerza (Stavenhagen, 2000).

Tanto los liberales como los socialistas han mostrado cierto rechazo a reconocer los derechos de las minorías culturales, sean pueblos indígenas o inmigrantes. Ambas posiciones políticas han aceptado la existencia de grupos nacionales, así como las identidades nacionales. El problema es que muchas veces han apoyado la existencia y la identidad de las naciones mayoritarias al tiempo que denigran las minorías nacionales (Kymlicka, 1996).

La justificación que han dado los liberales al respecto tiene que ver con la creencia de que la libertad requiere homogeneidad cultural. La injusticia es una cuestión de exclusión arbitraria de las instituciones dominantes de la sociedad y la igualdad es una cuestión de no discriminación y de igualdad de oportunidades de participación. Por tanto los liberales eliminaron el estatus separado de las culturas minoritarias y se reforzó la participación de las mismas en la sociedad occidental dominante (Kymlicka, op.cit.).

Generalmente se distingue entre minorías nacionales e inmigrantes al centrarse en el hecho de que la decisión de emigrar fue voluntaria y esto afecta la legitimidad de las reivindicaciones de las personas migrantes. Aunque los inmigrantes voluntarios pueden hacer valer determinados derechos poliétnicos, no tienen justo derecho al autogobierno nacional.

Por su parte los socialistas también han tenido poca disposición a reconocer los derechos a las minorías. En parte por considerar las diferencias culturales desde una perspectiva política muy estrecha, preguntándose únicamente si las identidades culturales fomentan o retrasan la lucha a favor del socialismo. Los socialistas también han dado preferencia a la identidad nacional. La justicia igualitaria sólo es posible si los ciudadanos están vinculados unos a

otros por lazos comunes por un fuerte sentimiento de pertenencia común e identidad común que debe existir a nivel nacional, por lo tanto el Estado debe promover una identidad común que trascienda las identidades separadas como miembros de etnias u otros grupos sectoriales.

Por otra parte, Charles Taylor (1993), debate sobre los problemas del multiculturalismo desde una base psicosocial y ética. Éste plantea que si en una comunidad política existe una cultura dominante y las restantes son despreciadas en comparación con ella, las personas que cobran parte de su identidad a través de esas culturas ven debilitada su identidad o disminuida su autoestima por lo tanto el reconocimiento público de la cultura con que se identifica una persona es indispensable para que se fortalezca su identidad y crezca su autoestima.

La ciudadanía propia de un Estado nacional es insuficiente desde las exigencias de las ideologías *grupalistas*, ideologías que apuestan por la coexistencia de grupos con distintas culturas o grupos sociales. Esto presenta tanto el problema de generar una ciudadanía multicultural o bien una ciudadanía intercultural. Por ejemplo el antropólogo Renato Rosaldo ha pugnado por el reconocimiento de la *ciudadanía cultural* de los grupos latinos en Estados Unidos. Sin embargo el problema étnico no consiste tanto en la simple coexistencia al interior de las fronteras de un Estado de etnias diferenciadas, sino en la manera en que esta diversidad es percibida y manejada por las partes involucradas en marco del poder del Estado (Stavenhagen, 2000).

No se trata de *mantener* las culturas como si fueran especies biológicas y hubiera que defender la biodiversidad. La comprensión de otros que se logra a través de la convivencia y el diálogo es indispensable para la autocomprensión de la cultura propia. Esto es, en la medida que establecemos un diálogo con otros interlocutores culturales logramos reconstruir nuestras identidades (Taylor, Ch., 1993).

Según Taylor (op. cit.) el interculturalismo como proyecto ético y político ha de tener en cuenta al menos cuatro elementos:

1) No se trata de asimilar a la cultura dominante a quienes en una sociedad se identifican con una cultura distinta a ella, sino de posibilitar que conserven su adhesión a identidades culturales diversas.

2) Tampoco la meta es recrearse en la diferencia por la diferencia, sino asegurar una convivencia auténtica, ya que las diferencias pueden ser expresión de la autenticidad personal y cultural, pero no toda diferencia es respetable.

3) El respeto activo que una cultura diferente tiene una de sus raíces en el respeto a la identidad de las personas que la cobran en parte desde ella, pero en el mundo moderno la identidad es algo que los sujetos también eligen.

4) Comprender otras culturas es indispensable para comprender la propia. El diálogo llevado a cabo con la intención de comprender resulta enriquecedor para los interlocutores.

2.1.5 La ciudadanía de la sociedad: tipos de ciudadanía

Adela Cortina (1997), distingue diferentes tipos de ciudadanía, las cuales cobran un sentido particular de acuerdo a las diferentes esferas de la sociedad: política, social, cívica, económica, etc. Es importante señalar que esta es una diferenciación esquemática pero en la práctica social estos tipos de ciudadanía están estrechamente relacionados, no son conceptos excluyentes.

a) Ciudadanía Política : La ciudadanía es una relación política entre un individuo y una comunidad política, en la cual la persona es miembro de pleno derecho de esa comunidad y le debe lealtad permanente. El vínculo político constituye un elemento de identificación social; es uno de los factores que constituyen su identidad. Las personas al ser consideradas miembros de esta comunidad política han de ejercer su derecho a participar en la *polis*, en su legislación y su administración. El ciudadano así, se ocupa de las cuestiones públicas y no sólo de las privadas y sólo a través de la discusión y la deliberación es posible tratarlas, más que la violencia o la imposición. Los acuerdos se han de buscar en el seno de la comunidad y no individualmente, deliberando con los otros

miembros de la sociedad de esta forma se ha entrado en el ámbito de la ciudadanía.

b) Ciudadanía Social: Según Thomas Marshall, ciudadano es aquel que en una comunidad política goza no sólo de derechos civiles (libertades individuales), en los que insisten los liberales, no sólo de derechos políticos (participación política), en los que insisten los republicanos, sino también de derechos sociales (trabajo, educación, vivienda, salud, etc.) La ciudadanía social se refiere entonces también a este tipo de derechos sociales, cuya protección estaría garantizada por el Estado nacional, entendido no como Estado liberal, sino como Estado social de derecho. El Estado de bienestar es la figura que mejor ha encarnado el Estado social y que ha reconocido la ciudadanía social de sus miembros. Sin embargo al Estado de bienestar se le ha criticado entre otras razones por la institucionalización de la solidaridad y por actuar de forma paternalista. El Estado se ha convertido en un megaestado que se adueña de la sociedad civil y ha degenerado en un Estado electorero, ya que dispone de los medios necesarios para comprar los votos. El Estado benefactor y el paternalismo generan ciudadanos heterónomos y dependientes. El ciudadano asume en la vida política, económica y social la actitud de dependencia pasiva que aunque reivindique, se queje y reclame, no asume que es él quien ha de encontrar soluciones porque piensa que si el Estado es el dueño de todos los bienes, es de él de quien ha de esperar el remedio para su males.

De estas críticas suele concluirse que urge implantar la forma liberal del Estado que promueve la eficiencia y la competitividad y el respeto a la libertad individual y la libre iniciativa. Sin embargo el antídoto contra el colectivismo no es el individualismo ni el retorno a un liberalismo salvaje. Tampoco la solidaridad puede institucionalizarse, sólo una sociedad civil *motu proprio* solidaria hace realmente posible un Estado social de derecho. De aquí surge la cuestión entonces de cómo han de cooperar sociedad civil y Estado en la tarea de crear una sociedad libre y justa. El Estado social tendría que transformar una ciudadanía acostumbrada a exigir en una ciudadanía acostumbrada a *participar* en proyectos comunes asumiendo responsabilidades.

c) Ciudadanía Económica: El principio ético que se aplica en el mundo de la economía exige que todos los afectados por la actividad empresarial sean considerados como ciudadanos económicos, cuyos intereses es preciso tener dialógicamente en cuenta en la toma de decisiones. La empresa ha de ser considerada no como un mero instrumento para obtener beneficios económicos, sino como un grupo humano donde a su vez convergen distintos grupos implicados todos ellos por su actividad. Estos grupos serían los directivos, trabajadores, accionistas, consumidores, proveedores, competidores y los indirectamente afectados. Esta diversidad de grupos requiere de una cooperación que logre la integración de intereses de todos en el objetivo común.

d) Ciudadanía Civil: El ser humano no es sólo un sujeto de derechos y tampoco un productor de riqueza, es ante todo miembro de una sociedad civil, parte de un conjunto de asociaciones no políticas ni económicas, esenciales para su socialización y para el cotidiano desarrollo de su vida. La relevancia de la sociedad civil está en su potencial de civilidad y solidaridad rara vez presente en las esferas política y económica. La sociedad civil entonces no puede entenderse ya como un conjunto de individuos, cada uno de los cuales busca satisfacer sus intereses egoístas, de modo que cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. La ciudadanía civil es valiosa por sí misma y es una esfera que se caracteriza por su naturaleza espontánea y voluntaria.

e) Ciudadanía Intercultural: Si la ciudadanía ha de ser un vínculo de unión entre grupos sociales diversos, no puede ser ya sino una ciudadanía compleja, plural y diferenciada y en lo que se refiere a sociedades en que conviven culturas diversas, una ciudadanía multicultural, o mejor dicho, intercultural capaz de tolerar, respetar o integrar las diferentes culturas de una comunidad política de tal modo que sus miembros se sientan *ciudadanos de primera*. Los problemas que se plantean no proceden tanto del hecho de que haya diversas culturas, sino del hecho de que personas con distintos bagajes culturales han de convivir en un mismo espacio social y que las más de las veces una de las culturas sea dominante. Sin embargo hay que tomar en cuenta que la pureza de las culturas es algo que no existe, ya que cada cultura es multicultural, al igual que

cada persona es multicultural. El diálogo intercultural resulta imprescindible en la construcción de este tipo de ciudadanía.

En los siguientes apartados veremos a través de las tres tradiciones cívico-políticas que nos hemos propuesto revisar, cómo entienden y qué sentido le otorgan cada una de ellas a la ciudadanía y la participación.

2.2 Modelo Liberal: la teoría de la justicia de Rawls como punto de partida

2.2.1 El Individualismo: la radicalización del individuo

En este apartado abordaremos, de manera breve, la doctrina del individualismo ya que en ésta se encuentran algunas bases teóricas del modelo liberal que expondremos más adelante. Para introducirnos en el tema, retomaremos la investigación que presentan R. Bellah, (et. al.), en su libro *Habits of the heart* (1985). Esta investigación, resulta relevante para nuestro trabajo, ya que los autores hicieron un análisis histórico-cultural en Estados Unidos, donde exploraban la concepción de sí mismo como pueblo y nación, del ciudadano *blanco*, norteamericano de clase media. Su análisis también incluía el modo como los ciudadanos participaban en la vida pública tanto en la antigüedad como en la actualidad de ahí que nos interese retomarla como parte de nuestro marco teórico.

El individualismo moderno surgió de la lucha contra la monarquía y la aristocracia, autoridades opresivas para los ciudadanos. Durante estas luchas sociales la filosofía política clásica y la religión bíblica constituyeron unos importantes recursos culturales: mientras que el republicanismo clásico evocaba una imagen del ciudadano activo contribuyendo al bien público, la Reforma del Cristianismo inspiró la idea del gobierno basado en la participación voluntaria de los individuos. Ambas tradiciones situaban la autonomía individual en un ámbito de obligación moral y religiosa (Bellah, R. et. al. 1985).

Tocqueville en su libro *Democracy in America* (1835, 1840), comprendió la importancia de las tradiciones bíblica y republicana para las costumbres americanas de su época, pero también notó que los estadounidenses seguían el modelo del *self-made man* de Benjamín Franklin al que denominó *individualismo*.

Éste se caracterizaba, por ser un sentimiento pacífico y reflexivo que predisponía a cada ciudadano a separarse de la masa de sus semejantes, a retirarse a un paraje aislado con su familia y amigos. Al mismo tiempo que se gestaban las bases del individualismo en E.E. U.U., Tocqueville, reconocía que la clave de la democracia en la sociedad estadounidense eran la variedad de organizaciones cívicas activas, donde se participaba en asuntos de interés común. Las asociaciones junto con la administración local descentralizada tenían el papel de intermediario entre el individuo y el Estado centralizado. En la sociedad agraria de los Estados Unidos que conoció Tocqueville en el siglo XIX la comunidad local constituía la unidad base de la asociación y también el fundamento práctico para la dignidad individual y la participación. También existía una cultura cívica de iniciativa personal que se alimentaba de las costumbres y lazos personales inculcados por el cristianismo protestante.

El individualismo se puede expresar de distintas maneras: a) individualismo bíblico, b) el individualismo cívico, c) individualismo utilitarista e d) individualismo expresivo. El individualismo utilitarista, predominaba en Estados Unidos a mediados del siglo XIX. Destaca la figura de John Locke quien consideraba que el individuo venía antes que la sociedad, la cual sólo existiría mediante un contrato voluntario de individuos que intentaban obtener el máximo beneficio para su interés personal. Por su parte el individualismo expresivo consideraba que el individuo solo podía saber lo que le era útil cuando consultaba sus deseos y sentimientos. Quizás sólo las formas bíblica y cívica del individualismo –formas que conciben al individuo en relación a un conjunto más amplio, una comunidad y una tradición- poseían la capacidad de sostener una auténtica individualidad y de alimentar la vida pública como la privada.

En la modernidad, según Bellah, R. (et. al.), el cambio de modelos económicos y sociales provocó a su vez complejos cambios culturales y se constituyeron nuevas identidades, pautas de comportamiento y creencias sobre la vida. Como por ejemplo los problemas de la vida se consideraron esencialmente asuntos individuales, se constituyó un nuevo personaje: el empresario autónomo, competitivo, duro y libre de obligaciones externas gracias a su riqueza. Por otra

parte el nacimiento de la Psicología como especialización académica a finales del siglo XIX, completó la base subjetiva del individualismo expresivo ya que el yo era considerado la única forma o la más importante de la realidad.

Sin embargo también los autores consideran que esta hegemonía cultural del carácter gerencial y terapéutico, no ha sido universalmente aceptada por la sociedad estadounidense y ha sido con frecuencia criticada. Por ejemplo también existen los voluntarios cívicos a menudo profesionales, comprometidos en la ayuda a sus comunidades para no romper con sus tradiciones ni destruir la participación democrática. También hay activistas para quienes la tarea de formar un nuevo orden público organizado para la discusión y la acción es un importante compromiso.

Hasta aquí mostramos, brevemente, cómo las ideas individualistas estructuran y conforman unas formas o estilos de vida, unas subjetividades e identidades, así como unas formas particulares de participación ciudadana, es decir, la vida cotidiana de las personas está estructurada en función de esta ideología.

Para finalizar este apartado podemos destacar varias ideas básicas del individualismo según Lukes (1973):

a) Dignidad del ser humano individual: los orígenes de este valor los podemos encontrar en autores medievales que afirman que el alma humana era el milagro más grande de la naturaleza, su centro, vínculo y articulación del universo. Su exponente más notable fue Kant, para quien el hombre, existe como un fin en si mismo, no simplemente como un medio utilizable.

b) Autonomía o autodirección: La autonomía es un concepto del siglo XIX el cual supone que el individuo es dueño de sus pensamientos y actos. Para Kant la idea de libertad estaba acompañada de la idea de autonomía.

c) Intimidad: Presupone la existencia de un mundo privado, una zona donde el individuo se encuentra solo, donde es capaz de pensar y hacer lo que desee, como perseguir su felicidad como quiera. En la modernidad, la intimidad constituye una idea central del liberalismo.

d) Autoperfeccionamiento: Esta idea que tiene un origen romántico, considera que el auténtico fin del hombre es el perfeccionamiento de sus facultades; cada cual se esfuerza por perfeccionarse desde su propia naturaleza más íntima y para su propio bien.

e) Individuo Abstracto: Más que un valor como los anteriores es una forma de concebir al individuo. Según esto el individuo es en sentido abstracto, un receptor de imposiciones, con intereses impuestos, deseos impuestos, propósitos impuestos, necesidades impuestas, etc. Esta imposición de rasgos psicológicos, fijos e invariables, conduce a una concepción *abstracta* del individuo, a quien se considera mero portador de aquellos rasgos que determinan su conducta, y concretan sus intereses, necesidades y derechos.

Estas ideas básicas del individualismo se expresan en distintas áreas sociales como la economía, la política, la religión, la ética y el conocimiento. Por ejemplo encontramos que el individualismo económico, ve en el individuo y sus aptitudes psicológicas, el necesario fundamento de la organización económica de la sociedad; persigue el progreso social a través del individuo, por medio de la concesión de la máxima libertad para su autoperfeccionamiento. El individualismo político, lo encontramos plasmado en las ideas liberales sobre la sociedad y la moral ideas que a continuación describiremos.

2.2.2 El liberalismo político

Existe una variedad de posturas en el liberalismo, algunas más conservadoras como la postura de Nozick y otras consideradas como igualitarias como la de Rawls, que nos exigen considerar al liberalismo no como una postura unitaria y homogénea sino diversa y compleja. La gama de posturas dentro del liberalismo oscilará desde quienes defienden concepciones no intervencionistas del Estado en la esfera pública hasta quienes le conceden mayores capacidades de intervención. Sin embargo, podemos seguir un hilo conductor que nos lleva por conceptos comunes y que nos permiten hablar de una postura liberal, así como de algunos supuestos básicos sobre la sociedad, el Estado, las personas, etc. Una de estas ideas vertebrales del modelo liberal es la defensa de la modernidad y las

libertades del individuo como centro de autocomprensión moral y política (Thiebaut, 1992).

La característica principal del liberalismo es, que éste adscribe determinadas libertades fundamentales a cada individuo. Otorga a la gente una libertad de elección muy amplia en términos de cómo dirigen sus vidas. El liberalismo considera que la gente es capaz de elegir una concepción de la vida buena y le permite reconsiderar esta decisión y adoptar un nuevo plan de vida mejor si así le conviene. Trata de proteger las libertades de los individuos frente a los totalitarismos estatales. Estos supuestos teóricos los podemos encontrar en varios autores de la tradición liberal como J. Stuart Mill y más recientemente J. Rawls y R. Dworkin (Kymlicka, 1996).

2.2.3 La herencia kantiana en el modelo liberal

Algunos de los supuestos kantianos han permeado la teoría de Rawls y los encontramos actualmente en las ideas liberales sobre la persona y la sociedad. Por ejemplo encontramos la noción kantiana de que los individuos deben ser tomados como fines en sí mismos y no como medios que pueden ser utilizados para mejorar la suerte de los demás.

Otra idea importante es la de concebir la razón como la capacidad común de todas las personas para elaborar sus planes de vida atendiendo a un ordenado sistema de finalidades y prioridades y de efectuar decisiones consistentes con sus poderes intelectuales y morales. En términos kantianos la razón es la capacidad humana de responder a la pregunta sobre lo que se debe hacer (Zapata, 2001).

El modelo liberal distingue entre lo racional y lo razonable: lo racional considera cuáles son los medios más efectivos para unas finalidades determinadas; las partes actúan racionalmente en tanto que efectúan sus cálculos de medios-fines orientados por unos intereses limitados. La persona orientada racionalmente puede juzgar un acuerdo basado en principios y si este acuerdo no satisface sus intereses y sus preferencias si no atiende su concepción de lo que es ventajoso, no lo apoyará (Zapata, op. cit.).

Rawls consideraba que la estricta orientación racional de las personas sin sus correspondientes restricciones haría de ellas unos seres egoístas y calculadores por lo que era necesario hablar de lo razonable. De esta forma lo racional, estaría limitado por lo razonable, lo cual significaba que el sentido de la justicia (lo razonable) limitaría la práctica de las concepciones del bien de las personas. Lo razonable es, el criterio (interno y objetivo) que sirve a las personas para deliberar. Si bien lo racional ayuda a determinar lo ventajoso, lo razonable manifiesta la idea de reciprocidad necesaria para alcanzar una cooperación social equitativa, esto es, permite expresar la idea de que todo el que coopera se beneficia (Zapata, op. cit.). En esta última afirmación Rawls establece la relación entre el individuo y su comunidad, sólo que ésta es fundamentalmente utilitarista e instrumental: cooperaré siempre y cuando obtenga algún beneficio.

El modelo liberal parte de la convicción ontológica de que igual que el ser tiene capacidad para el lenguaje, tiene una capacidad de razonamiento. Esta capacidad que incluye las ideas de juicio, de inferencia, de evidencia, de criterios de justificación y de corrección puede tener una forma pública o no pública. El principal rasgo distintivo de la naturaleza de la razón pública reside precisamente en que constituye un ideal con una función práctica concreta: la de limitar la esfera de lo que debe ser considerado público y político (problemas políticos, valores políticos, identidad política, etc.) El sujeto de la razón pública, a diferencia de la razón no pública, es un sujeto objetivo, justo, político, resultado de un razonamiento autónomo. La clave para entender esta distinción reside en percibir el problema desde el punto de vista de la ciudadanía (Zapata, 2001). La ciudadanía se ejerce únicamente dentro del espacio público, es ahí donde la persona actúa con todas las características que le atribuye Rawls desde el punto de vista de la razón pública.

2.2.4 Postulados básicos de la Teoría de la Justicia de Rawls

Las ideas liberales que exponemos en este apartado se basan principalmente en la Teoría de la Justicia de J. Rawls ya que ésta se convirtió en un hecho que marcó un antes y un después dentro del pensamiento ético. Provocó

la generación de críticas y revisiones que dieron lugar a la reactivación de posturas como el comunitarismo. Dentro de la teoría de Rawls los sujetos de derechos y obligaciones, son las instituciones y estructuras básicas de las sociedades avanzadas. La noción de *justicia como equidad*, trata de encontrar unos principios defendibles por un conjunto de seres racionales en una situación de *igualdad inicial* ya que sólo desde la igualdad estos seres son capaces de llegar a acuerdos y decidir imparcialmente, donde la imparcialidad es lo que define propiamente a la justicia (Camps, V., 1990).

Rawls, formula dos principios fundamentales de la justicia:

1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertas a todos en las condiciones de equitativa igualdad de oportunidades; y segundo deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Estos principios, podrían desdoblarse en tres según Victoria Camps (1990): 1) el principio de libertad; 2) el de la igualdad de oportunidades; 3) el principio de la diferencia que ordena beneficiar a los miembros de la sociedad menos favorecidos. Aceptar estos principios equivale a sostener una determinada noción del bien común.

La teoría de Rawls es considerada una teoría procedimental de la justicia, en tanto que basta garantizar las reglas del juego para que las asimetrías se resuelvan favorablemente para todos (Camps, 1990).

Para el modelo liberal, la justicia es el valor principal para organizar a la sociedad. Tanto desde el punto de vista moral como epistemológico, la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales. La justicia está por encima del bien común y es a partir de ella como se han de estructurar las relaciones entre los individuos y las instituciones.

Antes de continuar con los postulados básicos de la teoría de la justicia de Rawls, es importante señalar que existen por lo menos dos modelos o formas de entender la justicia. El primero es entender la justicia desde *el todo sobre las partes* y el segundo *mirar la justicia desde las partes hacia el todo*. Esto implica una diferenciación entre sujetos generales y sujetos particulares. El énfasis que se ha puesto en alguno de estos puntos ha dado resultados diferentes, en la teoría filosófica y en la vida cotidiana. En el primero, la justicia tiene relación con la universalidad e igualdad. La justicia es ciega e imparcial: la universalización de las normas implica una igualdad en la aplicación de éstas a los sujetos. Este sería el punto de partida de la teoría de Rawls. Rawls distingue entre el *right* y el *good*, lo correcto y lo bueno. Para él el punto de partida de la justicia es lo correcto por encima de lo bueno. Desde lo correcto se establecen las condiciones necesarias para elegir el bien (Villoro, 2002).

Para Rawls el proceso de la justicia es un procedimiento. La justicia es pues una situación procedimental pura, ya que no existe un criterio independiente que nos pueda decir qué es lo que es justo sin embargo si pueden existir los procedimientos que nos lleven a resultados equitativos. En el modelo liberal es fundamental entender que no se pueden establecer criterios independientes para enjuiciar las distintas formas de pensamiento, ya que esto podría atentar contra la existencia del pluralismo de concepciones del bien y de fines que existen en la actual sociedad moderna.

La igualdad también jugará un papel importante ya que ésta garantizará que cualquier persona persiga su propio proyecto de vida, independientemente del contenido del mismo. La igualdad que le importa a Rawls tiene que ver con nuestro igual estatus moral que nos fuerza en todo caso a desarrollar una preocupación por la imparcialidad.

Tanto el liberalismo conservador como el igualitario coinciden en aceptar la existencia del *azar* o de la naturaleza que determina que unas personas sean más afortunadas que otras (la inteligencia, condiciones físicas, salud, etc.). Para Rawls, la naturaleza no es justa o injusta, lo que es injusto o justo es el modo como las instituciones procesan estos hechos. Su manera de equilibrar estas

condiciones impuestas por el azar, es considerar las mayores ventajas de los más beneficiados por la lotería natural como justificables sólo si ellas forman parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos aventajados de la sociedad. El esquema de justicia no se considera satisfecho con una mera igualdad de oportunidades. Una sociedad justa debe tender a igualar a las personas en sus circunstancias de modo tal que lo que ocurra con sus vidas quede bajo su propia responsabilidad es decir que no dependan de instituciones externas como sería el Estado (Gargarella, op. cit.).

El contractualismo ocupa un lugar muy significativo dentro de la teoría de la justicia de Rawls. El contractualismo ha sido la manera de sustituir las explicaciones religiosas sobre las cuestiones morales, sobre la autoridad. El argumento que se da para seguir u obedecer una regla no es el que responde a la evocación de un ser supremo sino que ahora la autoridad es vista como una creación de los propios individuos que no puede ser justificada apelando a abstracciones o entidades no humanas. De ahí que estas reglas o contratos puedan ser cuestionados o modificados por los propios individuos. El contractualismo sostiene que la razón por la cual debemos obedecer ciertas reglas es la de que nos hemos comprometido a ello (Gargarella, op.cit.).

El contrato de Rawls es un contrato hipotético, un acuerdo que firmaríamos bajo ciertas condiciones ideales y en el cual se respeta nuestro carácter de seres libres e iguales. El objetivo último del contrato social es el establecimiento de ciertos principios básicos de justicia que no están orientados a resolver casos particulares, problemas cotidianos de justicia, sino que tienen que ver con la estructura básica de la sociedad, es decir el modo en que las instituciones sociales más importantes (constitución política, disposiciones económicas y sociales) distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social (Gargarella, op.cit.).

2.2.5 La democracia en la sociedad liberal occidental

La democracia podría comprenderse de manera general en este modelo, como el grado de libertad que las personas tienen para realizar sus elecciones en la vida diaria. Todos los individuos han de ser capaces de elegir el plan de vida o los fines que mejor les convenga. El Estado tiene un papel neutral con el fin de respetar la autonomía de las personas. Esta autonomía es la que otorgará la legitimidad al presente modelo. La estabilidad de la sociedad estará dada a partir de la cooperación de sus individuos pero de esta cooperación todos han de obtener algún beneficio.

Para el liberalismo la sociedad está compuesta por diversas personas, cada una con sus propios objetivos, intereses y concepciones del bien y está mejor organizada cuando se rige por principios que no presuponen una determinada concepción del bien. Lo que justifica estos principios es que respondan al concepto de lo justo, una categoría moral que es anterior a la del bien y que es independiente de ella (Mulhall y Swift, 1996).

La sociedad liberal ideal consiste en una sociedad de individuos libres e iguales. Los objetivos liberales se logran en y a través de una cultura societal o una nación liberalizada. Las culturas societales son consideradas como contextos de elección pero para que una elección individual significativa sea posible, los individuos necesitan información así como la capacidad de evaluarla reflexivamente y libertad de expresión y asociación (Kymlicka, 1996).

La concepción de la sociedad liberal parte de un ideal. En este ideal la sociedad ha de estar bien ordenada y por lo tanto orientada a promover el bien de sus miembros a partir de los preceptos de justicia que intentan asegurar una sociedad donde no exista ni una extrema escasez ni una abundancia de bienes.

La cultura política liberal sobre la democracia se caracteriza por haber considerado como determinantes tres principales evidencias empíricas: a) el problema del pluralismo razonable, b) el problema de la opresión y c) el problema de la legitimidad.

a) El problema del pluralismo razonable expresa que existe una diversidad de doctrinas morales, religiosas y filosóficas, parcial o plenamente comprensivas³ y generales. Se acepta la libertad de pensamiento, de conciencia y la inconmensurabilidad es decir que no hay una base común para enjuiciar las doctrinas. Esta implica el principio de distinción de personas y como consecuencia la individualidad.

b) El problema de la opresión está directamente conectado con la concepción liberal del Estado. El modelo liberal expresa un rechazo categórico a la idea de que se pueda alcanzar una sociedad democrática permanentemente estable dotando al Estado de la responsabilidad de asegurar una doctrina comprensiva.

c) El problema del apoyo libre y voluntario por parte de la ciudadanía o el problema de la legitimidad, se refiere a que una democracia duradera y segura debe ser voluntaria y libremente respaldada por al menos la mayoría de su ciudadanía.

A partir de estos supuestos surge una cuestión importante sobre la convivencia en una sociedad es decir, ¿cómo es posible la existencia de una sociedad estable de ciudadanos libres e iguales pero que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?.

El modelo liberal afirma que hay dos maneras de concebir políticamente la estabilidad de una sociedad: por un lado considerar que es una cuestión puramente pragmática y que para alcanzarla basta con elaborar una serie de penalidades en manos del poder estatal aplicando modos de persuasión y de fuerza para mantener el orden social; y por otro lado reflexionar previamente y tener en cuenta las tres evidencias empíricas, el tipo de estabilidad que se quiere

³ Las doctrinas comprensivas son aquellas que poseen un sistema de valores que dan respuesta a las preguntas fundamentales sobre la vida humana, sobre las ideas de la virtud personal y del carácter.

alcanzar y la naturaleza de las fuerzas que deben intervenir para asegurarla (Zapata, 2001).

El modelo liberal busca un consenso político que pueda ser respaldado por la mayoría de la ciudadanía (problema de legitimidad), sin que su contenido se derive de una doctrina comprensiva (problema de la opresión) y que al mismo tiempo respete la diversidad de concepciones comprensivas existentes en la sociedad (problema del pluralismo razonable). Si se alcanza un consenso que reúna estas tres condiciones, se conseguirá una estabilidad en la sociedad democrática (Zapata, 2001).

El modelo liberal al proponer que sea la mayoría la que legitime su proyecto, apela entonces a un modelo de democracia representativa, donde la ciudadanía se vea representada y utilice el mecanismo del voto para ejercer su poder.

¿Cuál es la libertad que promueven los liberales en su ideal de sociedad? la libertad que los liberales reclaman para los individuos no es en esencia la libertad de trascender la propia cultura y la propia historia, sino más bien la libertad de desenvolverse dentro de su propia cultura societal, de distanciarse a sí mismos de determinados roles culturales, de elegir cuáles son las características de la cultura que vale la pena desarrollar y cuáles carecen de valor. La libertad de elección no es un asunto inamovible se puede someter a revisión, los fines actuales no merecen la fidelidad y es posible exponerse a otros modos de vida (Kymlicka, 1996). De ahí que se puedan derivar dos presupuestos que se enfocan a la cuestión de la libertad:

a) La vida se dirige desde dentro, de acuerdo con nuestras convicciones sobre qué es el valor de la vida por lo tanto los individuos deben tener los recursos y las libertades necesarias para guiar sus vidas según sus creencias sobre el valor, sin temor a la discriminación o el castigo. De ahí la preocupación por la privacidad individual y su oposición a imposiciones morales.

b) Somos libres para cuestionar estas creencias, para examinarlas a la luz de cualquier información, ejemplo y argumento que nuestra cultura nos pueda proporcionar. De ahí la preocupación por la libertad de expresión y asociación.

De acuerdo con lo anterior, en la sociedad liberal, las personas somos libres cuando se cumplen tres condiciones: i) si se considera la conexión entre la persecución de una concepción del bien y la identidad personal, entonces las personas son libres de cambiar de identidad; ii) son percibidas como fuentes originarias y auténticas de reivindicaciones válidas; iii) son consideradas como responsables, como capaces de alterar, si la situación de razonabilidad lo requiere, sus finalidades y aspiraciones (Zapata, 2001).

Sostener y aplicar estos presupuestos sobre la libertad tiene consecuencias y efectos en la vida cotidiana particularmente a nivel de las identidades. Según Kymlicka (1996) a medida que una cultura se liberaliza la identidad cultural resultante se hace más difusa y menos característica, las culturas no tienen centros fijos o límites precisos. Sin embargo lo que ha sucedido es que los miembros de estas culturas liberales valoran la cultura a la que pertenecen y lejos de desplazar o cambiar su identidad nacional, la liberalización ha enfatizado los sentimientos nacionalistas.

2.2.6 Concepto de persona e identidad: el “yo” deontológico

Con lo que hemos dicho hasta aquí de alguna forma hemos esbozado cuál es el concepto de persona que el modelo liberal sostiene. El modelo liberal se considera un modelo deontológico en tanto que otorga una prioridad absoluta al sujeto: el sujeto es antes que sus fines y por lo tanto es un sujeto previamente individualizado.

La visión del ser humano como elector autónomo de fines les lleva a los liberales a conceder esta prioridad moral absoluta al sujeto sobre sus fines. Lo que merece más respeto de los seres humanos es su capacidad para escoger objetivos y fines y no las elecciones específicas que realiza. La capacidad del ser

humano de elegir sus fines con autonomía constituye la esencia de su identidad. (Mulhall y Swift, 1996).

La noción del yo de Rawls es de tipo voluntarista, y esta voluntad es una cuestión interior e individual. La consideración deontológica de la unidad del yo es la noción del sujeto como un agente de elección soberano, una criatura cuyos fines son elegidos antes que dados, llega a sus propósitos y objetivos por actos de voluntad en contraste de los actos de cognición. El yo deontológico, es un sujeto cuya identidad está dada independientemente de las cosas que tiene, es decir, independientemente de sus intereses, fines y sus relaciones con los demás (Sandel, 2000).

Rawls considera que la pluralidad y la separabilidad de las personas es un aspecto fundamental del carácter de la subjetividad humana: la pluralidad de las personas es anterior a su unidad. Somos ante todo individuos distintos que sólo después entablamos relaciones con otros y nos comprometemos en actividades de cooperación, por lo que estas relaciones no pueden ser inherentes a la constitución de la subjetividad (Mulhall Swift, 1996).

La persona en la teoría de Rawls es y debe ser razonable y racional, es decir, cooperativa y creativa, anhelante de justicia y de felicidad, capaz de contribuir al bien común sin que ello le impida perseguir también bienes particulares (Camps, 1990).

También Rawls hace gran hincapié en la distinción entre las personas, por un lado y sus aptitudes, su carácter, sus capacidades y sus cualidades naturales por otro. Establece una distinción tajante entre el yo y lo que éste posee: mi carácter, mis aptitudes y motivaciones son datos y atributos de mi persona contingentes y accidentales y no son esenciales al yo singular que soy (Mulhall y Swift, op. cit.). Esta distinción implica pensar al sujeto como radicalmente abstracto, no corporeizado que carece de cualquier característica que lo defina previamente. La solución que da Rawls al sujeto abstracto, consiste en concebir al yo como el sujeto de la posesión, ya que en la posesión el yo se distancia de sus fines sin estar completamente separado (Sandel, 2000).

La idea central para entender la concepción liberal de la persona es su competencia moral. La persona es el resultado de dos capacidades conectadas con los dos elementos que caracterizan un sistema de cooperación: por un lado la persona tiene un sentido de la justicia, o sea, la capacidad de entender, de aplicar y de actuar conforme a la concepción pública de la justicia; por otro lado la persona tiene la capacidad de formar, revisar y de perseguir racionalmente una concepción del bien. Estos dos poderes morales se diferencian en que el primero manifiesta una sensibilidad moral de participar en un sistema de cooperación y por lo tanto de obedecer a unos principios regulativos orientados por la idea de reciprocidad de los que el segundo carece. La autonomía descansa en los dos poderes morales de las personas, se revela en el ejercicio que éstas hacen de formar, revisar y perseguir una concepción del bien y de deliberar de acuerdo con él. También se expresa en su capacidad de llegar a acuerdos con otros cuando están sujetos a restricciones razonables (Zapata, op. cit.).

2.2.7 Interpretación individualista de la comunidad

Rawls distingue dos sentidos para el *bien de la comunidad*. El primero retoma los supuestos individualistas convencionales que dan por sentadas motivaciones egoístas de los agentes. De esta manera concibe a la comunidad en términos completamente instrumentales y evoca la imagen de una sociedad privada, donde los individuos consideran los acuerdos sociales como una carga necesaria y sólo cooperan en aras de conseguir sus fines privados. Por otra parte Rawls, considera que los participantes tienen ciertos *fines últimos compartidos* y la cooperación es un bien en sí mismo. Sus intereses no son uniformemente antagónicos sino que en algunos casos resultan complementarios o se superponen (Sandel, 2000).

Ambas concepciones de la comunidad de Rawls son individualistas pero difieren en cada caso. En el primero la explicación instrumental es individualista en el sentido de que los sujetos de la cooperación se suponen gobernados por motivaciones egoístas y el bien de la comunidad consiste en las ventajas que los individuos pueden obtener. La otra concepción, es individualista en el sentido de

que supone la individualización antecedente de los sujetos de la cooperación. El bien de la comunidad para Rawls consiste no sólo en los beneficios directos de la cooperación social sino también en la calidad de las motivaciones y los vínculos sentimentales que esta cooperación puede lograr. Mientras que en la primera concepción la comunidad es totalmente externa a los objetivos e intereses de los individuos que la componen, en la segunda, la comunidad es parcialmente interna a los sujetos en tanto que alcanza los sentimientos y emociones de los involucrados. La primera sería una concepción instrumental y la segunda sería una concepción sentimental (Sandel, 2000).

2.2.8 La ciudadanía como estatus

Respecto al concepto de ciudadanía encontramos en la teoría de Rawls, que la persona requiere de una *caja de instrumentos* para poder actuar como ciudadana, en esta caja estarían los bienes primarios, bienes de carácter instrumental que le permitirán alcanzar su libertad.

Por otro lado podemos resaltar la distinción que hace Rawls, entre ciudadano y persona, distinción que a su vez incluirá la distinción de los espacios público y no-público. La ciudadanía, pertenece al espacio público y político, representa tan sólo una parte de la vida de la persona. En este espacio público la persona-ciudadana tiene derechos y obligaciones hacia la sociedad y el Estado pero la persona en su vida no-pública tendrá otros y el Estado tendrá un marco muy restringido de acción. La ciudadanía como veremos es considerada una forma de actuar, es decir, es una conceptualización pragmática más que constitutiva de la persona. Ser ciudadano no es una simple tarea sino que exige un ejercicio de reflexión y voluntad.

La distinción entre persona y ciudadano está implícita en la idea de una sociedad política democrática. Las personas satisfacen sus necesidades básicas actuando en la sociedad ya que individualmente no lo conseguirían. De esta manera se asegura la estabilidad de la sociedad frente a susceptibles distancias que puedan producirse entre las personas. A las necesidades básicas, indispensables para satisfacer cualquier plan de vida, que los sujetos están

motivados para obtener, Rawls los denomina *bienes primarios*. Los bienes primarios, es una de las nociones más importantes del modelo liberal de democracia y representan el criterio objetivo para realizar las comparaciones interpersonales y determinar el equilibrio o desequilibrio social (Zapata, 2001).

El papel de los bienes primarios tiene una doble función: son bienes instrumentales que necesita toda persona para poder actuar como ciudadana y al mismo tiempo delimitan la orientación de la responsabilidad ciudadana a la hora de emitir sus reivindicaciones, constituyendo la mejor base para legitimarlas. Los bienes primarios son de dos tipos: a) sociales: distribuidos directamente por las instituciones sociales (riqueza, oportunidades, derechos) y b) naturales: no son distribuidos directamente por las instituciones (el talento, la salud, la inteligencia) (Gargarella, 1999).

Los bienes primarios socialmente distribuidos son:

- a) derechos y libertades;
- b) libertad de movimientos y libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas.
- c) poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica;
- d) ingresos y riqueza;
- e) las bases sociales de auto-respeto.

Es importante mencionar que no son bienes finales de las personas sino instrumentales, es decir son un medio para conseguir algo, principalmente su libertad. Los bienes primarios constituyen la base para determinar qué necesidades orientan y motivan la ciudadanía, son el motor mediante el cual las personas se activan y movilizan en la sociedad. Estos bienes proceden de la concepción autónoma (moralmente libre e igual) de la persona como ya lo hemos mencionado.

El fundamento del autorrespeto son las libertades básicas, en primer lugar; luego la igualdad de oportunidades, entendida como igualdad de acceso al poder y a la toma de decisiones colectivas; y finalmente, una igualdad económica básica (Camps, 1990).

El respeto es entendido como reconocimiento esto es, que crean seriamente que tienen la capacidad de deliberar sobre lo que deben hacer, que las instituciones no actúen de manera paternalista. Rawls entiende ese respeto de manera reflexiva, es decir, auto-respeto lo que implica que las instituciones estatales no deben solamente satisfacer la necesidad de respetar a las personas como seres humanos, sino que deben proporcionar las bases sociales para que el ciudadano, como persona, se reconozca a sí mismo (Zapata, 2001).

La capacidad de cooperar, definitoria de la igualdad, es fundamental en la concepción de la personalidad moral. Así la persona posee dos potestades que determinan su igualdad y su libertad: 1) la de tener un sentido del deber y de la justicia –potestad de ser razonable-; 2) la de concebir y perseguir sus bienes particulares –potestad de ser racional-. Ambas capacidades o poderes constituyen la condición necesaria y suficiente para ser considerado un miembro pleno e igual de la sociedad en cuestiones de justicia política. Lo razonable encuadra a lo racional, se logra así la unidad de la razón práctica: la prioridad del deber sobre el bien, de lo razonable sobre lo racional (Zapata, 2001).

La concepción política y pública de la persona considera que la persona tiene una identidad pública y una identidad no-pública. La primera es concebida en términos de capacidades, mientras que en la segunda se introduce una concepción específica y determinada del bien. La característica principal de la identidad pública es su permanencia a través de las variaciones que se producen de las identidades no-públicas o particulares. En la esfera pública la persona actúa como ciudadana, la ciudadanía entonces es una forma de actuar y en dicha actividad se manifiesta su capacidad autónoma respecto de la autoridad estatal. Por eso el Estado es el que se deriva neutral y no viceversa, es primero la autonomía y pluralidad de los ciudadanos lo que provoca que el Estado sea neutral (Zapata, op. cit.).

La autonomía no es una capacidad distintiva de la ciudadanía sino de la persona que actúa en todas las esferas de la vida, siendo la esfera política una de ellas. La persona es considerada autónoma y como tal tiene la capacidad de construir sus propios principios reguladores independientemente de criterios externos o de su propia subjetividad (Zapata, op.cit.).

2.2.9 La neutralidad del Estado y su relación con la autonomía de la persona

¿Cómo establecer y justificar el intervencionismo del Estado en las vidas de las personas? el ideal que defiende Rawls es que las personas puedan vivir autónomamente o sea que puedan decidir y llevar adelante libremente el plan de vida que consideren más atractivo (Garagarella, 1999).

En el discurso liberal existen dos nociones de Estado: una noción estructural y una noción funcional. La noción estructural designa una entidad compuesta por un conjunto de instituciones políticas que mantienen entre ellas una relación específica: las tradicionales instancias constitucional, legislativa, judicial y ejecutiva. El rasgo distintivo del Estado liberal es la función que desempeña: el Estado, para el modelo liberal, debe ser funcionalmente neutro. La neutralidad del Estado deviene de la autonomía de la persona y no viceversa.

La noción de neutralidad se refiere a la relación que se deriva entre el Estado y las doctrinas comprensivas existentes en la sociedad: el Estado no debe favorecer a ninguna doctrina comprensiva ni a las concepciones del bien a ellas vinculadas (Zapata, 2001).

El Estado se percibe neutral en tanto que sólo tiene la función de supervisar las concepciones comprensivas que orientan las acciones de la ciudadanía. Si estas acciones no respetan los principios de justicia u obstaculizan la satisfacción de un bien primario, tiene derecho a intervenir. Salvo esta condición, el Estado no transmite ni potencia ninguna idea de bien particular pues su neutralidad está basada en el principio negativo de la restricción estatal. La neutralidad positiva del Estado se refiere únicamente a la esfera política, pues la persona al entrar a la esfera pública y política, es decir, al convertirse en

ciudadana, es autónoma y el Estado solamente desempeña una función positivamente neutral.

La idea liberal de neutralidad no tiene una pretensión generalista, sino que tan sólo sirve de característica para distinguir el espacio donde se produce la relación entre el ciudadano y el Estado. Hay que diferenciar analíticamente tres tipos: la neutralidad procedimental, la neutralidad en finalidad y dentro de esta última, la neutralidad de efecto de influencia. Si las actividades del Estado están orientadas por unas razones que no recurren a la presunta superioridad intrínseca de una determinada concepción del bien, es decir no hay un juicio valorativo, entonces el principio de neutralidad que se defiende es procedimental. Por el contrario la neutralidad en finalidad se refiere a los objetivos que persiguen las instituciones estatales respecto de las doctrinas comprensivas. Esta neutralidad implica que las instituciones y las políticas estatales puedan ser respaldadas por el común de los ciudadanos por caer dentro del alcance de una concepción política pública. La neutralidad en finalidad se refiere a la percepción que tiene la ciudadanía de las instituciones estatales y de sus políticas públicas (Zapata, 2001).

Dentro del modelo liberal existen algunas divergencias respecto al papel que debe jugar el Estado. Por ejemplo Nozick, desde una postura más radical, defiende la idea de que se requiere de un Estado mínimo dedicado exclusivamente a proteger a las personas contra el robo, el fraude y el uso ilegítimo de la fuerza y respaldar contratos celebrados entre individuos. Para Nozick resulta incorrecto que se imponga sobre otros, contra su voluntad, pautas igualitarias y se violen los derechos particulares en nombre del bien común. Para el liberalismo conservador lo único que debe asegurar el Estado es la llamada *libertad negativa* de las personas. Esto es, el Estado debe vigilar que nadie interfiera en los derechos básicos de cada uno (la vida, la propiedad, etc.). El Estado no debe preocuparse por la llamada *libertad positiva*, es decir, no tiene la obligación de proveerle nada a los individuos, para que puedan llevar adelante sus planes de vida (Gargarella, 1999).

En el modelo de Estado liberal la participación política tiene su manifestación más clara en las elecciones. A través del voto los ciudadanos adultos pueden participar en la designación directa o indirecta de los gobernantes. La indiferencia hacia la participación en la esfera pública se corresponde con el sueño liberal de una sociedad sin trabas para los individuos (Giner, S. y Arbós, X., 1990).

2.2.10 Algunas críticas hacia el liberalismo

A continuación describiremos algunas críticas que se han hecho a la teoría de la justicia de Rawls, por parte de los comunitaristas y algunas posturas feministas. Las críticas de comunitaristas y feministas coinciden en criticar el individualismo de la teoría de Rawls. Sandel critica la posición individualista de Rawls donde el yo es un sujeto anticipadamente individualizado, que permanece siempre a cierta distancia de los intereses que posee y que en consecuencia pone al yo más allá del alcance de la experiencia lo que implica fijar su identidad. Además la concepción de Rawls, descarta la posibilidad de formas de autocomprensión intersubjetiva o intrasubjetiva, es decir formas de concebir al sujeto cuyos límites están dados con anticipación.

En la perspectiva de Rawls, el sentimiento de comunidad, es un objetivo posible, forma parte de las posibilidades de elección y no un elemento o componente de su identidad como tal. La comunidad debe encontrar su virtud como un competidor más entre otros. Los valores y fines de una persona son siempre atributos y nunca componentes del yo, por lo tanto un sentido comunitario resulta siempre un atributo y nunca un componente (Sandel, 2000).

Las posturas feministas han criticado la teoría de Rawls en el sentido de que representa el punto de vista masculino sobre el tema. Las feministas consideran que los miembros en grupos diferentes las personas pueden sufrir múltiples formas de discriminación las cuales resultan difíciles de discernir desde una posición radicalmente individualista (Gargarella, 2001).

Otra crítica al liberalismo es que se trata de *blindar* a toda costa la esfera privada. Muchas feministas han criticado la interpretación de esta idea de lo

privado, pues podría abrir la puerta a abusos sobre la mujer tolerados por el Estado. Para autoras como Chantal Mouffe (1999), la *sociedad bien ordenada* de Rawls se apoya en la eliminación de lo político. La ausencia de lo político también la encontramos en el ordenamiento simbólico de las relaciones sociales. Los conceptos liberales se mueven entre la ética y la economía. Según Mouffe, Rawls piensa la política en términos morales lo que lleva necesariamente a descuidar el papel que juega el conflicto, el poder y el interés.

Rawls recientemente se ha preocupado por aclarar que no considera la esfera de lo político y lo no político como dos espacios separados, desconectados entre sí, sino gobernados cada uno a partir de sus principios distintivos.

Finalmente se considera que si bien la defensa del liberalismo es una defensa de los ideales modernos de libertad y justicia también es una defensa de un sistema mundial, económico y político, que ejerce formas brutales de sometimiento y explotación (Thiebaut, 1992).

2.3 Modelo Comunitarista: la constitución de las comunidades culturales

El comunitarismo puede ser caracterizado, como una corriente de pensamiento que apareció en la década de los ochenta y que ha crecido en permanente polémica con el liberalismo en general y con el liberalismo igualitario en particular. Durante esta década un grupo de autores, inspirados por las ideas de Aristóteles, Hegel o Gramsci, discordaron, en nombre de los derechos de las comunidades, contra el individuo considerado como ser abstracto, desencarnado y sin raíces. Según Gargarella (1991) esta disputa puede ser vista como un nuevo capítulo de un enfrentamiento filosófico de las posiciones kantianas y hegelianas. Básicamente la diferencia reside en que mientras Kant valoraba el ideal de un sujeto *autónomo*, Hegel sostenía que la plena realización del ser humano derivaba de la más completa integración de los individuos en su comunidad.

El comunitarismo ha sido definido como “*un movimiento social que tiene como objetivo dar apoyo al entorno moral, social y político. Por un lado un cambio*

en el corazón y por el otro una renovación de lazos sociales y una reforma en la vida pública" (Etzioni, p. 87, 1995).

Dentro del núcleo de autores más típicamente asociados con el movimiento comunitarista nos encontramos por un lado con teóricos que son críticos del liberalismo pero que, defienden criterios bastante cercanos a los de dicha postura –como Charles Taylor-; otros que están más por la defensa de posiciones socialistas republicanas –como Michael Sandel-; y otros con posturas más conservadoras como el caso de Alasdair McIntyre (Gargarella, op.cit.).

Los comunitaristas por lo general, se ocupan de la adhesión a los subgrupos nacionales –iglesias, vecindarios, familias, etc.- y no tanto de la adhesión al conjunto de la sociedad que comprende estos subgrupos. Sin embargo según Etzioni (1995), los comunitaristas no exaltan al grupo per se, como tampoco afirman que cualquier conjunto de valores es *ipso facto* bueno tan solo porque se han originado en una comunidad. Principalmente están interesados en grupos que se definan por compartir una misma concepción del bien y se esfuerzan en promover una política del bien común aún cuando ello limite la capacidad de sus miembros individuales para revisar sus fines (Kimlycka, 1996).

Para el comunitarismo nuestra identidad como personas, al menos en parte, se encuentra profundamente marcada por nuestra pertenencia a ciertos grupos: nacemos insertos en ciertas comunidades y prácticas sin las cuales dejaríamos de ser quienes somos. La pregunta vital de cada persona, para los comunitaristas, no es quién quiero ser en la vida –una pregunta de corte liberal- sino la de quién soy, de dónde provengo (Gargarella, 1999).

El lenguaje del comunitarismo expresa el descontento ante el atomismo social que entiende las interacciones de todo tipo como el campo y el resultado de intereses antagónicos, diversos, sin ninguna motivación de cooperación, de solidaridad, de educación (Thiebaut, 1992).

A diferencia de los liberales, para los comunitaristas el valor de la justicia, no es un aspecto central. En cambio, los valores de fraternidad o la solidaridad son los que prevalecen en su discurso y consideran que en una sociedad donde

no existen fuertes lazos de solidaridad entre sus miembros, aplicar ciertas reglas de justicia no sólo es una tarea inútil sino contraproducente con los lazos sociales existentes. La idea de comunidad reemplaza a la idea de justicia (Gargarella, 1999).

2.3.1 El sentido constitutivo de la comunidad

Cuando se utiliza la palabra comunidad, la primera noción que aparece es un lugar donde la gente conoce a los otros y se preocupa, un lugar donde la gente no se pregunta únicamente ¿cómo estás? de manera superficial, sino que le preocupa realmente la respuesta. Este sentimiento de nosotros que algunos han reducido al tibio sentido de comunidad, es una parte de la esencia. Las comunidades tienen un elemento capital: nos hablan con voces morales y son la fuente de las propias voces interiores (Etzioni, 1995).

Para algunos comunitaristas la comunidad es un espacio moral que a su vez incluye a otras comunidades. Una comunidad sería, metafóricamente hablando, como la muñeca tradicional rusa, en la cual caben varias muñecas de distintos tamaños, unas dentro de otras y que además son idénticas excepto en el tamaño. Por ejemplo Etzioni, nos dice que las comunidades sería verlas como unas más pequeñas (familias) dentro de otras más grandes (ciudades, pueblos) y que pueden ser tan amplias como las nacionales y las transnacionales. Y estas comunidades no necesariamente están ubicadas en un territorio sino que también puede haber comunidades no geográficas. Lo que tienen en común es que todas nos plantean exigencias morales apelando a nuestros valores o reforzándolos.

Por otra parte, los comunitaristas, consideran esencial la historia para definir una comunidad. Se considera que las comunidades tienen historia, su sello de autenticidad; una comunidad *auténtica* puede denominarse como *comunidad de memoria*, es decir aquella que no olvida su pasado que está constantemente contándose su historia, tiene su propia narrativa constitutiva, su historia colectiva donde los protagonistas forman parte de una tradición fundamental para esta comunidad. La gente que crece en estas *comunidades de memoria* participa en rituales, estéticas y éticas que definen a la comunidad como una manera de vivir.

Prácticas que podrían denominarse como *prácticas de compromiso* puesto que definen los modelos de lealtad y obligación que mantienen viva a la comunidad (Bellah, R., 1985).

También es muy frecuente encontrar el concepto de tradición entre los autores comunitaristas como en McIntyre. La forma que adoptemos de buscar la vida buena no será evidentemente la misma para todos los individuos y para todas las épocas sino que dependerá de la tradición a la que se pertenezca. Una tradición se compone de una serie de prácticas cuyo valor e importancia nos permite entender el mundo; es el medio donde las prácticas se gestan y se transmiten de generación en generación. Las tradiciones pueden ser religiosas o morales, políticas, económicas, estéticas o geográficas. Las concepciones comunitarias que se encarnan en esas tradiciones no son hegemónicas ni estáticas, muy por el contrario esas concepciones serán objeto de un debate continuo a lo largo del tiempo. Las tradiciones son vivas, precisamente porque son una narración aún no completada, que nos enfrenta al futuro, cuyo carácter determinado y determinable deriva del pasado (Mulhall y Swift, 1992).

McIntyre apunta que con frecuencia se tiende a oponer tradición a razón y estabilidad de la tradición a conflicto. Sin embargo para él, las tradiciones cuando están vivas, incorporan continuidades de conflicto, es decir, hay una continua discusión a cerca de la tradición. Una tradición que no vive dicha conflictividad está agonizando o muerta (McIntyre, 1984).

La cuestión de la historia y la tradición de las comunidades cobra relevancia también cuando se vincula con las personas particulares. Según los comunitaristas la historia de nuestras vidas se inscribe dentro de una narración mayor, que es la historia de nuestra comunidad, por lo que no podemos llevar adelante nuestro proyecto de vida desconociendo que formamos parte de esa narración. Por lo tanto no sólo es importante preocuparse por las elecciones individuales sino además es necesario cuidar del *marco* dentro del cual esas elecciones se llevan a cabo (Gargarella, 1999).

Podemos notar que en general los comunitaristas hablan más de la comunidad que de la sociedad. Esto no quiere decir que un concepto excluya al otro, sino que la base fundamental de la sociedad sería el marco de la comunidad. Respecto a esto, Sandel (2000) considera que preguntarnos si una sociedad en particular constituye una comunidad no implica simplemente preguntarnos si una gran cantidad de sus miembros tienen casualmente entre sus diversos deseos el de asociarse con otros o promover objetivos comunitarios –aunque éste puede ser uno de los rasgos de una comunidad- sino si la sociedad está ordenada de una cierta manera, de forma tal que la comunidad describa su estructura básica y no meramente las disposiciones de las personas dentro de la estructura. Para que una sociedad constituya una comunidad, ésta debe ser constitutiva de la autocomprensión compartida de los participantes y estar incorporada en sus acuerdos institucionales y no ser simplemente un atributo de los planes de vida de ciertos participantes.

Para Etzioni, mientras que la comunidad adquiere un sentido local, la sociedad adquiere el sentido de lo nacional. Para éste existen 4 espacios que sustentan los fundamentos morales en la sociedad. El primero es la familia, el segundo es la escuela, el tercero son las redes sociales que las comunidades proporcionan en los barrios, en el lugar de trabajo, en clubs étnicos y asociaciones, redes que agrupan a los individuos y que ayudan a mantener un orden cívico, social y moral. En cuarto lugar la sociedad nacional ha de garantizar que las comunidades locales no se encerrarán en valores que la comunidad más amplia y fundamental, repudia. La sociedad nacional ha de mantener límites amplios que frenen a los numerosos grupos que rivalizan entre ellos (Etzioni, 1995).

Sandel (2000) propone una teoría de la comunidad, donde la comunidad tiene un sentido *fuerte*, es decir, es parte constitutiva de la identidad del yo. Esta teoría de la comunidad, cuyo ámbito incluye tanto al sujeto como al objeto de las motivaciones es individualista de manera distinta a la convencional y a la postura de Rawls ya que el sentido de comunidad se manifiesta en los objetivos y valores de los participantes –en la forma de sentimientos fraternales- pero sería diferente

en tanto que la comunidad describe no sólo un *sentimiento* como en Rawls, sino también una manera de autocomprensión parcialmente constitutiva de la identidad del agente.

Dentro de esta perspectiva *fuerte*, de la comunidad, afirmar que los miembros de una sociedad están limitados por un sentido de comunidad no es que cada uno experimente sentimientos comunitarios sino que esos miembros conciben su identidad (el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones) como definida en cierta medida por la comunidad de la cual forman parte. Así afirma Sandel, *“para ellos, la comunidad describe no sólo lo que tienen como conciudadanos, sino también lo que son; no una relación que eligen (como en la asociación voluntaria) sino un lazo que descubren; no meramente un atributo sino un componente de su identidad. Por oposición a las concepciones instrumental y sentimental de la comunidad, podemos describir esta perspectiva fuerte como la concepción constitutiva”* (Sandel, 2000, p. 189).

Sandel define un vocabulario moral de la comunidad que permite establecer diferencias con el vocabulario liberal e individualista: *“El vocabulario moral de la comunidad en su sentido fuerte no puede ser capturado en todos los casos por una concepción que en su “base teórica es individualista”. Así una “comunidad” no siempre puede traducirse, sin una pérdida de significado, como una “asociación”, ni un “vínculo” como una “relación”; ni “compartidos” como “recíprocos”, ni “participación” como “cooperación”, ni lo que es “común” como lo que es “colectivo”* (Sandel, 2000, p. 190).

Lo colectivo implica bienes que antes estuvieron de forma separada y fueron cedidos a la sociedad como un todo. Y aunque *reciprocidad* implica un principio de intercambio y por lo tanto una pluralidad de agentes, la noción de *compartir* puede sugerir una solidaridad tal que no necesite involucrar ningún intercambio. Y la característica de la *asociación* y la *cooperación* es que presuponen una pluralidad anterior a aquellos que se reúnen para asociarse o cooperar, la *comunidad* y la *participación* pueden describir una forma de vida en la cual los miembros se encuentren situados conjuntamente para empezar y donde

esta calidad de estar juntos consiste no tanto en la relación que han establecido como en los vínculos que han encontrado.

Por otra parte Taylor sugiere que existen tanto identidades personales como identidades comunitarias: las identidades-nosotros no son iguales a las identidades-yo. Estas identidades están ubicadas en diferentes dimensiones y por lo tanto hay que reconocer esta dimensión comunal de bienes que inducen formas también comunales de identidad (Thiebaut, 1992).

2.3.2 Hacia una concepción intersubjetiva del yo: el yo comunitario

La postura más firme de los comunitaristas es que el yo no es un yo vacío, ni antecede a sus fines, sino que es un yo cuya subjetividad está estrechamente formada y vinculada con su comunidad, con sus grupos de pertenencia, es un yo intersubjetivo. Las concepciones intersubjetivas permiten que en ciertas circunstancias morales, la descripción relevante del yo abarque más de un solo ser humano individual, la obligación hacia una familia, comunidad, clase o nación. Las concepciones intrasubjetivas permite hablar de una pluralidad de distintos yoes dentro de un ser humano individual y único (Sandel, 2000).

Para los comunitaristas, la búsqueda interior del sí mismo no es una tarea individual, nunca llegamos solos al fondo de nosotros mismos, sino que descubrimos quiénes somos cara a cara y junto a otros en el trabajo, el amor y el estudio. Toda nuestra actividad transcurre en relaciones, grupos, asociaciones y comunidades ordenadas de acuerdo a estructuras institucionales e interpretados según pautas culturales de significación (Bellah, R. 1985).

Para Sandel la concepción del yo del liberalismo es una concepción muy pobre del ser humano que deja de lado una visión más adecuada de la persona, que reconoce la importancia que tiene, para cada uno, el conocimiento de los valores propios de su comunidad –valores que las personas no eligen sino que *descubren*, reconocen mirando hacia las prácticas propias de los grupos a los que pertenecen. Para Sandel, la idea liberal de que el yo *antecede a sus fines*, lleva implícito que por más intensa que sea mi identificación con un determinado fin, él

mismo nunca será visto como algo constitutivo de mi persona. Además de que se excluye la posibilidad de que existan ciertos propósitos compartidos con mi comunidad que puedan ser vistos como formando una parte integral de mi propio ser (Gargarella, 1999).

Para autores como MacIntyre la metáfora de la narración será fundamental para dar sentido a las vidas de las personas. Para él la vida humana muestra cierto orden narrativo y es el eje desde donde se articulan el yo y su comunidad así como donde nuestras acciones cobran su sentido moral. También recurre a la metáfora del teatro para hacer más gráfica la idea de que nuestras vidas se desarrollan en función de otras vidas pero que responden a la misma obra teatral. Nuestras vidas, dice, son como obras de teatro en las que somos personajes y autores. Un individuo es un personaje extraído de una historia (Mulhall y Swift, 1996).

El yo para MacIntyre es entonces un yo narrativo que da cuenta de la vida desde el nacimiento hasta la muerte, lo que implica ser responsable de las acciones y experiencias que componen una vida narrable pero también se es a partir de los demás: *“el concepto narrativo del yo requiere de dos cosas. De un lado, soy aquello por lo que justificadamente me tengan los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta mi muerte; soy el tema de una historia que es la mía propia y la de nadie más, que tiene su propio y peculiar significado”* (MacIntyre, 1984, p. 268.).

El primer aspecto tiene que ver con la idea de la identidad como una unidad. La identidad personal está presupuesta por la unidad del personaje que exige la unidad de una narración y desde la cual da cuenta de lo que ha sucedido. Si tal unidad no existiera no habría temas acerca de los cuales pudieran contarse historias. El otro aspecto del yo narrativo está emparentado con éste: yo no sólo soy alguien que tiene que dar cuentas, soy también alguien que puede siempre pedir cuentas a los demás, que puede poner a los demás en cuestión. Soy parte de sus historias, como ellos son parte de la mía. El relato de la vida de cualquiera es parte de un conjunto de relatos interconectados (MacIntyre, op.cit.).

El hecho de que el yo deba encontrar su identidad moral por medio de comunidades como la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu, no entraña que deba admitir las limitaciones morales particulares de esas formas de comunidad. Sin esas particularidades morales de las que partir, no habría ningún lugar desde donde partir; el avanzar desde esas particularidades consiste en buscar el bien, lo universal. Sin embargo, la particularidad nunca puede ser dejada simplemente atrás o negada (MacIntyre, op.cit.).

Por otra parte Taylor propone un *yo situado*: saber quién soy equivale en gran medida a saber dónde estoy; un yo que se constituye en una comunidad moral desde la cual define lo que considera bueno o malo. Mi identidad la definen los compromisos e identificaciones que forman el horizonte dentro del cual puedo determinar en cada caso qué acción es valiosa, buena o digna. Nuestra orientación moral es pues parte esencial del sentimiento de nuestra propia identidad (Mulhall y Swift, 1992).

La pregunta ¿quién eres?, dice Taylor, la respondemos dando nuestro nombre, hablando de nuestras relaciones con otros, de nuestro papel social, de nuestros compromisos. La persona a quien se le puede hacer esta pregunta es alguien que tiene su propio punto de vista o su papel entre otros que tienen a su vez sus puntos de vista y sus papeles: es alguien que puede hablar de sí mismo. Pero para poder responder a esta pregunta, hay que saber dónde se está, saber lo que hay que contestar equivale en parte a saber cuál es nuestra orientación moral (Taylor, 1998). Además el problema no es sólo dónde estamos, sino también hacia dónde vamos: nos importa hacia dónde se dirige nuestra vida porque nuestras vidas se caracterizan por tener una dirección, por estar en movimiento. Todo individuo en particular habrá de jerarquizar los numerosos bienes que, a su juicio, vale la pena perseguir a lo largo de la vida; y en ciertos casos ello le llevará a considerar que uno de ellos es más importante que los demás; en resumen establece una distinción cualitativa de orden superior frente a bienes parciales que se definen en términos de distinciones de orden inferior (Mulhall y Swift, 1992). La gente puede percibir que su identidad está en parte definida por ciertos compromisos morales o espirituales o definirla en parte por la nación o la tradición

a la que pertenecen. Ello nos proporciona el marco dentro del cual determinan su postura acerca de lo que es el bien, o lo que es digno de consideración o valioso ya que si perdieran ese compromiso quedarían a la deriva (Taylor, 1998).

Nuestra identidad nos permite definir lo que consideramos importante y lo que no, es decir realizamos valoraciones fuertes sobre nosotros mismos. La idea de Taylor es que debemos considerar a los seres humanos como animales que se autointerpretan, como seres cuya naturaleza e identidad no puede especificarse al margen de sus autointerpretaciones. La identidad de una persona –como individuo singular y como un tipo de agente especial- está constituida en parte por autointerpretaciones interiorizadas. Existe una íntima relación entre la vida interior de una persona y el vocabulario de que dispone para caracterizarla e interpretarla (Taylor, 1998).

Otra característica básica del yo, de Taylor, es que uno es un yo sólo entre otros yoes, el yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean. El sujeto y la autointerpretación entraña también una relación esencial entre el sujeto y otros sujetos: una relación con la comunidad. La relación del individuo con su comunidad es constitutiva de su identidad somos un yo entre otros yoes. No se puede ser un yo independiente, sólo soy un yo en relación a determinados interlocutores. Un yo sólo puede existir dentro de lo que Taylor llama redes de interlocución.

Asume como algo básico que el agente se encuentra en un espacio de interrogantes y éstos son los interrogantes a los que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros. La identidad es lo que nos permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es (Taylor, 1998).

Coincide con McIntyre en que nuestras vidas se disponen en narrativas, se le da sentido en forma de narrativa. Nuestras vidas existen en ese espacio de interrogantes al que sólo puede responder una narrativa coherente. La narrativa desempeña un papel más importante que el simplemente estructurar mi presente. Lo que soy ha de entenderse como lo que he llegado a ser (Taylor, 1998).

El yo narrativo es capaz de poner en cuestión los papeles sociales pero dentro de un orden que exige de nosotros la persecución de ciertos fines pero ¿cuál es la relación que establecen los comunitaristas entre el yo y sus fines? La relación que establecen los comunitaristas es distinta que en los liberales, para los primeros la manera de alcanzarlos es por descubrimiento y para los segundos por elección.

En la consideración deontológica de la unidad del yo, los fines son elegidos antes que dados, llega a sus propósitos y objetivos por actos de voluntad en contraste con los actos de cognición. Cuando el sujeto se considera como anterior a sus fines, el autoconocimiento no es una posibilidad en este sentido, ya que los límites son fijos ya están tomados como dados, sin reflexión, por el principio de individualización. La cuestión moral relevante no es *¿quién soy yo?* sino *¿qué fines elegiré?* una pregunta que está dirigida a la voluntad. Para un yo cuya identidad se construye a partir de los fines que ya están frente a él, la facultad de la agencia consiste no tanto en ejercer la voluntad como en lograr la comprensión de sí mismo. Esta consideración comunitarista implica el autoconocimiento (Sandel, 2000).

En este sentido, la construcción de la identidad deviene un proceso activo, el sujeto participa en ésta, pues se considera que para que un sujeto defina los contornos de su identidad, es necesaria cierta facultad de reflexión. La voluntad por sí sola no es suficiente sino que se requiere de cierta capacidad de conocimiento de sí mismo, esto implica concebir a la agencia en un sentido cognitivo por contrario de la agencia de Rawls en el sentido voluntarista. En la agencia cognitiva el yo llega a sus fines no por elección sino por reflexión. La capacidad de reflexión permite al yo volver su foco de atención hacia dentro de sí, indagar en su naturaleza constitutiva, investigar sus diversos vínculos, distinguir los límites entre el yo y los otros, llegar a una autocomprensión, a una subjetividad menos fluída pero nunca finalmente fija para de esta manera participar en la constitución de su identidad (Sandel, op.cit.).

2.3.3 Democracia y Estado: la política de la igualdad y la política de la diferencia

Cuando los comunitaristas afirman que no todos los planes de vida resultan igualmente valiosos, lo que muestran es su claro rechazo al supuesto liberal de la neutralidad del Estado. Para el comunitarismo, el Estado debe ser esencialmente un Estado activista, comprometido con ciertos planes de vida y con una cierta organización de la vida pública. El Estado ha de promover un ambiente cultural rico, la custodia de ciertas prácticas o tradiciones, creación de foros de discusión colectiva, provisión de información, etc. (Gargarella, 1999).

La democracia en el modelo comunitarista podríamos enmarcarla en la postura de que el Estado no ha de ser neutral y ha de reconocer las diferencias entre los grupos que conforman la sociedad. Las acciones del Estado se sustentan y legitiman con la participación activa de los ciudadanos, es decir, se promueve la democracia participativa. Este aspecto de la democracia participativa lo trataremos más ampliamente en el apartado sobre el republicanismo ya que ambas posturas coinciden en que la participación es un proceso necesario para gobernar.

El debate que se establece con el liberalismo es sobre dónde se ha de poner el énfasis en la diferencia o en la igualdad para gobernar a la ciudadanía. Este debate tiene orígenes en el debate epistemológico sobre el universalismo vs. particularismo, sólo que ahora el debate se torna político.

Taylor (1993) indica que cuando la dignidad cobró una gran relevancia como valor, sobrevino la política del universalismo que subrayaba la dignidad igual de todos los ciudadanos y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y de los títulos: una canasta idéntica de derechos e inmunidades. La intención de la postura igualitarista es que no existan ciudadanos de *primera* y ciudadanos de *segunda clase* y el concepto de ciudadanía igualitaria llegó a ser universalmente aceptado. Por contraste cuando se desarrolló el concepto moderno de identidad, hizo surgir la política de la diferencia y del reconocimiento de comunidades morales diferentes. Esta política postula que sea reconocida la identidad única, distinta de todos los demás, tanto del individuo como de algún

grupo en particular. La política de la diferencia se puede decir que también se fundamenta en un potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura.

El Estado puede optar entre dos estrategias ante el pluralismo cultural: la autonómica o la integracionista. En la primera el Estado apoya la organización corporativa de los grupos culturalmente diferentes, institucionalizando la diferencia cultural. En la segunda, reducirá las diferencias culturales imponiendo unos criterios finales comunes (Zapata, 2001).

Estos dos modos de política que comparten el concepto básico de igualdad de respeto entran en conflicto ya que para el uno, el principio de respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo, es justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no es el suyo. La queja va más allá pues se expone que ese conjunto de principios ciegos a la diferencia, supuestamente neutral- de la política de la dignidad igualitaria es en realidad, reflejo de la cultura hegemónica (Taylor, 1993).

2.3.4 La ciudadanía como pertenencia a una comunidad

Cuando se opta por el derecho a la diferencia, es decir, cuando se constituye la política de la diferencia en una sociedad democrática nos surge una pregunta respecto a la ciudadanía ¿cómo es posible conseguir generar el sentimiento de pertenencia a personas integrantes de colectividades culturalmente diferentes sin que prevalezcan signos tiránicos?. Una consecuencia del pluralismo liberal es la fragmentación de la sociedad en esferas de acción y las relaciones que fomenta son actitudes tiránicas dentro de la democracia. Las dos formas más visibles de tiranía son las causadas por el mercado y el uso del poder político. La lógica de acción del mercado ha penetrado todas las esferas y ha creado espacios autoritarios de acción (Zapata, 2001).

En la conceptualización comunitarista de la ciudadanía está implícita la adscripción de la persona a una comunidad política pero ¿cómo motivar a los ciudadanos para que colaboren en la cosa pública? Las adhesiones raramente se suscitan con teorías racionales más bien se precisa apelar a lazos ancestrales de pertenencia y tradicionales que constituyen la otra cara del alma. La identidad de las personas cuenta con un componente irrenunciable, la igualdad de todos los ciudadanos en dignidad; pero cuentan también con esos elementos específicos de cada individuo y cada comunidad étnica, religiosa o nacional a la que pertenecen y que son los que les proponen formas de vida buena. Sólo la persona que se siente miembro de una comunidad concreta, que se siente reconocido por una comunidad y cobra su identidad como miembro de ella puede sentirse motivado para integrarse activamente en ella (Cortina, 1997).

El efecto que tiene esta membresía es el desarrollo del compromiso y de nuestra lealtad a la nación o a la comunidad de pertenencia. Walzer abre una discusión general ubicada en la noción de *membership*, de pertenencia a una determinada comunidad de la cual surge la cuestión de la ciudadanía. Walzer considera que esa pertenencia no es automática, pues podemos ser extranjeros o incluso siendo nacionales podemos haber perdido los derechos políticos. La ciudadanía puede ser considerada como un bien, que ha de distribuirse a aquellos que son considerados miembros de la comunidad o la nación (Mulhall y Swift, 1996).

Para Walzer el pluralismo cultural cuestiona que los Estados-nacionales pueden hacer funcionar sus economías y mantener la distinción entre ciudadanos y no-ciudadanos: ¿los Estados pueden seguir excluyendo de la esfera de la elección a las personas por el simple hecho de la nacionalidad?. La naturaleza convencional de la ciudadanía la convierte en un bien primario distributivo que se regula, como todo bien, a través de criterios.

2.3.5 Algunas críticas al comunitarismo

Quizás la principal crítica que se pueda realizar al comunitarismo, en términos generales, sería que tiene una noción homogénea y no compleja de

identidad y de comunidad. De acuerdo con Thiebaut (1992), a medida que se modernizan las sociedades se incrementa la complejidad en las estructuras de la identidad cultural o colectiva. Esto induce a la complejificación de las maneras en las que una sociedad se interpreta a sí misma hasta el punto de que ésta no posee ya, un solo lenguaje para su autocomprensión: lo público y lo privado, lo ético y lo político, lo cognitivo y lo normativo, son diferenciaciones pero que producen mermas en la complejidad real de las sociedades contemporáneas. Este es el motivo que subyace el proyecto liberal: el reconocimiento de la pluralidad de las creencias y las nociones de bien que fuerza un proceso de abstracción.

Al igual que sucede con las colectividades complejas –sociedades y no comunidades- sucede también con los sujetos. Una creciente complejificación de las formas de identidad social supone, fuertes demandas en los procesos de socialización y en las formas de construcción de la identidad personal. Las sociedades internamente complejas han de articularse de forma post-tradicional y ello exige formas de identidad moral post-convencionales (Thiebaut, op. cit.).

Para Taylor y Walzer los procesos de diferenciación los entienden como procesos que acontecen entre colectividades o comunidades diversas, pero no como procesos internos a esas colectividades, es decir prevalece la idea de la comunidad homogénea y unificada. El modelo liberal podría decir que los mundos de creencias diferenciados entre sí, han de diferenciarse también internamente si es que han de entenderse unos con otros, si es que han de convivir y no sólo coexistir. Aquí podríamos citar la idea de que, *son mundos que se tocan pero que no llegan a penetrarse*. También concebir las comunidades de manera homogénea nos remite al problema de la tolerancia de las minorías y la aceptación de conductas disidentes en una comunidad moralmente densa por lo tanto las sociedades reclaman una concepción más compleja. La pertenencia a una cultura determinada en la que nos socializamos cuyos valores compartimos y en virtud de la cual nos convertimos en individuos, nos fuerza a formas más complejas de autoelaboración ya que no nos socializamos en una sino en diversidad de comunidades y no en uno sino en diversidad de mundos de vida (Thiebaut, 1992).

Otro segundo problema que apunta Thiebaut, junto a la noción homogénea de comunidad, es el etnocentrismo del proyecto reconstructivo de las identidades colectivas y nacionales. El énfasis radicalmente puesto en la particularidad provoca la prevalencia de los nacionalismos.

Para Thiebaut, más que apelar al cosmopolitismo universalista de la ilustración y que podría definirse en la frase *somos ciudadanos del mundo*, parece requerirse un cosmopolitismo multicultural, en el que pueda medirse una reflexiva conciencia de las diferenciaciones culturales y el reconocimiento particularizado de esos lenguajes culturales diferenciados.

Estos dos problemas que plantea Thiebaut, se enfrentan a una realidad social que se reconoce más multicultural y al ser más multiculturales a la vez se vuelven más porosas. Estos dos hechos van unidos: su porosidad significa que están más abiertas a la migración multinacional y que un número cada vez mayor de sus miembros lleva la vida de la diáspora cuyo centro está en otra parte (Taylor, 1993).

2.4 Modelo Republicano: la crítica al liberalismo radical y al tradicionalismo comunitario

De acuerdo con Gargarella (1999), en el núcleo común de las posturas republicanas estaría la reivindicación de la libertad –la ausencia de dominio, la vida en un Estado libre-. El Estado libre es el que va a permitir la grandeza y el crecimiento de la comunidad y sobre todo, el que va a posibilitar que los ciudadanos puedan seguir libremente sus propios fines. Montesquieu había definido una república como una sociedad política autorregulada cuyo móvil fundamental es la identificación del bien propio con el bien común y llamó a esa identidad virtud cívica. El ciudadano virtuoso era el que comprendía que el bienestar personal depende del bienestar general (Bellah, 1989).

Una característica común de los antiguos republicanos fue la defensa de ciertos valores cívicos para lograr la libertad buscada. Valores como el coraje (para defender a la comunidad de ataques externos) y la prudencia (para tomar

parte en el gobierno). La igualdad, la simplicidad, la honestidad, la benevolencia, el patriotismo, la integridad, la sobriedad, la abnegación, la laboriosidad, el amor a la justicia, la generosidad, la nobleza, la solidaridad y en general el compromiso con los demás. De acuerdo con Maquiavelo, este compromiso con los demás podía llegar al extremo de que cada ciudadano diese la vida por el bien común. Los republicanos también contrapusieron una lista de males y vicios de conducta: la ambición, la avaricia, el orgullo, el egoísmo, la prodigalidad, la ostentación, el refinamiento, el cinismo, la cobardía, la extravagancia y el lujo. Sus principales críticas apuntaban hacia la corrupción y las actitudes opresivas de los sectores gobernantes (Gargarella, op.cit.).

2.4.1 Diferencias con el Liberalismo

Los puntos de partida de ambas posturas son distintos, mientras que el liberalismo se pregunta: cómo debe tratar el gobierno a sus ciudadanos, el republicano se pregunta de qué modo los ciudadanos pueden alcanzar el autogobierno.

Mientras el republicanismo intenta disolver cualquier distinción drástica entre el ámbito de lo público y lo privado, lo político y lo personal, el liberalismo tiene una actitud opuesta: distinguir lo más firme posible las esferas de lo público y lo privado.

Otra diferencia fundamental es el modo en que examinan la relación entre los derechos individuales y las políticas orientadas a maximizar el bienestar general. Como lo que más teme el liberalismo es la tiranía de la mayoría, concibe la libertad como libertad frente a la voluntad democrática –esto es como límite a y no como continuidad de la política democrática-. El republicanismo busca apoyarse en la voluntad mayoritaria pues la principal amenaza en este caso parece que proviene de las minorías opresoras. En este caso la libertad se concibe como consecuencia del autogobierno de la comunidad es decir se considera que soy libre en la medida en que soy miembro de una comunidad que controla su propio destino y participante en las decisiones que gobiernan sus asuntos (Gargarella, 1999).

Los republicanos proponen que los deberes de los ciudadanos deben estar por encima de sus derechos, pues el mantenimiento de una sociedad libre requiere ante todo del patriotismo –requiere un alto grado de identificación con los intereses de la comunidad en la que viven. Esta pretensión ha sido normalmente rechazada por los liberales. Sin embargo como bien señala Gargarella, las diferencias antagónicas entre republicanism y liberalism sólo se observan cuando se toma la versión más conservadora del liberalism y las coincidencias existen cuando nos centramos en la versión más igualitaria del liberalism. Dado que al liberalism igualitario le preocupan tanto las acciones como las omisiones del Estado, entonces también le interesa proteger la libertad negativa (ausencia de interferencia), además de la libertad positiva (autocontrol), lo que da la posibilidad efectiva de que las personas lleven adelante los planes de vida que escogen (Gargarella, 1999).

2.4.2 Coincidencias y diferencias con el comunitarismo

El republicanism coincide con el comunitarism en criticar al liberalism en su individualism y su atomism. Coinciden en la prioridad que le otorgan a las políticas a favor del bien común lo que les permite justificar el desplazamiento de derechos individuales en nombre de intereses generales (Gargarella, 1999).

Ahora bien un primer punto de desencuentro se relaciona con el modo en que tales concepciones se vinculan con la historia y las tradiciones propias de la comunidad: *¿cómo valorar tales tradiciones? ¿hasta qué punto respetarlas?*

Como revisamos anteriormente, para muchos comunitaristas la mejor guía para la toma de decisiones futuras se encuentra en el pasado: debemos volver nuestra mirada hacia atrás y tratar de encontrar las respuestas que buscamos en las mejores o más asentadas tradiciones de nuestra comunidad. Las preguntas pertinentes para un comunitarista son: *¿de dónde vengo? ¿cuál es la comunidad a la que pertenezco?*. Sin embargo, el republicanism no parece comprometido con el pasado: si se mira al pasado es para buscar ejemplos valiosos si es que los hay; por lo tanto la pregunta está más bien abierta al futuro: *¿qué tipo de*

comunidad queremos constituir?, ¿qué es lo que anhelamos, colectivamente, llegar a ser? la respuesta estará libre de ataduras al pasado.

El republicanismo acepta la idea de que la identidad de las personas está forjada a partir de la comunidad donde se vive pero ésta no debe tener un carácter determinista y autoritario. Como afirma Gargarella: *“La idea, asociada al comunitarismo, según la cual la identidad de las personas se define a partir de su pertenencia a una determinada comunidad –a partir de su inserción en una narración que trasciende su propia vida-, el republicanismo va a tender a vincular esta definición de la identidad con lo que podamos concluir a partir de un diálogo que hoy podamos llevar a la práctica: la comunidad viviente –las generaciones actuales- deben tener autonomía para decidir cuál es el modo en que quieren vivir”* (Gargarella, 1999, p.179).

Ni las mejores tradiciones, ni siquiera los documentos constitucionales escritos por las generaciones anteriores deberían preservarse como una autoridad indiscutible después de un tiempo prudente. Ningún texto ni ninguna tradición es más importante que el proceso democrático.

2.4.3 La ciudadanía como práctica

En concordancia con la postura aristotélica, los antiguos republicanos presentaban fuertes demandas a los ciudadanos: la comunidad debería representar una perfecta unión de todos los ciudadanos y todos los valores dado que, si fuera menos que eso, una parte gobernaría en el nombre del resto consagrando el despotismo y la corrupción. Se exigía a la ciudadanía la posesión de propiedad privada, para que el votante desarrollara vínculos de pertenencia y un sentido de responsabilidad hacia la comunidad de la que formaba parte. El republicanismo tendió a ser relativamente desconsiderado frente a los derechos individuales, sobre-exigente en las cualidades de la ciudadanía (Gargarella, 1999).

Actualmente la ciudadanía, desde la postura republicana, está asociada a la libertad. La ciudadanía es un estatus que sólo puede existir bajo un régimen adecuado de derecho es decir existirán ciudadanos libres donde exista un Estado libre. Así como las leyes crean la autoridad de que disfrutan los que mandan, así

también las leyes crean la libertad que comparten los ciudadanos. Esto sólo puede suceder mientras se respeten los intereses e ideas comunes del pueblo y no se conviertan en los instrumentos de la voluntad arbitraria de un individuo o de un grupo (Pettit, 1999).

Walzer destaca la importancia del contexto como condición necesaria para la práctica de la ciudadanía y la existencia del autorespeto públicamente reconocido. El autorespeto es una función de la pertenencia y depende de un respeto igualitario entre los miembros. Requiere una actividad cooperativa plasmada en el principio de reciprocidad y está inevitablemente ligado a la conexión que tiene la persona con la colectividad. La pasividad y la dependencia generan una constante pérdida del sentido del poder y por consiguiente del autorespeto (Zapata, 2001).

2.4.4 Libertad como no-dominación

La tradición republicana es una tradición que valora la libertad por encima de todo y en particular la libertad de la participación democrática. La importancia del control democrático viene dado del hecho de que sea un medio de promover la libertad.

Según Pettit (1999) en la ciencia política han prevalecido dos formas de entender la libertad: la libertad positiva y la libertad negativa. La primera es entendida como autodominio y la segunda como ausencia de interferencia por parte de otros. Sin embargo desde la tradición republicana hay una tercera concepción de la libertad: libertad como no-dominación.

Una relación de dominación es cuando alguien tiene poder sobre otro en la medida en que tiene capacidad para interferir de modo arbitrario en determinadas elecciones que el otro pueda realizar. Interferir de *manera arbitraria* en la vida de los otros, implica que el acto es elegido, o no, sin atender a los intereses o a las opiniones de los afectados. Un acto es arbitrario en virtud del control –o la falta de éste- que caracteriza a su ejecución, no en virtud de las particulares consecuencias que traiga consigo. Un acto de interferencia no será

arbitrario en la medida en que se vea forzado a tomar en cuenta los intereses y las opiniones de la persona afectada por la interferencia (Pettit, op.cit.).

Interferencia y dominación han de ser entendidas de manera diferente ya que no son equivalentes. La diferencia radica en que se puede tener dominación sin interferencia y al revés, interferencia sin dominación. La no-interferencia y la no-dominación son dos ideales diferentes: los que están atraídos por la no-interferencia estiman el hecho de tener opciones, estén o no dominadas las opciones; los que están atraídos por la no-dominación estiman el hecho de tener opciones indominadas, pero no necesariamente el hecho como tal de tener opciones. La no-dominación es una forma de poder, representa el control de que disfruta una persona respecto de su propio destino. La no-dominación implica una especie de seguridad o inmunidad frente a interferencias arbitrarias y no la mera ausencia de interferencias como sostienen los liberales (Pettit, op.cit.).

2.4.5 El Estado como promotor de libertad

La libertad como no-dominación implica no sólo que se creen leyes para la libertad de los ciudadanos sino también que existan las condiciones para que la ciudad o el Estado sean libres. De esta forma, los republicanos se preocupan por conseguir un cuerpo político libre así como de la libertad de los individuos.

A diferencia de los liberales que se preocupan por la libertad como no-interferencia del Estado en la vida de los ciudadanos, para los republicanos, un gobierno justo no infringe la libertad sino que la establece. Aún si se entendiera la libertad como autocontrol personal debería ser facilitada o promovida por un Estado que garantizara la libertad como no-dominación ya que es más fácil que las personas consigan su autonomía cuando tienen garantías de que no serán dominados por otros (Pettit, 1999).

El ideal de la no-dominación, a diferencia del ideal de la no-interferencia tenderá a exigir condiciones de elevada certidumbre al reducirse las posibilidades de interferencia arbitraria. En cambio la maximización de la no-interferencia del Estado implica exponer a los individuos a un alto grado de incertidumbre. Los republicanos buscan que las personas sean capaces de vivir sin la incertidumbre

de tener que soportar las interferencias; que sean capaces de vivir sin tener que estar alerta permanente a la hora de tratar con los poderosos; y que sean capaces de vivir sin estar subordinados a otros (Pettit, op. cit.).

Básicamente los republicanos consideran que la libertad es un bien que la mayoría pretende pero se trata de un bien que los individuos no pueden perseguir sirviéndose de los medios privados descentralizados por lo que es un bien que el Estado puede promover eficientemente.

Respecto a la concepción del Estado pluralista moderno desde la postura republicana no se considera importante el modo particular en que vivan los ciudadanos, es decir cuales son sus ideales del bien, siempre y cuando preserven un compromiso activo con el bien público, con los demás y con su comunidad. A diferencia del comunitarismo que no se mantiene indiferente frente aquellas áreas de la moral, las elecciones más íntimamente vinculadas con mi vida privada pueden resultar en principio aceptables o reprochables conforme al mundo moral en el que me encuentro inmerso (Gargarella, 1999).

Lo mismo que para el proyecto liberal para el proyecto republicano es posible ganar la adhesión de los ciudadanos de sociedades desarrolladas, multiculturales, con independencia de sus concepciones del bien, es decir se promueve la neutralidad del Estado. A diferencia de los comunitaristas que sostienen que no hay posibilidad de adhesión moralmente motivada por ninguna política fuera de una comunidad lo bastante homogénea, para el proyecto republicano en las sociedades pluralistas el ideal que debería lograr la adhesión entre los ciudadanos es el ideal de no ser dominado por otros. La no-dominación no sólo sería un bien social sino también un bien común pues nadie será capaz de interferir arbitrariamente en nuestros asuntos, precisamente en la medida en que nadie lo sea para interferir en los asuntos de nuestros allegados. Disfrutaremos de la no-dominación en la medida en que esté garantizada para quiénes estén en la misma clase de vulnerabilidad que nosotros (Pettit, op. Cit.).

2.4.6 La democracia como disenso

La democracia se entiende más como un modelo de disputa o de disenso que de consenso, sería una democracia deliberativa. De acuerdo con esto, un gobierno será democrático, es decir un gobierno representará una forma de poder controlado por el pueblo, en la medida en que el pueblo, individual y colectivamente, disfrute de la permanente posibilidad de disputar la decisiones del gobierno. Lo que hace democrático a un gobierno es el hecho de que sea capaz de disputar a voluntad esas decisiones y de que dependiendo del resultado de la disputa sea capaz de obligar a alterarlas (Pettit, 1999).

Para que la toma pública de decisiones sea disputable se deben cumplir tres condiciones (Pettit, op. cit.):

- que la toma de decisiones se conduzca de modo tal que haya una base potencial para la disputa;
- que no haya sólo una base potencial para la disputa sino que también un canal o una voz por cuyo cauce pueda discurrir la disputa;
- que exista un foro adecuado en el cual hacer audible la disputa: un foro para estimar la validez de las exigencias y determinar las respuestas adecuadas.

Se pueden distinguir dos formas de toma de decisiones: por negociación o por debate. En la negociación los grupos de intereses trataran de lograr un acuerdo beneficioso por la vía de tratar de lograr el acuerdo que les exija la menor concesión posible. En el debate, las diversas partes tratan de acordar qué ordenamiento responde mejor a las consideraciones que todos pueden reconocer como relevantes, siendo así que una de las consideraciones relevantes es que deberían en efecto llegar a un acuerdo. En la toma de decisiones basada en la negociación las preferencias están dadas, en el debate las preferencias se forman (Pettit, 1999).

Para los republicanos, es preferible la toma de decisiones mediante el debate ya que la forma negociadora sólo es accesible a quienes tienen suficiente poder negociador para poder amenazar a otras partes. Las disputas surgidas del

debate son abiertas a todos los que consigan argumentar contra las decisiones públicas. Las decisiones tendrían que tomarse con transparencia, con amenaza de escrutinio, con libertad de información, etc. El proceso democrático vislumbrado es un proceso de disputa y no un proceso que pase necesariamente por la toma mayoritariamente de decisiones.

En la disputa se tendrán que incluir todas las voces disonantes que puedan hallarse en la comunidad, se han de tomar en cuenta las diversas perspectivas presentes en la sociedad. Si la vida política es deliberativa, habrá una base para que puedan disputar cualquier decisión pública, sea legislativa, administrativa o judicial. Se tendrá que construir un foro en el que las quejas y disputas de los ciudadanos encuentren la audiencia apropiada (Pettit, op. cit.).

Un concepto también fundamental a tener en cuenta para el ejercicio de la democracia en este modelo será el de autonomía de las esferas sociales. Éstas deben funcionar de manera autónoma para evitar la dominación tiránica. Las relaciones de dominación se minimizan cuando la distribución de los bienes sociales no está regulada por criterios externos a su esfera.

Para el republicanismo lo que distingue a la política es la posibilidad de una intervención, activa, compartida, colectiva, deliberada, sobre nuestro propio destino. Sólo en la vida pública podemos de modo conjunto ejercer nuestra capacidad humana para pensar lo que hacemos (Zapata, 2001).

LIBERALISMO	COMUNITARISMO	REPUBLICANISMO
<ul style="list-style-type: none"> • Teoría individualista. Afirma la primacía moral de la persona frente a la colectividad social. • Concepción igualitaria. Confiere a todos los hombres el mismo estatus moral. Todo ser humano está dotado de: a) autonomía; b) dignidad; c) inviolabilidad. • Concepción universalista. Defiende la moral de la humanidad y concede importancia secundaria a asociaciones históricas específicas y a las formas culturales. • Los individuos son capaces de elegir el plan de vida o los fines que mejor les convenga. 	<ul style="list-style-type: none"> • Las personas son seres sociales. Es constitutivo de la propia identidad el establecimiento de lazos sociales, compromisos y roles comunes. • El bien es previo a lo correcto. La vida depende del tipo de relaciones sociales que se establecen. • El conocimiento tiene que ver con los fines que se persiguen en un tiempo y comunidad concreta. • El ciudadano debe aprender a organizarse en comunidades locales y grupos que intencionalmente produzcan participación real y continuada. 	<ul style="list-style-type: none"> • La libertad es el valor máspreciado. Las personas sólo pueden ser libres en una sociedad libre. La libertad se entiende como no-dominación por lo tanto se estima el hecho de poder elegir entre opciones no-dominadas. • La adhesión de los ciudadanos debe hacerse sin importar sus concepciones del bien. • El gobierno representará una forma de poder controlado por el pueblo, en la medida que el pueblo, individual o colectivo, disfrute de la permanente posibilidad de disputar las decisiones gubernamentales.

Cuadro 2. Ideas principales del Liberalismo, Comunitarismo y Republicanismo.

2.5 Consideraciones finales

En este capítulo hemos revisado de una forma crítica el concepto de ciudadanía. Hemos destacado que es un concepto cuyos orígenes históricos nos plantea debates a nivel político y comunitario. También reflexionamos sobre su carácter socio-histórico como una forma de refutar el carácter *naturalista* que se le ha otorgado y que por lo tanto la ciudadanía tiene una función legitimadora de los Estados-nación.

Revisamos también las tres tradiciones cívico-políticas: liberalismo, comunitarismo y republicanismo a partir de varios conceptos clave como sería el de individuo, comunidad, Estado, participación, democracia, etc. En nuestra tesis no nos interesa resolver el debate entre estas posturas políticas más bien nos interesa comprender cómo estas posturas nutren y construyen los discursos sobre la participación en la vida cotidiana.

No pretendemos que los actores entrevistados en nuestra investigación reproduzcan los discursos de las 3 tradiciones al pie de la letra sino más bien queremos saber qué de estos discursos es producido y reproducido y por quién, qué forma le dan los actores a estos discursos en la vida cotidiana. Nos interesa reconstruir los discursos sobre la participación a partir de estas tres tradiciones para comprender qué cultura participativa se está construyendo en la Festa Major de Gràcia.

El siguiente capítulo lo dedicaremos a definir la participación dentro del campo de la cultura popular.

CAPÍTULO III. LA PARTICIPACIÓN CULTURAL COMO FORMA DE PERTENENCIA

*“No se trata sólo de participar
sino de hacer comunidad”*

J. Ángulo

Uno de los principales objetivos de este capítulo es definir y delimitar teóricamente el escenario social en el cual analizaremos el proceso participativo. Concretamente nuestro análisis lo realizaremos en el contexto de las fiestas populares. Consideramos que éstas son escenarios dinámicos donde la participación ciudadana se manifiesta, se estructura y se organiza. Haremos una revisión y reflexión sobre diversos conceptos como cultura popular, fiestas y agentes participativos. Dichos conceptos ocuparán un lugar central en nuestro análisis.

Otro objetivo es argumentar cómo la participación comunitaria es una forma de construir identidades culturales, de tejer vínculos y por lo tanto de recrear la pertenencia a un *nosotros*, de construir ciudadanías. En este capítulo articularemos los conceptos de participación, fiesta popular, ciudadanía e identidad cultural en el contexto de Cataluña para definir de manera explícita qué entendemos por participación en la esfera cultural.

Para contextualizar dichos conceptos teóricos expondremos brevemente las características particulares de las fiestas populares en Cataluña, la identidad cultural catalana, así como la estructura social organizativa que sostiene dichas fiestas.

Finalmente haremos una reflexión a manera de propuesta sobre el tipo de política cultural que consideramos pertinente en el marco de la participación ciudadana.

3.1 La cultura popular como práctica social

¿Qué entendemos por popular? Popular es un vocablo polisémico pero generalmente hace referencia al concepto de *pueblo*, es decir, al conjunto de individuos que comparten un territorio delimitado y que tienen conciencia y voluntad de una identidad colectiva (Villoro, 1998).

Cuando un acontecimiento o proceso ocupa el lugar de lo popular parece que entra en contacto con la autenticidad y la esencia de la identidad colectiva ya que se considera que el pueblo es el portador de la esencia de la cultura (Ariño, 1992).

También el significado de popular se construye por oposición a lo culto y burgués. Nos remite aquello que no es oficial ni gubernamental sino aquello que se crea desde *abajo*. En lo popular confluyen los significados del estrato social y étnico designando como popular tanto al grupo social excluido del poder y de las riquezas como a los valores y comportamientos que se han constituido como las particularidades de las identidades de los pueblos (Ariño, op. cit.). Desde la visión capitalista lo popular es el otro nombre de lo primitivo, es un obstáculo a suprimir o un nuevo rubro de mercancías capaces de ampliar las ventas a consumidores descontentos con la producción en serie (García Canclini, 1982).

En el contexto festivo Jaume Colomer considera que “*..una festa popular és una festa en la qual els homes i les dones que viuen en una comunitat són protagonistes d’alló que s’hi fa. És a dir, que són ells, els qui fan la festa a la mida del seu gust...*” (Prat y Contreras, 1987, p. 10).

De acuerdo con esto la fiesta popular es *del pueblo y para el pueblo*, se intenta enfatizar el protagonismo de la gente y excluir del ámbito festivo, a las instituciones políticas o religiosas y a toda celebración impuesta. Cuando se considera que las fiestas son del pueblo, entonces parece que hay una garantía para que la subversión se exprese mientras que en las fiestas oficiales, donde el pueblo es un mero espectador, el orden social ocupa el lugar central al

reproducirse en cada juego de roles. Como afirmaría Bajtín: “*Las fiestas oficiales, tanto las de la iglesia como las del Estado feudal, de la Edad Media no sacaban al pueblo del orden existente, ni eran capaces de crear una segunda vida. El carnaval a diferencia de la fiesta oficial, era el triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las jerarquías, privilegios, reglas y tabúes. Se oponía a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación apuntaba a un porvenir aún incompleto*” (Bajtín, 1987, p. 15).

Generalmente en la literatura sobre cultura popular se destacan dos actores: la burguesía y el pueblo. Históricamente cada uno de estos actores ha sostenido distintas visiones de las fiestas y sus intereses han entrado en conflicto. Por ejemplo durante la época de la industrialización de los países catalanes, la burguesía consideraba que cualquier manifestación cultural moderna sólo podía acceder a la legitimidad si cumplía dos condiciones fundamentales: ser artística y civilizada de un lado y útil y beneficiosa de otro (Ariño, 1992).

Mientras que las clases populares buscaron e hicieron de la fiesta un ámbito de participación directa, no segregada ni mediatizada y en ella expresaron una visión irreverente de las normas imperante, la política burguesa consistió en dictar distintas leyes que tenían como objetivo *modificar las costumbres*, disciplinar la mano de obra y cualificarla para la producción industrial, suprimir los comportamientos colectivos que llevaban a la pereza y holgazanería. La supresión de fiestas era el requisito para la socialización y cualificación de los jornaleros, para alcanzar un ritmo de trabajo regular y constante; por ello la represión de la fiesta popular se intensificó a mediados del siglo XIX es decir en el momento del apogeo de la industrialización de la sociedad (Ariño, op.cit.).

La presión de la burguesía sobre el calendario festivo fue llevada a cabo fundamentalmente por el Ayuntamiento, los partidos políticos, la prensa y las asociaciones culturales, quienes se pronunciaron reiteradamente a favor de la erradicación de todo un conjunto de manifestaciones populares tradicionales que, para la nueva sensibilidad dominante y su modelo de ciudad, resultaban *bárbaras e incultas* (Ariño, op.cit.).

Posteriormente la burguesía tomó conciencia de que la erradicación era más difícil de lo previsto, entonces la política meramente represiva pasó a un segundo plano y se ensayó una estrategia más sutil, que consistía en el establecimiento de premios para reformar y dignificar dichas manifestaciones desde dentro, es decir para civilizarlas y controlarlas (Ariño, op.cit.)

Con lo anterior podemos afirmar que las fiestas y el calendario festivo son un resultado histórico, es decir, son producto del conflicto social y de los intereses de los distintos actores sociales. Para que las fiestas populares y la organización del tiempo festivo llegaran a ser lo que son, tuvieron que vivirse momentos de tensión y resistencia entre los actores sociales. Ahora bien, considerar que solo existen dos actores en el ámbito cultural festivo es hacer una lectura reduccionista del fenómeno. Tanto la cultura popular como la cultura oficial, no son dos sistemas separados entre si, ya que la popularidad de un fenómeno debe ser establecida por su uso y no por su origen, como hecho y no como esencia, como posición relacional y no como sustancia (García Canclini, 1982).

Estamos de acuerdo en que la cultura popular no puede definirse por una esencia *a priori* así como tampoco es posible definir al arte o la cultura populares sólo por su oposición al arte culto o de masas, sino a partir del sistema que los genera, que les atribuye lugares distintivos, los reformula y combina, para que cumplan con funciones económicas, políticas y psicosociales para su reproducción (García Canclini, op. cit.).

Desde esta perspectiva se establece una estrecha relación entre capital económico y capital cultural con lo cual las culturas populares se configuran por un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales de una nación (García Canclini, 1982). Según Jordi Pablo (1992) las fiestas de barrio reciben mucho menos apoyo que las fiestas de carácter institucional.

La idea de que el sistema capitalista otorga lugares distintos al arte culto y a las culturas populares con la intención de que cumplan distintas funciones económicas y políticas, nos lleva entonces a reflexionar, desde la psicología cultural, sobre los actores que ocupan determinadas posiciones en los campos

culturales y la constitución del *habitus*. Nos preguntamos si las fronteras simbólicas entre lo popular y lo culto construyen a su vez identidades-alteridades que tienen efectos en la participación cultural ciudadana.

Como mencionamos en el capítulo uno, la interiorización de estructuras significantes genera el *habitus* o sea sistemas de disposiciones, esquemas básicos de percepción, comprensión y acción. El *habitus* organiza las prácticas y la percepción de las prácticas: el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de las clases sociales. La clase social no se define por una propiedad (volumen de capital) ni por una suma de propiedades (sexo, edad, etnia, etc.) ni por una cadena de propiedades ordenadas a partir de una propiedad fundamental (la posición en las relaciones de producción) en una relación causa efecto, sino por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes que confiere su propio valor a cada una de ellas y a los efectos que ejerce sobre las prácticas (Bourdieu, 1988).

Cada condición está definida de modo inseparable, por sus propiedades intrínsecas y por las propiedades relacionales que debe a su posición en el sistema de condiciones, que es también un sistema de *diferencias*, de posiciones diferenciales, es decir, por todo lo que la distingue de todo lo que no es y en particular de todo aquello a que se opone: la identidad social se define y se afirma en la diferencia (Bourdieu, op.cit).

Según las instituciones en las que se participe se construirán *habitus* estéticos, estructuras del gusto diferentes que inclinarán a unos al arte culto y otros al popular. De los *habitus* surgen prácticas, en la medida en que los sujetos se hallan situados dentro de la estructura de clases en posiciones propicias para que dichos *habitus* se actualicen (García Canclini, 1982).

El gusto, afirma Bourdieu en *La distinción* (1988), es la propensión y aptitud para la apropiación (material y/o simbólica) de una clase determinada de objetos o de prácticas enclasadadas y enclasantes. Los gustos -esto es las preferencias manifestadas- son la afirmación práctica de una diferencia inevitable.

Los gustos son, ante todo, disgustos hechos horrorosos o que producen intolerancia para los otros gustos, los gustos de los otros. El gusto es la fórmula generadora que se encuentra en la base del estilo de vida, conjunto unitario de preferencias distintivas.

Desde esta perspectiva, los actores eligen en función de sus gustos unas prácticas culturales que dada su reproducción en el campo cultural nos permite hablar de estilos de vida definidos y producidos por los *habitus*: “...el gusto une y separa, al ser el producto de unos condicionantes asociados a una clase particular de condiciones de existencia une a todos los que son producto de condiciones semejantes, pero distinguiéndolos de todos los demás y en lo que tienen de más esencial, ya que el gusto es el principio de todo lo que se tiene, personas y cosas y de todo lo que se es para los otros, de aquello por lo que uno se clasifica y por lo que le clasifican...” (Bourdieu, 1988, p. 52).

Los *habitus* son estructurados (por las condiciones sociales y la posición de clase) y estructurantes (generadores de prácticas y de esquemas de percepción): la unión de estas dos características dan lugar al estilo de vida.

En el primer capítulo hablamos de que la vida moderna coloca al individuo frente a una compleja diversidad de elecciones de entre las cuales pocas veces sabe qué elegir. Los estilos de vida forman parte de este abanico de opciones que los sujetos han de elegir y en este proceso electivo las identidades se van constituyendo, van tomando forma y la mayoría de las veces van edificando fronteras.

De acuerdo con Bourdieu (op. cit.) la aversión por los estilos de vida diferentes es sin lugar a dudas una de las barreras más fuertes entre las clases. Consideramos que esta idea es muy interesante en el sentido de que marca la pauta para mostrar cómo se construyen fronteras simbólicas para definir los gustos y de esta forma construir identidades-alteridades, tipos de públicos que cumplen una función en el sistema de consumo cultural. De esta forma las clases populares no tienen otra función en el sistema de posturas estéticas que la de

contraste, un punto de referencia negativo con respecto al cual se definen de negación en negación todas las estéticas (Bourdieu, 1988).

El concepto de estilo de vida será importante para nuestro análisis ya que consideramos que la participación cultural, específicamente la participación en la organización y celebración de las fiestas populares, está relacionada en parte con la elección de un estilo de vida, con el ejercicio de unas prácticas sociales y con la constitución de unas identidades-alteridades.

A continuación describiremos cómo se han entendido las fiestas populares para definir nuestro marco de interpretación de éstas.

3.2 Las fiestas: concepciones de mundo

Generalmente cuando se habla de fiesta se habla en oposición al trabajo: dos dimensiones en las cuales se delimitan y contraponen prácticas sociales que organizan y estructuran la vida y el tiempo social. La fiesta tiene una relación estrecha con el tiempo: siempre hay una concepción determinada y concreta del tiempo natural (cósmico), biológico e histórico (Bajtín, 1987).

La concepción dual del tiempo y del mundo no es reciente sino que ya existía en los pueblos primitivos, pues en su folklore se encuentran paralelamente cultos serios (por su organización y su tono) y cultos cómicos que convertían las divinidades en objetos de burla y blasfemia (Bajtín, op.cit.).

Para la tradición judeo-cristiana la fiesta es sinónimo de descanso, de ocio después del trabajo. Es el tiempo de reflexión, de rezos; es un tiempo suspendido asociado a la *maldición del trabajo*, lo que posibilita relacionar la fiesta al tiempo de ruptura con el tiempo profano del trabajo (Argüello, J. y González, G., 2000).

A su vez esta concepción dual del mundo, nos aproxima a una concepción dual del ser humano: el *homo ludens* vs. el *homo faber*. Según Huizinga el *homo ludens* y el *homo faber* tienen una actitud distinta frente la existencia ya que el *homo ludens* hace del juego una actitud libre y de tipo irracional que produce placer por si mismo aunque también el juego es y crea orden. Sin embargo

podríamos pensar que tanto el *homo ludens* como el *homo faber* están en una continua dialéctica y no es posible separarlos de manera tajante (Prat y Contreras, 1987).

Bajtín (1987) considera que las festividades siempre han tenido un contenido esencial, un sentido profundo y lo más importante: han expresado siempre una concepción del mundo. Las verdaderas fiestas han de tener un elemento que provenga del mundo del espíritu de las ideas es decir, las festividades son construcciones sociales que responden a condiciones históricas y a procesos complejos de simbolización del mundo. Bajtín, nos plantea la necesidad de descifrarlas, de interpretar sus elementos y su simbolismo para comprenderlas y de esta forma comprender a su vez las cosmovisiones, las formas de mirar la vida en un momento preciso de la historia. Para Bajtín no hace falta explicarlas como un producto de las condiciones y objetivos prácticos del trabajo colectivo o peor aún considerarlas como una necesidad biológica de descanso periódico.

Para Ariño (1992), la fiesta es una acción simbólico-ritual, cíclica, recurrente y periódica y al mismo tiempo es acción colectiva. Representa uno de los principales momentos en que una comunidad dispersa se manifiesta como comunidad expresa. La fiesta constituye un contexto para la manifestación de valores y creencias dominantes y constituye a su vez un observatorio para captar la dinámica de las relaciones sociales.

Las fiestas pueden tener funciones variadas y divergentes así mientras las fiestas expresan conflictos y tensiones comunitarias en otros momentos, refuerzan los roles habituales de la gente pues reflejan el orden social existente. El contexto festivo permite descubrir también, desde otra perspectiva, la imagen simbólica que las comunidades tienen de si mismas, así como un conjunto de aspectos de sus sistemas culturales (Prat y Contreras, op. cit.).

Como afirma Rasnake: *“En el ritual, sobre todo en las fiestas comunitarias se reconstruye el orden social para reflexionar sobre sus características. De ahí, la acción simbólica provee el medio para la reproducción de grupos y relaciones*

sociales; pero también proporciona recursos para los cambios social e ideológico” (Rasnake, 1989, p. 153).

De acuerdo a estos autores entonces, la fiesta popular, no sólo se reproduce el orden social sino también los actores pueden reflexionar sobre su realidad social sea para mantener las relaciones o para cambiarlas. La fiesta es un acto de reproducción y de reflexión al mismo tiempo.

En la fiesta popular, se coincide con algún nivel de identificación e integración entre los individuos: la familia, el vecindario, la comunidad o el barrio, la comarca o la nación, el Estado, el gremio, el oficio o el partido. Este proceso de integración no va desprovisto de conflictos, los cuales pueden ser internos o externos es decir, en muchos casos las bases del conflicto se originan a menudo en el entorno de polos opuestos: *yo-los otros; nosotros-ellos; nosotros-los otros*. Están articulados en una dialéctica binaria centrada en la integración-separación; identidad-foraneidad; interioridad-exterioridad, inclusión-exclusión (Prat y Contreras, 1987).

La fiesta va dirigida a un público o varios públicos. El público aparentemente pasivo y espectador del rito, no lo es en absoluto, tiene un papel invisible pero indispensable, ya que con el público se establece un diálogo que permite moldear y dotar de sentido las fiestas (Delgado, 1992).

La fiesta puede ser, de alguna forma, una ruptura del tiempo en tanto que el reloj laboral se detiene no obstante el reloj del consumo continua marcando las horas. Como argumenta García Canclini (1982): la fiesta sintetiza la vida entera de cada comunidad, su organización económica y sus estructuras culturales, sus relaciones políticas y los proyectos de cambiarlas. Esto es, tanto la fiesta como el trabajo forman parte del mismo sistema económico y político, por lo tanto ambos momentos sociales coexisten y se compenetran, responden a una organización del tiempo establecida por intereses económicos, se rigen por reglas que crean orden social y en sus relaciones sociales se expresan relaciones de poder y dominación.

La fiesta sólo adquiere su sentido cuando deviene institución es decir cuando existen una serie de tipificaciones recíprocas que permiten a los actores saber cual ha de ser su comportamiento y saber que han de esperar de los espectadores. Sólo institucionalizándose la fiesta se puede trasladar de generación en generación (Crespi, 2002).

La fiesta no puede ser el lugar de la subversión y la expresión igualitaria porque se repiten en ella las diferencias sociales y económicas. La participación en las fiestas no siempre subvierte el orden social ya que se puede participar del ritual para mantener o bien para cambiar las relaciones sociales. En la ritualización la fiesta se legitima ya que las prácticas que ahí se realizan son referidas a los modelos de comportamiento social consonantes con la cosmovisión dominante (Crespi, 2002).

La fiesta puede ser considerada por algunos movimientos ciudadanos como un bien sí misma, como una manifestación más de la libertad de expresión y se celebra sin seguir los calendarios tradicionales. La diversión es entendida, no en su sentido alienante sino como paréntesis de normalidad en el caos cotidiano y como instrumento de protesta contra la situación social determinada (Villasante, 1984).

Entonces las fiestas desde un sentido pragmático pueden servir para la liberación de los sectores oprimidos si ellos las reconocen como símbolos de identidad; cuando convierten esos residuos del pasado en manifestaciones emergentes, contestatarias y cuando se apropian del sentido simbólico de la fiesta (García Canclini, 1982).

En nuestra tesis no es central hacer una lectura de las fiestas populares tradicionales a partir de los elementos simbólicos sino más bien nos interesa su carácter vinculador y colectivo. Muchas veces se considera que las personas *son* de una comunidad o de un grupo en la medida en que participan en las fiestas y su organización. Las personas llegan a ser miembros, ciudadanos o ciudadanas a través de la incorporación en el proceso festivo.

Como afirma Ana Portal en su análisis de una fiesta patronal al sur de la ciudad de México: “*Se legitima la pertenencia a la comunidad mediante la participación en el sistema festivo; es decir, se pertenece a la comunidad no sólo por nacimiento sino fundamentalmente por la participación –económica o en el sistema de cargos- en la fiesta patronal*” (Portal, 1997, p.172)⁴.

Por lo tanto consideramos las fiestas populares tradicionales como un espacio donde, a partir de la participación, se construyen y reproducen ciudadanías, pertenencias a comunidades políticas y morales. Al participar en las fiestas populares se significan y se instituyen relaciones entre la ciudadanía y el Estado.

3.3 Cuando se ha profanado todo lo sagrado: las fiestas en la modernidad

Con frecuencia se escuchan voces sobre las fiestas populares que guardan recuerdos impregnados de nostalgia de un tiempo pasado, de un tiempo irrecuperable y por lo tanto mitificado y sacralizado. Por ejemplo en el siguiente párrafo podemos encontrar este sentimiento que expresa la pérdida del sentido festivo comunitario:

“..Gràcia amunt i Gràcia avall, m’adono que són els grans els qui fan el treball. En altres temps, quan arribava el dia de Sant Jaume els carrers que havien decidit de col.laborar a la Festa ho anunciaven plantant una bandera. Des d’aquella data, els nois i les noies es dedicaven a preparar el guarniment del carrer; ells instal.laven els filferros, i elles retallaven les flors de paper i les enganxaven amb “farinetes”. Això s’ha acabat, potser perquè s’ha perdut un cert sentit social i solidari, com diuen, però jo sospito que hi ha una altra raó: avui dia

⁴ La participación en esta fiesta mexicana es tan determinante para la filiación de las personas como miembros de la comunidad que aquella persona que no participa en la fiesta no puede ser enterrada en el panteón local (Portal, op.cit.).

els nois i les noies ja no necessiten aquesta mena d'oportunitats per a estar junts..." (Espinás y Forcano, 1969, p.95).

Las fiestas como otros procesos sociales responden a los constantes cambios sociales, los cambios que han dado paso a la vida moderna. La transformación de las sociedades rurales en sociedades industriales marcaron importantes cambios en la ritualidad festiva: *"...la desaparició de la festa camperola no és sinó una part de la desaparició de tota la cultura camperola, darrer refugi, al seu torn, de la cultura plebea de l'Antic Règim. El que és interessant, però, en el cas de Catalunya, no és aquesta desaparició, sinó la resistència que aquesta cultura va oposar a la seva destrucció..."* (Marfany, 1997, p.49)

Las fiestas ahora se enmarcan dentro de la noción de tiempo libre, el tiempo de ocio, más que en el tiempo tradicional comunitario. Como afirman Capdevila y García (1997): *"La festa moderna estigmatiza la vella, n'emmascara la percepció, especialment entre el jovent, la redueix en definitiva. La festa moderna, sobretot pel fet que té més atractiu en si mateixa, de filoneisme-estigmatització del vell, d'una nova cultura organitzativa de l'oci, esdevindrà decisiva –juntament, per un altre costat, amb les prohibicions liquidacionistes- en la desrústicització de la festa, la qual cosa equival a dir també en bona mesura descomunitarització de la festa"* (Capdevila y García, p.9).

Sin embargo Thompson (1995), cuestiona la idea de que las sociedades modernas han provocado la pérdida de significado de las prácticas tradicionales, ya que éste considera que las tradiciones no desaparecen todas a la vez del mundo moderno sino que su *estatus* cambia en determinados aspectos. Para el análisis de las fiestas populares consideramos importante el concepto de tradición por lo que procederemos a definirlo. Tradición significa cualquier cosa que sea transmitida o proceda del pasado. Según Thompson, la tradición implica varios aspectos: a) hermenéutico, es decir, la tradición se considera como un conjunto de asunciones históricas que los individuos dan por supuestas en su vida cotidiana y se transmiten de generación en generación, es un esquema interpretativo para la comprensión del mundo; b) el aspecto normativo, es decir, las costumbres del

pasado podrían servir como guía para las acciones presentes y futuras; ciertas prácticas estarían tradicionalmente fundamentadas: “esto es lo que siempre hemos hecho”; c) el tercer aspecto es el legitimador, la tradición sirve en determinados momentos como fuente de apoyo para el ejercicio de poder y autoridad y asegurar la obediencia a las órdenes por lo que podría hablarse de la ideología de las tradiciones; d) y finalmente está el aspecto identitario de la tradición es decir que la tradición construye identidades tanto individuales como colectivas.

Como mencionamos las prácticas tradicionales no desaparecen por completo en la vida moderna sino que modifican su sentido y estatus. Consideramos que es importante entender el sentido que adquiere la fiesta en las sociedades capitalistas. El capitalismo no avanza siempre eliminando las culturas tradicionales, sino también apropiándose de ellas, reestructurándolas, reorganizando su significado y la función de los objetos, creencias y prácticas (García Canclini, 1982).

Las formas de organización comunitarias devienen en formas más bien societarias marcadas por el estilo de vida individualista que ha promovido el capitalismo y el Estado liberal: “*El capitalisme, en resum, ha transformat profundament la festa –com ho ha transformat tot- però no l’ha pas mort. I no l’ha mort, entre d’altres raons, perquè al capdavant la festa és també negoci. No tothom fa festa, a les festes: al costat dels que s’hi diverteixen hi ha tots els qui hi treballen per a la diversió dels altres i, més encara, tots aquells per a qui la festa dels altres és justament l’ocasió de treball i de guany, des dels músics als firaires*” (Capdevila y García, 1997, p.32).

Desde la ideología del mercado se resaltan los productos populares y no la gente que los hace, se valoran sólo por la ganancia que dejan, las artesanías, las fiestas y creencias *tradicionales* son residuos de formas de producción precapitalistas. Las fiestas tradicionales de orígenes rurales y comunitarios ahora se enmarcan bajo la lógica del mercado y del capital lo cual marca las directrices de la diversión (García Canclini, 1982). Unas fiestas privatizadas y exclusivas, que se desarrollan en espacios cerrados y con menor dependencia del calendario

religioso. Las fiestas tradicionales se readaptan a los hábitos estéticos y recreativos del turismo o bien se reemplazan por juegos mecánicos y bailes modernos. La lógica mercantil convierte las fiestas en espectáculo para ser mirado, admirado y consumido en lugar de ser un evento participativo donde la ciudadanía se exprese: "*Des de finals del segle passat es comprova una inèrcia de reducció de celebracions menors segons un criteri de no interferència en la producció, de la privatització dels espais de la festa comunitària i de rendibilització mercantil de la festa com producte consumible. Les revetlles es van convertir en kermesses tancades; les kermesses van donar lloc a sales de festa; les fires itinerants van quedar desplaçades per un parc d'atraccions permanent...*"(Cruces, 1998, p. 30).

Según Ariño (1998) en la sociedad moderna, capitalista y burguesa, democrática y secular, la fiesta mayor sólo tiene razón de existir si reúne una serie de requisitos básicos. El calendario se estructura de acuerdo a cuatro principios o lógicas de acción: a) el principio de utilidad (eliminar los obstáculos para que funcione el mercado y la fiesta genere beneficios: la fiesta útil); b) el principio de legitimidad (posibilitar la participación tanto individual mediante el pago de cuotas para acceder a espectáculos así como la participación masiva mediante la creación de asociaciones mediadoras y de actos conjuntos: fiesta participativa); c) el principio del pluralismo (dar cabida a todas la diversidad de creencias: la fiesta secular); y d) el principio de especificidad (la homogenización del mercado y el racionalismo burocrático no sólo eliminan sino que potencian nuevas formas de singularidad: la fiesta como liturgia civil).

Sin embargo tampoco podemos caer en la posición romántica que apuesta por aislar lo creativo y lo manual, la belleza, la sabiduría del pueblo e imaginar sentimentalmente comunidades puras sin contacto con el desarrollo capitalista (García Canclini, 1982).

Según García Canclini para que la fiesta popular no se disuelva enteramente en espectáculo, la gente, ha de lograr controlar el goce y el gasto, o que no sean subordinados a los intereses del gran capital comercial. Los

miembros de la comunidad han de conservar su papel protagónico en la organización material y simbólica.

La propuesta de García Canclini, de que los protagonistas de las fiestas deben ser los propios miembros del grupo, nos permite dar paso a nuestro siguiente apartado donde discutiremos lo que hemos denominado agentes participativos.

3.4 La fiesta es de quien la hace y la celebra: la construcción psicosocial de agentes participativos

Hemos hablado en el apartado anterior sobre los cambios que han experimentado las fiestas populares en la modernidad. Sin embargo como apunta Ana Portal (1997), también es interesante preguntarse ¿porqué hay prácticas que permanecen a pesar de la modernización de las sociedades?

Desde la perspectiva psicocultural, podríamos responder a esta pregunta a partir del concepto de agente social. Esto es, la constitución de agentes sociales que históricamente se han apropiado de tradiciones, agentes cuyas prácticas tienen *la intención* de mantener su identidad cultural. En la literatura sobre las fiestas populares encontramos autores que identifican un sujeto festivo, es decir, el sujeto que se ha apropiado de las festividades simbólica y materialmente. Por ejemplo, Isambert (1979) habla tanto del *sujeto celebrante*, es decir la colectividad que realiza la fiesta y la dota de significado como del *objeto celebrado* es decir el ser o acontecimiento que, por gozar de determinado valor o significado para el grupo, es evocado y expresado mediante los ritos y símbolos. Desde esta perspectiva, toda fiesta es a un tiempo transitiva y reflexiva: la colectividad celebra algo y se celebra a sí misma: «*le sujet de la fête doit être considéré, d'un point de vue sociologique, comme la collectivité par laquelle l'acte de la fête est effectué et prend une signification....en célébrant un objet, le groupe en arrive à se célébrer lui-même...* » (Isambert, 1979, p.162-163).

De esta forma Ariño (1998) considera que en la celebración de las Fallas de Valencia, *el veïnat* es el sujeto celebrante inmediato ya que éste costea su

organización, se identifica, se expresa con el monumento erigido en el centro del barrio y se constituye en sujeto activo por medio de pasacalles, ornamentaciones de fachadas y calles y mediante la intensificación y estrechamiento de las relaciones sociales.

El sujeto celebrante del que hablan estos autores es un sujeto colectivo, la colectividad en su conjunto es la protagonista. De acuerdo con Ariño (op.cit.) esta colectividad festiva no es una totalidad cerrada y homogénea ni los sentidos y significados de las festividades son compartidos plenamente.

El concepto de sujeto celebrante de alguna forma nos ha sido muy sugerente para construir nuestra noción de sujeto participativo desde la Psicología cultural. Sin embargo desde nuestra postura psicosocial hemos de definir al sujeto participativo a partir de los individuos los cuales devienen en agentes sociales. Para esto retomaremos las nociones de sujeto y agente de Chantal Mouffe y lo vincularemos con la noción de sujeto psicocultural descrita en el capítulo uno.

Chantal Mouffe (1999) parte del cuestionamiento de la idea de sujeto como una entidad transparente, unitaria y racional que otorga significados homogéneos a las realidades por ser la fuente de la acción. De acuerdo con ella, nos hemos de aproximar al sujeto como una pluralidad, que depende de sus diversas posiciones de sujeto a través de las cuales es constituido dentro de diferentes formaciones discursivas. Entre las posiciones de sujeto no hay un vínculo *a priori* por eso no hay posición de sujeto que esté asegurada de manera definitiva y por lo tanto no hay identidad social que pueda ser completa y permanentemente adquirida: “...(el agente social) *es la articulación de un conjunto de posiciones de sujeto, correspondientes a la multiplicidad de las relaciones sociales en que se inscribe. Esta multiplicidad se construye dentro de discursos específicos que no están relacionados necesariamente, sino que tienen formas de articulación contingentes y precarias*” (Mouffe, 1999, p.118).

De acuerdo con lo anterior sostenemos que nuestros sujetos participativos son actores diversos, plurales en sí mismos, que ocupan distintas posiciones de

poder y dominación pero su posición no es estática ni definitiva pues un individuo puede ser dominante en una relación y estar subordinado en otra (Mouffe, 1999).

Entendemos que los sujetos participativos se constituyen en la acción y su identidad cultural no es una cuestión de grado o de acumulación de elementos tradicionales sino una cuestión profundamente activa donde éstos se apropian de experiencias colectivas (Portal, 1997).

Los sujetos participativos forman parte de una historia pero también son portadores de alternativas. El individuo entonces deviene actor social cuando busca las condiciones que le permiten ser el protagonista de la historia (Arocena, 1989).

En el capítulo primero ya explicamos que los sujetos, desde el punto de vista psicocultural, construyen su mundo social a través de los sentidos y significados que le dan sus acciones, a los objetos que les rodean, a otros individuos, etc. Los sujetos participativos dotan de significado y sentido su participación a partir de la producción y apropiación de los discursos. Con los discursos, los sujetos construyen una cultura participativa con unas formas, unos tiempos y espacios característicos y particulares. En concordancia con nuestro marco teórico, los sentidos y significados de los discursos, podemos reconstruirlos a partir de las tres tradiciones descritas en el segundo capítulo: liberalismo, comunitarismo y republicanismo con lo cual la participación, su forma y su finalidad, adquieren diferentes sentidos y significados para los agentes.

Por otra parte, hemos dicho en el capítulo uno, que en la modernidad las personas hemos de elegir continuamente el estilo de vida que queremos experimentar. De esta forma consideramos que los sujetos participativos al decidir actuar en la esfera pública y colectiva, están optando por un estilo de vida, por una forma de ser y de hacerse ciudadanos. Los estilos de vida son a su vez estilos de pensamiento donde podemos ver de alguna forma cristalizados los valores liberales, comunitaristas o republicanos.

Por otra parte los sujetos participativos pueden mantener o intentar cambiar las relaciones de poder y dominación. Según Touraine (1997) la

participación adquiere su sentido liberador cuando, por un lado, los sujetos luchan contra la lógica del mercado que los convierte en consumidores y por otro luchan contra las órdenes de las comunidades que los convierten en creyentes. Consideramos entonces que los sujetos participativos subvierten las relaciones de poder y dominación cuando abren procesos dinámicos que cuestionan permanentemente el orden establecido. Como decía Tocqueville: *una nación que no pide más que orden ya es esclava en el fondo de su corazón* (Mohan, y Stokke, 2000).

3.5 Festejando la identidad cultural catalana: de la dramatización de la identidad local a la nacional

Las fiestas son experiencias de identidad, ahí la colectividad protagonista se muestran a los otros. Los actores exponen sus recursos culturales distintivos, la interpretación que hacen de lo que son y de lo que desean ser. Las fiestas pueden ser comprendidas como dramas sociales donde las identidades se despliegan y autopresentan. Sin embargo estas experiencias de identidad no se limitan a la reproducción de lo propio sino también a transformarlo y oponérsele (Díaz, 1993).

En nuestra tesis consideramos que la identidad se construye en las prácticas sociales. Por ejemplo en las fiestas populares los agentes recrean y dramatizan su identidad local, es decir, se consideran diferentes de los habitantes de otros barrios de la ciudad. A su vez en este proceso festivo local los actores toman conciencia de que son parte de una totalidad más amplia: la propia ciudad y la nación. El ser ciudadano o ciudadana de una nación se construye en parte desde el espacio local, sea el barrio o la comunidad.

El ritual festivo entonces es un proceso mediante el cual se estructuran y reproducen –con base en la construcción de un tiempo y un espacio particulares– las identidades tanto individuales como sociales. La identidad es un proceso de contraste con otros –lo que implica un proceso de identificación y reconocimiento– siempre en movimiento y por lo tanto reconstituyéndose. Este proceso tiene

diferentes niveles de identificación: g nerico, étnico, regional, nacional, etc. (Portal, 1997).

Los actores construyen su ciudadanía, la dotan de sentido en la dialéctica identidad-alteridad y a partir de unas instituciones. La identidad colectiva –en nuestro caso urbana, local y nacional- es entonces la capacidad del grupo para diferenciarse de los demás pero permaneciendo *idéntico a sí mismo* en un continuo movimiento (Portal, op.cit.).

Consideramos también que las identidades colectivas no se construyen únicamente por que una colectividad comparta algunos patrones regulados y formales de conducta sino que se conforma también por las negociaciones, las expectativas, el planteamiento de ciertas interrogantes, la evaluación crítica de los recursos culturales propios y ajenos, de la concepción de un futuro posible, etc. Con esto queremos decir que las identidades no son internamente homogéneas y por lo tanto no son plenamente congruentes (Díaz, 1993).

Tanto las fiestas como las identidades cobran distintos sentidos y formas dependiendo del momento histórico que se viva. A continuación haremos una breve descripción de los cambios históricos que han experimentado las fiestas populares en Cataluña así como los sentidos que han adquirido éstas, siempre relacionadas con la identidad catalana.

3.5.1 Las fiestas populares en Cataluña y su contexto histórico

En Cataluña, desde mediados del siglo XIX, existía una estructura social moderna caracterizada por un notable nivel de industrialización y un sistema de clases t pico de una sociedad capitalista muy desarrollada. Este nivel económico y la existencia de una lengua propia⁵ constituyeron los ejes donde se estructuró la identidad catalana. Así la prosperidad de la sociedad civil, de los cultos cívicos, del nacionalismo y de la lengua sin excluir algunas costumbres populares catalanas

⁵ La idea de la lengua como identidad colectiva se remonta al romanticismo. Fue Herder el primero en relacionar las lenguas con las naciones y considerarlas la máxima expresión del *volkgeist* o alma del pueblo (Colomer, 1983).

muy características y un gobierno autonómico fueron las condiciones que crearon la particularidad de la cultura catalana (Giner, et. al., 1996).

La ideología nacionalista catalana no es un acontecimiento reciente sino más bien es un resultado de un proceso histórico conocido como la *Renaixença*, movimiento regionalista/nacionalista que aconteció en la segunda mitad del siglo XIX. Durante ese periodo histórico se cristalizaron los símbolos que se consideraron identitarios de la nación catalana: el uso del catalán, la senyera o bandera de 4 barras, los patronos celestiales Sant Jordi y la Mare de Déu de Montserrat, el Cant dels segadors o himno nacional, la sardana y la diada o fiesta cívica (Prat, 1991).

Esta identidad nacional, que si bien se articula en torno a estos símbolos nacionales y a la lengua, también está en constante cambio y resignificación. Podemos encontrar unos símbolos comunes pero éstos son usados por unos actores que en sus prácticas les otorgan distintos sentidos. Según las palabras de Jordi Pujol: *“Hi ha una Catalunya que és cristiana i que és socialista, que és liberal i que fou, i poc o molt encara és, llibertària, i que és de dretes i que és de esquerres, i capitalista i burgesa, i pagesa i obrera i intel.lectual i moltes coses més encara”* (Pujol, 1983, p.129).

La particularidad cultural catalana ha articulado símbolos de otras civilizaciones y pueblos. Por ejemplo en las fiestas y en el calendario festivo encontramos elementos romanos, celtas, judíos, etc. así como elementos de origen pagano que se fueron cristianizando por medio de procesos sincréticos.

La fuerte migración⁶ del campo a la ciudad, tuvo una gran influencia en la cosmovisión de las fiestas populares urbanas, así que la cultura urbana y la rural interactuaron en el mismo espacio (Prat y Contreras, 1987).

La cultura rural, sus formas y sus hábitos de vida, ya no podían responder a las necesidades de la cultura industrial capitalista así que durante el siglo XIX

⁶ En Cataluña en el año de 1900 el 56.6% del total de la población activa se dedicaba a la agricultura. En 1974 solamente trabajaba el 8.7% (Colomer, 1983).

hubo una importante reorganización del tiempo social. Como afirma Renom (1997): *“En poques dècades es consolidarà la industrialització, disminuirà la proporció de població artesana autònoma i augmentarà la d’obrers industrials. El calendari festiu eclesiàstic perdrà protagonisme o se secularitzarà. El temps de descans i festa es reduirà i regularitzarà. La festa burgesa es refugiarà en els seus espais exclusius i la popular també en tindrà de propis...”*.

En las etapas más recientes del desarrollo industrial, tanto la tecnología utilizada para el incremento del consumo, la salarización masiva, la revolución del transporte influyeron en la significación y organización de las fiestas (Prat y Contreras, 1987).

También los acontecimientos de la reciente historia de Cataluña han moldeado las formas festivas. Por ejemplo cuando se tuvo que hacer frente a los problemas planteados por la abolición de las instituciones autonómicas, la represión franquista, la acogida e integración a la comunidad catalana de los contingentes masivos de población foránea durante los años 50 y 60 y la reconstrucción nacional durante la transición democrática.

Durante la época franquista la fiesta devino a menudo un acto de resistencia cultural: apareció la fiesta reivindicativa, de carácter muy a menudo atomizado, que posteriormente perdió parte de su significado y coincidió con la crisis de las asociaciones de vecinos (Villasante, 1984).

En los años 70, la década de la transición democrática del Estado Español, se dieron unos cambios substanciales en las condiciones sociales y de expresión que influyeron toda la vida colectiva y por lo tanto afectaron los hábitos festivos. Las asociaciones y grupos vecinales y movimientos culturales se centraron en la recuperación de las fiestas de la localidad, introduciendo en ellas tanto tradiciones de enorme valor ciudadano como permitir recuperar plazas, calles, etc. En algunos casos con las fiestas se intentó impulsar no sólo una conciencia de barrio, sino también formas nuevas de vida cotidiana, de ocupación de espacios, de actividades culturales y sociales, etc. (Villasante, 1984).

Como afirman Miralles y Fornés: *“A la fi del dècada dels setanta, la festa en particular i, en general, els elements i les manifestacions relatius a la cultura popular i tradicional exercien una funció insubstituïble en els processos de restabliment de la democràcia. Aquesta importància dels aspectes festius va ser encara més notable a escala local. Calia legitimar les institucions democràtiques de la nova planta i, en bona mesura, les cerimònies col.lectives lligades a la recuperació del carrer i a la recreació dels elements centrals de l'imaginari de la comunitat jugaren un paper molt important. Recuperar el carrer, d'altra banda, com a espai de llibertat per a tothom, i no pas per a l'exercici de la repressió indiscriminada, va ser una altra de les tasques encarregades a la festa”* (Miralles y Fornés, 1998, p.68).

En las décadas de los 70 y 80 se sustituyeron las comisiones propias de las corporaciones franquistas por otras más representativas y relacionadas con las entidades ciudadanas. La gente estaba motivada por la recuperación festiva: aparece un género festivo que escenifica trabajos y oficios rurales desaparecidos (Pablo, 1992).

La fiesta entonces, cobró un sentido participativo, la movilización ciudadana protagonizó las fiestas locales y el sentimiento nacionalista jugó un rol central en esta movilización: *“En la dècada dels setanta a Catalunya, les festes populars, i molt especialment les qualificades de majors, es convertiren en un instrument de primer ordre en la dinamització cívica i política de la vida catalana, fins al punt d'esdevenir un element que contribuí notablement a la configuració del nou panorama polític i sociocultural de la democràcia. La festa es convertí en un mitjà de mobilització i d'expressió col.lectiva ideal”* (Medina, 2000, p.12).

Según Jordi Pablo (1992) las fiestas mayores se pueden enmarcar en tres modelos desde el final de la Guerra Civil hasta la actualidad:

<p>Modelo Franquista o del Movimiento (desde la posguerra hasta la década de los sesenta)</p>	<p>Se caracteriza por actos religiosos oficiales y protocolarios, con los típicos bailes de entoldados, con atracciones de feria, rifas y espectáculos deportivos con algunos elementos folklóricos, sardanas, gigantes, etc.</p>
<p>Modelo de Fiesta Mayor de Apertura (finales de los sesenta y principios de los setenta)</p>	<p>Se mantiene el modelo jerárquico, pero comienzan aparecer signos de renovación en las manifestaciones festivas, a causa de la intervención de las asociaciones de vecinos y de las comisiones cívicas. Comienzan a cargarse de contenido reivindicativo y surge una visión descentralizada de la fiesta.</p>
<p>Modelo de Fiesta Reivindicativa, Inventiva y Participativa (segunda mitad de los setenta)</p>	<p>Las asociaciones de vecinos y las comisiones cívicas llegan a ser las verdaderas organizadoras de la animación ciudadana, estimulando la participación con talleres artesanales, reuniones de vecinos, etc.</p>

Cuadro 3. Modelos que han seguido las fiestas mayores en Cataluña (Pablo, J., 1992).

De acuerdo con lo anterior podemos notar que en la etapa de la transición democrática, hubo un proceso de recuperación e institucionalización de las fiestas catalanas. La apuesta política por definir a Cataluña como una nación, con una cultura y lengua propias, fue el principal motor para la movilización ciudadana e institucional.

En 1983 se creó el Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional, el cual depende del Departament de Cultura del gobierno de la Generalitat de Catalunya. La finalidad de este centro es promover la investigación y el estudio sobre la cultura popular y tradicional catalana, de fomentarla, mantenerla y difundirla. Dar apoyo a la vida asociativa y las actividades de dinamización cultural (Crespi, 2002).

También en el año de 1983, el gobierno de la Generalitat de Catalunya, declaraba las celebraciones de la cultura tradicional catalana como *festes tradicionals d'interès nacional*. Las condiciones que deben reunir las fiestas para ser consideradas de interés nacional es su continuidad histórica acreditada y respetuosa de la tradición; los valores culturales propios y característicos del ámbito donde se celebra; arraigo entre la colectividad que la celebra; celebración

en espacios determinados; personajes o elementos propios que respondan a una estructura o sean equivalentes a un simbolismo del hecho que origina la fiesta, y existencia de una entidad pública o privada que garantice su continuidad (Crespi, 2002). Actualmente existen 22 fiestas tradicionales declaradas de interés nacional, entre ellas se encuentra la Festa Major de Gràcia.

Por otra parte es importante decir que actualmente muchas fiestas se han convertido en un producto de consumo cultural que pretenden trascender el nivel local y atraer a un buen número de personas. Las fiestas se han entendido como un aparador urbano que da prestigio a la ciudad y en la que están puestos fuertes intereses del sector turístico (Medina, 2000).

3.5.2 La estructura organizativa de las fiestas populares

La estructura social de organización de las fiestas es resultado de procesos históricos, sociales y económicos. Así encontramos que en la Cataluña pre-industrial existieron entidades cuyo objetivo era organizar las fiestas populares. Estas entidades eran: les *confraries* de origen religioso y els *gremisk*, de origen artesanal. En siglo XIX la industrialización transforma la sociedad y se instituyen nuevas formas de asociaciones con fines culturales: ateneus, casals, cercles, clubs, unions, casinos. Entre 1876 y 1878 se fundaron las primeras sociedades excursionistas que lejos de constituir únicamente entidades deportivas tuvieron una clara finalidad cultural y catalanista. Estas entidades devinieron centros pedagógicos de catalanización y aculturación de amplias capas de la sociedad catalana⁷. La actividad de estas asociaciones se mantendría hasta los comienzos del siglo XX pues la Guerra Civil paralizó todo y en consecuencia muchas desaparecieron o se mantuvieron en la clandestinidad (Crespi, 2002).

En la década de los 60 se permitió la formación de colectivos de jóvenes quienes dedicaron su tiempo libre a llevar acabo actividades relacionadas con la

⁷En Cataluña gran parte de la población infantil permaneció sin escolarización hasta bien entrado el siglo XX y el limitado aparato escolar existente estaba en manos de la iglesia (Colomer, 1983).

recuperación y el conocimiento de su patrimonio festivo. Pasada la etapa del franquismo, fueron las Asociacions de Veïns las que consolidaron las festes majors de los barrios, como expresión de una voluntad de identidad colectiva y como respuesta a proyectos de urbanización masificadores (Crespi, 2002).

En la actualidad, Cataluña cuenta con un sistema participativo o de canales de participación a través de los cuales se establecen las relaciones entre los Ayuntamientos y la ciudadanía. La sociedad civil se organiza en asociaciones las cuales han de ser reconocidas por las instituciones gubernamentales. Una asociación es una agrupación de personas que voluntariamente y sin ánimo de lucro persigue finalidades de tipo general con una organización propia, autónoma y con capacidad de decisión soberana (Pindado, 2000).

Las personas deciden de forma libre, personal y directa, constituir o formar parte de una determinada agrupación por su propio convencimiento, de que las finalidades perseguidas corresponden a lo que ellas desean y con las cuales se sienten identificadas o motivadas. Los objetivos de una asociación y su actividad para alcanzarlos no pueden referirse a personas concretas o intereses particulares (Pindado, op.cit.).

Un tipo de asociación son las asociaciones culturales las cuales tienen como eje temático la difusión, promoción o producción de actividades culturales de tipo folklórico o general. La mayor parte de estas asociaciones tienen como fuente de financiación el apoyo público municipal. Muchas entidades se han constituido en federaciones, como es el caso de la Federació de Festa Major de Gràcia, por motivos de organización y promoción y para mantener una coordinación con las administraciones públicas.

Según Pindado (op. cit.) en este tipo de asociaciones se pueden identificar 3 sectores:

- a) El sector ateneístico: asociaciones antiguas de principios de siglo XX. Con el paso del tiempo estas asociaciones se han encontrado con un patrimonio importante, pues sus locales están en las partes antiguas de las

ciudades, lo cual contrasta con su capacidad para ponerse al día y ser capaces de gestionar con eficacia estos recursos.

b) El sector folklórico: pueden ser de origen andaluz, extremeño, gallego, o catalán.

c) El resto: son los colectivos de aficionados o de artistas: fotografía, teatro, cine, danza, etc.

La estructura organizativa al interior de cada entidad implica la formación de comisiones formales con especializaciones funcionales, división del trabajo y formalización de cargos. Generalmente los cargos son jerarquizados: presidente, tesorero, secretario, vocales, cargos que tienen un sentido representativo. Las decisiones se toman en las asambleas y juntas.

La base social de esta estructura organizativa son unas importantes redes sociales. Cucó (1992), habla de dos tipos de redes sociales en las asociaciones festivas valencianas y que probablemente también encontraremos en los colectivos de las fiestas de Gràcia: las de filiación familiar y las de amistad. En las primeras existe una larga trayectoria de continuidad familiar, sostenida por la descendencia, herencia y residencia así como por un complejo proceso de transmisión cultural a partir de la tradición oral.

En la segunda, las cuadrillas de amigos constituyen una matriz para la acción colectiva que se encuentra congruentemente unida con la ideología que permea la familia nuclear. Las cuadrillas de amigos sirven de base, modelo y pautas de conducta para otro tipo de asociaciones voluntarias. Tanto la participación en asociaciones como el liderazgo societal se hallan mediatizados por estos grupos informales de base que son los grupos de amigos.

Sin embargo en esta estructura organizativa se pueden identificar una serie de aspectos que evidencian una crisis participativa en las asociaciones (Pindado, 2000):

- **Falta de participación interna:** Todas las asociaciones, en general, tienen la asamblea y la junta como estructuras sociales de decisión y de

gestión de sus actividades. Sin embargo se constata claramente la falta de participación interna en la mayoría de las asociaciones.

- **Asambleas:** Normalmente, si se convocan son un simple trámite formal en que participa un porcentaje muy reducido de las personas asociadas. Algo distinto es la participación en las actividades concretas, hay un compromiso un poco mayor pero cuesta encontrar gente para la organización, planificación, la elaboración de propuestas y para el diseño de estrategias.
- **Falta de renovación:** Existe poca renovación en los cargos de las asociaciones, muy a menudo se quedan los mismos por falta de participación de la gente.

3.6 Hacia una política cultural participativa

Bajo la lógica dominante del mercado, las administraciones tienden a considerar al ciudadano más como un consumidor potencial y exclusivo que como un actor. Sin embargo diversos teóricos de la fiesta y las culturas populares (García Canclini, 1982; Pablo, 1992; Giner, et. al., 1996) coinciden en que los miembros de la comunidad han de tener el papel protagónico tanto en la organización material como simbólica de las fiestas para evitar que las fiestas sean un mero acto de consumismo.

Para lograr esto se ha de abrir un proceso de participación democrática, crítica y crear condiciones para que se ejerza. Según J. Pablo (1992) ni el Estado, ni las grandes empresas han de sustituir el papel del pueblo y sus agentes culturales en la libre creación de la cultura, sino por el contrario se ha de reconocer y potenciar el papel del voluntariado y de la fiesta en sí, como parte de un patrimonio cultural y especialmente de un patrimonio cívico.

En la literatura sobre participación ciudadana, se otorga un lugar importante al espacio local ya que se considera que es ahí donde el ciudadano tiene la posibilidad de actuar y de realizar propuestas. La ciudadanía local, se

considera instrumento de democracia, de participación y de compromiso de la población con los destinos de su localidad (Arocena, 1989). Como revisamos anteriormente las fiestas populares se celebran en el espacio local sea el barrio o la comunidad. Tanto *lo local* como *lo global* son dos dimensiones de lo social, ambas dimensiones se complementan y ambas deben reflejarse en el Estado a través de las instituciones (Mohan y Stokke, 2000).

Sin embargo muchas veces se puede caer en la trampa de una supuesta descentralización participativa cuando existen órganos que si bien están dispuestos al diálogo con los ciudadanos y a estimular su participación, no tienen materia sobre la que actuar ni los medios para hacerlo. No son instrumentos de participación, sino pantalla entre la autoridad local y la ciudadanía, son un obstáculo incluso o simples informadores hacia los ciudadanos y receptores de sus demandas. Una participación efectiva requiere que los ayuntamientos o instituciones de gobierno locales tengan un conjunto de competencias importantes y que se precisen con rigor las funciones y los servicios que ejercerán y gestionarán así como los recursos de que dispondrán (Mohan y Stokke, op.cit.).

De esta manera, la participación en las fiestas populares no habría de limitarse a legitimar las instituciones a través de su uso sino que debería permitir cuestionarlas y modificarlas cuando fuera necesario. La participación en el nivel local tampoco podría limitarse a un mero proceso de expresión de opiniones y recepción de subvenciones sino por el contrario tendría que generar propuestas y participar del control de los presupuestos. La política y la cultura democráticas requieren un Estado descentralizado participativo.

La participación ciudadana entonces la entendemos como un método de gobierno, un estilo de hacer política en el Estado y en la sociedad. La ciudadanía es un compromiso activo en el ámbito público y cuando hablamos de política hablamos de participación de los ciudadanos en la resolución de los asuntos de su comunidad, donde comunidad puede ser el barrio, la ciudad, el Estado, la región o la nación. Lo importante es que todos los asuntos relacionados con la comunidad se asuman como *asunto de la gente* (Dietz, 2001b). En resumen gobernar es apostar por un modelo que ponga mayor énfasis en la democracia participativa sin

que ésta se considere un apéndice de la democracia delegada o representativa. Tener grados y tipos de participación más amplios son formas de democratizar la sociedad (Villasante, 1984).

Desde esta postura la distinción entre público/privado no corresponde a esferas discretas, separadas sino que cada situación es un encuentro entre lo privado y lo público. Los deseos, decisiones y opciones son privados porque son responsabilidad de cada individuo, pero las realizaciones de éstos son públicas porque tienen que restringirse dentro de los principios ético-políticos de las sociedades (Mouffe 1993)

Es importante señalar también que para que exista una cultura participativa hay que iniciar procesos de reeducación, ya que el pensamiento y las prácticas de las personas también han sido moldeadas por la lógica del mercado. Se precisa no sólo que los protagonistas de las fiestas sean críticos y se organicen sino también se precisa de un nuevo público, un nuevo turismo, otra manera de pensar y gustar la cultura (García Canclini, 1982).

Por otra parte consideramos necesario reflexionar sobre el concepto de democracia. Democracia significa *poder* (krátos) del *pueblo*. Los griegos la distinguían de otras formas de gobierno: aquella en la que el poder pertenece a uno solo, *monarquía* o *tiranía* y aquella en la que el poder pertenece a pocos *aristocracia* u *oligarquía*. Se puede decir que la democracia es el sistema de la autonomía (Bobbio, 1996).

Podemos hablar tanto de democracia directa o participativa y democracia representativa, ambas tienen en común un principio de legitimidad es decir, el principio según el cual un poder es aceptado como legítimo y como tal debe ser obedecido. Según Norberto Bobbio son dos los principios de legitimidad del poder: “*aquel por el cual es legítimo el poder que descansa en última instancia en el consenso de quienes son sus destinatarios y aquel por el cual es legítimo el poder que deriva de la superioridad de quien lo detenta*” (Bobbio, 1996, p.230). El primero es un poder ascendente, de abajo hacia arriba, en el segundo un poder descendente, es decir, de arriba hacia abajo. Los dos tipos de democracia

reconocen su principio de legitimidad en la forma de poder ascendente. La diferencia entre ambas radica en el hecho de que en la democracia directa el consenso se expresa sin mediaciones y en la representativa se hace a través de intermediarios que actúan en diferentes niveles. En la democracia representativa el individuo generalmente no es el que decide, sino que es un elector.

También consideramos importante, desde un punto de vista político, preguntarse ¿quiénes constituyen ese *demos*? El *demos* no puede acceder a participar en el *cratos* sino ha sido definido. En la tradición liberal el *demos* se considera una unicidad o uniformidad sin embargo nosotros consideramos que el *demos* es plural y heterogéneo y esto ha de marcar las directrices de las políticas culturales democráticas (Requejo, 2000).

Si partimos de la idea de la pluralidad entonces la propuesta de Mouffe (1993) sobre la ciudadanía resulta interesante para nuestro análisis ya que considera a la ciudadanía como un principio articulador que afecta las diferentes posiciones de sujeto del agente social y permite al mismo tiempo una pluralidad de lealtades específicas y el respeto de la libertad individual.

La política cultural ideal estaría dirigida contra cualquier forma de dominación mediante la cultura. El principal objetivo de la política cultural debería ser la promoción de las actividades libres y creativas. Esto encierra el respeto a todas las diferencias culturales, lo contrario de la imposición de patrones y criterios homogéneos para toda la sociedad (Villoro, 1998).

Para Giner, (et. al. 1996) hay tres ejes básicos para la política cultural catalana: nacionalismo abierto e integrador, pluralidad cultural y ausencia de dirigismo por lo tanto se ha de reconocer que en Cataluña coexisten diversos universos simbólicos y entre éstos se ha de negociar y consensuar las decisiones. Con lo cual, la mirada esencialista de la cultura catalana que consiste en concebirla como un hecho ahistórico, atemporal y que fue forjado de una vez por todas al inicio de su historia como pueblo, ha de ser cuestionada. Según esta actitud política el proceso de construcción de la comunidad catalana está cerrado y lo que importa es preservar sea como sea este tesoro de carácter inmutable y

inalterable. Por otro lado también se ha de cuestionar la postura del gerencialismo cultural que implica tratar a la cultura, como un campo más del sector público que se ha de regir por criterios de racionalidad y eficacia administrativa (Giner, et. al., 1996).

Luchar contra la cultura mercantil y fomentar las manifestaciones culturales creativas es una línea clara de una política cultural. Las metas principales de una política cultural serían el fomento de la creación cultural autónoma y el fomento de la comunicación y apropiación libre de los conocimientos y técnicas (Villoro, 1998).

3.7 Consideraciones finales

En este capítulo hemos revisado, desde un marco socio-histórico, los conceptos de cultura popular y de fiestas populares, es decir, hemos resaltado que son prácticas sociales cuyo significado es producto de procesos históricos, del conflicto y del cambio social. Hemos reflexionado sobre el lugar que ocupan, en las sociedades capitalistas industrializadas donde la cultura del consumo y el individualismo domina la vida cotidiana de las personas.

Hemos articulado los conceptos de fiesta, identidad social, participación y ciudadanía al definir las fiestas como procesos donde se construyen ciudadanías, es decir, pertenencias a comunidades políticas y morales. Las fiestas las consideramos nichos donde las identidades se dramatizan, se actúan, se exhiben, se mantienen y se transforman al mismo tiempo a partir del conflicto y la negociación.

También hemos definido teóricamente lo que entendemos por agente participativo y sobre todo hemos querido resaltar su papel protagónico en los procesos festivos.

Finalmente consideramos la participación como una forma de gobernar y por lo tanto de hacer política, es decir, nuestra posición es apostar por un modelo de democracia participativa en la esfera cultural.

CAPÍTULO IV. LA PROPUESTA METODOLÓGICA

Hemos llegado a un momento de nuestra investigación donde es necesario establecer el vínculo entre lo teórico y lo empírico, es decir establecer una relación congruente entre los planteamientos teóricos expuestos en los capítulos anteriores y la realidad social que analizaremos. De esta forma hemos diseñado unas herramientas analíticas que encontraremos en las siguientes páginas. Nuestras herramientas para reconstruir la realidad participativa de la Festa Major de Gràcia son el modelo teórico de análisis y el uso de distintas estrategias metodológicas propias de las ciencias sociales.

En un primer momento el lector encontrará la tesis central sintetizada en el modelo de análisis. Dicho modelo ha sido construido a partir de los conceptos teóricos básicos de la investigación y la relación, que consideramos, guardan entre ellos. Posteriormente encontrará una breve discusión en torno a la Etnografía para definir lo que entendemos por ésta. Presentamos algunas reflexiones sobre dos conceptos centrales del método etnográfico: *emic* y *etic*. También haré una reflexión sobre la relación entre el trabajo de campo y su reestructuración discursiva en el informe o monografía etnográfica.

Finalmente describiré las estrategias que utilizamos durante el proceso de investigación en el nivel empírico, a saber: la observación participante, las entrevistas individuales y el grupo de discusión. Estas estrategias, que pertenecen a los métodos cualitativos, fueron las herramientas a través de las cuales construimos nuestro material de análisis, es decir, los discursos de los y las participantes.

Me parece importante señalar que no seguí un orden lineal en el uso de estas estrategias durante la investigación. A diferencia de los métodos cuantitativos, en la investigación cualitativa, muchas de las fases o *pasos* no siguen un orden jerarquizado o secuencial, sino que se actúa de forma paralela o multidireccional por decirlo de alguna manera. Hay un continuo ir y venir entre los supuestos teóricos y la experiencia etnográfica, están en continuo diálogo, lo que

hace que la investigación sea un proceso dinámico sensible a las particularidades de realidad que se analiza. Así que el orden de aparición de los métodos y estrategias que a continuación presentamos no significa que lo hayan seguido durante la investigación.

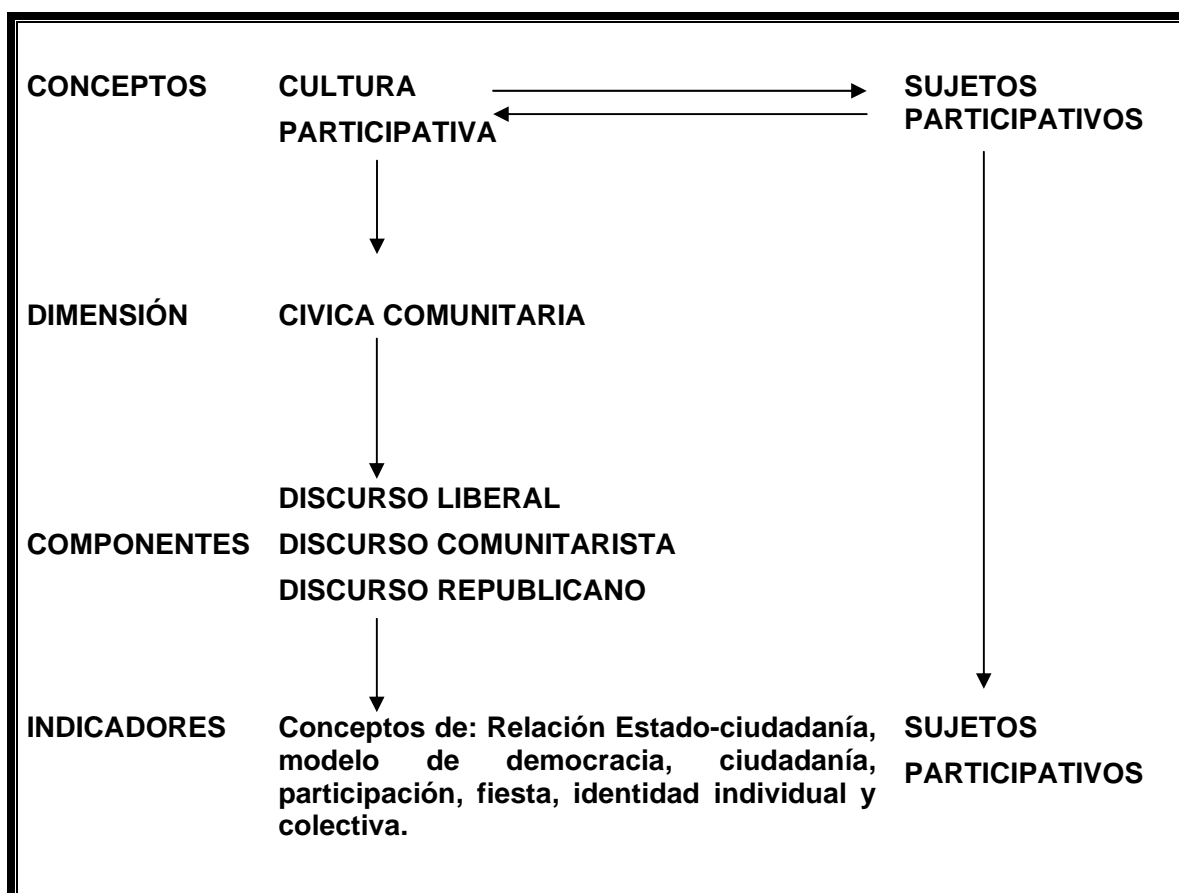
4.1 Modelo teórico para el análisis de la participación

A partir de la propuesta metodológica de Quivy y Campenhoudt (1997), construí un modelo teórico de análisis. La construcción del modelo implicó la definición de conceptos teóricos, de dimensiones y componentes susceptibles de comprender la realidad participativa de la Fiesta Mayor de Gràcia. En el modelo definimos una serie de indicadores que nos permitirán realizar nuestras interpretaciones posteriores de los discursos.

En el modelo establecemos una relación bidireccional entre dos conceptos básicos de la tesis de investigación: la cultura participativa constituye sujetos participativos pero éstos, mediante procesos de producción, reproducción y apropiación de formas simbólicas, construyen a su vez la cultura participativa. La dimensión que nos interesa analizar de la participación es la civil comunitaria a nivel local excluyendo de esta manera otras dimensiones como podrían ser la política o económica. Esto no significa que la participación comunitaria no está relacionada con estas formas de participación como la política, jurídica, económica, etc.

En el capítulo dos hemos argumentado cómo la participación ciudadana puede ser entendida a partir de 3 tradiciones filosófico-políticas: liberal, comunitarista y republicana. Es importante mencionar que pueden existir otras tradiciones, como la anarquista, que sostienen otra postura política sobre la ciudadanía, el papel del Estado y la participación. Sin embargo consideramos que estas tres tradiciones son las que ocupan actualmente el centro de los debates políticos y académicos respecto a la gobernabilidad y las ciudadanías. Estas tres tradiciones son discursos que han dotado históricamente de significado la participación y la ciudadanía y están interrelacionadas. De esta forma podemos afirmar que tener una determinada concepción de ciudadanía implica a su vez

sostener una determinada forma de entender la participación. Cada una de estas tradiciones tiene una forma particular de comprender la sociedad y las relaciones que se dan en ella. Cada postura sostendrá y argumentará una visión filosófico-política sobre la realidad social y entrará en oposición y conflicto con las otras. En los discursos de cada tradición se define qué papel tiene el Estado, cómo entienden la ciudadanía, las relaciones entre las instituciones gubernamentales la ciudadanía, la participación y la democracia. Nosotros consideramos que éstos son conceptos centrales de cada tradición y son a partir de éstos que podemos establecer las diferencias entre cada una de ellas de ahí que los consideremos como indicadores en nuestro modelo de análisis. Estos conceptos en su función de indicadores nos permitirán reconstruir los discursos liberales, comunitaristas o republicanos que los actores sostienen sobre la participación ciudadana. A su vez nos permitirán identificar qué de cada discurso se reproduce y quiénes lo reproducen.



Cuadro 4. Modelo de análisis de la participación ciudadana

Los sujetos participativos producirán y reproducirán en sus discursos los significados y sentidos de estos conceptos y a través de estos discursos, se constituirán como sujetos participativos.

4.1.2 Reconstrucción del campo de actores

Como mencionamos en el primer capítulo Bourdieu propone que la sociedad sea entendida y organizada a través de campos. Ya dijimos que el campo es una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones son definidas por los *agentes* o las instituciones y por su situación actual potencial en la estructura de la distribución de las diferentes formas de poder o de capital (Bourdieu, 1994).

Estos *agentes* actúan en el campo por el hecho de que poseen las propiedades necesarias para producir efectos. Los *agentes* sociales son portadores de capital que según su trayectoria y la posición que ocupen en el campo, tienen una propensión a orientarse activamente, sea hacia la conservación de la distribución del capital, sea hacia la subversión de esta distribución.

En concordancia con esto, nuestro análisis de la participación implicó entonces la reconstrucción del campo de actores, definir las dinámicas de las posiciones de poder y dominación que ocupaban éstos y qué trayectorias históricas habían seguido para ocuparlas.

Para la reconstrucción del campo de actores (Ver Anexos), tomamos en cuenta tanto las instituciones gubernamentales que tenían una relación directa, a nivel político, administrativo y económico, con la fiesta, como serían el Departament de Cultura y el Departament de Benestar Social; el Institut de Cultura del Ajuntament de Barcelona y el Districte de Gràcia. También formaron parte del campo las instituciones ciudadanas, como la Federació de Festa Major, los colectivos que participaban en ésta, es decir Juntas de carrers y plaçes así como personas relacionadas con la fiesta y cuyo punto de vista podía ser importante para nuestra investigación: Q.F. exvicepresidente de la Federació de Carrers, C.S de Lluïsos de Gràcia (entidad más antigua de la Vila) y J. P. Estudioso y experto

en cultura popular catalana. La reconstrucción del campo de actores fue resultado principalmente del trabajo etnográfico donde pude identificar los actores y las instituciones que podrían ser significativas para la investigación.

A continuación revisaré algunos conceptos teóricos que guiaron e inspiraron el trabajo de campo, es decir, la experiencia etnográfica.

4.2 Discusiones sobre la Etnografía

Si partimos del significado etimológico, etnografía es el estudio descriptivo (graphos) de la cultura (ethnos) de una comunidad. Su dimensión descriptiva nos permite comprender la dimensión identitaria de la comunidad, comprenderla como un todo, así como verificar su dinamicidad y puede servir en la resolución de problemas (Aguirre, 1995). Su propósito es reconstruir las categorías específicas que los participantes emplean en la conceptualización de sus propias experiencias y en su concepción del mundo (Goetz y Le Compte, 1988).

La Etnografía a traviesa por varios momentos durante la investigación de ahí que sea considerada tanto un proceso como un producto. Como proceso es una forma de estudiar la vida humana a través de estrategias como la observación participante la cual proporciona datos fenomenológicos como serían las concepciones del mundo de los participantes.

El producto, la monografía etnográfica, es una descripción o reconstrucción analítica de escenarios y grupos culturales. Las etnografías recrean para el lector las creencias compartidas, prácticas, artefactos, conocimiento popular y comportamientos de un grupo de personas. Para Malinowski y Geertz lo que hay que hacer es mirar las cosas desde el punto de vista del nativo, mirar desde su punto de vista consiste en investigar y analizar sus medios de comunicación simbólica (Gutiérrez y Delgado, 1999).

Para investigar estos medios de comunicación simbólica se han definido también las funciones del investigador. Según Aguirre (1995) el papel del investigador etic podría concretarse en estas funciones:

- a) ser un sujeto que viene de otra cultura y es portador de una metodología de análisis;
- b) ser un sujeto que se adentra en la cultura nativa y participa de ella como nativo asociado;
- c) ser un sujeto que observa la cultura nativa;
- d) ser un sujeto que reconstruye esa cultura como un todo;
- e) ser un sujeto que plasma esa cultura en una monografía, mediante la cual devuelve a la comunidad su versión sobre la misma para la autocomprensión.

Goetz y Le Compte (1988), consideran que la investigación etnográfica es de tipo generativa, inductiva, constructiva y subjetiva. Inductiva, porque parte de la recogida de datos, mediante la observación empírica y a continuación construye, a partir de las relaciones descubiertas, sus categorías y proposiciones teóricas. Es una investigación ubicada en la dimensión generativa ya que se centra en el descubrimiento de constructos y proposiciones a partir de una o más bases de datos o fuentes de evidencia. Así la Etnografía también es constructiva pues los constructos analíticos o categorías se constituyen en el transcurso de la observación y la descripción. Finalmente se considera investigación subjetiva, en tanto que las estrategias que se utilizan para obtener y analizar los datos son de carácter subjetivo.

La selección de los participantes en la investigación, se basa en una selección pragmática y teóricamente informada en lugar del muestreo probabilístico. En consecuencia, desde la investigación etnográfica, se aspira a la comparabilidad y traducibilidad de las conclusiones, en lugar de pretender la transferencia directa de los resultados a grupos no investigados (Goetz y Le Compte, 1988).

El investigador o la investigadora examinan a los grupos y procesos comunes, como si fueran excepcionales y únicos. Se busca la singularidad y particularidad de los procesos culturales en tanto que cada grupo se ha formado

como un nicho geográfico concreto y a través de una historia singular e irrepetible (Aguirre, 1995).

El énfasis en la particularidad de cada grupo y escenario aparece como una respuesta y una crítica a las posturas más universalistas en las ciencias sociales donde los resultados obtenidos de una investigación se traspolan hacia otros grupos culturales, acción que tiene por efecto, entre otros, la homogenización de la diversidad simbólica.

4.2.1 *Emic* y *etic*: conversaciones entre alteridades

En distintos textos sobre etnografía encontramos un énfasis importante en la distinción entre *emic* y *etic*, es decir la concepción de la cultura de las personas del lugar (*emic*) y la del investigador (*etic*). Esta distinción, realizada por Pike, responde por un lado a la lógica dualista del dentro/fuera, en este caso, de los grupos y las culturas y por otro a la preocupación por las posibilidades de comprensión de significados y sentidos que las personas del lugar tienen de sus prácticas sociales por parte del agente exterior, o sea el o la investigadora.

Por ejemplo Goetz y Le Compte (1988) consideran que los etnógrafos son siempre unos extraños introducidos parcialmente en una cultura que en el curso de la investigación adquieren roles y status en el seno de la comunidad. El extraño pasa a convertirse en *amigo o miembro de la familia* del que se espera comparta los sentimientos y las crisis que experimenta el resto de los miembros de la comunidad. Se espera de él cierto compromiso por lo que el producto de la investigación no sólo debe ofrecer una representación auténtica de los modos de vida del grupo sino aparecer como legítimo a los ojos de los participantes.

En un primer momento de la investigación es indispensable identificarse con lo ajeno para comprenderlo mejor; pero no es necesario mantenerse ahí: la exterioridad del observador es a su vez pertinente para el conocimiento. El conocimiento de los otros es un movimiento de ida y vuelta; quien se contenta con sumergirse en una cultura extranjera se queda a medio camino (Todorov, 1988).

El agente *etic*, vive entonces un proceso de *aculturación* es decir, la investigadora durante su convivencia etnográfica, aprende las formas y maneras

de decir y hacer las cosas de las personas del lugar que en muchas ocasiones hace que se le considere *un miembro del grupo*. De acuerdo con esto considero que, si las fronteras existen entre el *emic* y el *etic*, éstas pueden ser permeables y flexibles; y pueden llegar a serlo principalmente a través del diálogo y del *estar codo a codo* en las actividades cotidianas de los participantes. Al final del proceso de investigación hay un importante cambio cualitativo en la relación *emic/etic* que se reflejará en la construcción del texto etnográfico.

En este sentido Buxó (1995) considera ir más allá de la distinción clásica entre *emic* y *etic* y se plantea la cuestión de la intersubjetividad. Esta autora retoma a Gadamer para apuntar que el producto cultural de la otredad o el extranjero se descubre a través de la fusión de horizontes en forma de una conversación donde los discursos se desarrollan dialécticamente guiados por su lógica y no por la imposición de los interlocutores.

Buxó propone, que para superar esta dicotomía, es necesario conseguir la conversación de los discursos sobre la base de la fusión de horizontes y la transvaloración. Retoma a Bajtín con la propuesta dialógica de conversación con la alteridad y la propuesta de Todorov, de la transvaloración, o el sentido de aprender a verse una vez se ha puesto la mirada en el otro.

El proceso de diálogo, reflexividad y transvaloración no se mueve sólo entre datos e interpretaciones sino que aporta criterios para maximizar las posibilidades del acuerdo intersubjetivo.

Para Bueno (1990), no existen diferencias entre *etic* y *emic* en términos de posición del conocimiento. Su posición es que *“debe existir una complementariedad en virtud de la cual –y en sustitución de las proyecciones de los conceptos psicológicos dentro/fuera- pueda hablarse de un anverso y un reverso, hablar de una pluralidad de ángulos experienciales de los sujetos observadores y de los actores”* (Bueno, 1990, p. 153).

Es interesante esta idea de la pluralidad de *ángulos experienciales* que sugiere Bueno, para matizar el dualismo *emic/etic*, ya que, si partimos de que ambas categorías son diversas es necesario hablar de niveles y de grados de

conocimiento o experiencias e inclusive de posiciones sociales desde las cuales la realidad es interpretada. La idea de la experiencia dialógica propuesta por Bajtín, nos permite crear puentes a través de las distintas conversaciones con la alteridad para intentar comprenderla desde nuestro ángulo y viceversa.

En esta investigación entendemos la relación *emic/etic* más como una relación de grados de acercamiento, de aproximación de horizontes y no como dos entidades con fronteras intransitables.

4.3 La Etnografía como experiencia discursiva

Existe un gran debate respecto a cómo se ha de redactar el informe final o la monografía etnográfica. Un debate que intenta dar solución, en parte, al problema que se han planteado distintos etnógrafos sobre cómo representar el proceso de investigación en el producto de la investigación.

Los naturalistas consideraron que si la principal finalidad de la etnografía era la descripción de las culturas entonces el mundo social debería ser estudiado en su estado *natural*, sin ser contaminado por el investigador, es decir, permanecer fiel al fenómeno que se estaba estudiando más que al cuerpo metodológico como proponía el positivismo.

El naturalismo a su vez intentaba hacerle frente a la postura positivista sobre la neutralidad del lenguaje de la observación, quiénes consideraban que al no ser una actividad *transparente* en la ciencias sociales, había que adoptar un lenguaje neutro y una estandarización de los procedimientos de observación. Para Hammersley y Atkinson (1994) la solución respecto a los efectos del investigador sobre los datos, era reconocer el carácter reflexivo de la investigación social, es decir, reconocer que los investigadores formaban parte del mundo social que estudiaban.

Por otra parte, en las monografías etnográficas el género narrativo que ha predominado es el realismo etnográfico a través del cual se trata de convencer al lector de que el investigador *estuvo allí* y generar tanto un sentido de objetividad

como crear efectos de verdad a través de la voz que el narrador adopta en el realismo etnográfico: un *yo testifical* o un *yo convincente*, que delinea una figura objetiva, desapasionada y exacta del investigador.

Como afirma C. Geertz, “*los etnógrafos necesitan convencernos no sólo de que verdaderamente han “estado allí”, sino de que, de haber estado nosotros allí, hubiéramos visto lo que ellos vieron, sentido lo que ellos sintieron, concluido lo que ellos concluyeron*” (Geertz, 1989, p. 26).

El reto en la monografía está en escribir un texto donde se plasme tanto la visión íntima del investigador como una fría evaluación de los procesos sociales estudiados (Geertz, 1986). Transformar el trabajo de campo en un informe etnográfico, supone, pues un gran esfuerzo por hallar el punto preciso desde el cual establecer el discurso. Esto es, hallar el punto en el que le sea posible al investigador encontrarse cara a cara con el otro sin perder la visión del propio rostro durante el encuentro (Pratt, 1986).

Otra alternativa interesante que se ha desarrollado, para describir y narrar la vivencia etnográfica, es la que propone la antropología dialógica cuyo centro de atención es la presencia textual de las personas del lugar. La escritura etnográfica consiste pues en una transcripción de los diálogos: etnógrafo y nativo conversan en los textos etnográficos, para respetar la dimensión dialógica de la observación participante ya que se considera que lo que ha sido producido en forma de diálogo deber ser reproducido, respetado y analizado como un diálogo o como una conversación entre dos culturas (Gutiérrez y Delgado, 1999).

El debate sobre cómo se ha de narrar también podemos situarlo, en la forma o función que se le otorga al lenguaje, es decir, como un medio, como una vía o camino que nos llevará a la realidad *observada* o entender al lenguaje como praxis, un lenguaje que no sólo describe sino que construye y forma realidades (Geertz, 1989).

En esta búsqueda de alternativas de narración etnográfica lo que se intenta es acabar con la alienación, con la deshumanización del discurso convencional así como establecer relaciones más igualitarias entre etnógrafos y

participantes de la investigación (Pratt, 1986). De acuerdo con lo anterior podemos decir que el relato etnográfico no quiere ser más un relato neutral, redactado con una voz ajena a la de los propios investigadores para marcar una distancia entre *ellos* y *nosotros* sino que quizás ahora se busca una etnografía de aproximación de mundos a través de descripciones *espejo* donde nos podamos ver reflejados tanto los lectores de la monografía como los propios participantes de la investigación.

Como afirma Geertz: *“La tarea de la etnografía, o en cualquier caso una de ellas, es ciertamente proveernos, de relatos y escenarios para refocalizar nuestra atención; pero no de relatos y escenarios que nos ofrezcan una versión autocomplaciente y aceptable para nosotros mismos al representar a los demás reunidos en mundos que nosotros no queremos ni podemos alcanzar, sino relatos y escenarios, que al representarlos, permitan vernos, tanto a nosotros mismos como a cualquier otro”* (Geertz 1996, p. 88).

La relevancia de estas reflexiones teóricas no sólo tiene que ver con lo académico y lo práctico sino con las dimensiones éticas y políticas sobre cómo desde la ciencia construimos y reconstruimos a esos *otros* (salvajes, bárbaros, nativos, víctimas, etc.) y al mismo tiempo construimos y reconstruimos al público lector (comunidad científica, occidente civilizado, etc.).

Hemos de tener en cuenta si se provoca tanto la interpelación de los sujetos descritos como la implicación del público lector o se refuerzan los etnocentrismos, a través de la creación de planetas culturales donde se confina a la gente (Geertz, 1996). Considero que lo importante en la redacción etnográfica es una actitud profundamente reflexiva y dialogante con los otros.

4.4 Estrategias empleadas durante investigación

A continuación describiré cuáles fueron las estrategias utilizadas que me permitieron adentrarme en el distrito de Gràcia. Estas estrategias mediaron la relación *emic/etic* y me permitieron aproximarme a las distintas interpretaciones

que los actores tenían sobre sus prácticas sociales, en este caso, sobre su participación en la fiesta mayor de Gràcia.

a) Observación Participante. El investigador o la investigadora, observan y participan en la cultura nativa, se integran y conviven con ella aunque se exige que se mantenga como analista externo. En esta fase, denominada también como trabajo de campo, se recogen datos, se lleva un diario de campo para sistematizar las experiencias vividas en función de los propios objetivos de la investigación.

Me parece relevante resaltar la dimensión dialógica de esta estrategia, que si bien con el adjetivo de *participante* pareciera que está implícita, considero que es importante resaltarla. El diálogo es lo primero que se ha de establecer con los actores, son fundamentales las conversaciones, formales o informales, y la búsqueda de acuerdos en los sentidos y significados de los actores y de la investigadora. Si en la investigación hay *observación* también hay *audición* y diálogo, de esta manera en la observación-participante, hay una inclusión del observador en la observación (Hartog, 1988).

La dimensión dialógica permite comprender el mundo simbólico que construye la realidad. El diálogo con el *otro* cultural, provoca que la realidad más que ser observada y descubierta por el investigador sea construida en la interacción con los actores.

b) Entrevistas abiertas. Entendemos la entrevista como un proceso comunicativo, útil para obtener informaciones de carácter pragmático, es decir, de cómo los sujetos diversos actúan y reconstruyen el sistema de representaciones sociales en sus prácticas individuales. En la entrevista la labor del investigador es siempre reflexiva ya que hay una constante renegociación de las reglas implícitas del contrato comunicativo en el curso del diálogo lo que provoca una producción del discurso compuesto y multidimensional. Las posiciones de poder están determinadas en tanto que el entrevistador tiene la potestad de orientar la entrevista en función de sus intereses (Alonso, 1999).

En un primer momento de la investigación las entrevistas abiertas estuvieron dirigidas a explorar de manera general la realidad de la fiesta mayor

(Ver Anexos). Nos interesaba conocer no sólo el presente de la participación en la fiesta sino también cómo había sido en el pasado. Indagar sobre los participantes, quiénes y cómo participaban, qué cambios notaban y a qué lo atribuían. También era importante conocer la estructura social de los colectivos participantes, sus recursos materiales y simbólicos (*capitales*) con los que contaban. Esto nos permitiría, de acuerdo con Thompson y Bourdieu, conocer los recorridos históricos de la participación, la reproducción sistemática de las relaciones de poder y dominación o los cambios sociales en el proceso participativo de la fiesta.

Hubo un guión central en las entrevistas pero éste lo fui modificando dependiendo del interlocutor; por ejemplo el guión para los colectivos que adornaban las calles no podía ser aplicado de la misma manera a los colectivos que adornaban las plazas ya que su constitución: sus participantes y sus objetivos, eran distintos. La descripción y características de cada colectivo se podrá leer en el siguiente capítulo y lo anterior podrá comprenderse mejor.

A partir del modelo teórico de análisis construí el guión de las entrevistas para los actores. Las entrevistas las realicé tanto a funcionarios que trabajaban en instituciones gubernamentales relacionadas con la fiesta mayor de Gràcia como al presidente de la Federació de Festa Major o personas que tuvieran una relación significativa con la organización de las fiestas. Algunos de estos actores fueron sugeridos por los propios representantes de las Juntas de calle.

c) Grupo de discusión. Otra estrategia de investigación empleada fue el denominado grupo de discusión. Como en la entrevista, en el grupo de discusión se trabaja con el habla pero en este se formula una sofisticada interrogación: ¿qué discurso tienen los actores sobre tal tema? (Callejo, 2001). Se crea así una situación discursiva en cuyo proceso los discursos se reordenan para el grupo. El sujeto –cada sujeto y grupo social- *elige* los significantes de que hará uso, dispondrá de sus propios repertorios de estilo, etc. “*Lo que hace al grupo de discusión un dispositivo de investigación social es que está diseñado para dar cuenta de la manera en que los sujetos y los grupos construyen y dan sentido a los acontecimientos y circunstancias en que viven, haciendo aflorar las categorías*

e interpretaciones que se generan en los marcos intersubjetivos de la interacción social, por medio de procesos comunicativos lingüísticos” (Alonso, 1998, p. 99).

El grupo de discusión sirve para obtener las posiciones de los sujetos, posiciones inmersas en una red de relaciones de poder constituídas históricamente y en una cultura particular. El grupo de discusión es un lugar de conflicto de intereses e identidades y por lo tanto es un escenario de lucha. No es sólo el consenso lo que reluce en el grupo como se ha resaltado normalmente. Puede existir el consenso pero a veces éste es producto del hábito, ya que los consensos arraigados son aquello que se considera *lo natural* y que por ende no entra en la discusión del grupo (Callejo, 2001).

En nuestra investigación el grupo de discusión fue conformado por distintos miembros de las Juntas de cada calle y plaza. Para respetar el criterio de heterogeneidad discursiva invité a participar al grupo aquellas personas que sostuvieran versiones distintas de la fiesta mayor y de su participación en ésta. La mayoría de ellos tenían una participación activa en todo el proceso organizativo, es decir, participaban desde la construcción del adorno hasta la toma de decisiones en las asambleas de la Federació de Carrers. En un principio el grupo tenía las siguientes características: 1 representante de cada calle (Verdi de Dalt, Joan Blanques de Dalt, Torres y Puigmartí) y 1 de cada plaza (Rius i Taulet y Diamant): 4 adultos (40- 45 años) y 2 jóvenes (30 años); 4 hombres y 2 mujeres.

Sin embargo a la convocatoria asistieron solamente los representantes de 2 calles y dos plazas; las representantes de dos calles no asistieron, según me informaron, por motivos de salud y de trabajo. Debido a esto en el grupo dominaron las voces masculinas, excepto por una participante que asistió también como participante de la plaza Rius i Taulet. Finalmente el grupo quedó de la siguiente manera: 1 representante de las calles Verdi de dalt y Joan Blanques de dalt (hombres adultos); 2 de la plaza Rius i Taulet (hombre y mujer jóvenes); y un representante de la plaza del Diamant (hombre joven). En total 5 personas asistieron. La duración de la sesión fue de 1 hora y media aproximadamente y durante este tiempo intenté seguir un guión previamente diseñado (Ver sección anexos) para que los distintos actores opinaran y discutieran alrededor de temas

como la participación en la fiesta, la identidad catalana, las relaciones entre administración y ciudadanía, etc.

4.5 Análisis del discurso

Thompson (1998) propone como marco metodológico de la cultura la hermenéutica profunda, donde se considera que el objeto de análisis es una construcción simbólica significativa que requiere interpretación. Este enfoque toma en cuenta las maneras en que las formas simbólicas son interpretadas por los sujetos.

Las tres fases del enfoque hermenéutico crítico son: análisis sociohistórico, análisis formal o discursivo e interpretación/reinterpretación. El análisis sociohistórico implica pensar que las formas simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas en condiciones sociales e históricas específicas.

Por otra parte las expresiones significativas son también construcciones simbólicas complejas que presentan una estructura articulada. Esta característica nos exige entrar en la segunda fase del análisis, es decir el análisis formal o discursivo.

El discurso es una forma de uso del lenguaje, por uso del lenguaje queremos decir, saber quién utiliza el lenguaje, cómo lo utiliza, por qué y cuándo lo hace. El discurso no tiene un sentido intrínseco, sino más bien el sentido es asignado por los usuarios al discurso, lo que se conoce como comprensión o interpretación (van Dijk, 1998).

Los usuarios participan del discurso no sólo como personas sino también como miembros de diversos grupos, instituciones o culturas. El discurso es una práctica social en un contexto sociocultural. Los contextos sociales no están dados o son estáticos ni tampoco los usuarios del lenguaje obedecen pasivamente las restricciones impuestas por el grupo, la sociedad o la cultura. (van Dijk, 1998; van Dijk, 1999).

Los discursos y sus usuarios mantienen una relación dialéctica con el contexto. Es una relación bidireccional: los discursos están formados o contruidos por las situaciones, instituciones y estructuras sociales, pero también los discursos las construyen. El discurso constituye situaciones, identidades sociales, relaciones entre personas, ayuda a sostener y reproducir el status quo pero al mismo tiempo contribuye a transformarlo (Fairclough y Wodak, 1998) (Fairclough, 2003).

La tercera fase del enfoque hermenéutico se denomina interpretación/reinterpretación. Como dijimos las formas simbólicas representan algo, se refieren a algo, dicen algo acerca de algo. Esta fase de análisis nos permitirá ver una forma simbólica de una manera nueva, en relación con los contextos de su producción y recepción.

Las prácticas discursivas tienen efectos ideológicos es decir permiten producir y reproducir relaciones de poder desiguales. Por lo tanto nuestro análisis lo haremos a través de una mirada crítica, es decir, no sólo nos interesa saber qué dicen las personas acerca de la participación, sino también qué y cómo se construyen las relaciones de poder y dominación (Fairclough y Wodak, 1998). Nos interesa interpretar la ideología es decir esclarecer las interrelaciones del significado y poder, demostrar cómo en ciertas circunstancias el significado sirve para sostener la posesión y el ejercicio de poder (van Dijk, 1999).

4.5.1 Análisis del contexto sociohistórico

Para la reconstrucción del contexto sociohistórico es importante apuntar que, consideramos que, un fenómeno social es siempre un proceso que acontece, constituye y es constituido por y en un contexto. Todo fenómeno social responde a una trama histórica y anuncia otra, es un eco renovado. Por lo que al reconstruir el contexto histórico ya estamos dando una interpretación de nuestro objeto-sujeto de estudio desde este momento reconstruimos su significado (Urreiztieta, 2003).

La reconstrucción del contexto sociohistórico lo hicimos a partir de determinados momentos donde la comunidad graciense se constituía como actor protagonista. Nos interesaban aquellos acontecimientos que nos permitieran reconstruir la *historia* de participación y organización vecinal en Gràcia

estableciendo siempre una relación con su contexto urbano es decir la ciudad de Barcelona. También en este análisis reconstruimos los distintos momentos y sentidos que ha tenido la Fiesta Mayor de Gràcia a lo largo de su historia más reciente.

Por otra parte, a partir de mi trabajo de campo realizado en el año 2001, hice una descripción *intencionada* del distrito de Gràcia a partir de aspectos particulares como serían que me resultaron de interés para la investigación. Estos aspectos fueron: el urbanismo, la arquitectura, la vida cotidiana pública y los centros de ocio. Las vías y medios de comunicación, las características de su población, sus conflictos y tensiones sociales, su red asociativa y su identidad como vila y barrio de Barcelona. En los reportes de investigación generalmente se presentan tablas estadísticas con datos poblacionales que tratan de describir el campo que se analiza. En nuestra investigación estos datos cuantitativos aparecen *narrados* es decir forman parte de una narrativa que permite una lectura más fácil y amena de dicha información.

Para finalizar la reconstrucción del contexto sociohistórico redacté una monografía etnográfica donde describo los colectivos participantes de la fiesta mayor. La descripción de los colectivos nos permite dar cuenta las características y trayectorias particulares de cada uno así como de la Federació de Carrers. La descripción la hice en función de aspectos que llamaban mi atención como psicóloga cultural y me permitirían comprender este espacio festivo.

En este apartado los y las participantes tienen voz para autodescribirse. Considero importante mencionar que una vez redactada esta parte del análisis, los y las participantes tuvieron la oportunidad de leerlo para dar su opinión al respecto y decidir si estaban de acuerdo o no con lo que ahí se describía.

4.5.2 Análisis de las formas simbólicas: cómo analizamos los discursos

El primer paso que dimos fue construir nuestras categorías de análisis. La construcción de dichas categorías análisis la hicimos estableciendo un diálogo entre la teoría y la realidad social analizada.

Las categorías las construimos en función de nuestros objetivos de investigación y nuestro marco teórico para dar cuenta de la cultura y los sujetos participativos que se construyen en la fiesta mayor de Gràcia. Nos interesaba dar cuenta de cómo se reproducían y quiénes se apropiaban de los discursos de las tres tradiciones filosófico-políticas revisadas: liberalismo, comunitarismo y republicanismo por lo cual nuestras categorías las construimos a partir de ideas básicas de dichas tradiciones.

Las categorías reconstruidas fueron: identidad individual, identidad colectiva, participación, sociedad, ciudadanía, modelo de democracia, papel del Estado y fiesta. Es importante señalar que la categoría de identidad colectiva no la utilizamos para analizar la tradición liberal ya no es un concepto básico en tanto que el individuo es el punto de partida y no la colectividad.

Las categorías reconstruidas nos permitieron mapear, en el sentido de Potter y Wetherell, los discursos de las tres tradiciones. Para realizar el análisis creamos 4 apartados conceptuales: a) fiesta b) identidad urbana c) participación d) relaciones entre ciudadanía y Estado. Los discursos de los actores los analizamos tomando en cuenta la posición que ocupaban dentro del campo de interacciones e hicimos tres grupos: a) discursos de participantes y representantes de calles y plazas: actores que podríamos denominar como la base social de la fiesta; b) discursos de representantes de entidades civiles y expertos: actores cuya posición dentro del campo les permite ejercer influencia en los actores ; y c) discursos de representantes de entidades gubernamentales: actores que ocupan puestos de decisión sobre políticas culturales.

Queremos subrayar que la posición de poder que ocupaban los actores no la consideramos estática sino dinámica, variable por lo tanto con sus discursos construían distintas posiciones dentro del campo.

Una vez reconstruida nuestra realidad festiva procedimos al análisis discursivo. El análisis que realizamos fue de tipo argumentativo, no estábamos interesados en otros tipos de análisis como serían el semiótico, conversacional, narrativo o sintáctico, ya que nos interesaba hacer explícitos los patrones de

inferencia, en concordancia con Thompson, que caracterizan a los discursos en función de las tres tradiciones filosófico-políticas ya mencionadas anteriormente. Nos interesaban los argumentos enunciados por los actores para comprender los sentidos y significados de la fiesta y cómo interactuaban estos significados. También nos interesaba analizar cómo se construían las identidades culturales urbanas interlocales (entre barrios y la ciudad) y las intralocales (dentro de Gràcia) así como los argumentos sobre su participación en la fiesta y por lo tanto qué sujetos se construían y finalmente qué papel le otorgaban al Estado en el contexto festivo. A partir de los argumentos enunciados por los participantes también queríamos dar cuenta de cómo se mantenían las relaciones de poder entre las instituciones gubernamentales y la ciudadanía o cómo se intentaban subvertirlas.

CAPÍTULO V. LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN LA FESTA MAJOR DE GRÀCIA

Este capítulo es resultado principalmente del trabajo de campo. Aquí reconstruiremos el contexto histórico del distrito de Gràcia y de la Festa Major. Describiremos en que consiste el ritual festivo. Dedicaré un apartado a la descripción de nuestro escenario cultural, es decir, la Vila de Gràcia y en el último apartado presentaré a los colectivos participantes en la fiesta mayor.

La reconstrucción del contexto histórico de Gràcia, la haré de acuerdo a una selección de hechos que tienen que ver por un lado con las relaciones políticas y económicas establecidas con el Ayuntamiento de Barcelona, relación que determinará continuamente el estatus geopolítico de la vila y la identidad local de los gracienses y por otro lado destacaré los momentos donde los y las gracienses se han constituido como actores sociales.

También es importante describir las distintas etapas históricas de la fiesta mayor, etapas en las que se ha visto modificado el quehacer festivo, cambios que podemos encontrar tanto en la estética de los adornos, la participación y en las cosmovisiones de los actores. Por otro lado describiré brevemente en qué consiste la fiesta, cuáles son los actos principales, las particularidades que la distinguen de otras fiestas mayores de Barcelona, etc.

La descripción del escenario cultural, es la narración de mi vivencia etnográfica, de mi experiencia como investigadora en la vila de Gràcia. Esta descripción pretende ser, de alguna manera, como una serie de fotografías de aquello que me resultó más interesante para la investigación. Quizás otra persona con otros objetivos hubiera *fotografiado* Gràcia de otra manera y realizado otros enfoques y aproximaciones. Sin embargo aquí reconstruyo la realidad de acuerdo a los intereses y objetivos de nuestra investigación.

Finalmente, el último apartado está dedicado a la presentación de los colectivos participantes, de las y los actores que organizan, crean y reproducen la Festa Major de Gràcia. La antropología dialógica me inspiró para reconstruir las

voces de los participantes a partir de la reproducción de los diálogos durante el trabajo de campo. De esta forma se podrá comprender mejor que las voces de los y las participantes son respuestas a preguntas construídas previamente pero también narraciones enunciadas con la intención de que la investigadora, su interlocutora, comprendiera su mundo y su experiencia.

5.1 Contexto histórico de la Vila de Gràcia

Durante el siglo XVI, en 1578, se comenzó a construir el monasterio de los capuchinos en los territorios donde ahora se asienta Gràcia. En el siglo XVII, en enero de 1626, se establecieron en este convento, donado por el conseller de la ciudad de Barcelona Josep Dalmau, los carmelitas descalzos quienes en 1630 edificaron ahí su casa y en 1687 su iglesia. La devoción de los carmelitas a Sant Josep contribuyó a que el convento fuera conocido como el de los “Josepets”. Sin embargo el convento estaba dedicado a la Mare de Déu de Gràcia lo que dió lugar al nombre del núcleo urbano que se construyó entorno al convento (Sobrequés, 1996). El nombre de Gràcia es en recuerdo de la anunciación del arcángel Gabriel a María de que sería la madre del mesías, de ahí que el escudo de Gràcia sea un lirio blanco, símbolo de la virginidad de María, sobre un fondo azul (Lafarga, 1999).

A lo largo del siglo XVIII Gràcia consolidaría su estructura social y económica más significativa. De un lado era una zona rural del otro un lugar donde los burgueses barceloneces instalarían su segunda residencia (Sobrequés, 1996). Lo anterior puede ser ilustrado con la siguiente descripción: *“Gràcia, la naciente villa que tímidamente iniciaba los primeros núcleos de población adquiriría lentamente la predilección de la capital. Transcurría su vida apacible y serena, cuidando de sus campos los colonos y los campesinos propietarios. Mientras tanto, se iba transformando en sitio de reposo y solaz por las adquisiciones de fincas por parte de los señores que encontraban allí lugar cercano a Barcelona y al mismo tiempo alejado del ajetreo ciudadano, apartado de las murallas, alegre y con los caminos abiertos a todos los horizontes”* (Ayuntamiento de Barcelona, 1970, p. 221).

El camino de Gràcia, que seguía el curso de la riera de Sant Miquel, se formó en 1778 y cuando comenzaba el siglo XIX, en el año 1801, se llevó a término el primer proyecto de parcelación de las tierras agrícolas en una de las treinta fincas campesinas que formaban lo que ahora es Gràcia.

Gràcia fue creciendo como una población extramuros de Barcelona pues si en la primera mitad del siglo XVII había 12 casas registradas mientras que al comenzar el siglo XIX había 250 (Lafarga, 1999).

A principios del siglo XIX, la población de Gràcia se concentraba principalmente en tres núcleos urbanos: el de los Josepets, el de los capuchinos viejos (de Torrent de l'Olla a la calle Bailén), donde se edificarían dos fábricas textiles importantes: El Vapor Vell (can Vilaregut) y El Vapor Nou (can Puigmartí); y el barrio de Jesús, nombre que provenía del convento franciscano de Santa María de Jesús instalado en Gràcia en 1817. También en este mismo siglo XIX comenzó un proceso de amplia industrialización lo que provocaría que la gente abandonara el campo y se dirigiera hacia las ciudades para trabajar en las nuevas industrias. Las casas rurales comenzaron a desaparecer mientras que se construían las viviendas para los obreros de las industrias textiles que se instalaban en Gràcia (Lafarga, 1999).

La Constitución de 1812 intentó agilizar la organización municipal de la época para la creación de ayuntamientos en aquellos pueblos que solos o con su comarca arribaran a los 1000 habitantes. Debido a esto Gràcia tuvo varios momentos de municipalidad independiente, su primera petición le fue concedida en 1821 con 2.608 habitantes durante el trienio progresista de 1821-1823, desafortunadamente, dos años más tarde, el retorno de los absolutistas al gobierno pondría fin a la experiencia de independencia municipal. Sin embargo en Gràcia la postura de independencia era tan fuerte, que el Consejero del Barrio que había entonces, prescindió muy a menudo del Ayuntamiento de Barcelona para otorgar permisos de construcción lo cual motivó fuertes enfrentamientos en 1828 con el Ayuntamiento de Barcelona (Enciclopedia catalana, 1997).

A partir de 1826 el crecimiento urbano fue espectacular y durante la segunda mitad del siglo XIX una parte de Gràcia se vio seriamente afectada por el Plan del Eixample de Barcelona y un nuevo límite se establecía entre Gràcia y Barcelona a partir de la calle Provenza. En 1827 fue terminada la construcción del paseo de Gràcia que unió el Portal del Angel y los Josepets (Sobrequés, 1996).

En el año de 1845 se promulgaría la ley que establecía que podrían ser municipios independientes aquellos distritos o zonas con más de 100 vecinos que así lo demandaran. Gràcia, que por esa época había recibido un nuevo nombre que no prosperaría –Villa de San Fernando y de Santa Amalia- fue uno de los primeros lugares en acogerse a la nueva ley y en el año de 1850 cuando ya contaba con 13.548 habitantes, Gràcia se convirtió en municipio hasta 1897, año de su anexión a Barcelona.

Antes de 1850 ya trabajaban muchos tejedores a mano, dos establecimientos de blanqueo, una fábrica de tejidos elásticos, industrias que determinarían el ambiente obrero e industrial que Gràcia tuvo a lo largo del siglo pasado. En ese entonces las comunicaciones eran muy deficientes pues solamente existía el Passeig de Gràcia, para llegar a muchas mercaderías en diferentes lugares de Barcelona. El “Diario de Barcelona” del 9 de noviembre de 1857 publicaría una nota al respecto: “...*A parte del Paseo de Gràcia, que sólo sirve para el tránsito de personas y carruajes de lujo, los torrentes que hacen las veces de caminos vecinales se encuentran en el estado más deplorable. Las fábricas tienen que gastar crecidas cantidades para la conducción de sus productos a Barcelona...*” (Ayuntamiento de Barcelona, 1970, p.224).

Poco antes de 1854 Barcelona consiguió el derrumbamiento de sus murallas ya que necesitaba ordenar su nuevo territorio y comenzó un proceso administrativo de absorción territorial y con ello la desaparición de la independencia municipal de los diversos pueblos del Pla (Lafarga, 1999).

La vida era miserable durante el periodo de industrialización, las condiciones de la clase obrera eran muy malas por lo que las movilizaciones obreras tuvieron lugar para conseguir mejores condiciones de vida y de trabajo.

Un ejemplo de estas movilizaciones fue la de 1855, en pleno bienio progresista 1854-1856 cuando los trabajadores de Can Vilaregut, protestaron contra el establecimiento de máquinas de hilar automáticas y marcharon desde su fábrica hasta la Diagonal con pancartas donde podía leerse: “Pa i treball” (Sobrequés, 1996).

La represión y los espacios de castigo también eran bien conocidos como por ejemplo la correccional de menores llamada oficialmente La Correcció y extraoficialmente como La Corrupción, situada en la Travessera de Gràcia número 91. Este antiguo establecimiento, que en el año de 1856 tenía reclusos a 93 menores, estaba instalado en una antigua fábrica sin ningún condicionamiento especial, los reclusos dormían sobre mesas y el trato que recibían era muy duro (Enciclopedia catalana, 1997).

Otro momento histórico de gran importancia aconteció en abril de 1870 cuando los y las gracienses, como otros pueblos del pla de Barcelona, se rebelaron contra el gobierno que dictó una ley para reclutar jóvenes para el ejército español para impedir la independencia de Cuba, a esta revuelta se le conoció como la *Revolta de les Quintes*. Ayudada por gente de Sant Martí y Sant Andreu, Gràcia resistió durante seis días, del 4 al 9 de abril, el sitio de los soldados que acudieron para sofocar la revuelta. La dirección de la rebelión fue el Centro Republicano Federal y se resistió con barricadas tanto en Torrent de l’Olla como en la calle Mayor, a los bombardeos que el ejército realizaba desde la calle Provenza. Fue entonces cuando el campanar de la plaza del Ayuntamiento adquirió gran fama como símbolo de libertad pues la campana no dejó de tocar durante la rebelión. El balance final se salda con 27 muertos y el saqueo y destrucción de un gran número de casas. El siguiente párrafo tomado de la literatura popular puede ser ilustrativo de lo anterior:

*Minyons, abaix les quintes:
Minyons, fora soldats !
Minyons, per abolir-les
Haurem de treballar...
Els fills son per les mares,
No pels que volengraus
Els homes són per casa,
No pas per ser esclaus...⁸*

Para entender en parte esta reacción de Gràcia, hay que tomar en cuenta la fuerte composición obrera del barrio. En el año de 1870, año del Congreso Obrero de Barcelona, Gràcia tenía más de mil asociados en la Federación Local de Barcelona y era miembro fundamental de la Federación Regional Española de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT).

En el año de 1871, el editor López Bernagozzi fundaba “La Campana de Gràcia”, semanario satírico que saldría a finales de 1934 y que tomaría este título como símbolo de libertad. En 1873 el 23 de febrero, se plantó en medio de la plaza del Sol un cedro como símbolo de libertad. También en ese año se creó la Cooperativa de Mayordomos y Contra maestros de Telares Mecánicos, sociedad formada por 40 tejedores mecánicos cuyo objetivo era negociar el ahorro de los asociados por medio de la cooperación (Enciclopedia catalana, 1997).

Al proclamarse la primera República en 1873 se constituyó en Gràcia la Junta de Armamento y Defensa de la República. Cuando el General Pavía dió el golpe de Estado el 5 de enero de 1874 para poner fin a la experiencia republicana, Gràcia respondió con una huelga general que fue reprimida violentamente (Sobrequés, 1996).

Paralelamente a estos acontecimientos el territorio y la población de Gràcia crecían. En el año de 1872 ya estaba unida a Barcelona con el primer tranvía de caballos que existió. A la mitad de la década de los 80, Gràcia contaba

⁸ *Muchachos abajo las quintas/ muchachos, fuera soldados!/ muchachos para abolirlas/ hemos de trabajar.../ Los hijos son para las madres/ no para los que quieren grados/ los hombres son para la casa/ no para ser esclavos...*

con un hospital municipal, cuya creación quizás se debió a la trágica epidemia de peste asiática que mataría a centenares de personas.

El movimiento obrero se reorganizaba también en esta época. En 1881, hubo una reunión extraordinaria de la Federación Regional, donde se decidió dejar la clandestinidad impuesta en 1874, año en que cayó la primera República. En 1882, la situación económica era tan grave que los cobradores de impuestos del Ayuntamiento de Gràcia dimitieron porque sabían que los contribuyentes habían decidido no pagar y se dejaban embargar de cara a la mala situación económica de ese momento. Tres años más tarde las mujeres en los mercados de Gràcia armarían un alboroto debido al aumento de los precios. La fiesta mayor de ese año fue suspendida. Fue en esta época cuando aparecieron los asilos y las organizaciones benéficas que pretendían de manera paternal paliar las grandes diferencias sociales. La Caritat era una agrupación formada por sociedades de baile, corales y centros recreativos que montaban bailes para beneficio de los obreros sin trabajo. En 1894 se instaló un asilo donde se comía por 10 céntimos (Enciclopedia catalana, 1997).

En este marco social Gràcia, fue anexada a Barcelona en 1897, a pesar de una fuerte oposición como en otros pueblos del Pla. Una de las razones de oposición fundamental radicaba en el temor de los ayuntamientos de que la creación de nuevos impuestos provocaría que las fábricas cerraran y se instalaran en otros sitios. El 21 de abril de 1897, Gràcia, junto con Sant Martí de Provençals, Sants, Sant Gervasi de Cassoles, Les Corts y Sant Andreu, quedaron agregados a Barcelona. En este momento Gràcia pasó a ser un barrio de Barcelona y de tener 15 Km² de terreno pasó a tener 78 Km² y de 334.000 habitantes a 516.000.

En Gràcia había una gran tendencia al republicanismo pero también tenía gran auge el anarquismo. La noticia de que en el año 1893 en un local de la plaza del Diamant había acontecido una reunión de unos 70 anarquistas nos puede dar cuenta de la importancia que tenía esta postura política en Gràcia. Los republicanos tenían su sede principal en Carrer Gran, en un local con teatro, escuelas, café y cooperativa de consumo que duró hasta 1923. Tenían 800 socios

y fueron una de las entidades republicanas más potentes de la ciudad (Enciclopedia catalana, 1997).

En 1909, aconteció la llamada Semana Trágica, en la cual en Gràcia se levantaron 76 barricadas, con piedras, rieles del tranvía, alcantarillas, etc. Fue el único barrio donde se disparó contra el ejército y se quemaron recintos eclesiásticos como la iglesia de Sant Joan de Gràcia, el convento de los Carmelitas descalzos y el Oratorio de Sant Felip Neri. En Gràcia se creó una auténtica protesta contra la guerra.

Con todo y que había una fuerte tendencia anarquista de la clase obrera por 1910 ya existía en Torrent de l'Olla la Agrupación Socialista de Barcelona. Tanto anarquistas como socialistas tuvieron fuertes enfrentamientos en varios momentos como el acontecido en 1918 en una imprenta en Gràcia. Paralelamente se iba desarrollando un espíritu catalanista como en otros barrios de la ciudad y surgirían algunos grupos con un tinte más conservador como la Societat Obrera L'Artesà que organizaba juegos florales aunque éstos fueron prohibidos durante la Dictadura de Primo de Rivera. En los años 30 los juegos florales se restablecieron pero fueron de nuevo interrumpidos por la dictadura de Franco y su sede fue ocupada por la Falange en 1939. En esta época, a pesar de que Gràcia tenía su carácter popular, en el barrio también se iba constituyendo una pequeña burguesía arraigada en los talleres y comercios (Enciclopedia catalana, 1997).

Desde la época de independencia municipal, Gràcia conservaba un patrimonio de entidades culturales y sociales que se enriquecieron con el paso del tiempo por ejemplo los Lluïsos de Gràcia, entidad que data de 1855 lo que la convierte en una de las entidades más veteranas de la exvila. En 1904 el Centre Moral i Instructiu, nacido después de la Revolución de 1868 para contrarrestar las ideas revolucionarias y también contra la instalación de los protestantes evangélicos, inauguraba su local en la calle Ros de Olano. También en 1904 nació la entidad del Orfeó Gracienc. En 1902, un grupo escindido del Centre Moral, fundó el Cercle Catòlic de Gràcia (Enciclopedia catalana, op. cit.).

Por el año de 1936, se crea el Ateneu Popular declarado exclusivamente cultural y al margen de todos los partidos políticos. El Ateneu Popular de Gràcia propugnaba porque la cultura no fuera un privilegio sino que estuviera al alcance de la clase obrera en general.

La actividad de las entidades culturales, como la vida misma, se vería afectada durante la Guerra Civil (1936-1939). Durante la posguerra había una situación social muy crítica ya que mucha gente había salido camino al exilio, otros tenían familiares en campos de concentración y las divisiones ideológicas no favorecían la vida asociativa. Cataluña se vería afectada no sólo por la represión política y de libertades básicas, por parte del dictador F. Franco, sino también se vería afectada en las posibilidades de expresión de la cultura catalana, principalmente el uso del catalán en la vida pública. La asociación de los y las ciudadanas estaba muy limitada y vigilada. Generalmente el cargo de presidente de alguna asociación o entidad lo ocupaba algún falangista impuesto por el régimen franquista.

Con el tiempo las asociaciones culturales fueron recuperando los espacios que habían perdido durante la guerra pero hasta 1945 todo estaba muy controlado. Los dirigentes de entidades que se dedicaban a promover la cultura catalana fueron perseguidos como entidades dedicadas a las sardanas, los orfeons, etc. pues se consideraba que iban contra las ideas del régimen franquista. Las entidades podían llevar a cabo sus actividades siempre y cuando no fueran en catalán, por ejemplo las obras de teatro tenían que ser en castellano (Entrevista a E. Camps, Septiembre, 2003).

5.2 La Fiesta Mayor de Gràcia sobre las Coordenadas Históricas

La fiesta como fenómeno social está articulada a los distintos cambios históricos que acontecen en la sociedad. La fiesta entonces, es un fenómeno vivo, dinámico, en continua transformación, es un fenómeno social inacabado. Una transformación que nace de conflictos sociales y políticos, de visiones de mundo, de tensiones entre la tradición y la modernidad. Los cambios de una sociedad rural

a una sociedad industrial a una sociedad de la información, han afectado directamente la concepción y el escenario de la fiesta mayor de Gràcia.

Vicenç Sanclemente (1990) en su libro "*Gràcia: Historia de la festa més gran del pla*" narra las distintas etapas y cambios que ha experimentado la fiesta mayor de Gràcia. Según este autor la primera mención escrita que se conserva de la celebración de la Fiesta Mayor es del Diario de Barcelona del 19 de agosto de 1827 donde se publicaba: "Hoy si el tiempo lo permite habrá en el pueblo de Gràcia, juego de sortija". Los siguientes párrafos se basan en la información que aporta Sanclemente en su libro.

5.2.1. La fiesta en la sociedad rural

A finales del siglo XVIII, los campesinos que vivían en Gràcia, celebraban dos fiestas mayores. Una por la Anunciación a la Virgen el 25 de marzo y la otra el día de San Isidro Labrador, el 15 de mayo. Los pocos habitantes del campo iban el 25 de marzo a la iglesia de los Carmelitas descalzos (Josepets) para celebrar la festividad de Nuestra Señora de Gracia. A la virgen se debe el nombre de la Vila, recordando las palabras del arcángel Gabriel: "llena eres de gracia..." En el acto de la anunciación. En esa época era una celebración sencilla y emotiva que no iba más allá de los límites de la fiesta religiosa del templo.

Al inicio del siglo XIX los terrenos rurales de Gràcia vivieron un cambio urbanístico muy importante. En 1817 se construyó el convento de Jesús, de los sacerdotes franciscanos y según, el historiador local, Miquel Brasò la idea de cambiar la fecha de la celebración fue justo después de que se terminara la construcción del convento de los franciscanos. Este cambio de fecha, del 25 de marzo al 15 de agosto, parece que fue promovido por los jóvenes de la Vila para poder disfrutar de otras prácticas como el baile y celebrar la fiesta de la Assumpta. Sin embargo existe otra versión, de Joan Amades, que asegura que la patrona de Gràcia no es la Asunción sino Sant Roc, cuya veneración comienza por las numerosas epidemias de la peste.

Como podemos observar existe un debate sobre a que santo se dedica la fiesta mayor. Algunos consideran que es para la Asunción ya que el inicio de la fiesta, 15 de agosto, coincide con la fecha que la conmemora pero por otra parte se cree que la fiesta es para San Roc cuya fecha de celebración es el 16 de agosto. Se cree que era San Roc ya que se consideraba uno de los abogados más populares contra la peste aunque también comportaba un sentido campesino.

El punto central de la fiesta mayor del siglo pasado eran los oficios eclesiásticos que poco a poco irían cambiando hacia celebraciones más diversas, como el baile y el teatro. Había bailes más ceremoniales en los cuales no todo mundo podía participar y había otros más abiertos, que se celebraban por las tardes al pie de las escaleras de la iglesia. Los bailes se financiaban con la compra de ramilletes y abanicos, los cuales se regalaban a las mujeres para salir a bailar.

Durante la fiesta se bailaba el *contrapàs*. Danza de ceremonia muy parsimoniosa que se obligaba a bailarla de etiqueta, ellos con *gambeto y barret de xicra* y ellas con *mantellina* y por más calor que hiciera había de vestirse de esta manera durante el baile para efecto de una etiqueta exigida rigurosamente en aquella época.

A la hora de comer se hacía el *llevant de taula* y *les pavordesses* iban casa por casa con la imagen de la Mare de Déu o de un santo, a veces acompañadas por un músico para recoger la limosna.

El teatro de plaza era uno de los actos más relevantes que se celebraban en las fiestas mayores de Gràcia. Había bailes dialogados o danzas dramáticas como las de “Voluntarios de Africa”, el “Conde del Valle” o “El Ball d’en Serrallonga”.

También habían carreras y los premios estaban determinados por el contexto rural de Gràcia: el primer lugar obtenía un gallo, el segundo dos gallinas, el tercero dos pollos y el cuarto un conejo.

5.2.2. La fiesta en la sociedad industrializada

Las comunicaciones de la ciudad de Barcelona con el ahora, poblado e industrial, barrio de Gràcia eran insuficientes y el Portal del Angel estaba siempre lleno por el continuo tránsito de carruages y caballerías. En 1847 el 15 de agosto se inauguró una nueva puerta, la Puerta de Isabel II con motivo de la fiesta patronal. En 1848, se iluminó el Passeig de Gràcia para los bailes que se realizaban.

En 1850 año en que Gràcia fue nombrada Vila por orden real se celebró la primera fiesta independiente con una carrera de burros, una procesión de jóvenes y un castillo de fuegos artificiales.

La inauguración de la luz eléctrica en 1852 también fue una novedad en la fiesta mayor. Hay dos versiones por lo que respecta a qué calle sería la primera en tener luz eléctrica: algunos vecinos aseguran que fue la calle Bonavista sin embargo la revista "Crónica de Gràcia", indicaba que el señor Benet Soms que tenía una fábrica de jabones en la calle Providencia era el único que tenía la luz eléctrica en la vila. Durante la fiesta la gente de Gràcia acudía a esta calle para mirar la luz.

En 1876 empiezan a participar en la fiesta la colla de castellers o de "Xiquets de Valls" formada en su totalidad por vecinos de antiguas colles del Camp de Tarragona.

A lo largo de dos siglos la Fiesta Mayor de Gràcia sólo se ha dejado de celebrar en contadas ocasiones. Por ejemplo en 1853 la enfermedad del cólera se cobró muchas vidas y no se celebró la fiesta mayor. En 1856 las revueltas impidieron realizar la fiesta. Durante los días 20, 21 y 22 de agosto acontecería una gran revuelta con barricadas que dejaría muchos muertos y provocaría los sumarios consejos de guerra. En 1885 vuelve la epidemia del cólera y la fiesta nuevamente se ve suspendida, únicamente la Junta de vecinos de la calle Cortés o Sant Roc decidió hacer la fiesta con una misa en honor al santo de la iglesia de los Monjes. Se rezó el rosario acompañado con la orquesta de la iglesia, se iluminó la capilla, se quemaron fuegos artificiales así como un baile público.

A finales del siglo XIX se produjo un cierto descenso en la cualidad de la fiesta, debido quizás, a que un gran número de jóvenes de Gràcia habían ido a luchar a la isla de Cuba que buscaba su independencia. La situación era tal que la gente había decidido dejar la fiesta para otros tiempos. El año que se perdió la guerra en Cuba, en 1898, la fiesta mayor estaba reducida a juegos infantiles y algunas calles adornadas con banderillas de papel.

Al final de los años 20 en Gràcia se adornaban 54 calles y la cifra irá bajando hasta 36 en 1930. En la programación de esta época se destinaba un gran espacio para anunciar las actividades deportivas. Había carreras de patines y de sacos, saltos de longitud y de altura, los primeros campeonatos infantiles de marcha atlética y carrera a pie por Gràcia.

Por estos años los vecinos del Passeig de Gràcia protestaron frente el regidor porque en medio de la avenida se había puesto un entoldado de una empresa particular que quería aprovechar la fiesta mayor para establecer su negocio. También a partir de estos años 20 hubo un impulso espontáneo de muchos comerciantes y con el apoyo municipal se organizaron concursos de adornos de aparadores.

La feria también ha sido un foco de atracción para los visitantes. En el siglo XIX se instalaba en los Jardinetes, en el passeig de Gràcia posteriormente se pasó a la plaza Joanic y al paseo Sant Joan. En los Jardinetes se instalaban barracas de frutas y juegos y buñuelos. También se cuenta que fue en Gràcia donde la gente conoció y disfrutó de los caballitos.

Desde finales del siglo pasado el incremento del número de escuelas y ateneos culturales y la preocupación por la recuperación de la lengua, provocó que la fiesta mayor se aprovechara para organizar un conjunto de actos culturales.

También las actividades deportivas empezaron a tener protagonismo en la fiesta. En 1902 se organizan campeonatos y carreras ciclistas que aún continúan. Pruebas atléticas, partidos de básquet, fútbol, para niños y adultos también se hacían.

Los acontecimientos políticos que se vivían en el país también afectaron la continuidad de la fiesta. Por ejemplo en 1909, el año de la Semana Trágica, no se celebraría la fiesta mayor. En 1911 las rivalidades políticas provocaron una batalla campal en el entoldado construido en la plaza Rius i Taulet, de la cual resultaron 3 heridos graves.

En el mes de agosto de 1917 hubo una huelga general en Barcelona. El capitán general de la cuarta región militar José Marina i Vega, declaró el estado de guerra y por esta razón fueron suspendidas la mayoría de las fiestas mayores de Cataluña.

5.2.3 El adorno, las calles y las entidades participantes

Los jóvenes del barrio adornaban las calles con el dinero que recolectaban cada semana y cuando pasaban, cada domingo unos meses antes de la fiesta, la cajita que llamaban el Sant Roc. Con esta pequeña cantidad compraban hilo y papel de colores para hacer banderitas y faroles.

La primera referencia escrita a un adorno entero es una nota que aparece en los diarios del día 15 de agosto de 1862 y hace referencia a la calle Ample o de las Monjas –ahora Verdi-. Los vecinos iluminaron su calle durante dos días y tenían un programa con juegos de cucaña para los niños y baile al aire libre para los mayores.

Las primeras calles adornadas se distribuían según los núcleos más poblados de la vila. En la zona norte era el de las Monjas, Providencia y Alzina y la calle Maignon, por encima de Travessera de Dalt. Otro sector era el entorno de la calle de Sant Miquel, ahora Riera de Sant Miquel, donde también se había construido un entoldado.

El origen de los adornos de las calles es bastante difuso no se sabe exactamente bien como se crea la tradición de adornar las calles. Sin embargo se manejan algunas hipótesis como menciona Jordi Pablo:

“...Lo que originariamente transformaba las calles eran las enramadas y las enramadas se hacían básicamente para homenagear a alguien...a finales del siglo XIX y principios del XX los sitios que tenían dinero había salas de baile, como había un gran potencial de vivir y bailar y de relacionarse, se convirtieron las calles en salas de baile, de hecho es uno de los orígenes no solo de salas de baile, sino salas de teatro, la escenografía, una de las hipótesis es que las primeras calles adornadas probablemente eran escenografías para representar zarzuelas y la misma escenografía se quedaba como el adorno de la calle y la zarzuela que era el acto básico o la ópera o la obra de teatro pues servía para hacer bailes y chocolatadas etc....” (Entrevista a J. Pablo, 2001).

Sanclemente en su libro, sostiene la versión de que de la enramada que duraba pocos días y costosa se pasó a la competencia con banderas y tiras de papel de varios colores, colocados en los pisos principales. En el año 1892 empiezan las simulaciones de diversas escenas, por ejemplo en la calle Lleialtat, se hizo una fortificación con auténticas piezas de artillería que se habían guardado de la guerra carlina.

Adornos muy recordados son los de la calle la Culebra –ahora Francesc Giner- como el adorno de 1895 en el cual se exhibían dos arcos triunfales de estilo oriental contruidos con madera y cartón. También la calle Estrella –ahora calle Martínez de la Rosa- fue una de las mejor adornadas de finales del siglo pasado.

Durante el segundo tercio del siglo XIX los vecinos se agrupaban por cooperativas, gremios, centros de recreo, políticos o religiosos. Estas entidades también participaban en la fiesta organizando bailes y elaborando lujosos programas. Con el tiempo sus festejos irían perdiendo popularidad porque los entoldados al aire libre les harían la competencia. Algunos nombres de sociedades desaparecidas que organizaban la fiesta son: Graci-Encina en la calle Alzina; la sociedad la Camelia que organizaba los bailes en la plaza de Oriente; lo sociedad Antiga Amistat que celebraba las fiestas en el salón del teatro Zorrilla, el centro familiar “Las Tres Gràcias”, que organizaba bailes en el salón Numancia. El Centre Gracienc, en la calle Major de Gràcia, contratava orquestas compuestas por

profesores del gran teatro del Liceu. El Cercle de Propietaris de Gràcia, situada en la calle Major, ponía en escena zarzuelas y hacía bailes con grandes orquestas.

Otras sociedades más políticas como “La Banyà”, que era de republicanos radicales, o “La Margarita” estaban en la competencia los días de la fiesta.

En el último tercio del siglo XIX la revitalización cultural y el nacimiento de centros católicos influyeron en que muchas entidades que ahora todavía existen empezaran a organizar actos los días de fiesta mayor. La más antigua, la Corte Angélica de San Luis Gonzaga –ahora Lluïsos de Gràcia- organizaba representaciones teatrales desde 1870. Conciertos a cargo del Orfeó Montserrat. El 15 de agosto de 1905 fue la primera referencia escrita de la participación del Orfeó Gracienc en la fiesta mayor; el Centre Moral i Instructiu y el Cercle Catòlic de Gràcia también celebraban festejos especiales. En los años treinta el Club Esperantista colaboraría en la fiesta con la inauguración de una exposición de postales esperantistas.

El club Excursionista de Gràcia entidad que se ha preocupado a lo largo del tiempo por recuperar la historia de la Vila, desde los años 30, cada año para la Fiesta Mayor organizaba una exposición de tema graciense.

5.2.4 La fiesta durante la guerra civil, la dictadura franquista y la transición democrática

Durante los años de guerra de 1936 al 1938 no se celebró la fiesta en 1939 se retomó la fiesta. Las calles se volvieron adornar con medios muy precarios y poca gente a causa del número de muertos, de presos, de los que habían marchado al extranjero y con una débil vertebración asociativa. Hubo un notable incremento de actos religiosos, se hacían meriendas multitudinarias para niños del barrio, de los orferinatos y del Tutelar de menores.

En los años cuarenta, justo después de la guerra, Barcelona había dejado de celebrar la fiesta de La Mercè por causa de la desmembración social y el miedo a las aglomeraciones. Sin embargo los cronistas narran que Gràcia había sustituido la fiesta de Barcelona. Las calles se volvieron adornar a pesar de los

líos burocráticos, pero el número era bastante reducido. Del centenar de calles de principios del siglo XIX, se redujo a 70 en 1943 y en 1948 sólo había 46. Al respecto Jordi Pablo comenta:

“...Evidentemente la represión hacía que no se pudiera hablar catalán, cosas desde luego muy mal vistas, pero que se asumían porque si no te detenían, pero que también a la vez que fue un pacto con el régimen franquista también fue una manera de colar pues sardanas, ya que las primeras sardanas las perseguía la policía y las disolvían como si fueran una manifestación en el '47 y '48 pero a la vez podían salir cosas totalmente prohibidas a través de la fiesta mayor... entonces este aspecto doble ya que había una cierta protección incluso entre los que dirigían, los presidentes de Federación tenían que ser falangistas por definición porque si no no podías ser dirigente, pero no quería decir que todos tuvieran el mismo grado de exaltación patriótico falangista, sino que había oportunismos pero en general se protegía un poco...” (Entrevista a J. Pablo, 2001).

En 1943 la Comisión Oficial de Fiestas daba una subvención para todas las calles de 14.000 pesetas. En esos años se crearon dos tipos de premios: uno para la ornamentación hecha por un profesional y otra para la realizada por los propios vecinos de la calle.

Durante la posguerra Gràcia padeció la separación de sus jóvenes, muchos de ellos exiliados viviendo en campos de concentración en el extranjero y otros reclutados para hacer el servicio militar. Lo que provocó que los jóvenes se desvincularan de su barrio y de la fiesta mayor. En las calles era notorio la falta de una generación de jóvenes de 30 años que había escapado a causa de la guerra pero poco a poco fueron regresando y se involucraron en la organización de la fiesta a pesar del miedo a la represión por constituir asociaciones. En la calle Llibertat sin contar con gran presupuesto pero con gran entusiasmo, adornaron su calle con materiales de los escombros:

“...Los primeros años (después de la guerra) fue muy difícil la fiesta mayor pero luego a partir del '45 tuvo un auge importante... empezaron las nuevas organizaciones de las calles y una de las formas de recaudar dinero era los domingos hacer un sorteo de pasteles, botellas de cava porque en aquellos tiempos eran tiempos difíciles...” (Entrevista a E. Camps, 2003).

El presidente de la comisión organizadora de la fiesta era impuesto y estaba siempre bajo vigilancia para evitar la politización principalmente las comisiones de las plazas del Sol y del Diamant ya que sus entoldados atraían a una gran cantidad de personas:

“...La fiesta iba creciendo porque había un seguimiento de que no estuvieran politizadas las asociaciones. Para poder iniciar las actividades de los entoldados la entidad gubernamental lo que hizo fue designar los presidentes de estas entidades que tenían que ser personas a favor del régimen de Franco... a estas personas los ponían de presidentes en la plaza del Sol y del Diamante donde se hacían los entolados y se reunía la mayor cantidad de gente...” (Entrevista a E. Camps, 2003).

A nivel de las calles había menos control, los presidentes no eran impuestos pero continuaba la vigilancia:

“...Las calles no estaban tan vigiladas si bien se tenía una vigilancia no se imponía al presidente pero si había una vigilancia muy de cerca de quiénes componían la comisión gestora y se hacían unos informes para decidir si podían ser de la fiesta...” (Entrevista a E. Camps, 2003).

En el año de 1950 la fiesta fue denominada: “Fiesta mayor del centenario” en honor a los cien años de reconocimiento de independencia de la Vila. En estos años las calles solucionaban su programación con la contratación de una sola orquesta que actuaba varios días y el festival infantil. En 1951 el número de calles disminuyó a una veintena y 6 plazas o entoldados.

En 1955 Gaspar Ribé i Carbó, de la calle Benet i Mercader, con el apoyo de Joaquín Millán del distrito de Gràcia, funda la “Federación de Comisiones y Asociaciones de la Fiesta Mayor de Gràcia”. Hasta ese momento la fiesta mayor era dirigida por una Comisión de fiestas designada por el distrito. Después las

calles vieron la necesidad de coordinarse, esta iniciativa que fue bien vista por algunos sectores como la Falange que pensaba ganar adeptos al “Movimiento” mediante el apoyo a la nueva Federación:

“...La Federación de calles si estaba politizada y el presidente siempre tenía que ser el jefe político del Distrito que era un falangista, entonces es regida y tutelada muy de cerca por el jefe político del Distrito y el Concejal del Distrito que viene del partido del gobierno, entonces había dos personas de Falange rigiendo muy de cerca llegando al extremo de producirse enfrentamientos muy profundos cuando por primera vez un concejal de Gràcia que no era falangista... hubo auténticos enfrentamientos con esta persona más liberal y tolerante con el jefe político del gobierno falangista...” (Entrevista a E. Camps, 2003).

En la antigua Federación de fiesta mayor había dos vertientes ideológicas: la primera encabezada por Ribé que contaba con el apoyo de Miquel Solé vicepresidente de la plaza del Sol. La segunda contaba con el apoyo del doctor Josep Mañá presidente de la plaza del Sol vinculado al mundo sardanístico. En 1956 la Federación comienza a organizar el Aplec de Sardanas del Parc Güell.

El desarrollismo moderno de los años 60 sería uno de los factores que afectaría de manera negativa la fiesta mayor. Muy pocas calles pudieron hacer frente al cambio generacional y al comienzo de las vacaciones masivas fuera de la ciudad. Solamente las asociaciones de las calles Progrés y Puigmartí continuaron realizando ornamentación de interés.

“..En los años 60 con la llegada del seiscientos⁹... la gente ahorraba se veía con un dinerito y los fines de semana en lugar de estar trabajando en la calle preparando los adornos lo que hacía era marchar al campo y hubo una decadencia muy importante de la fiesta mayor que yo diría que en los años 64 o 65 llegaron haber pues sólo 4 o 5 calles adornadas...” (Entrevista a E. Camps, 2003).

En 1968 quedaban 10 calles que participaban en la fiesta, pero diez años después sólo había cuatro: Puigmartí, Fraternitat, Progrés y Llibertat. El poco interés participativo hizo que los actos tuvieran un aire oficialista y que destacaran

⁹ Marca de coche que fue masivamente adquirido, dado su bajo costo, por la población.

los actos organizados por la Comisión de Fiestas en la plaza Rius i Taulet. En los actos de estos años estaba la celebración de la misa, el desfile de la policía municipal y una banda de trompetas así como el rally de coches que se haría popular.

En 1973 la Federación fue presionada por parte del Ayuntamiento para que la fiesta mayor se unificara a la fiesta de Barcelona de La Mercè. Las calles de Gràcia se negaron y el Ayuntamiento respondió con muy poco apoyo para realizar la fiesta mayor.

En 1976, era evidente la falta de participación de la gente joven en la fiesta y existía un descoordinación entre la Comisión organizadora, la Asociación de Vecinos y la Junta Municipal del Distrito, pues cada uno iba por su lado a la hora de realizar la fiesta. Además existía una situación tensa en la Federación de Calles pues las asociaciones de calles reclamaban mayor importancia a la fiesta que a la organización del Aplec de Sardanas.

En 1977 la crisis de la Federación de calles arribó a un punto crítico pues muchas calles se retiraron al considerar que la Federación no respondía al espíritu de la fiesta. En este mismo año las votaciones para presidente de la Federación fueron muy cerradas y se eligió con empate, a Joan Simó. Esta etapa puede ser considerada la más conflictiva pero también, según Sanclemente, hubo un aumento de calles en la fiesta: al final del mandato de Joan Simó, en 1981, el número de calles aumentaría de 4 a 14. Posteriormente fue elegido Jordi Ruiz, de la calle, Francesc Giner y durante su mandato las calles aumentarían hacia la veintena.

La finalización de la dictadura y la llamada transición a la democracia fueron palpables en las esferas más macropolíticas sin embargo a nivel local, la democratización de las instituciones llegaría unos años más tarde. Los cambios políticos también afectarían a la fiesta mayor. En 1978 sólo se adornaban 4 calles y había una opinión muy pesimista sobre el futuro de la fiesta. Sin embargo en los años 80 el número creció hasta casi una treintena y el protagonismo de los vecinos aumentó. La actividad de las distintas entidades era mínima ya que ésta

había disminuido desde los años en que la fiesta había decaído y no se había recuperado para esas fechas.

A continuación se muestran las fechas y el número de calles que se adornaban:

Año / Calles	Año / Calles	Año / Calles	Año / Calles	Año / Calles
1978 / 4	1980 / 14	1982 / 19	1984 / 21	1986 / 26
1979 / 11	1981 / 18	1983 / 18	1985 / 21	1987 / 27

Cuadro 5. Número de calles adornadas entre 1978 y 1987. (Sanclemente, 1990).

Duante los años de 1976, 1977 y 1978 en Gràcia y en otros sitios había un gran interés por la gente de conquistar la calles con nuevos tipos de actos festivos. J. Contel, de la Junta de la calle Verdi de Dalt nos comenta al respecto: “...*La Federación de calles, nunca fomentó el aumento de calles sino que las calles se fueron autofomentado un poco, la gente empezó a moverse, gente inquieta que quería hacer fiesta mayor en sus calles, entonces desde que se recupera la fiesta mayor, cuando se recupera la democracia, pues entonces la gente intenta recuperar la calle para uso propio ...*” (Entrevista a J. Contel, 2001).

Son años de gran escalada asociativa y un gran número de esplanys y entidades juveniles comenzaron hacer actividades en la calle. Paralelamente abrían sus locales el Ateneu libertario de Gràcia y los partidos políticos.

Por el año de 1978 se inician las festividades en Gràcia con lo que ahora es una tradición en la fiesta mayor: *les matinades*. Desde los años 40 a primera hora cada 15 de agosto hacían el pasacalle las Bandas de cornetas y tambores para despertar a los vecinos, sin embargo los *Graellers de Gràcia* comenzaron hacerles competencia pero con melodías diferentes, pues los primeros interpretaban piezas más bien militares.

Durante las décadas de los 70 y 80 se vivió un resurgimiento de expresiones de la cultura catalana, un reforzamiento de la cultura popular, se crearon distintos grupos como collas de Bastoners, Diables de Gràcia, la compañía la Diabólica, tres collas de Graellers, las Bruixas de la Salut y la Guita,

estas collas formaban parte del grupo “Equipos de Trabajo de Cultura Popular”. El Ayuntamiento promovió los Gegants y el Drac de Gràcia mientras que la colla de diables que se creó en Gràcia fue promovida por gente de Sitges.

En los años 80 los adornos eran más espectaculares que en otras fiestas. En 1981 hubo una afluencia masiva de visitantes, la cual fue cifrada por los diarios en unas doscientas mil personas. También en estos años nacieron 3 medios de comunicación que le dieron seguimiento a la fiesta: las revistas “El Carrer Gran” (publicada de 1979 a 1989) y “El Badall de Gràcia” y la radio libre “La Campana”.

En 1982 volvió a sonar por primera vez, después de 3 años de silencio, el Campanar de la plaza Rius i Taulet y también fue la primera fiesta en que salieron a la calle el Drac de Gràcia y los dos Gigantes llamados Pau y Llibertat.

Algunos medios de comunicación se empezaron a interesar en reportar las festividades gracienses como sería en 1986 cuando la televisión local de Gràcia, TV Gràcia, comenzó a transmitir y dedicar un espacio para las calles adornadas de la fiesta mayor.

En 1986 se adornaron 26 calles y 3 plazas. A partir de 1987, el Ayuntamiento y la Federació de Carrers consiguieron que la casa comercial, Casa Frigo, entre otras empresas, patrocinara la celebración de todas las calles y plazas dando un volumen de subvención muy superior al que se había tenido nunca. El presidente de la Federació de aquella época, Manuel Molinas, consideraba que se había acabado con una fiesta dedicada a los vecinos, a la que estos mismos ya no respondían y los antiguos métodos de financiación, como loterías, postres, etc. ya no servían, por lo que se había tenido que recurrir a buscar el patrocinio. La entrega de premios de 1988 va contar con la presencia de Jordi Pujol, presidente de Cataluña.

Con el cuadro propuesto por J. Pablo (1997) podemos finalizar este apartado dedicado a los diferentes momentos históricos por los que ha atravesado la fiesta mayor. Se distinguen 6 etapas cada una de 30 años:

1820 a 1850	Los actos centrales son entorno a bandas de bailes tradicionales, el contrapàs y el llevant de taula o Ball de deu. Juegos de sortija a pie y a caballo. Hay algunas referencias a entoldados. En 1850 año de la proclamación de Vila de Gràcia se hacen unas fiestas extraordinarias.
1851 a 1890	La segunda mitad del s. XIX es la definición festiva. Primeros adornos con arcos de ramas. Los nuevos gracienses venidos de toda Cataluña importan parte de sus costumbres festivas. Participación regular de los Xiquets de Valls.
1891 a 1920	Desde mediados del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX se construye un envelat (entoldado) en el límite de Gràcia y los Campos Eliseos de Passeig de Gràcia. Se consolida el adorno de las calles como elemento distintivo de la celebración. Existe el recuerdo de que en esta época se adornaban casi todas las calles, más de un centenar. No existía una coordinadora o federación de calles.
1921 a 1936	Primeros concursos de calles impulsados desde el Districte. En 1935 se tiene noticia de la existencia de entidades coordinadoras de actividades, como el "Comitè de Fires i Festes de Gràcia" impulsada por la Associació d' Industrials i Comerciants de Gràcia. En el 36 se constituye la primera "Federació de Comissions de Festes de la ExVila de Gràcia".
1937 a 1977	Después de la Guerra Civil se retoman las actividades festivas por las nuevas autoridades que encuentran en este tipo de manifestación una ayuda para la normalización de la sociedad civil. La represión de la cultura catalana se refleja en el tipo de programaciones aunque a través del adorno se ironiza sobre esta situación. Aumenta el número de calles adornadas hasta 70 y 5 plazas en 1942. Este modelo festivo decae lentamente de tal forma que en los 60s se adornaban tan solo 2 envelats. En 1977-78 se adornaban 4 o 5 calles. Las recientemente legalizadas Associacions de Veïns, Assemblees de Músics y d'Actors, impulsan bailes y espectáculos gratuitos en las plazas.
1980 a 1996	Desde 1980 hasta 1996 se asiste a una recuperación de los valores originarios de la Festa Major de Gràcia. Competencia de adornos, autogestión de las Comissions de Festes de cada calle. Así mismo la Federación que antes agrupaba sólo a las calles ahora agrupa a todas las entidades participantes. El Districte de Gràcia apoya y coordina una serie de actos generales.

Cuadro 6. Diferentes momentos históricos de la Fiesta Mayor de Gracia (Pablo, J., 1997).

5.3 La Celebración de la Festa Major de Gràcia

Los elementos que identifican la Festa Major de Gràcia son el adorno de las calles y las plazas y los actos que ahí se desarrollan.

Según Pablo, J. (1997) los temas de los adornos son muy variados aunque se pueden agrupar en 3 grandes temáticas:

- A. Críticas o ironías sobre temas de actualidad.** De esta manera se trata de expresar posturas críticas de distintos colectivos.
- B. Espacios exóticos y encantados.** Conjunto de temáticas relacionadas con los viajes con la escenificación de novelas de aventuras o cuentos. Son frecuentes los espacios orientales, escenificaciones de terror, el fondo marino, espacios estelares, representaciones de la noche o el infierno, etc.
- C. Recreación de la historia local barcelonina.** Se representan edificios, construcciones o personajes populares.

Uno de los momentos más importantes de la fiesta es el concurso de calles. La Federació de Festa Major ha elaborado unas condiciones para poder participar en el concurso. Principalmente se trata de evitar la publicidad de marcas comerciales y que la construcción del adorno sea realizada por los vecinos de las calles.

Hay 4 criterios para valorar los adornos:

- a) **Portadas.** La construcción de dos frontales en las entradas de las calles.
- b) **Techo.** Que la calle esté cubierta con el adorno. Normalmente está sujetado con alambres a lo ancho de la calle para colgar de ellos el adorno. Algunas veces se hace a partir de columnas que se ramifican en la parte superior.
- c) **El conjunto.** La buena relación entre las portadas, el techo y otros elementos internos como la tarima para las actuaciones.

d) **Iluminación.** La Federación proporciona una iluminación estandar a cada una de las calles y plazas que consiste en una hilera de focos que cuelgan en el centro de la calle. Algunas veces esta iluminación se transforma para dar efectos escenográficos.

Respecto a los materiales no hay ningún tipo de limitación. En las últimas décadas existe una tendencia al uso de objetos reciclados como botellas de plástico, papel, cartón, etc.

El calendario festivo generalmente se organiza de la siguiente manera:

Cada asociación de fiestas presenta su solicitud de inclusión en la fiesta antes del 31 de diciembre del año anterior y si existe alguna calle que quiera participar después de haberse cerrado el plazo de solicitud se somete a votación en la asamblea. El día de Sant Jaume, 25 de julio, se cuelga la bandera de Gràcia a la mitad de cada calle que adornará en agosto. La bandera se quita una vez finalizada la fiesta.

La duración de la fiesta dura mínimo 7 días. El inicio siempre es el 15 de agosto. Casi inmediatamente terminada la fiesta anterior se inicia el proyecto de adorno del año siguiente. Es decir si la fiesta acaba en agosto en septiembre u octubre, se inician las asambleas de las juntas de calle para definir cuantas personas colaborarán y se diseña el siguiente adorno. La construcción del adorno se hace durante todo el año, sea en locales alquilados o en espacios cedidos por algún particular. Ahí participan los vecinos según sus habilidades y recursos económicos.

La programación generalmente consiste en varios actos y actividades que han creado tradición:

- **El Pregón.** El día 14 de agosto a las 18 horas se da el pregón desde el balcón del antiguo Ayuntamiento en la plaza Rius i Taulet. Cada año se encarga un personaje reconocido que está vinculado de una manera u otra a Gracia.

- **La Traca.** Durante la semana anterior se impide el tránsito por las calles que participarán en la fiesta para que puedan adornarlas. En la noche del 14 y la madrugada del 15 de agosto podemos ver a todos los y las vecinas montar el adorno. Al finalizar se quema la traca, cohetes cuyo sonido estridente anuncia que se ha terminado de adornar y que se inicia la fiesta en cada calle.
- **Matinades.** A las 8 de la mañana diferentes grupos de timbaleros, graellers y bandas de música van por las calles con la finalidad de despertar al vecindario.
- **Misa de Festa Major.** A las 11: 30 se celebra la misa en la parroquia de Santa María.
- **Cercavila.** Recorrido por las calles de Gràcia de los distintos grupos de cultura popular catalana: los Gigantes de Gràcia, el Dragón, los Castellers, Bastoneros y collas de Diablos. Este acto acaba en la plaza Rius i Taulet delante del Ayuntamiento con una exhibición.
- **Homenaje a Sant Roc.** Vecinos y vecinas se reúnen bajo la capilla de San Roc.
- **Concurso.** En la plaza Rius i Taulet, se hace la entrega de premios de adornos de las calles. Actualmente existen varios tipos de premios como: a las calles mejor adornadas, a la mejor portada de programa, al reciclaje de materiales, al detalle de adorno y a la mejor entrada de calle. También se hace el concurso de balcones adornados.
- **Correfoc.** El último día de la fiesta se hace el correfoc con los dragones y diablos de Gracia que cuando acaba se da lectura a unos versos satíricos que hacen referencia a la vida local municipal y se dispara un castillo de fuegos.

También se realizan el cercavila, la celebración de Sant Roc y la Jornada Castellera en la plaza Rius i Taulet. Existen otras actividades como la feria de atracciones, exposiciones, conciertos, actividades deportivas, festivales de poesía,

teatro, etc. En la calle Bailén y Travessera se organizan espectáculos musicales para públicos más amplios.

- **Programación de las Calles**

Cada calle elabora una programación para los días de fiesta. Ésta puede variar en algunas actividades pero existen actividades muy establecidas que se reproducen en todas las calles.

- a. **Comidas colectivas.** En algunas calles se desayuna, come y cena de manera colectiva casi todos los días. El “sopar de veïns” o de carmanyola, es uno de los momentos más importantes de las comidas. También se hace el “sopar de germanor” para los socios y vecinos. También dentro de las programaciones y juegos para niños de cada calle, está el “berenar infantil” donde se come chocolate deshecho y churros. También es frecuente realizar concursos culinarios como por ejemplo concurso de paellas.
- b. **Música, bailes y actuaciones en el escenario.** En el escenario de cada calle, hay actuaciones de grupos y conjuntos musicales. Actuaciones teatrales, profesionales o amateurs, payasos y humoristas. La música es variada: se trata de mantener las tradicionales sardanas, o havaneras, música de Tradicionarius, o hay otros ritmos más modernos como el jazz, la salsa o el rock.
- c. **Juegos en la calle.** Podemos encontrar en la programación diversos campeonatos de parchis o domino. También están los juegos populares como trencar l’olla (romper la olla) y juegos de sortija.

Desde hace pocos años en la fiesta también participan distintas entidades de la exvila. En años anteriores las entidades cerraban sus puertas y se iban de vacaciones. Ahora las entidades participan organizando actividades en sus instalaciones. Como por ejemplo, los Lluïsos de Gràcia que organiza exhibiciones de teatro, Oratorio San Felip Neri con audiciones de música, el ACIDH, el Centre Moral, el Orfeo Gracienc y el Taller de Historia también organizan distintas actividades.

También se organizan concursos de fotografía de pintura rápida así como distintas exposiciones relacionadas con la fiesta o la vila de Gràcia. Se realizan actividades deportivas como competiciones ciclistas, torneos de fútbol sala, tenis y basquet así como actividades castelleras y sardanas.

Actualmente se lleva a cabo el proyecto del Arxiu Festiu de Gràcia, un proyecto que tiene como finalidad la reconstrucción del pasado de las fiestas de Gràcia. Para llevarlo a cabo se intenta inventariar y documentar el material visual que existe en torno a la fiesta para analizar la evolución de las técnicas que se han utilizado para adornar las calles, así como de las distintas actividades festivas generales y de cada calle, así se intenta divulgar el pasado y el presente de la fiesta mayor. Este proyecto a su vez forma parte de un proyecto más amplio que es el Arxiu Festiu del pla de Barcelona donde se pretende incluir los materiales de las fiestas de la ciudad de Barcelona.

5.4 Mi vivencia etnográfica en la Vila de Gràcia

“El meu barri, la meva patria”

Pintada en Gràcia

5.4.1 Urbanismo en Gràcia: la delimitación de fronteras interiores y exteriores

“La vida a les grans ciutats és així i Gràcia fa més d’un segle que va deixar de ser un poble d’obrers i botiguers per convertir-se en un barri, amb un fort caràcter, una marcada personalitat, una intensa vida associativa i cultural i tot el que vulgueu, però al capdavall un barri. És a dir: un espai sotmès a la dictadura del desenvolupament urbà...” (Vallbona, 2003, p. 11).

Como señala el escritor Rafael Vallbona en el párrafo anterior, los límites de Gràcia han cambiado repetidamente debido al desarrollo urbano que han llevado a cabo las distintas administraciones. Los límites del Distrito de Gràcia son Vía Augusta, Rep. de Argentina, Collserola, Cta. Aigües, Pg. Vall d’Hebron, Mare de Déu dels Angels, Av. Coll Portell, Camí Can Mora, Pl. Sanllehy, Sardenya,

Còrsega, Av. Diagonal. Los límites geográficos de lo que sería la parte antigua¹⁰ de Gràcia, sin tomar en cuenta la parte de Vallcarca, se pueden especificar en el perímetro comprendido por los Josepets, la Travessera de Dalt, las calles Sardenya y Rosselló, el paseo de Sant Joan, la calle Còrsega, avenida Diagonal, la Vía Augusta y la avenida Príncipe de Asturias. Un espacio compacto que tiene unas 200 hc y está habitado por unas 80.000 personas (Ver Anexos) (Lafarga, 1999).

Las calles amplias del Eixample chocan con las calles estrechas de Gràcia, hecho que perjudica el tránsito de los coches pero que es una forma más amable para las personas, como afirma Lafarga: *“sembla que vivim en un recinte enmurallat sense muralles”*.

Durante el siglo XIX acontecieron las grandes transformaciones en Gràcia. El suelo pasó de ser rural y agrícola a ser un suelo que entró en el mercado y la parcelación. La necesidad de crear vías de comunicación con Barcelona, llevaron a construir en 1821 el passeig de Gràcia, inaugurándose en 1827. Otra gran vía determinante en el crecimiento de Gràcia fue la travessera Molera, una antigua vía prerromana paralela al mar y lejos de las murallas. Las fábricas se establecieron básicamente en la Travessera de Gràcia hacia el límite con Barcelona mientras que las residencias de más calidad se establecieron pasada la plaza de la Virreina, hacia el límite con Sant Martí de Provençals y hacia el barrio de la Salut hecho que va a conformar unas diferencias de estatus económico que hasta ahora se mantienen (Lafarga, op.cit.).

En esta Gràcia obrera e industrial también podemos encontrar las obras arquitectónicas de Gaudí como la Casa Viçens, en la calle Carolines, edificada entre 1878 y 1880. Francesc Berenguer, discípulo de Gaudí, fue el arquitecto más importante de Gràcia; diseñó los edificios del Centre Moral, las viviendas del número 44 de la calle del Or, la fachada de la casa de la Vila; el mercado de la

¹⁰ En esta zona es donde principalmente se concentran las calles que celebran la fiesta mayor.

Llibertat, el santuario de Sant Josep de la Muntanya a la Salut, la parroquia de Sant Joan de la plaza la Virreina; el número 14 de la calle Torrijos y seis casas de la calle Mayor (Enciclopedia catalana, 1997).

La edad de las construcciones la podemos distinguir por zonas: la zona más antigua, con casas más viejas, más densa y socioeconómicamente más débil y con un índice de envejecimiento mayor es la zona baja, la que toca el Eixample. En esta zona es donde se establecieron los trabajadores de las fábricas. En cambio, la zona más nueva, de familias más jóvenes y de mejor posición económica en las calles más amplias de la Gràcia Nova (Lafarga, 1999).

Por esto no se puede hablar de Gràcia como un espacio uniforme, ni económica ni socialmente, ya que se puede encontrar desde un edificio de dos plantas con parking ocupado por una familia de profesionales liberales y a un lado un edificio de mediados de siglo XIX de dos pisos en estado semirruinoso y ocupado por viudas octogenarias (Lafarga, op. cit.).

En el Índice de Capacitat Econòmica Familiar (1999) publicado por Ayuntamiento de Barcelona podemos observar que en la zona que está junto al Eixample es la zona con el índice más bajo de capacidad económica, es decir su poder adquisitivo, respecto a otras zonas de Gràcia (Ver Anexo: Gráfica Índice). Esto es importante señalarlo porque es en esta parte de Gràcia donde se concentra el mayor número de calles adornadas durante la fiesta mayor.

Esta delimitación de las *fronteras interiores* de Gràcia que deja entrever Lafarga en su libro coincide, en parte, con mi experiencia etnográfica. Por ejemplo era muy interesante escuchar a las personas que organizaban la fiesta mayor que hablaban de la parte de *arriba* y la parte de *abajo* de la Vila. Noté que *el arriba* y *el abajo* estaban delimitados por la Travessera de Gràcia y el Mercat de l'Abaceria. La simbolización de estas *fronteras* los vecinos la hacen a partir de su participación en la fiesta. En las conversaciones sostenidas con los y las participantes me di cuenta de que algunas personas que vivían en la parte de *abajo* expresaban cierto malestar o recelo porque los premios del concurso de la fiesta mayor en los últimos años habían quedado en las calles de *arriba*. En el

concurso del año 2001, año de mi trabajo de campo, los 3 primeros lugares se obtuvieron en la parte de *arriba*. El concurso de las calles es un proceso complejo y dinámico, es decir, no siempre los primeros premios se han otorgado a la parte de *arriba*, como se puede apreciar actualmente con la calle Tordera, ubicada en la parte de *abajo*, que ha quedado dentro de los primeros lugares.

Desde mi punto de vista, es decir, *una mirada exterior*, el concurso de los adornos de las calles por una parte está estrechamente relacionado con las condiciones sociohistóricas de cada época que definen los criterios estéticos de evaluación, es decir, los parámetros sociales y culturales que definen lo que es bello y que generalmente están influenciados por una visión profesionalizada del arte. Algunos vecinos me comentaron que hace 20 años los primeros premios se otorgaban a las calles de *abajo*. También afirmaban que los adornos, con los que años atrás se ganaba un primer premio, hoy en día sería imposible que lo obtuvieran. Ellos mismos consideran que la elaboración y la estética de los adornos se ha hecho cada vez más compleja y más costosa.

Un exintegrante de la Junta de la calle Torres, consideraba que había como dos grupos en la fiesta: los clásicos y los que iban experimentando e innovando y pensaba que si se quería ganar un premio en el concurso de calles pues había que seguirles el paso como se pudiera a los de las calles de *arriba*: *“sin dinero pero con creatividad porque esas calles de allá (arriba) se llevan toda la gente a su bar y tienen más dinero para el siguiente año.”*

De esta forma considero que para ganar los primeros lugares intervienen factores tanto de carácter socioeconómico de las Juntas como del número de participantes y sus habilidades¹¹. Mi experiencia, en la vila y en la fiesta me hizo

¹¹Sería interesante para futuras investigaciones realizar un análisis que permitiera evaluar las condiciones socioeconómicas de estos colectivos para fundamentar mejor nuestra apreciación ya que ésta ha causado controversia entre los y las vecinas. Este análisis permitiría también, reconstruir, a partir de parámetros socioeconómicos, quiénes son los y las participantes de la fiesta.

reflexionar sobre las condiciones en que se participa en el concurso, es decir, me hizo reflexionar sobre la propia estratificación socioeconómica de los participantes de las calles y las plazas. La estratificación social podría determinar que la participación en el concurso no fuera de manera igualitaria, en tanto que las Juntas no cuentan con los mismos *capitales* ni materiales (dinero, locales, herramientas, etc.) ni simbólicos (conocimientos profesionalizados de artes plásticas, diseño o no profesionalizados, es decir conocimientos empíricos desarrollados a partir de la experiencia de construir y elaborar adornos).

Sin embargo algunos participantes de los colectivos diferían de mis observaciones y reflexiones pues consideraban que las condiciones socioeconómicas no determinaban si se ganaba o no un premio. Entre los factores que influían, desde su punto de vista, para ganar un premio estaba la longitud de las calles pues dependiendo de si una calle era más larga o más corta se podía adornar mejor o el adorno resaltaba más. Otro factor importante era que el jurado estaba conformado por gente de la Escuela de Artes Masana el cual para los participantes se regía cada año por una *lógica diferente y extraña*. Para ellos también las calles ganadoras contaban con más sponsors y algunos de sus integrantes eran más *listos* para confeccionar un adorno. Por otra parte consideraban que en las calles de *arriba* había más visitantes durante las fiestas por que estaban más cerca de la estación del metro Fontana, estación por la cual arribaba un gran número de visitantes a las fiestas y éstos no llegaban hasta las calles de *abajo*.

5.4.2 Las Plazas: escenarios de confluencia y movilidad

Lo primero que llama la atención en el distrito de Gràcia son sus plazas que a diferencia de otros distritos, cuenta con gran número. Las plazas y sus calles pequeñas le imponen un estilo que según los vecinos hace que Gràcia “*sembli un poble*”. Las plazas son una parte importante de la fisonomía y la dinámica social de Gràcia pues contribuyen a facilitar la convivencia humana.

El diseño mediterráneo de la vila, para muchos, facilita la convivencia y la interacción intergeneracional: sus bares, sus plazas y sus calles pequeñas, son

espacios donde se dramatiza la personalidad graciense, que se caracteriza, según pude escuchar, por su disposición a reunirse, a asociarse o simplemente a sentarse en un bar durante horas para arreglar el mundo.

Recorrer la vila de arriba a bajo fue una de mis primeras tareas para familiarizarme con el lugar ya que la fiesta mayor se hace en estos espacios públicos. Como Gràcia cuenta con el Taller d' Història, espacio que se dedica a reconstruir la historia local, tuve la suerte de que en su "X Cicle d'Itineraris Històrics per Gràcia" incluyeran un recorrido histórico por las plazas de Gràcia. De esta manera pude conocer detalles históricos y anecdóticos de estos espacios que brevemente describiré a continuación.

La mayoría de las plazas tienen su origen en el siglo XIX aunque algunas son de creación reciente. Cada plaza es distinta: cada una tiene su historia y detalles que las distinguen unas de otras. Por ejemplo, en la *plaza del Nord*, construída en 1860, por el arquitecto Rovira i Trias, destaca la presencia de los Lluïsos de Gràcia, una de las entidades culturales más antiguas de Gràcia y una de las primeras entidades que participa en las fiestas de Gràcia en los años 90 cuando la Federación de Fiesta Mayor se abre a las entidades. Su forma de participar en la fiesta es organizando L'Espai de Teatre. Es una zona lúdica y utilizada principalmente por niñas y niños del barrio. La *plaza de Rovira i Trias* de 1861, es una pequeña plaza rectangular que a finales del siglo XIX fue partida en dos mitades debido al alargamiento de la calle Providencia. Por esta plaza pasaban varios tranvías lo que provocaba que la plaza tuviera una vida comercial muy intensa. También estuvo aquí el cinema Rovira y a finales del mes de junio del 2001, la plaza fue escenario cinematográfico para la película de Fernando Trueba "El embrujo de Shangai".

La *plaza Lesseps*, ha marcado profundamente la vida de Gràcia. Esta plaza pasa a primer plano con motivo de la resistencia de los gracienses contra su desaparición por la construcción de un paso elevado para crear el primer cinturón de la Ronda. En septiembre de 1969 el Ayuntamiento aprobó que la plaza fuera atravesada por un paso elevado de seis carriles. Los y las vecinas argumentaban que la construcción de un paso elevado supondría la muerte de la plaza como

espacio verde para niños y gente mayor. El 10 de enero de 1974 el alcalde Enric Masó presionado por las protestas modificó el proyecto y se llegó a un acuerdo (Chifoni, 2001), (Segura, Farré y Camps, 2001).

La *plaza de la Virreina*, quizás una de las más conocidas, por la parroquia de Sant Joan Baptista, sus bares y los árboles que la circundan fue construida en 1878 sobre las tierras de la antigua finca de la virreina, Maria Francesca Fiveller de Clasquerí i de Bru, esposa del virrey de Perú Manuel d'Amat. En 1877 la casa de la virreina fue destruida y en los nuevos terrenos se levantó la construcción de la Parroquia de Sant Joan Baptista de Gràcia, como elemento central de la plaza. Posteriormente sería incendiada en la revuelta de 1909 y sería restaurada por F. Berenguer en 1910. Durante el periodo de 1936 a 1939 no hubo iglesia ya que fue destruida al iniciarse la Guerra civil. En su interior se construyó la entrada al refugio que se encuentra bajo la plaza de la Virreina (Segura, Farré y Camps, op. cit.).

En 1977 l'Associació de Veïns Vila de Gràcia organizó una fiesta mayor alternativa en la plaza. Desde 1988 la plaza es el escenario, durante las fiestas mayores, de la guerra de agua entre los y las vecinas de la calle Verdi de Dalt y Verdi del Mig (Segura, Farré y Camps, op.cit.).

La *plaza del Diamant*, fue construida en 1850, su nombre se debe a que su construcción fue en los terrenos del joyero Josep Rosell i Imbert. Esta muy vinculada al ámbito festivo graciense debido a sus grandes y lujosos entoldados, hecho que inspiraría la novela de Mercè Rodoreda aparecida en 1962 y titulada con el mismo nombre de la plaza. Entre esta plaza y la del Sol existía una gran rivalidad por tener las mejores orquestas de baile, y la competencia era tal que las reuniones y los acuerdos de las respectivas juntas eran secretas (Segura, Farré y Camps, op.cit.). Actualmente es una plaza utilizada por distintas organizaciones juveniles para realizar actos reivindicativos. La Comisión Popular de Festes (CPF), organiza en este espacio su fiesta mayor de Gràcia.

Otra de las plazas más conocidas, es la *plaza del Sol* que data de 1840. Su protagonismo lo adquiere cuando la Junta d'Armament i Defensa de la

República plantó en el año de 1869 un cedro, conocido popularmente como el árbol de la libertad. Ha recibido premios urbanísticos internacionalmente pero para la gente es una plaza horrible porque es muy *dura*. Por el día está vacía, su vida social es más bien nocturna, debido a los bares que la rodean y que atraen a mucha gente, hecho que ha generado bastante malestar entre los vecinos por el ruido que se produce. Durante algún tiempo se celebró la fiesta mayor con grandes entoldados y presentaciones de reconocidos personajes como Joan M. Serrat, Lluís Llach, Los Sirex, Los Mustang, Tom Jones, etc. (Chifoni, 2001).

Durante los años 80 los bares organizaban la fiesta mayor al margen de la Federació de la Festa Major y cada noche había actuaciones de grupos musicales lo que provocó las quejas de los vecinos. En 1999, se formó la Comissió de festes, una comisión formada por vecinos para evitar que los bares que rodean la plaza organizaran la fiesta ahí. Desde el año 2000 en esta plaza no se celebra la fiesta mayor ni por los vecinos ni por los bares (Segura, Farré y Camps, 2001).

Otra plaza que merece mencionarse, es la plaza del *Poble Romaní* la cual ocupa parte del antiguo solar de la fábrica textil de Vapor Nou de Francesc Puigmartí. En esta plaza se conserva la única chimenea industrial del siglo XIX de Gràcia. En agosto, esta plaza cobra vida, con la celebración de las fiestas mayores organizadas por la Unió Gitana de Gràcia y por el casal d'avis instalado en la misma plaza (Chifoni, 2001).

Finalmente está la plaza *Rius i Taulet* construída en 1836, coloquialmente se le conocía como la plaza del Relotge. En el centro tiene uno de los principales símbolos de Gràcia: el campanar, a modo de torre renacentista. Durante la Revolta de les Quintes de 1870 su campana se hizo sonar para convocar a la insurrección contra Barcelona. En esta plaza está la sede del Districte de Gràcia diseñado por Berenguer, cuya fachada azul y blanco está inspirada en el manto de la virgen. Resaltan sus 4 escudos: Gràcia, Barcelona, Cataluña y España. En esta plaza se realizan distintos rituales festivos oficiales como el pregón de la festa major y la entrega de premios. Los castellers de la Vila de Gràcia eligieron esta plaza para adornarla durante la fiesta mayor ya que es en esta plaza donde realizan sus actuaciones (Segura, Farré y Camps, 2001).

5.4.3 Distintos rostros de Gràcia

Visitar Gràcia durante el día es una experiencia distinta a visitarla durante la noche sobre todo en fin de semana. Durante el día, su vida no es muy diferente a la de otros barrios de Barcelona, podemos recorrer sus calles con tranquilidad y observar la vida cotidiana del barrio: señoras haciendo compras en los distintos mercados que tiene Gràcia (Llibertat, Lesseps, l'Abaceria y La Estrella), en sus múltiples comercios, algunos de ellos de gran arraigo en la vila. También podemos observar a els avis y avias (los abuelos) que toman el sol junto con sus mascotas en las plazas.

El flujo de autos no es muy alto debido en parte a que en los años 80 se abrieron parkings subterráneos y se suprimieron los de las calles. El autobús 39 atraviesa el casco antiguo de Gràcia por la calle Providència desde l'Escorial hasta Torrent de l'Olla. También están los llamados buses de barrio y diferentes rutas de autobuses que circulan por las calles más amplias como Pi i Maragall, Gran de Gràcia y Travessera de Dalt.

Al caer la noche, sobre todo los fines de semana, el bullicio de los visitantes desplaza al silencio diurno. Los comercios cierran sus puertas y los bares las abren. Los 7 cines que hay, particularmente los cines Verdi (Verdi y Verdi Park), los cinemas Bosque y Lauren Gràcia, atraen a un sin número de personas así como la diversidad de bares donde se escuchan diferentes ritmos de música: latina, electrónica, blues, jazz, rock, etc. También los restaurantes que ofrecen un amplio recorrido culinario por distintas partes del mundo hacen que Gràcia tenga una vida activa durante la noche.

La vida cultural en Gràcia es muy diversa ya que se organizan, por ejemplo, desde festivales de música tradicional o folk en el centro el Artesá hasta festivales más experimentales como el LEM realizados por el colectivo Gràcia Territori Sonor. Cuenta con distintos espacios de teatro como, Artenbrut, Reigna, Sala Beckett o el Teatre Lliure, espacio de larga tradición teatral cuya primera presentación tuvo lugar en diciembre de 1976 en la antigua sala de actos de la Cooperativa La Lleialtat. La Cooperativa de Teixidors a Mà se convertiría en 1988

en otra sala importante de teatro: el Teatreneu ahí se organizan tertulias y debates en distintos espacios (Mussons, 1996).

Tampoco hay que olvidar, las actividades culturales y políticas al margen de las propuestas institucionales que promueven las casas okupadas, centros sociales y ateneus llibertaris, los cuales también atraen a un público particular y joven. Sin embargo la vida nocturna de Gràcia también trae consigo algunos problemas como la falta de espacios para estacionar los autos (parkings) y una tensa convivencia entre dueños de bares y vecinos que claman por su derecho al descanso.

5.4.4 Refugios de memoria histórica

Otro hecho interesante de esta localidad es la existencia de una “Gràcia subterrànea”, es decir, debajo de muchas plazas existen refugios antiaéreos que se construyeron durante la guerra civil (1936-1939). En Gràcia existe cerca de un centenar de refugios que según, sostienen algunos vecinos, fueron construidos gracias a la movilización de la gente del barrio:

“Tots els veïns picaven per fer el túnel. No hi havia enginyers ni arquitectes, només gent del barri: paletes, guixaires, tocadors, fusters, electricistes...” -describe Miquel Parcerisas-. Según Pere Brassó: *“els nens portaven totxos del convent de la Providencia, cada veí pagava una quota d’una peseta setmanal i els voluntaris hi anàvem després de treballar les nou hores diaries”* (L’Independent, 2001).

Actualmente en Gràcia existe la Plataforma per la Recuperació dels Refugis que lleva tiempo reivindicando la recuperación de estos espacios donde se refugia la memoria colectiva de muchos habitantes del barrio. El refugio de la Plaza del Diamant es uno de sus proyectos más importantes cuya fase final, si se aprueba, sería la construcción de un museo por la paz. Sin embargo, la estructura del refugio se encuentra en muy malas condiciones debido a la humedad que ha penetrado en los muros lo cual haría más difícil su recuperación.

5.4.5 ¡Quan el mon sigui just, callaram les parets!¹²

En mis vagabundeos por la Vila, otro suceso que llamó mi atención fue la gran cantidad de *pintadas* que había en las paredes. El diario local de la Vila de Gràcia, L'Independent (2001) recogió una muestra de 160 pintadas en todo el barrio: 77% eran de reivindicación social, de las cuales predominaban las del movimiento okupa con un 23%. El contenido de las pintadas eran de carácter antifascista, independentista, anarquista, feminista, contra el capital y contra la policía.

Las pintadas para muchos vecinos y vecinas es un acto de *gamberrismo*¹³ ya que no comulgan con la ideología y la forma como se expresan algunos jóvenes del barrio. Sin embargo la opinión de los jóvenes es distinta: "*a ningú li molesten els cartells plublicitaris a les parades de metro, al bus, als trens, però en canvi sí els molesta el que no ve del poder, com les pintades*" (L'Independent, 2001).

Si bien para algunos, ésta es una forma de expresión de los distintos colectivos que existen en Gràcia, considero que también es una muestra de la tensión y el conflicto social que se vive allí. Gràcia es el quinto distrito más caro de Barcelona, el precio de la vivienda creció un 60% en 3 años (1997-2000) la vivienda de segunda mano también ha tenido un incremento importante (L'Independent, 2001).

Por otro lado podemos encontrar un gran número de casas reocupadas por el movimiento *Okupa* que lucha contra la especulación inmobiliaria y reivindica el derecho a la vivienda y de centros sociales para los jóvenes. La *okupación* de casas vacías ha generado un conflicto entre autoridades, propietarios, okupas y algunos vecinos.

Durante el año 2001, cuando realicé mi trabajo de campo hubo momentos de fuertes enfrentamientos entre integrantes del movimiento *Okupa* y la policía

¹² Frase tomada literalmente de una pintada en la Vila de Gràcia.

¹³ Palabra para designar que es un acto vandálico.

para evitar los desalojos que demandaban los propietarios de los inmuebles. El conflicto tomó tal dimensión en el barrio que la Asociación de vecinos y vecinas de Gràcia y distintos partidos políticos como PSC, ERC-EV y IC-Verds coincidieron en restaurar los espacios de diálogo y dar una respuesta política al conflicto (L'Independent, Agosto, 2001).

Durante este mismo periodo de tiempo se llevaba acabo la movilización de distintas entidades gracienses para la preparación de actos contra la conferencia del Banco Mundial que iba a realizarse en junio de ese mismo año en Barcelona. Según el diario L'Independent, (Mayo, 2001), en la clase política graciense se había instalado la preocupación por la concatenación de los desalojos y la visita de los funcionarios del Banco Mundial.

Los desalojos de las casas *okupadas* fueron los acontecimientos que marcaron la nota durante el año 2001, sucedieron antes y después de las fiestas de Gràcia. Con las cifras de un desalojo por mes: la *okupación* fue definida como el principal problema de esa legislatura.

El regidor del distrito en turno, Ferran Mascarell, demandó rigor a la policía y paz a los miembros del colectivo *okupa*. Sin embargo para estos últimos el llamado a la paz carecía de sentido ya que, la paz tendría que venir no sólo del movimiento *Okupa* sino también del distrito (L'Independent, Agosto, 2001).

El día del pregón de fiesta mayor en la plaza Rius i Taulet, se hizo un *contrapregón* de fiesta mayor donde se expresó el repudio a los desalojos, a la especulación sobre la vivienda en la vila y a la creación de una Fundación para financiar la fiesta mayor de Gràcia¹⁴.

¹⁴ Es importante mencionar que este proyecto de la Fundación no fue llevado acabo por la Federació de Carrers por distintos motivos.

5.4.6 Acceso a Gràcia

Las líneas de comunicación hacen que Gràcia sea un punto de fácil acceso. Desde 1872 Gràcia ya contaba con varios tranvías y la línea de metro Cataluña-Lesseps fue inaugurada en 1924. Actualmente las líneas de metro 3 y 4 atraviesan el distrito con cinco paradas: Fontana, Lesseps, Vallcarca i Penitents (línea 3) y Joanic (línea 4). Circulan varios autobuses por sus avenidas además de contar con una parada de los Ferrocarriles de la Generalitat. El centro de Barcelona está a escasos 20 minutos andando o a tan sólo una estación de metro.

Sin embargo para acceder a vivir en Gràcia hace falta más que un billete de metro. Como mencionamos, Gràcia es uno de los barrios donde la vivienda adquiere precios muy altos por lo que actualmente sólo acceden los que pueden pagar costosos alquileres o comprar pisos caros (Ver Anexos: Tablas 4 y 5). Según el Ayuntamiento de Barcelona (1999), el índice de capacidad económica familiar de Gràcia está situado entorno a la mediana y es casi el mismo del índice del conjunto de la ciudad de Barcelona. Tanto Gràcia como Vallcarca están ubicados en esta mediana aunque Vallcarca está en una posición ligeramente más superior (Ver Anexos: Tabla 1). Gràcia tiene un predominio de perfiles socioprofesionales medianos altos (Ver Anexos: Tabla 2).

La estratificación socioeconómica del barrio se hace notar en la dinámica y la convivencia diaria. Algunas vecinas me comentaron que Gràcia se volvió un barrio de nuevos ricos, a quiénes en la fiesta mayor: *“no les interesa colgar un alambre o peor aún pues no quieren que se cuelgue nada en su casa, no les interesa la fiesta mayor, al contrario éstos se quejan porque no pueden entrar con sus coches al barrio y no pueden descansar”*.

Otros nuevos vecinos que han llegado al barrio en la última década son las personas extranjeras. En los últimos 10 años ha habido un cambio notable en la población de Gràcia. Según datos del Ayuntamiento de Barcelona, 6 de cada 100 habitantes de Gràcia en el año 2000 eran de nacionalidad extranjera. La mayoría proviene de América del Sur: Ecuador, Colombia y Perú; de origen europeo son un tercio del total y en último lugar están los asiáticos y africanos. La media de edad es de 33 años lo cual contrasta con el envejecimiento de este

distrito donde el 24% de su población sobrepasa los 65 años (L'Independent, Junio, 2002).

Estas personas que llegan a Barcelona en busca de trabajo y de una mejor calidad de vida, muchas veces tienen que compartir piso con otras familias para poder pagar precios que individualmente les resultarían imposibles. La puerta de acceso para los y las inmigrantes es angosta y las dificultades se viven en distintos ámbitos: jurídico, laboral, salud, educativo y sociocultural. En lo que respecta a la convivencia cultural aún queda mucho por hacer ya que para algunas personas de la vila, la inmigración se percibe como competencia más que como enriquecimiento cultural.

En algunas conversaciones me di cuenta de lo difícil que es convivir entre diferentes culturas y nacionalidades. Muchas veces se considera que ser extranjero es sinónimo de ilegalidad: *“¡Si yo no soy racista, todos tenemos derecho a vivir, pero no se puede estar ilegal y en eso el gobierno lo ha hecho muy mal!...”* o resulta difícil compartir un espacio que se consideraba propio: *“Los socios ya no bajan a la fiesta como antes ahora están los moros...”*

Afortunadamente podemos oír distintas voces que apuestan por una mayor apertura en la Vila de Gràcia y en Barcelona. Por ejemplo los medios de comunicación locales como, el diario L'Independent o la revista Transversal¹⁵, dedicaron algún número para hablar sobre esta realidad desde una postura más solidaria y que apelaba al respeto de la diversidad cultural e ideológica. También en el cartel de la Festa Major de Gràcia del 2002, se podía observar una cena de vecinos de distintas edades, nacionalidades e ideologías conviviendo en la misma mesa. Distintos colectivos de acción social se han manifestado en Gràcia de distintas maneras contra actitudes racistas y homofóbicas. Seguramente estas acciones podrán ensanchar el camino y facilitar el acceso a una vida digna a personas de otras nacionalidades, culturas o preferencias sexuales.

¹⁵ Actualmente esta fuera de circulación.

5.4.7 Espacios comunicativos

La vida local, cotidiana y pasajera, se cristaliza y se recrea en los distintos medios de comunicación de la Vila. En Gràcia las publicaciones locales existen desde hace tiempo, según el Boletín del Districte VIII había entre 1872 y 1927 unas 33 publicaciones, aunque en realidad se estima que habían unas 110 publicaciones, entre las cuales podemos encontrar: “Mai enrera”, “Diario de Gràcia”, “El Eco de Gràcia”, etc. Entre las revistas podemos destacar: “La Linterna de Gràcia”, “La Revista”, “La Cigala”, “La Luz de Porvenir” fundada en 1878 por una mujer y con colaboraciones de un grupo de mujeres. “Nostra Acció”, “La Veu Gracienca”, “Gràcia”, “La Gràcia de Gràcia”, el “Badall” y “Gràcia Express”. La revista “Carrer Gran”, que duró 10 años (1979-1989) e hizo escuela. También en el año de 1979 nació la radio libre La Campana.

Actualmente en muchos sitios del barrio como bares, panaderías, cines, comercios, etc. circula el diario l'Independent. En las ondas sonoras podemos escuchar Radio Gràcia y ver por televisión Gràcia Televisió y si entramos a internet podemos navegar por la Gràcia digital, a través de las páginas web Vila Web Vila de Gràcia, diario electrónico independiente o Gracianet así como la revista Transversal en su versión digital. Además están las webs que cada entidad cultural y social tiene para darse a conocer y difundir, más allá de lo local, su quehacer asociativo.

En la realidad virtual también encontramos la web de la fiesta mayor, www.festamajordegracia.org, desde el cual se puede conocer la historia de la fiesta, en qué consiste la celebración, las calles que conforman la Federación de Calles y la recientemente creada calle virtual.

El denominador común de estos espacios comunicativos es principalmente, la Vila de Gràcia. La realidad local se registra, se delimita, se construye y se reflexiona a través de estos espacios. En estos medios de comunicación, la vida local es la protagonista donde el público graciense es el principal interesado en lo que ahí aparece.

5.4.8 La diversa red asociativa en Gràcia

El entramado de red asociativa en Gràcia es bien conocido dada la cantidad de entidades que existen ahí. Dichas entidades han sido creadas desde la sociedad civil: algunas son de carácter religioso y otras de carácter filantrópico, muchas de ellas obreras y con puntos de vista distintos. Lo que representa “*el taranná de les famílies de Gràcia, amb tota la seva riquesa i varietat ideològica*” (Lafarga, 1999).

Durante la época de la dictadura muchas de ellas desaparecieron y otras se constituyeron como entidades deportivas, culturales, cooperativas, etc. En Gràcia se han consolidado distintos espacios para la recreación de la cultura y la convivencia. Tres son los referentes culturales más importantes que tienen origen en la religión católica: los Lluïsos, el Centre Moral y el Cercle Catòlic. Los Lluïsos ubicados en la plaza del Nord es la organización más antigua. En 1855 Jaume Alsina fundó la Pia Unió de Joves Devots de Sant Lluís que después sería los Lluïsos de Gràcia. También está el Centre Moral fundado en 1869 por gente procedente de los Lluïsos que quería fundar escuelas de corte católico. El Cercle Catòlic fue fundado en 1903 por un grupo escindido del Centre Moral, en el que predominaban las actividades culturales y deportivas. El Orfeó Gracienc, fundado en 1904 para promover los cantos catalanes que surgió del Centre Catalanista de Gràcia. El Club Helena creado en 1935 fue la primera entidad que tuvo permiso para hacer teatro después de 1939. Otra entidad histórica es L'Artesà cuyo origen más remoto es la Societat Obrera de Socors Mutus de 1854 (Enciclopedia catalana, 1997; Mussons, 1996).

Antiguamente existían las cooperativas obreras, algunas de gran importancia como la Cooperativa de Teixidors a Má fundada en 1876 o La Lleialtat nacida de una escisión de la anterior en el año de 1892. En esta última las mujeres podían participar sólo con el permiso del marido. Posteriormente se constituyeron las cooperativas, el Institut Obrer Gracienc, el Ateneu Obrer y distintas entidades políticas (Enciclopedia catalana, 1997).

La Gràcia artesanal y obrera favoreció el movimiento asociativo con centros de cultura popular como el Ateneo Popular de Gràcia de 1932 y la

sociedad esperantista Paco Kaj Amo (Paz y amor). Durante la fase tardía del Franquismo la Assoicació de Veïns de la Vila de Gràcia sería reconocida legalmente y tendría sus primeros locales en la parroquia de los Josepets. La asociación ha llevado acabo reivindicaciones importantes como serían la escuela de la calle Legalitat, el poliesportivo de la calle Perill, el Ateneu y el Artesà, el rechazo de la Vía O y la conversión del antiguo horno de Sant Jaume en instituto. El Ateneu Llibertari creado a principios de 1977 en la calle Perill y que actualmente ya no existe, se constituyó con una concepción organizativa sin estructuras, autogestionaria y asamblearia que realizaba distintas actividades culturales como cinema y charlas. La asociación Anella, que tampoco existe actualmente, se formó en 1979 y estaba ubicada en la calle Verdi. También tenía formas de organización alternativas a las entidades tradicionales, estaba dedicada a servicios creativos y promovió actividades de aire popular. Otras asociaciones más contemporáneas son el Ateneu Popular Soroll o la Unió Gitana de Gràcia alrededor de la cual existe un gran colectivo gitano asentado hace muchos años en la vila (Mussons, 1996).

La organización colectiva de jóvenes también es una característica de las asociaciones que hay en Gràcia de las cuales podemos destacar: La Torna, La Barraqueta, Assemblea de Joves de Gràcia (AJG), asociaciones de aire independentista catalán y que actúan al margen de partidos políticos e instituciones gubernamentales. También están los diferentes Centros Sociales Okupados (CSO)¹⁶ que se encuentran en Gràcia, algunos de ellos de larga trayectoria como sería la Casa de la Muntanya.

Como parte de su cultura festiva encontramos la presencia de distintas colles de Sant Medir. Cada mañana del 3 de marzo las colles recorren Gràcia lanzando caramelos y cada una hace un itinerario particular. Caballos, jinetes, banderas, bandas de música, camionetas y autocares hacen parada a las puertas del Ayuntamiento de Gràcia donde saludan al regidor y los concejales para

¹⁶ Los Centros Sociales Okupados (CSO), son casas o edificios que han sido ocupados por el Movimiento Okupa que actúa contra la especulación inmobiliaria y reivindica espacios para los y las jóvenes entre otras demandas.

después subir a la ermita de Sant Medir (Mussons, 1996). Otras entidades de gran importancia para la vida cultural de la vila son el Club Excursionista de Gràcia y la delegación de la UEC (Unión Excursionista de Cataluña).

Es importante mencionar que mucha gente que participa en estas asociaciones de cultura popular también participa en la organización de la Fiesta Mayor de Gràcia.

5.4.9 Gràcia: el barrio con más personalidad de Barcelona

En cada uno de los apartados que anteriormente he descrito reconstruyo aquello que hace que Gràcia se perciba y se sienta con una identidad propia y muy definida. Para autores como Lafarga, existe una forma de ser graciense, una cultura local propia, que se diferencia de otras zonas metropolitanas: *“els fets graciencs...són potser una fidelitat, una forma determinada de viure la realitat urbana, la nostra manera de conviure i ser de Barcelona. Ni ètnia, ni llengua, ni llinatge, som una cultura metropolitana que malda per continuar, per no desaparèixer en l’oceà de la impersonalitat. En tot cas en tota l’área metropolitana de Barcelona és ben difícil de trobar un altre cas similar”* (Lafarga, 1999, p. 13).

Su identidad urbana local está simbolizada en parte por la disposición urbanística de sus calles y sus plazas que son considerados lugares de encuentro y que fomentan la convivencia vecinal: *“L’extensió de Gràcia és la que ens permet un nivell de relació correcta, una extensió molt més gran ho dificulta”* (Lafarga, op. cit., p. 40).

También sus particulares relaciones políticas y administrativas establecidas a lo largo de la historia con el Ayuntamiento de Barcelona han definido su identidad-alteridad, su énfasis en diferenciarse de Barcelona, de sentirse independientes o potencialmente independientes: *“Gràcia lluitava per la independència municipal i quan la defensava és clar que els seus veïns sabien que defensaven, el que volien”* (Lafarga, op.cit. p. 13).

Su vida asociativa de ayer y de hoy, su historia, su ubicación y por supuesto su Festa Mayor permiten que el *nosotros* se nombre, se construya y

recree: *“Gràcia té la seva identitat perquè la majoria dels seus ciutadans se’n saben i se’n senten, amb més o menys arrelament, membres... nosaltres som graciencs, de nissaga o nouvinguts, però estimem aquesta realitat, també ens agraden altres llocs, de vegades més que Gràcia, perquè són més bonics, més verds, més nets, més cívics, però Gràcia és la nostra casa i l’estimem”* (Lafarga, op.cit. p.14).

En algunas de las narraciones respecto a su identidad colectiva, local y urbana, se busca la particularidad e inclusive se otorga una esencialidad que ha de mantenerse y defenderse de las imposiciones *externas*. Desear ser diferentes y distinguirse es una forma de resistencia: *“Defendem el dret de ser graciencs, de veure el món com a graciencs. Visió que pot ser perfectament compatible amb moltes més coses, perquè no és excloent, però que és una forma determinada de ser i no volem que es perdi. No ens resignem, estem contra el determinisme ideològic que ens aboca a la uniformització”* (Lafarga, op. citi. p. 15).

Hasta aquí llegamos con nuestra descripción-reconstrucción de algunos aspectos de la vida cotidiana de la Vila de Gràcia. Hasta aquí hemos abierto la ventana y hemos echado un vistazo a la realidad de la Vila de Gràcia. De esta forma pretendo recrear el contexto social urbano donde se vive la fiesta de Gràcia y en el cual realicé la investigación. En el siguiente apartado nos atreveremos a tocar la puerta para entrar y dialogar con los actores que organizan, mantienen, disfrutan, sufren, en una palabra, viven la Fiesta Mayor de Gràcia.

5.5 En el corazón de la Festa Major de Gràcia: Los agentes participativos

¡Vamos subiendo la cuesta, que arriba mi calle se vistió de fiesta...!

J. M. Serrat

5.5.1 Tocando Puertas: Mi entrada a los colectivos festivos

El primer paso que di para realizar el trabajo de campo fue establecer conversaciones con distintas personas y organizaciones que me permitieran identificar los distintos actores de la fiesta mayor de Gràcia así que contacté con la

Federació de Festa Major y ahí me entregaron una lista con los nombres de los representantes de las Juntas de calles y plazas que participaban en la fiesta mayor. A partir de esta lista reconstruí parte del campo de actores para la investigación (Ver Anexos). La selección de las asociaciones y colectivos de calles y plazas la hice principalmente por sus características particulares y por su disposición y apertura a participar en la investigación.

Me interesaba partir de la heterogeneidad simbólica es decir que los actores ocuparan distintas posiciones sociales en el campo y sostuvieran versiones distintas sobre la fiesta y su participación. Por ejemplo, la calle Verdi de Dalt, la elegí por ser una calle que había obtenido 2 primeros lugares consecutivamente en el concurso de adornos en el momento del trabajo de campo, esta calle está ubicada en la parte de *arriba* de la Travesera cerca del metro Fontana. El presidente de la Junta de esta calle me describió, muy amablemente, las características de cada una de las calles y las plazas lo que me permitió tomar decisiones para elegir quiénes participarían en la investigación.

El presidente de Verdi me sugirió contactar con las calles Joan Blanques de Dalt y Torres por la calidad de sus adornos y su interés en mantener las tradiciones festivas. Joan Blanques de Dalt está ubicada, en la parte de *arriba* de la Travesera de Gràcia y la calle Torres en la parte de *abajo* de la Travesera junto al Eixample. La calle Puigmartí la seleccioné por ser una de las calles con mayor antigüedad (40 años hasta el año del trabajo de campo) celebrando la fiesta mayor, ubicada también en la parte de *abajo* compartiendo espacio con el mercado de la Abaceria.

Los colectivos de estas calles estaban conformados principalmente por vecinos y vecinas de la vila, los cuales se dedicaban todo el año a la construcción del adorno para la fiesta mayor y a participar en distintos actos de la cultura popular catalana en la vila de Gràcia. Una norma en los colectivos y Juntas de las calles era la poca presencia de jóvenes.

Los colectivos de las plazas constituían, dentro de este universo festivo, una constelación distinta, pues, según me informaron los vecinos de las calles,

éstas no celebraban la fiesta mayor como *debería de ser* sobretodo porque la calidad del adorno era muy pobre. Sin embargo para los fines de la investigación estos colectivos resultaban muy interesantes ya que sus participantes eran principalmente jóvenes, no únicamente vecinos de Gràcia y además la fiesta mayor no era su principal actividad durante el año sino que estos colectivos tenían otros objetivos y otras actividades durante el año. De esta forma contacté con el colectivo “La Torna”, colectivo independentista catalán, que formaba parte de la Comisió Popular de Festas (CPF) que realizaba la fiesta mayor en la plaza del Diamant. El interés por este colectivo radicaba en que tenían una visión política y contestataria de la fiesta.

También contacté con los Castellars de la Vila de Gràcia, quiénes organizaban la fiesta mayor en la plaza Rius i Taulet aunque, su actividad principal era mantener la tradición de los castells¹⁷, habían decidido participar en la ornamentación de dicha plaza. Además su incorporación a la fiesta mayor era bastante reciente (un año en el momento del trabajo de campo).

Estos fueron básicamente los colectivos que participaron en la investigación. Dichos colectivos con mayor o menor apertura, aceptaron la invitación a participar mientras que otros colectivos como las Juntas de calle de Camprodon y Providencia no estuvieron dispuestos a participar ya que, según me comentaron los representantes, sus Juntas no iniciaban el adorno hasta muy cercana la fecha de la fiesta mayor. Lo mismo sucedió con los representantes de la Junta de la plaza del Poble Romaní ya que me comentaron que su adorno lo comenzaban muy tarde y además no era posible que lo viera nadie que no fuera de la Junta antes del día de la fiesta mayor.¹⁸

¹⁷ Los *castillos*, son una tradición antigua de la cultura popular catalana la cual básicamente consiste en construir torres humanas denominadas *castells*.

¹⁸ Los colectivos de la fiesta mayor trabajan en secreto sus adornos debido al concurso de calles aunque esto varía de un colectivo a otro y cada vez se abren más e inclusive hacen intercambios de ideas, materiales, etc.

Para completar el campo de actores, contacté con distintas administraciones gubernamentales que estaban implicadas en la celebración de la fiesta. Los funcionarios pertenecían al Departament de Benestar Social, al Departament de Cultura Popular i Tradicional, al Servei de Festes del Institut de Cultura del Ayuntamiento de Barcelona y al Consell de Cultura del Districte de Gràcia. La elección de estas instituciones estuvo determinada por la relación administrativa que tenían con la fiesta mayor, por ejemplo tanto el Departament de Benestar Social como el de Cultura Popular otorgaban una subvención económica para la organización de la fiesta aunque desde objetivos e intereses distintos: al Departament de Benestar Social le interesaba fomentar el asociacionismo y la participación de la sociedad catalana y al Departament de Cultura le interesaba fomentar y recrear la cultura tradicional catalana. De igual manera el Ayuntamiento de Barcelona a través del Districte de Gràcia aportaba una cantidad económica para la fiesta mayor.

Respecto a los representantes de las instituciones, es importante tener presente que a nivel nacional y de ayuntamientos locales gobiernan distintos partidos políticos en Cataluña. Las instituciones nacionales catalanas estaban gestionadas por el partido Convergència i Unió (CiU) mientras que el Ajuntament de Barcelona estaba gestionado por el Partido Socialista de Cataluña (PSC).

En general el trato que recibí por parte de los funcionarios y funcionarias fue cordial y conseguir una cita para realizar la entrevista fue relativamente fácil. Sólo en el Departament de Cultura el proceso resultó burocrático y difícil inclusive el día de la cita la persona entrevistada no se encontraba en la institución y tuve que esperar una hora o más para poder entrevistarle. Los funcionarios entrevistados tanto del Institut de Cultura como del Districte mostraron mayor interés por la investigación y apertura durante las entrevistas. Realizo estas observaciones, ya que para una investigación sobre participación, ciudadana, es interesante saber que tan próximas o lejanas pueden ser las instituciones para la gente en general.

Finalmente entrevisté a personas reconocidas dentro de la vila por distintas razones. Estas personas fueron: Jordi Pablo, estudioso de la cultura

popular catalana y promotor del Arxiu festiu; C. Segura, presidenta de los Lluïsos de Gràcia y J. Font, exvicepresidente de la Federació de Festa Major y participante de la Junta de la calle Tordera una calle que actualmente organiza una fiesta en la cual no se instala el bar y los recursos para la fiesta los obtienen de la venta de loterías principalmente.

Una vez delimitado el mapa de actores, el siguiente paso fue asistir a los locales y espacios de trabajo de las Juntas de Carrer donde colaboré con ellos en la construcción del adorno. Aunque también participé en otras actividades que cada colectivo organizaba: asambleas, calçotadas, butifarradas¹⁹ o asistir a las presentaciones de los castellers. Me interesaba conocer y compartir con las personas sus espacios colectivos, dinámicas, conversaciones y opiniones, no sólo de la fiesta sino de su vida cotidiana, de la vila de Gràcia, de los conflictos políticos de este país, de sus sentimientos y sus historias familiares, en fin empaparme lo máximo posible de lo que sucedía en estos espacios donde se construía la fiesta.

Al mismo tiempo hice un seguimiento de otras celebraciones festivas de Gràcia como carnavales, la fiesta de Sant Medir, etc. así como asistir a otras actividades que me permitieran conocer la vida local graciense como por ejemplo participar de los itinerarios históricos organizados por el Taller d'Història de Gràcia.

Considero importante mencionar, para comprender mejor el trabajo etnográfico, las diferentes actitudes y reacciones que tuvieron los y las participantes hacia mi condición de extranjera. En algunos momentos pensé que esto sería una limitante en la investigación al desconocer aspectos importantes de la vida en Cataluña. Sin embargo, al avanzar en la investigación, me di cuenta de que esta idea era equivocada y que en lugar de ser una limitación para la investigación, mi condición de extranjera me facilitó en la mayor parte de los casos sostener conversaciones y entrevistas donde podía preguntar por las cosas y hechos que serían considerados como obvias para alguien del lugar. Las personas entrevistadas en general trataban de darme la mayor información posible, describir

¹⁹ Comidas colectivas de tradición catalana.

con detalles sus experiencias, mostrarme fotos y documentos, y facilitar mi introducción al mundo festivo graciense.

En general fui bien aceptada y las personas me llamaban la *noia mexicana*. Esta distinción o énfasis en mi nacionalidad para describirme o referirse a mí la viví a los inicios de la investigación pero conforme fue pasando el tiempo y fuimos conviviendo más esta frontera se fue difuminando y en algunos casos la gente llegó afirmar que *yo era más catalana que nada* y me trataban de convencer de quedarme a vivir en Barcelona. Esto fue para mí muy importante al sentirme aceptada y también me llevaba a pensar en que la ciudadanía es una cuestión construída socialmente más que una condición determinada por el lugar de nacimiento. Te sientes parte de una comunidad no sólo por nacer en ella sino también por participar de sus costumbres y tradiciones y por convivir con las personas del lugar.

Fue, por fortuna, inevitable establecer lazos afectivos con los y las vecinas que de distintas formas me demostraron su confianza y amistad: me invitaron a las cenas de vecinos durante la fiesta mayor o me regalaban camisetas de la fiesta, las personas mayores me comentaban abiertamente sus experiencias de la fiesta, de la guerra civil, etc. e inclusive la Junta de Puigmartí me dio un regalo de manera pública en la primera cena de fiesta mayor a la que asistí con ellos. Fui bien aceptada por la mayoría de los y las participantes pues sentían que su trabajo y sus tradiciones eran reconocidas pues consideraban que muchas veces la gente de fuera valoraba más la fiesta que la propia gente del barrio. Sólo en contadas ocasiones sentí ciertos sentimientos de desconfianza o de xenofobia hacia mí, como cuando algunas personas me preguntaron si contaba con los documentos necesarios para estar en Cataluña o si estaba de *ilegal*. En alguna comida de vecinos algunas personas me dijeron abiertamente que estaban de acuerdo en que vinieran los inmigrantes y que tuvieran los mismos derechos que los españoles pero que al ser *ilegales*, (ellos asumían que yo lo era), los inmigrantes cobrábamos menos y les quitábamos el trabajo a los españoles. Estos comentarios fueron realizados en contadas ocasiones y aunque me resultaban un

tanto incómodos me parecieron interesantes como elementos para analizar la realidad social en la que me encontraba.

A continuación describiré los distintos colectivos festivos que participaron en la investigación.

5.5.2 Federació de Carrers de Festa Major

Mi primer contacto con la Federación fue con el presidente Albert Torres y la vicepresidenta de ese momento Manolita Domínguez. En el primer encuentro el presidente me comentó que llevaba 12 años en el cargo y que cuando él había llegado encontró la Federación hundida. Me explicó que el trabajo que hacían en la Federación es voluntario y lo percibían como un gran sacrificio.

A un nivel más personal el presidente me explicó que la fiesta mayor formaba parte de su vida, pues era una tradición que había heredado de su bisabuelo y que difícilmente la gente nueva que llegaba al barrio la acogía.

Después de conversar un momento me mostró fotos antiguas de la fiesta y al finalizar la conversación me mostró el local y me dió material editado por la Federación, así como la lista de las calles participantes con sus correspondientes datos para contactarles.

El local de la Federación se encuentra ubicado en la calle Igualada número 10. Es un local de una planta y un altillo: en la planta baja encontramos un pequeño mostrador para recibir a las personas y mostrar distintos materiales de la fiesta mayor, folletos, etc. En esta planta se realizan las asambleas con los representantes de las Juntas. La disposición del espacio es de la siguiente forma: existe una mesa central que es ocupada por la Junta de la Federación durante las asambleas y al otro lado están las sillas para ser ocupadas por los representantes o participantes de las Juntas de calle, para ejemplificar la distribución, podríamos decir que es similar a lo que podemos encontrar en un salón de clases.²⁰

²⁰ Describo la organización espacial del local ya que considero que ésta puede ser un factor importante que facilite la participación igualitaria de las personas o bien reforzar relaciones jerarquizadas.

En el local también había en las paredes diferentes carteles de fiesta mayor de años pasados, algunas fotos antiguas y carteles de otras festividades tradicionales que se organizan desde la Federación como el Aplec de Sardanes. El local cuenta con un local adjunto que utilizan para guardar materiales de la fiesta mayor como luces, cables, etc. En la segunda planta están las oficinas administrativas y el lugar de trabajo de la Junta de la Federación.

En mi primera visita, la actitud tanto del presidente, el señor Albert Torres, como de la vicepresidenta, la señora Manolita Domínguez, me pareció de amabilidad pero con cierta distancia, noté cierta desconfianza y poca apertura. Lamentablemente esta actitud se repetiría posteriormente cuando le pidiera al presidente su consentimiento para asistir, como observadora, a alguna de las asambleas mensuales de las calles. Al principio le dió largas al asunto y después me dijo de manera rotunda que no había posibilidades de que yo entrara a la asamblea porque *“la gente tenía miedo”* pues ya unos años antes habían entrado dos periodistas a la asamblea y habían publicado lo que se había tratado en ésta.

La petición para entrar la hice a través de una carta de la universidad avalada por mi tutor de tesis y posteriormente los representantes de las calles con las que realicé la investigación también intentaron convencer al presidente para que yo pudiera asistir a alguna de las asambleas ya que ellos consideraban que no había ningún problema. La respuesta del presidente siempre fue negativa y la petición nunca fue sometida a votación en las asambleas, es decir fue una decisión tomada de manera personal.

El trato distante por parte del presidente y la vicepresidenta (de ese momento) no cambió a lo largo de la investigación y era difícil y burocrático establecer contacto con el presidente. Este hecho llamó mi atención ya que considero que las organizaciones vecinales deben estar al alcance de cualquier persona y contar con una gran apertura debido a la labor comunitaria que realizan

y entre otras cosas pretenden que se involucre el mayor número de gente posible en sus actividades. Lamentablemente este no fue el caso.

Es importante mencionar que a partir del año 2002 hubo un cambio en los integrantes en la Junta de la Federación ya que había finalizado su periodo de 4 años de gestión de la Junta presidida por Albert Torres. A partir de este momento se convocaron nuevas elección para presidente de la Federación y no se presentó nadie. Ninguna asociación presentó candidatura para presidente por lo tanto se tuvo que constituir, como mandan los estatutos, una Junta gestora formada por la propia gente de la Asamblea que se ocuparía de gestionar y coordinar las actividades mientras se definía la nueva Junta. Es importante mencionar que en años recientes nunca se había constituido una Junta gestora siempre hubo una continuidad entre el fin del mandato de una Junta y su renovación.

La Junta gestora convocó a elecciones en diciembre del 2002 y en esta nueva convocatoria se presentó una lista de personas las cuales constituyeron la nueva Junta de Federación pero manteniendo a A. Torres como presidente:

“...En esta nueva lista había gente *renovadora* más moderna, con otra manera de ver, con labor de cambio, estas personas presentaron una nueva candidatura que tenía como presidente al mismo Albert Torres...creamos una Junta de consenso y progreso pero pensando siempre en el fin de la fiesta mayor y desde otro punto de vista de cómo se habían llevado las cosas...” (Entrevista a integrante de la Junta de Federación)

Estas personas de la nueva Junta se consideraban así mismas con un espíritu crítico hacia la dinámica establecida dentro de la Federación:

“...Había una posición de subyugación que le resultaba cómoda a la misma gente que asistía a la Federación y nosotros éramos concientes de no aceptarlo todo porque sí...hemos sido críticos en cómo ha actuado la Junta en diferentes momentos...” (Entrevista a integrante de la Junta de Federación)

Esta Junta tiene un mandato de gestión de 4 años, de los cuáles lleva un año gestionando. Algunos de sus integrantes de esta nueva Junta como Josep

Ma. Contel y Ricard Estruch mostraron un profundo interés por la investigación y aportaron su tiempo e información.

A continuación describo, a partir de la información de las entrevistas, qué es la Federación, cuáles son sus funciones y objetivos y desde cuando existe esta entidad.

La Federació de Festa Major de Gràcia es una entidad privada sin ánimo de lucro que articula las calles que organizan la fiesta mayor. La Federación está constituida por las asociaciones y comisiones de fiesta de calle y plazas. Cuenta con su propia Junta para la organización y gestión de acciones para la fiesta. La Junta de Federación, en la cual figuran los cargos de presidente, vice-presidente, secretario, tesorero y vocales, realiza las funciones de gestión y administración.

I: ¿Cómo se constituyó la Federación?

A: La Federación se monta dependiendo de las calles que haya, ahora hay 22 calles, hubo una temporada que habían 6 calles, la Federación la formaban las 6 calles. Eso depende de la cantidad de gente que haya, ni más ni menos, si hay mucha gente habrá mucha gente en la Federación si no, no hay gente... (Entrevista al Presidente de la Federación)

El cargo de presidente hasta el año 2002, tenía una duración de 2 años pero a partir del 2003 tendrá una duración de 4 años. El presidente elige a las personas que formarán parte de su Junta de Federación y ésta puede ser aprobada o no por las calles. El presidente de la Federación llevaba 13 años (hasta el año del trabajo de campo 2001) al frente debido a que nadie más se había postulado para ocupar el cargo y se había decidido que él continuara.

Cada calle y plaza que forma parte de la Federación tiene su propia Junta. Ésta se puede constituir siempre y cuando exista el número de personas necesarias para cubrir los cargos de presidente, secretario, tesorero y vocalías y debe estar respaldada por los y las vecinas de la calle o por socios. Cada Junta de calle está conformada por personas de distinta edad, profesión, ocupación, etc. y el número de colaboradores varía de una calle a otra.

La Federación funciona por asambleas donde participan los representantes de cada calle y plaza en la toma de decisiones. En las asambleas

se exponen las problemáticas, se hacen propuestas tanto de la Junta de la Federación hacia las calles y viceversa, las personas dan sus opiniones y las decisiones se toman por votación: una calle igual a un voto. La asamblea es soberana siempre y cuando no contravenga las leyes superiores:

I: ¿Cómo funciona la Federación?

A: La Federación funciona a través de asambleas, cada mes se reúnen (o cuando convenga) y a base de acuerdos se toman las decisiones que se deben tomar y llegando las fiestas se reúnen más veces al menos dos veces al mes y se pueden hacer reuniones extraordinarias y se pueden convocar en menos de 48 horas. (Entrevista al Presidente de la Federación)

I: ¿Y cómo se toman las decisiones en la Federación?

M: Bueno, se hacen las reuniones, va uno de cada calle, la Federación pues hace su acta del día, propone lo que tiene que hacer y pues la asamblea que somos las calles ahí reunidas por votación se elige, si estamos de acuerdo o no.

I: ¿Y ustedes pueden proponer ideas nuevas?

M: Si, si, por ejemplo ellos hacen algo y no lo vemos correcto o eso, pues cualquier calle puede levantar la mano, mira esto, qué te parece si lo hiciéramos de esta manera. Se vota, todo va por votación. (Entrevista participante de Junta c/Puigmartí)

En la organización de la Federación, particularmente la forma como se toman las decisiones, podríamos decir que se reproduce el modelo de democracia representativa presente en la sociedad en general es decir se eligen representantes que ocupan un lugar jerárquico dentro de la organización. La idea de democracia consiste en que la asamblea esté de acuerdo con alguna propuesta y para que pueda llevarse la mayoría ha de legitimarlo con el voto:

O: Se comenta con las calles si la gran mayoría está de acuerdo pues se hace, bastante democráticamente, si la mayoría está de acuerdo pues se hace...(Entrevista participante de Castellera)

Sin embargo a pesar de que todos toman las decisiones a partir del voto, la responsabilidad de gestión está en manos de la Junta. Esto, como observan algunos participantes, puede crear cierta pasividad y poca implicación por parte de la mayoría de las Juntas de calles y colaboradores. Muy pocas asociaciones de calles y plazas se implican totalmente en llevar acabo las distintas actividades que se organizan desde la Federación:

J:...La Federación somos todos es decir, depende cómo, se puede utilizar bien o se puede utilizar mal...o ya va bien, porque la gente dice porque ellos (la Junta) lo hacen y ya me va bien que ellos lo hagan... (Entrevista a integrante de Junta c/ Verdi de Dalt)

Por otro lado, a pesar de que se considera que existe un ejercicio democrático por parte de las calles para otros existía más bien una actitud vertical y autoritaria por parte de la Junta de Federación de ese momento. No se facilitaba el debate y la discusión y se creaba un ambiente de exclusión cuando había personas o colectivos que disentían de lo que opinaba la mayoría:

C:...Aquello como muy despectivo, desde la Junta de Federación es bastante autoritario y más la gente incluso, si tu planteabas algunas dudas, dudas para crear un poco el debate sobre la fundación nos miraban cómo diciendo ya están estos pesados....hay una actitud presidencial en la asamblea y hay sectarismos, hay el privilegio de la información...está mal planteada la manera como se ha distribuído el trabajo... (Entrevista a integrante de la plaza del Diamant)

La Federación se rige por estatutos propios ajustados a derecho que han sido creados por los representantes de las calles. En este reglamento se definen las normas que han de seguir los participantes para organizar la fiesta y adornar las calles. Se establecen los derechos y obligaciones que tienen las calles al estar federadas.

La Junta de Federación se relaciona directamente con las instituciones gubernamentales, Ayuntamiento, Distrito y Generalitat de Cataluña. Las propuestas gubernamentales son sometidas a votación a través de la Federación y a su vez, las calles pueden formular sus peticiones a las administraciones.

También las subvenciones que otorgan las distintas instituciones son distribuidas a través de la Federación. Por otra parte la Federación establece el contacto y la negociación con las empresas para el financiamiento de la fiesta y para definir algunos de los productos que se consumen en el bar de cada calle. La Federación establece las pautas de control de la actividad festiva:

I: ¿Qué funciones tiene la Federación?

M: La Federación coordina todas las calles, para que más o menos cumplan las pautas que hay en una fiesta mayor porque sino cada uno, aun así, siempre hay quien se sale de las normas pero bueno marca las pautas, nos proporciona los sponsors para que nos faciliten las cosas, la que habla con el ayuntamiento para que, dentro de lo que puede o quiere el ayuntamiento darnos, pues ella es la que marca todo esto (Entrevista participante Junta de c/ Torres)

Así la Federación, que son todas las asociaciones de calles, se constituye como la institución que delimita y controla en parte la participación en la fiesta. De alguna la Federación manera regula y trata de mantener el orden social de la vila durante el tiempo festivo.

Para los participantes de la plaza del Diamant el establecimiento de normas uniforma y elimina las diferencias:

M:..Las diferencias saldrían y son diferencias super ricas y la Federación lo único que está haciendo es homogeneizar o sea no quiere que nada resalte o sea todo igual que incluso te dan las definiciones sobre cómo tiene que ser el escenario, el decorado que tiene que tener una puerta, una salida y un techo... (Entrevista participante de la Plaza del Diamant)

A mediados del 2001 la Federación se propuso la creación de una fundación de fiesta mayor, para que la fiesta asegurara su futuro con recursos económicos. Sin embargo este proyecto no prosperó por diversas razones. La fundación tenía el objetivo de preservar el patrimonio de la Festa Major, la captación de recursos económicos y permitiría beneficios fiscales a sus contribuyentes:

“Els recursos que s’aconsegueixin han de revertir en els carrers i en la millora de la qualitat de la festa. La Federació són els carrers i la Fundació tampoc existiria sense els carrers”. (Entrevista al Presidente de la Federació por l'Independent, Agosto, 2001).

La Fundació ajudaria a consolidar el projecte del Arxiu Festiu i el calendari festiu. El Arxiu festiu es un projecte para reconstruir el pasado de la fiesta mayor y el calendario festivo se ha nutrido cada vez más con la inclusión de actos como el carnaval, concierto de havaneras, la fiesta de los abuelos y abuelas y las colaboraciones con los Foguerons de Sant Antoni (L'Independent, Agosto, 2001).

El proyecto de esta Fundación fue aprobado por la mayoría de las Juntas de calles excepto por la Junta de la plaza del Diamant quienes consideraban que con la Fundación, las asociaciones de calles y plazas perderían su protagonismo en la organización de la fiesta. A partir de su disenso en este hecho, aunado al incumplimiento de una de las normativas del régimen interno, la plaza del Diamant quedó fuera de la Federación y ha decidido no reincorporarse y organizar su fiesta de manera autónoma:

C:Cuando se votó el proyecto de la Fundación, yo asistí a esas reuniones para que te informaran un poco, nosotros cuando vimos lo de la fundación dijimos:-¡cuidado no!- entonces pedimos las actas para ver cómo se ha ido desarrollando, qué debate se ha dado y nos dijeron que no nos las podían dejar... y se cambiaron los estatutos de una manera muy rápida y en 15 días se aprobó, vale que hacía que unos meses que se había dicho, pero son reuniones ¡mensuales! y para mi un paso tan importante como es ser una fundación que te puede funcionar muy bien o que puede ser ahí una... las fundaciones son maneras de esconder muchas cosas, las empresas dejan un dinero, pero al final son las que mandan y puedes perder mucho el protagonismo de la gente de las calles... (Entrevista participante Plaza del Diamant)

Desde la Junta de Federación este hecho se interpreta de otra manera y se considera que la asociación de la Plaza del Diamant se autoexcluye de la Federación pues no les interesaba formar parte de ésta:

J:...Ellos se apartan de la Federación en el momento de formar la Fundación, ellos fueron muy críticos pero tampoco sabían bien de que iba la Fundación...tampoco saben donde están porque la Federación es una entidad privada por lo tanto la Fundación no es privatizar sino solamente mejorar... con su dogmatismo de ver las cosas pues ellos no entran bien en la Federación y en aquellos momentos se les dice que no pueden votar no que quedan fuera de la Federación porque no han cumplido con ciertos requisitos...considero que ellos se autoexcluyeron de la Federación... (Entrevista a integrante de la Junta de Federación)

La Junta de Federación en turno, les impidió votar en una asamblea argumentando el incumplimiento de uno de los estatutos. Sin embargo la Junta, de ese momento, no estaba actuando conforme al reglamento y no podía impedirles votar:

J: Ellos (la plaza del Diamant) podían haber recurrido ya que se les privaba del voto, pues no se les podía impedir votar, y pudieron pedir una interposición a la Generalitat para declarar nula la asamblea pero simplemente la plaza del Diamant ha hecho lo que mucha gente: irse... no se han mojado, cuando la gente no tiene interés en un proyecto la gente deserta... (Entrevista a integrante de la Junta de Federación)

Como podemos ver las interpretaciones de lo que aconteció en ese momento dependen de las posiciones que ocupan los actores y sus respectivos intereses. De esta forma podemos dejar entrever que el proceso participativo en la fiesta es un proceso complejo donde el conflicto de significados y visiones de mundo ocupan un lugar importante. Generalmente, existe una tendencia a unificar los significados y las interpretaciones, es decir, se busca que exista una versión única de los hechos que permita dar continuidad a los proyectos establecidos. Sin embargo el disenso y el conflicto no sólo son deseables sino necesarios para la renovación y los cambios sociales en ese espacio festivo.

Por otra parte en las Juntas de las calles podemos encontrar igual número de mujeres que de hombres o inclusive el número de mujeres puede ser mayor.

Sin embargo en la Junta de la Federación el número de mujeres es mucho menor al de los hombres:

G:...Es verdad que en la Federación siempre ha habido más hombres que mujeres, eso es verdad, pero en cambio en las calles la gente que va hay muchísimas mujeres ya no que sean presidentas, chicas que están dentro de la Junta y que se ofrecen para ir a las reuniones... (Entrevista participante Junta del c/ Joan Blanques)

Las mujeres participan principalmente al nivel de su calle en la elaboración de los adornos y durante los días de la fiesta mayor. Sin embargo dentro de la Junta de la Federación su participación es minoritaria. Si tomamos en cuenta que la Junta de Federación gestiona, propone, coordina y es la cara pública de la fiesta y ésta se encuentra conformada principalmente por hombres podríamos afirmar que existe una reproducción del orden público donde domina la presencia masculina, es decir, los hombres generalmente están en los cargos y puestos de decisión y públicos. Las mujeres aún no se *atreven* a participar en esta parte de la organización festiva por diversos motivos. Cuando pregunté a algunas mujeres si estarían dispuestas a ocupar el cargo de presidente de Federación ninguna me dio una respuesta afirmativa. Algunas me comentaban que no les interesaba participar en la Junta pues ya tenían suficiente con el trabajo de su calle y otras consideraban que no eran capaces de hacerlo porque decían que no sabían *hablar bien* o no se sabían expresar. Esto no quiere decir que la participación de las mujeres no exista o no sea decisiva muy al contrario para muchas de las participantes e inclusive participantes hombres la fiesta mayor de Gràcia está sostenida por las mujeres.

5.5.3 Juntas de Carrers

Podemos describir las Juntas de Carrers y sus colaboradores con las que realicé la investigación. Iniciaré esta descripción a partir de sus características más comunes y posteriormente describiré las particularidades de cada Junta.

Las Juntas de las calles de Joan Blanques de Dalt, Puigmartí, Torres y Verdi de Dalt, pertenecen a la Federació de Carrers y tienen en común que intentan mantener en la medida de lo posible un adorno de calidad. Todas han ganado varios primeros premios a lo largo de su participación en distintos concursos de calles y tienen el reconocimiento vecinal dentro de la fiesta. Estas 4 calles quedaron dentro de los 10 primeros lugares en el concurso que se organizó en la fiesta mayor de Gràcia del 2001: Verdi de Dalt ocupó el primer lugar, Joan Blanques de Dalt el tercero, Torres el quinto y Puigmartí el séptimo. En el 2002 las posiciones cambiaron de tal forma que Joan Blanques de Dalt quedó en primer lugar, Verdi de Dalt en quinto y las calles Puigmartí y Torres sólo obtuvieron un áccesit en el concurso. En las tres últimas calles hubo cambios en los integrantes de las juntas y se redujo el número de participantes en algunas de manera drástica como Puigmartí que paso de tener unas 12 personas a sólo 3.

También es importante mencionar que al participar en un concurso las calles y las plazas, tratan de mantener en secreto el adorno que construyen aunque cada de vez menos. Algunos colectivos de calles son más abiertos que otros, comentan el adorno que hacen cuando existe una relación más cercana y de confianza entre las Juntas e inclusive puede darse el caso de intercambiar ideas para el diseño. Sin embargo considero que el *secreto* es un elemento simbólico que permite delimitar el *nosotros* del *ellos* entre las calles de la vila. Sólo es posible conocer el diseño del adorno que se hace si se forma parte de grupo. La confianza y la lealtad construyen los lazos entre los miembros del grupo.

a) **El Calendario.** Estas calles en general siguen más o menos el mismo calendario: en octubre se crean las comisiones o Juntas que trabajarán el año siguiente. De noviembre a junio se organizan actividades para los vecinos. En enero y febrero se consolida el diseño del adorno, algunas lo tienen desde antes y por marzo o antes si es posible se inicia la construcción del decorado. En mayo se confecciona el programa de fiestas. En los meses de julio y agosto empieza la recta final para terminar los decorados. Las fechas para comenzar a adornar las calles son unos días antes del día de la fiesta o sea el 15 de agosto.

b) **Los Locales.** Todas cuentan con un local para fabricar los adornos. Los locales son los espacios privados donde se planea y diseña el adorno y la programación de la fiesta mayor. El tamaño de los locales puede variar pero en todos encontramos mesas de trabajo, materiales de fiestas pasadas, herramientas de diversos tipos: tijeras, pinzas, pistolas de cola, soldadores, compresores, cortadoras, etc. Si el espacio lo permite, algunos pueden tener pequeñas secciones de trabajo donde se va especializando la producción del adorno como es el caso de Verdi y Joan Blanques. Otros más modestos como el de la calle Torres, donde las personas que hacen el adorno tienen que pensar en diseños más flexibles para ocupar menos espacio pues su local es pequeño. Estos locales parecen auténticas fábricas de adornos donde la gente pasa muchas horas de su vida confeccionando y manipulando materiales diversos: plástico, espuma, madera, papel, metal, etc. para ser transformados en figuras que reproducen eventos o lugares de la vida cotidiana de la sociedad catalana o de otras culturas o de la naturaleza o sitios imaginarios. En estos locales podemos observar vitrinas donde se exhiben los trofeos obtenidos en concursos anteriores. La importancia de estos lugares no sólo está en que son el sitio de producción de los adornos, el lugar donde se trabaja, sino que también son espacios donde se construye y reconstruye la realidad cotidiana y las relaciones sociales a partir de las conversaciones que continuamente los participantes sostienen mientras trabajan. Estos microcosmos socioculturales se convirtieron en los principales lugares de mi investigación.

c) **Redes sociales.** En estos colectivos pude identificar dos tipos de redes sociales que sostienen la fiesta: las redes familiares y las redes de amistad. Las Juntas de calle están estructuradas principalmente por familias: participa el padre, la madre, el esposo, la esposa, los hijos, los y las hermanas, etc. El núcleo familiar es la principal estructura de estos colectivos. En general el testigo de la fiesta mayor se ha traspasado de una familia a otra y de una generación a otra, es decir, hay una estructura interfamiliar e intrafamiliar.

Generalmente los participantes de las Juntas actuales tuvieron algún familiar dentro de una Junta anterior. Era interesante, por ejemplo, que 3 de las

presidentas de las 4 calles participantes habían *heredado* el puesto que su padre había dejado al morir. De esta forma se mantiene la continuidad de la fiesta pero con un cambio importante a nivel de género.

La otra red que podemos identificar, es la de la amistad. Es interesante mencionar que el concepto de amigo era más mencionado en las conversaciones que el de vecino. Esto es un indicador de la cercanía que existe entre los y las participantes ya que considero que el significado de amistad implica una mayor aproximación afectiva entre las personas, es decir implica la lealtad, fidelidad, compromiso, complicidad, cariño que no tanto con el vecino. Esta red, que no está construida a partir de la familia, está tejida por personas que viven en esa misma calle o en otra de Gràcia e inclusive en otro barrio de Barcelona. Muchas de estas personas habían sido vecinas del barrio pero por razones distintas habían marchado de Gràcia sin embargo el lazo afectivo y su participación la mantenían a pesar de la distancia. Otras personas, -una minoría- nunca habían vivido en Gràcia pero participaban en la elaboración del adorno y se sentían identificados con la vila. La metáfora de la familia era muy recurrente cuando se referían al *nosotros* que se había construido en estos locales. Esto es, se hacía referencia a fuerte sentido afectivo de los lazos establecidos entre las personas cuando se describían como *somos una gran familia*.

d) **Edades y género de participantes.** Otra característica de las personas participantes era su edad que oscilaba la mayoría entre los 40 y los 60 aunque había algunas personas de 30. Participaba un importante grupo de personas mayores de 60 años y poca participación de jóvenes. Los niños y las niñas, hijos de las familias participantes asistían y colaboraban en lo que podían. En general el número de hombres y mujeres era similar aunque la constancia de las mujeres era más evidente. Considero que la participación de las mujeres, muchas de ellas viudas, era fundamental tanto en la elaboración del adorno como durante la fiesta. En 3 de las 4 calles que analicé el cargo de presidente era ocupado por mujeres.

e) **División del Trabajo.** Durante la elaboración del adorno para la fiesta pude observar en algunas calles una reproducción de los roles de género

más convencionales que existen en la sociedad aunque en algunos otros casos, donde había mujeres más jóvenes (menores de 30 años) las fronteras entre estos roles estaban más desdibujadas, es decir ellas hacían actividades consideradas de hombres o viceversa. Muchas veces el trabajo o las actividades estaban significadas a partir del género ya que las personas expresaban: *esto es un trabajo de hombres o de mujeres*. La reproducción de estos roles más convencionales la podíamos observar cuando el trabajo más minucioso, como elaborar el detalle de los adornos, cortar y coser telas, era elaborado por mujeres mientras que el trabajo que tenía que ver con subir escaleras, utilizar herramientas como compresores, colgar cables, hacer instalaciones eléctricas, etc. era elaborado por los hombres. Se podían encontrar algunas variantes pero esta división era constante en las calles inclusive algunas mujeres lo reconocían y hacían bromas al respecto. Cuando las diferencias en la división del trabajo eran menos conservadoras era porque había menos diferencias entre las habilidades de cada género o porque se consideraba que esa actividad podía ser realizada por quien quisiera hacerlo o porque el tipo de adorno no permitía tal división laboral. En las Juntas generalmente resaltaba un hombre que dirigía y organizaba el trabajo:

M: Aquí siempre, aquí somos las mujeres las que llevamos la voz cantante, bueno la voz cantante tampoco! las trabajadoras! (risas) somos las manos...

I: ¿Porqué, quién tiene la voz cantante?

M: La voz cantante normalmente la tienen los hombres, y aquí nosotros trabajamos nosotros somos las que hacemos el adorno, normalmente somos las mismas..." (Entrevista a participante de c/Torres).

En distintas conversaciones las personas me comentaban que el adorno lo diseñaban entre todos en las reuniones que organizaban. Sin embargo en la práctica pude observar que quien dirigía y a quien se dirigían las dudas y preguntas sobre el adorno eran a un hombre. El trabajo también se dividía por las edades de las personas que en la medida de sus posibilidades participaba en la

confección del adorno: los niños y niñas hacían una cosa, los ancianos otra, etc. Aunque también es cierto que las excepciones existían y algunas actividades eran realizadas independientemente de la edad.

f) **Memoria festiva.** Los álbumes de fotos y la colección de programas anteriores también eran un elemento importante y común que existía en estos colectivos. En cada calle me mostraron fotos de fiestas anteriores, fotos donde se recogían las experiencias vividas en cada fiesta mayor, cada foto tenía su anécdota y su narración histórico-biográfica. Considero que el álbum de fotos era el documento principal a través del cual los y las participantes recreaban su memoria festiva pero al mismo tiempo estaba vinculada a la memoria del barrio, de los vecinos, amigos, familiares y a la propia biografía. No existía un documento textual que diera cuenta de las experiencias e historia de los colectivos y las Juntas.

g) **Financiamiento.** En general el financiamiento de las comisiones o Juntas de fiesta es a partir de las cuotas de socios, rifas y loterías organizadas por los vecinos o la venta de camisetas y otros artículos durante la fiesta. Aportaciones de comercios y sucursales bancarias de la zona a cambio de la publicación de un anuncio en el programa de fiesta mayor. Principalmente se financian a partir de los beneficios del bar que se pone durante los días de celebración de la fiesta mayor. Además se reciben subvenciones del Ayuntamiento de Barcelona canalizada a través del Distrito de Gràcia, del Departament de Bienestar social y del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. Sin embargo la mayoría de las calles identifican como su principal problema la falta de dinero para elaborar grandes y vistosos adornos:

R:...El principal problema es el monetario porque todo vale muchísimo dinero, porque cualquier orquesta que no vale un pito, y a lo mejor la contratas un año y al año siguiente la quieres contratar y ahora es el doble, o el triple... (Entrevista a participante de la Junta de c/ Torres).

5.5.4 Junta del Carrer Joan Blanques de Dalt

Cuando llegué por primera vez al local de la calle Joan Blanques, encontré a varias personas mayores trabajando en el adorno (Ver Anexos). La bienvenida al

local me la dio “Barrut”, la mascota y guardián del local. Las personas de esta Junta, muy amables y abiertas, me comentaron desde cuando hacían fiesta mayor, cómo fabricaban sus adornos y los principales problemas que enfrentaban, como por ejemplo, mantener su local y la falta de participación de gente joven.

El local se encuentra ubicado en la misma calle Joan Blanques. Es un local, largo como un túnel, dividido en 3 áreas de trabajo. La presidenta describía el área de trabajo como una fábrica: “*¡...en esta fábrica no se para nunca y todo el material se transforma..!*”.

La música era algo importante durante la elaboración del adorno: Joan M. Serrat, autor con el que se sienten plenamente identificados estaba casi siempre presente. En esta calle se trabaja con distintos materiales principalmente plástico, papel y metal.

Quizás lo que más distingue su adorno de otras calles es la luz: el uso de luces que hace que resalten las figuras fabricadas. Los detalles en sus adornos también son una característica muy importante.

Una de las razones por las que elegí esta calle para realizar la investigación fue por que habían estado varias veces dentro de los 3 primeros lugares en el concurso de calles. Mantener la tradición de los adornos marca de manera importante su participación en la fiesta. Tener un buen diseño de portada de su programa también es importante y les ha representado varios premios.

Los adornos del año 2001 y 2002 fueron “Utopía” y “Setè Cel” respectivamente. En el año 2001 Joan Blanques obtuvo el tercer premio de honor y el premio al detalle artístico. En el año 2002 ganó el primer premio de honor, premio a la innovación, premio a la mejor portada de programa.

El colectivo de esta calle está constituido como Asociació de Veïns del Carrer Joan Blanques y cuento con una comisión de fiesta mayor.

I: ¿Desde cuándo existe esta Junta?

R: Pues me parece que desde hace 20 años que estamos en la época moderna. Van a ser 20 o 19 años que vamos hacer fiesta mayor ininterrumpidamente...

I: ¿Cuántas personas son en la Junta de Joan Blanques?

R: En la Junta somos 8 personas creo, que somos los que más o menos trabajamos todo el año. Luego hay sábados y domingos que somos más que somos menos, pero somos 8, hay unas 4 o 6 personas más que son aleatorias que ahora vienen o luego no vienen, pero bueno siempre contamos con ellos...

En esta Junta podemos encontrar personas la mayoría entre 40 y 60 años que trabajan en distintas actividades. La mayoría de ellas pasa al local después de trabajar durante la semana y asiste también los fines de semana para realizar el adorno:

Nico: Tengo 47 años soy camarero y vengo después de trabajar, participo desde el 84, hace más de 20 años que estamos aquí.

Reis: Tengo 48 años y participo desde hace muchos años, quizás los últimos 5 años en pleno, desde que están mis hermanos metidos he estado más con ellos. Todo lo que puedo todo lo que mi trabajo me permite y con mucha ilusión por supuesto. Yo soy secretaria administrativa.

Ricard: Yo era diseñador de tejidos dibujaba estampados, ahora soy representante de unas etiquetas textiles. Tengo 53 años.

Elisa Payá tiene más de 80 años, no falta un solo día y lleva participando muchos años.

También hay personas jubiladas que han encontrado aquí un lugar de convivencia social:

Jordi: Participo desde hace 8 años. Tengo 64 años, soy jubilado hace 4 años y era bombero.

Francesc: Participo desde hace 7 u 8 años, tengo 73 años, ahora no hago nada soy jubilado pero era electricista.

Están también las nuevas generaciones, hijas y nietas que acompañan a sus padres y abuelos en las labores de construcción del adorno:

Irene tengo 8 años y estoy desde que tenía 5 o 6 años y me gusta mucho la fiesta mayor. ¡Siempre estaré aquí!.

Las personas de la Junta consideran que el número de hombres y mujeres es similar, lo que se considera que falta es la participación de gente joven en la Junta:

I: ¿Hay más mujeres?

R: Por un igual, gente joven son lo que falta más porque tienen otras ideas y tienen otras cosas en la cabeza para divertirse y si durante la fiesta vienen y ayudan.

En la Junta hay personas que llevan más de 20 años participando. Algunas de ellas llegaron a la Junta desde muy jóvenes y forman parte de este colectivo desde entonces:

G:...Cuando yo entré en la Junta que fue durante el año 82, (la gente) era más de la edad mediana para arriba y entramos de golpe 4 personas jóvenes de 18 y 19 años, entre 15 y 20 todo era nuevo....la gente joven que entró en aquella época estábamos todos a una, entonces nos apoyábamos y tu entrabas a un sitio nuevo que no conocías, pero al estar todos a una y tener las mismas ideas, entramos bien en el grupo, ha sido una continuidad porque yo desde entonces ya no he salido...

Las personas que forman parte de las Juntas de calle han relevado a sus familiares en los puestos. La presidenta heredó el puesto de presidente que su padre ejercía. Por otra parte es interesante que los participantes recurren frecuentemente a la metáfora de la familia, a su significado afectivo, para explicar la proximidad de las relaciones sociales que han tejido a lo largo del tiempo que lleva la Junta celebrando la fiesta mayor.

I: ¿Y esta tradición la han heredado por familias?

R: Pues, si, si es curioso (reflexiona), quiero decir que nosotros teníamos unos señores que el padre era presidente, después se involucró también la hija, después pasó al revés me parece que se puso mi padre de presidente, ahora le ha cogido mi hermana el relevo, cuando mi padre se murió... hay unos pequeños relevos de familias pero bueno, familia quiero decir que en la Junta somos una buena piña de amigos, y un buen grupo y puedes decir que todos somos una familia que es lo importante...

Los participantes de esta Junta están muy interesados en que se mantenga un buen nivel de adorno ya que es lo que distingue a la fiesta de Gràcia. Su interés en participar está enfocado a mantener la tradición de la fiesta: un buen adorno y una buena programación. Para ellos su actividad ha de tener un efecto en el barrio, en lo colectivo más que en lo personal.

R: Si hacemos una cosa es para que sea del barrio y de la fiesta y lo que no queremos es hacer fiesta mayor, cobrar como todo el mundo y poner cuatro papelitos....

Su financiamiento es similar a todas las calles, aunque también nos explican que para mantener el ritmo, un buen nivel de adorno y el local es necesario hacer aportaciones personales. Esta es una de las preocupaciones más recurrentes en los colectivos que participaron en esta investigación.

I: ¿Cómo es el financimientto?

R: Por cuotas de socios, lo típico las loterías, y bueno también están las subvenciones del distrito, y de las entidades básicamente y también las aportaciones voluntarias. Pero por muchas loterías que hagas, y muchos socios que tengas nunca tienes bastante y entonces los de la Junta hemos de sacar mensualmente dinero de nuestro bolsillo para poder pagar el local...

5.5.5 Junta del Carrer Puigmartí

Elegí esta calle para realizar la investigación ya que desde hace más de 40 años participa ininterrumpidamente en la fiesta mayor, lo que la convierte en una de las calles de mayor antigüedad (Ver Anexos). En la primera visita que realicé me recibió amablemente la presidenta de la Junta y me mostró el local donde trabajaban, había adornos de fiestas anteriores y trofeos. El local está en la misma calle Puigmartí: en la entrada hay una mesa larga donde se corta el material y en el fondo hay otra mesa donde las personas elaboran las piezas del adorno. En esta calle normalmente se trabaja con espuma pero puede variar según el presupuesto, el número de participantes y el diseño de cada año.

Asistí los domingos por las mañanas para elaborar el adorno y fui bien recibida por las personas de esta calle. Los participantes bromeaban mucho

durante sus conversaciones. El tema de las conversaciones era, para ellos, un punto importante durante el trabajo *-¿y ahora de qué vamos hablar?-* se preguntaban los participantes. Recuerdo que sosteníamos animadas y controvertidas conversaciones sobre distintos temas: programas de TV, sobre los okupas, la inmigración, sobre el catalán y las costumbres en Cataluña, el conflicto en Euskadi, etc. Hacíamos discusiones divertidas y apasionadas y las personas se posicionaban de tal forma que se creaban interesantes conversaciones.

En esta calle cada año durante el sopar de germanor se entrega el premio “Puigmartí” a algún colectivo de Gràcia cuya actuación haya sido importante para mantener las tradiciones de la Vila de Gràcia. El premio es una reproducción a escala de la chimenea de la fábrica Puigmartí, símbolo de esta calle. También es la única calle que cuenta con su equipo de futbol, donde juegan algunos integrantes de la Junta y participan en los torneos de futbol que se organizan para la fiesta mayor.

La calle Puigmartí en el año 2001 cumplió sus 40 años de celebrar la fiesta ininterrumpidamente, sin embargo actualmente hay muy pocas personas que colaboren en la construcción del adorno. De 12 participantes que había en el año 2001 pasaron a ser 3 personas en el 2002. El adorno de esta calle en el año 2001, “La Barbacoa” obtuvo el séptimo lugar y en el año 2002 “Jardí de roses” obtuvo un Accèssit.

Los participantes de esta calle estaban entre las edades de 30 y 60 años y participaban generalmente igual número de hombres y mujeres. La mayoría llevaba más de 10 años participando en la fiesta mayor, aunque algunos habían descansado algunos años. Estos eran algunos de sus participantes:

Marta: 30 años. Es mi primer año de participar.

Jordi: 30 años, después de no estar en 4 años es el primero después de muchísimos años, participo desde los 15 años.

Manel: 36 años y en la Junta llevo 7 u 8 años y hace 10 que estoy aquí .

Amador: 45 años participo desde más o menos 15 años o 20.

Maité: 44 años, llevo un montón. De Junta llevo 5 años pero en general unos 20 años porque siempre he vivido aquí.

Jordi: tengo 57 y salteando años estoy desde los 12 años en fiesta mayor, en esta Junta he perdido la cuenta, unos 10 u 11 salteando, descansando.

Gonzalo: 61 años, estoy desde los años cuarenta, desde que Cristóbal Colón descubrió las Américas. He estado en varias calles, Travessera de San Antonio y en San Luis.

En las conversaciones me comentaron que participaba tanto gente de Puigmartí como de otras calles e inclusive gente que vivió en Gràcia pero que cambió de domicilio y ha continuado asistiendo. También me comentaron cómo a través de su participación en la fiesta han establecido entre ellos unos fuertes lazos sociales.

I: ¿Todos eran de aquí, de esta calle?

M: No, no, él mismo (el señor Luis) era de Fraternitat, no necesariamente tiene que ser de la calle, por ejemplo, el chico que está ahora aquí, es porque tiene el negocio en la calle pero vive en otro lado. M. vive por Virrey Amat, él vivía aquí antes, se marchó pero él continúa o como el J. se casó y ahora vive en Llibertat...

M: Todos los que estamos aquí, somos de siempre, nos conocemos desde pequeños, y claro si ya nuestros padres ya lo hacían nos hemos cogido el ritmo, lo que pasa es que los que vienen detrás, el ritmo no lo quieren coger...

También encontramos en esta calle que la organización nuclear de la fiesta es familiar:

I: ¿Y la gente que participaba eran familias?

M: Sí, igual estaba él, su hijo, mis padres, entré yo también, mi hermano, luego y siempre hemos sido normalmente, familias. Otro señor Enrique que también ya se murió pues era, él la familia, los hijos.

Uno de los participantes cuenta cómo eran las reuniones en tiempos de la dictadura cuando las organizaciones vecinales estaban censuradas y las que existían estaban vigiladas:

J: Antes, te hablé de 40 o 50 años atrás, era raro donde se hacía una reunión de vecinos o de la Junta que no hubiera o pasara un inspector de policía, tenía que estar presente...

A diferencia de las otras calles que analicé en esta su financiamiento no es a partir de socios que pagan una cuota sino a través de loterías y de la barra del bar que se monta durante la fiesta mayor.

J:...Y tenemos que vender la lotería porque no tenemos vecinos que paguen cuota, porque hay calles que pues, pagan 500 pesetas o 6.000 y con este dinero el socio tiene un privilegio por la fiesta mayor pues les dan un tortel y una botella de cava o les rebajas la mitad de lo que vale la cena...

5.5.6 Junta del Carrer Torres

Las características principales que consideré importantes para seleccionar esta calle fueron: su interés en mantener un buen adorno pero sobre todo que era fabricado principalmente por las mujeres de la Junta en el año del trabajo de campo (Ver Anexos). Posteriormente esta situación cambió cuando hubo una escisión en la Junta, al finalizar la fiesta del año 2001, y los integrantes de la Junta cambiaron. Con el cambio la distribución del trabajo y las actividades quedaron más equilibradas entre los hombres y las mujeres de la Junta.

El primer día que asistí con este colectivo me comentaron que eran dos equipos: ellas que hacían el trabajo manual y había otro equipo que montaba todo en la calle. Actualmente esta división del trabajo se ha modificado y generalmente los y las participantes realizan todas las actividades de manera conjunta.

Me mostraron su album de fotos y sus programas. Han ganado 2 primeros premios en el concurso de calles. También me mostraron como elaboraban sus adornos aunque todo el tiempo afirmaban que el jurado no valoraba el esfuerzo

que se hacía. Afirmaban que después de la entrega de premios: -“*acabamos quemados, desilusionados y bueno después nos recuperamos*”-.

Las conversaciones que tuvimos se centraban sobre todo en las problemáticas a las que se enfrentaban y cómo las habían solventado. Sobretudo percibían el envejecimiento de los vecinos de su calle y la falta de participación de los jóvenes.

En el 2001 construyeron un adorno donde se representaban distintos mosaicos que recordaban a Gaudí y la entrada hacía referencia al parque Güell. Con este adorno obtuvieron el quinto premio y el premio a la mejor portada. En el 2002 se representó un canal veneciano con el que obtuvieron un Accèssit.

Las veces que asistí al local normalmente me encontraba con las mujeres que hacían el adorno y con ellas conversé la mayor parte del tiempo. Los esposos de algunas de ellas y otros vecinos también participaban pero coincidimos en menos ocasiones.

El tiempo de participar en la fiesta es variado las más antiguas llevaban 13 años participando. Estas son algunas personas participantes:

Teresa: Tengo 47, me dedico a trabajos de casa, estoy en el paro y estoy en la Junta desde el 90.

Margarita: Tengo 56 años y soy prejubilada de Telefónica, estoy en la Junta desde el inicio.

Pili: Soy abuela, tengo 57 años...

Jaume: Soy maestro de una escuela profesional de disminuídos psíquicos, y tengo 53. Estuve en la calle 4 años desde el 89 hasta el 92 y luego otra etapa posterior.

Lidia: 65 años, cuidar los nietos.

Manel: 64 años era mecánico y ahora está jubilado.

Paco: también está jubilado. Era metalista.

Las y los participantes siempre han vivido en la calle Torres esto les hace mostrar un gran arraigo al barrio, su pasado, presente y futuro están vinculados a esta calle:

I: ¿Desde cuándo han vivido en esta calle?

M: ¡Toda la vida hija mía!.... somos de aquí ya hemos nacido aquí y si no pasa nada moriremos aquí...

Cuando deciden hacer la fiesta mayor a partir del año de 1989 ésta resulta ser un catalizador para la movilización de los vecinos por recuperar sus tradiciones. Sin embargo con el paso del tiempo la participación vecinal fue languideciendo. También aquí encontramos la organización familiar en la Junta:

M: Mi padre fue presidente durante muchos años o sea que yo lo he vivido toda la vida...

P: La hija ha cogido las riendas...(risas)

M: Prácticamente somos los mismos que empezamos, estaba su padre que se murió, que también le gustaba mucho la fiesta mayor, nos hemos quedado los que realmente nos gusta la fiesta mayor...

I: Cuando empezaron ¿cuántos vecinos eran en la Junta?

M: Eramos muchos, igual de socios que de participantes en ayudar y trabajar, pero la gente se cansa, se muere, era la novedad pues hacía muchísimos años que no se había hecho (fiesta) y la gente joven no lo conocía y ahora la gente joven ya lo conoce y trabajar no les gusta...

Durante mi trabajo de campo en año 2001 pude observar que la principal actividad de las mujeres era hacer el adorno para la calle durante todo el año pero durante la fiesta llevaban el bar. Según me comentaron los hombres también elaboraban el adorno, ayudaban durante la fiesta a adornar la calle, en el bar el día de la fiesta y el año de mi trabajo de campo el diseño del adorno fue elaborado por uno de ellos:

P: ...Después llevamos el bar nosotras durante la fiesta mayor, o sea la fiesta mayor no la disfrutamos, la disfruta la gente que viene pero nosotras trabajamos...

Encontramos nuevamente la metáfora de la familia para describir las estrechas relaciones sociales que existen entre ellas. Expresan como a través del juego ellas se apropiaron del espacio urbano, la calle se volvió suya desde niñas. Hecho que contrasta con la llegada de nuevos vecinos que no salen de sus pisos y que les resulta ajena la calle y la fiesta mayor:

I: ¿Y cómo era la relación con los vecinos?

M: Aquí siempre hemos estado bien con los vecinos, era una calle muy familiar, lo que pasa es que ahora, ha muerto mucha gente, no sé, es de otra manera, porque hay mucha gente nueva; nosotras habíamos jugado en la calle toda la vida, éramos callejeras de toda la vida...

I: ¿Y la gente nueva que llega?

M: No, la gente nueva, no se ha integrado...

I: ¿Y se han probado formas de contactar con los nuevos vecinos?

M: Mira, hemos probado todo, ten en cuenta que cuando hacemos la reunión de vecinos para que bajen solamente viene un señor que tiene 91 años que hacía fiesta mayor cuando nosotras éramos pequeñas con mi padre, es el único que viene a la reunión, ponemos letreros casa por casa...

Me comentan que es importante para ellas elaborar un adorno de buena calidad a pesar del trabajo que cueste:

M: Siempre hemos seguido una línea, nunca hemos puesto los 4 papelillos, cada año decimos 4 cosas y no podemos...

Su financiamiento principal es a partir de lo que venden en el bar de la fiesta mayor. Me comentan que la gente mayor ya no coopera, que hacen rifas pero ya nadie les compra nada, por eso dependen del bar, de ahí salen los gastos.

5.5.7 Junta del Carrer Verdi de Dalt

Elegí esta calle principalmente porque en ese momento había obtenido 2 primeros premios consecutivos en el concurso de calles (Ver Anexos). Mi primer contacto fue con el presidente de esta calle quien desde el inicio se mostró muy

interesado en la investigación. Me facilitó información y documentos (libros, revistas) sobre la fiesta y la vila de Gràcia.

Asistí a su local los domingos por las tardes para conocer e interactuar con los y las participantes. Así pude notar que la estrecha convivencia en este colectivo eran muestra de los muchos años que habían pasado juntos en la organización y celebración de la fiesta mayor. Contaban con varios espacios para elaborar sus adornos entre ellos un solar y una casa vacía que habían reorganizado como una pequeña fábrica donde las actividades para elaborar el adorno podían realizarse por separado. También cuentan con herramientas de todo tipo desde las más sencillas hasta algunas muy sofisticadas.

La división laboral en este colectivo está marcada por el género y la edad aunque las decisiones se toman entre todos. Las mujeres hacen las actividades más minuciosas como coser, hacer los detalles del adorno, cortar telas, papel, etc. y los hombres hacen actividades de electricidad, lavar botellas, diseño de adorno, colgar cables, subirse a los andamios, etc.

También les interesa mantener un buen nivel de adorno y no están de acuerdo con que se cuelguen *4 papelititos* para la fiesta mayor. Su programa a diferencia de otras calles está considerado como un elemento de comunicación por lo tanto debe incluir algo más que la programación de actos y anuncios. En sus programas podemos encontrar artículos donde se narran eventos históricos, arquitectónicos, etc. de la vila de Gràcia.

En el año 2001 obtuvieron el primer premio de honor por tercera vez consecutiva, además de obtener el premio a la innovación y en el año 2002 obtuvieron el quinto premio. La convivencia intergeneracional es algo que se puede destacar aunque la ausencia de gente joven (20 a 30 años) también es notoria. Podemos encontrar varias generaciones participando en la elaboración del adorno: abuelas, hijos e hijas y nietos.

Yolanda: Tengo 7 años.

Ana: 12 años, participo desde el 89, estudio el primero de ESO.

Jordi: Tengo 30 participo desde hace 6 años. Soy ceramista.

A: tengo 38, hace 6 años que vengo, soy administradora de fincas.

Martorell: Tengo 39 años participo desde hace dos años, colaboro con la fiesta, soy diseñador de ropa interior masculina, ropa infantil y ropa de deporte.

Ricard: 39, participo desde los 15 años. Trabajo en un parking.

Rosa: Tengo 45, llevé desde el 89 y siendo miembro de Junta desde el 93 y soy fija. Me dedico hacer de canguro.

Vinyet: 44 años, participo hace 6 años, soy administrativa.

Joan: 46 años desde hace 16 o 17 años participo, soy ebanista.

Josep: 49, soy profesional de los medios de comunicación, participo desde hace 22 años y desde pequeño lo he vivido con mi familia.

Isabel: 62 años, participo desde que empezó la festa major hace 24 años. No he parado, soy de las que sigo y sigo. Cuido abuelitos, en un geriátrico, mi profesión es hacer ropa interior de señora, pantalones, camisetas.

Marcel.lí: Tengo 65, soy el más antiguo en la fiesta llevo 23 años ahora estoy jubilado antes trabajaba en el teatro, era acomodador y jefe de sala del teatro Goya.

Maria: Tengo 68 años. De joven fui auxiliar de modista y de grande enfermera. Participo desde hace muchos años.

Máximo: Más de 20 años en la fiesta, tengo 76 años, estoy jubilado y antes era policía municipal.

Carme: Tengo 80 años, no sé desde cuando participo, pienso que hace muchos años. Soy jubilada, era ama de casa.

Cuentan con una Junta de adultos y una Junta joven donde se reconoce el trabajo de los niños y niñas:

I: ¿Hay gente joven actualmente en la Junta?

J: Hay una Junta joven pues de niños. Los jóvenes llega un momento en que dicen que -"tiran más unas tetas que un buey"- lo que pasa es que pues bueno cuando la gente es joven pues se van y llega un punto en que se abren y necesitan otras historias, necesitan este cambio y luego vuelven. El problema ha sido generacional los jóvenes...

En este colectivo se observa una importante participación por familias aunque no únicamente como lo afirma su presidente:

J: Hay de todo un poco hemos tenido gente con la familia, gente sin familia no hay una cosa estándar sino una cosa variada totalmente, ha venido un niño o un joven porque su amigo estaba aquí, y ha venido ayudar...

Esta calle lleva más de 20 años participando en la fiesta mayor. Sus adornos han variado desde sus inicios hasta ahora:

I: ¿Desde cuándo existe la Junta de Verdi de Dalt?

J: Nosotros estamos organizados desde el año 1979 aunque ya se organizaban desde la década de los 40. En 79 se creó la asociación la primera...anteriormente hay referencias de esta misma calle no sé si es el año 24 o 27...la primera fiesta mayor es la del año 80 una fiesta mayor muy modesta, muy poco elaborada de trabajo en comparación de lo que se hace hoy sino que se pone papel como techo y se hacen unas portadas que se alquilan a un sitio de cosa teatral...

La conformación de la Junta de esta calle en sus inicios era distinta a la de la actualidad. Las relaciones entre los géneros eran distintas y esto definía quiénes participaban y cómo lo hacían. Mucho del trabajo en esta calle está sostenido por las mujeres como reconoce el presidente de la Junta:

I: ¿La Junta por quiénes estaba conformada?

J: La Junta estaba conformada por diferentes personas, todo eran hombres y realmente había gente pues más joven de 20 a 50 años estamos hablando de 20 años atrás...si en principio sólo hay hombres, después si entra alguna mujer es como secretaria pero siempre como una cosa muy rara, siempre son hombres, las mujeres no entran en la Junta, de manera más importante con un peso marcado, a partir del 93. En 93 las mujeres se meten mucho en la Junta y generalmente son las que dan el peso en muchas cosas de la calle... (antes) las mujeres eran consideradas como ayudantes o como para que hicieran la cena tal o la merienda infantil pero en todas las cosas de decisión las mujeres no estaban..

También en la Junta han existido personas con habilidades para crear adornos de este tipo aunque también a lo largo de participar en varias fiestas se logra un aprendizaje importante al respecto. Lograr un buen adorno no sólo

depende de un gran creador sino de una amplia colaboración de personas dispuestas a participar:

J: Siempre ha habido gente, gente que de ser pintor de cuadros a ratos libres, a ser carpintero o diseñador o después de 20 años, uno casi se puede considerar profesional del montaje, con esto se va aprendiendo hacer cosas... ahora hay una persona que diseña ropa interior pero antes había un yesero que hacía unas piezas de yeso acojonantes, y ha evolucionado todo... las cosas se han hecho a partir de gente pequeña normal, han sido las manos que han montado las grandes cosas...no es que haya grandes creadores...sin gente para ayudar evidentemente no se hace nada...

Las funciones de la Junta se han mantenido más o menos igual desde que se conformó hasta la actualidad:

I: ¿Cuáles eran las funciones de la Junta?

J: Era primero montar la fiesta mayor, y para montar la fiesta mayor este dinero se tenía que hacer socios a la gente...hacer sorteos, loterías, sorteos variopintos, para tener otros ingresos, después se tenía un pequeño ingreso del ayuntamiento a través de una subvención que se daba a las calles. La segunda era contratar artistas que actuaran durante la fiesta mayor, después hacer la programación y mirar que adorno se iba hacer, y después ya era montar el adorno y llevar las historias cada día haciendo las actividades que todo funcionara bien...

Algo que si ha cambiado es que se ha establecido un lugar fijo, se ha conseguido un local para realizar las actividades de la fiesta lugar con el que antiguamente no contaban y lo resolvían reuniéndose en distintos bares:

I: ¿Antes, dónde se reunían?

J: Las primeras ocasiones se reunían en un bar que había en la calle Verdi, y de este bar se pasó a otro bar y siempre se había ido de bares en bares hasta que se tuvo un local y se podían hacer las reuniones...

Durante el año realizan otras actividades a parte de las de fiesta mayor. A lo largo del años realiza actividades lúdicas o social que fomentan la convivencia vecinal y en algunos momentos han realizado distintas acciones sociales:

I: ¿La Junta tiene otras actividades a parte de la fiesta?

J: Bueno, nosotros hemos hecho cosas para navidad, en fin se han ido haciendo muchas cosas, excursiones, hemos reivindicado en algunos momentos cosas, por ejemplo cuando se hicieron las obras de la calle por ejemplo hemos tenido problemas con el aparcamiento y nos hemos adherido a diferentes acciones como la acción a favor del colectivo gay que han tenido algunos ataques...

5.5.8 Juntas de plaçes

Durante la investigación constantemente se comentaba que los jóvenes no participaban en la fiesta mayor hecho que me despertaba varias preguntas: ¿será que los jóvenes no participan y están por otras diversiones? o ¿será que participan de una manera diferente y no es reconocida?

A diferencia de los colectivos que adornan las calles, los colectivos que celebran la fiesta mayor en las plazas Rius i Taulet y Diamant, están conformados principalmente por jóvenes (entre 20 y 30 años). Esto fue lo más interesante de la experiencia en las plazas: gente joven organizada en colectivos y que se interesaban de una manera u otra por la fiesta mayor de Gràcia. Era evidente que los y las jóvenes preferían compartir su tiempo libre con sus coetáneos que con gente mayor o menor que ellos. En estos colectivos, los jóvenes podían compartir sus experiencias, defender sus ideas, hacer amistades, ligar así como tener mayor poder de decisión que si participaran en colectivos donde la mayoría fuera gente adulta.

Los y las jóvenes de estos colectivos se habían asociado por objetivos distintos a los de la fiesta mayor, es decir organizar la fiesta mayor no era su objetivo central: para unos era hacer castells y para otros la actividad política. En ambos colectivos existen sentimientos independentistas y de defensa de la cultura catalana.

La plaza Rius i Taulet es gestionada y adornada por los Castellers de la Vila de Gràcia y la plaza del Diamant por la Comisiò Popular de Festas (CPF). Ambos colectivos se han apropiado simbólicamente de estos espacios a partir del uso particular que cada uno les ha dado. Son espacios que sienten suyos y con los cuales se sienten plenamente identificados. Ninguno de los dos colectivos

contaba con un local especial para construir el adorno. El adorno lo elaboraban en los locales que cada organización tenía para sus particulares actividades que realizaban durante todo el año. Esto les representaba problemas de espacio para elaborar y guardar las partes del adorno que construían.

Al ser colectivos donde predominaba la gente joven, las redes sociales que se construían ahí eran principalmente a partir de la amistad, la camaradería y el noviazgo. En la colla de castellers podíamos encontrar lazos de parentesco entre los padres y madres de los niños y niñas que asistían hacer castells pero eran una minoría.

Es importante mencionar que la Comisión Popular de Festas estuvo federada hasta el año 2001 a partir de ese año quedó fuera por razones que explicaremos más adelante y han decidido continuar la fiesta al margen de la Federación.

5.5.9 Castellers de la Vila de Gràcia

Como mencioné en el apartado anterior una de las principales razones por las que decidí contactar con la colla de castellers es que estaba conformada en su mayoría por gente joven. Otra razón importante era que su participación en la fiesta mayor era muy reciente y me interesaba saber cómo se integraban a la organización de la fiesta (Ver Anexos).

Para contactarlos asistí a una reunión convocada para organizar los preparativos de fiesta mayor donde les propuse participar en la investigación. También asistí a algunos de sus ensayos y presentaciones para familiarizarme con el mundo casteller graciense. Cuando iniciaron la construcción de su adorno asistí los domingos por la tarde donde me encontraba con un pequeño grupo de jóvenes que había *asumido* la dirección y elaboración del adorno. La planeación del adorno se hacía por varias personas de la colla, sin embargo sobresalía la actuación de uno de ellos con conocimientos de arquitectura. La dinámica del grupo para la elaboración del adorno era que asistía poca gente en los meses previos a la fiesta y conforme se acercaba la fecha de la fiesta llegaban más

personas para colaborar con el adorno. La cifra era fluctuante entre 15 o 25 personas aunque normalmente eran las mismas caras.

Cuando realicé el trabajo de campo la colla de castellers no contaba con un espacio propio para ensayar ni para hacer el adorno. El espacio donde ensayaban era un antiguo colegio que les habían prestado y ahí mismo construían su adorno. De hecho una de sus demandas al Ayuntamiento era que se les proporcionara un local propio que contara con las condiciones necesarias para realizar sus ensayos. El dinero para financiar la fiesta se obtiene de la subvención que otorgan las instituciones así como del dinero que se obtiene de sus actuaciones, es decir, dinero de la propia colla y del bar de la fiesta.

La colla está formada por 332 personas aunque normalmente asisten a los ensayos y actuaciones unas 150. Más del 70% son menores de 30 años con una media de edad de 26 años. Dentro del mundo casteller se les conoce como la colla *dels estudiants*. También participan niños y niñas y algunos padres de éstos. El número de mujeres y de hombres es casi igual. El 54% reside en el distrito de Gràcia y el 28% en los barrios más cercanos (L'Eixample, Sant Gervasi y Guinardó). El resto proviene del área metropolitana (L'Hospitalet, Sant Cugat y Rubí). Su organización interna está formada por dos partes fundamentales: la junta directiva y la comisión técnica. La junta directiva es el máximo órgano de gobierno, dirige y administra la colla y cumple con las decisiones tomadas en las asambleas. Está formada por presidente, vice-presidente, secretario, tesorero, cap de colla, relaciones públicas y vocales. La comisión técnica tiene la función de dirigir los ensayos, planificar los castells que se han de edificar y aceptar o no las actuaciones. Está formada por el cap de colla, el segon cap de colla, cap de troncs, cap de pinyes, cap de canalla, el cap de integració y cap de folres (Gallardo, 2002).

Los castellers de la vila de Gràcia en fechas recientes cumplieron 5 años de existencia. Los orígenes de la colla los podemos encontrar en los inicios de la década de los 90 con jóvenes agrupados en la escolta de la iglesia de Sant Joan de Gràcia:

“A principis dels anys 90 un grup de joves coincideixin com a caps de l'Agrupament Escolta de Sant Joan de Gràcia. Aquest agrupament realitza les seves activitats i excursions amb nens i nenes els dissabtes a la tarda a les instal·lacions de la parròquia de Sant Joan de Gràcia a la plaça de la Virreina” (Gallardo, 2002, p. 27).

Su historia castellera no inicia sino hasta 1997 en la plaza Sant Jaume en la diada de Santa Eulàlia. Días más tarde realiza su primera actuación en la plaza Rius i Taulet donde se reúnen una sesentena de castellers y hacen los primeros castillos de 5 nets.

Su relación con la fiesta mayor es a partir de los castillos que realizan, la fiesta se convierte en uno de sus principales escenarios para darse a conocer como colla y motivar a otras personas a incorporarse a la colla graciense:

“Alguns d'aquests nous castellers ens han conegut a la Festa Major i d'altres...entren a la Colla pel seu sentiment gracienc, és a dir, perquè senten que una colla de Gràcia a de fer bons castells o com a mínim ha de donar una imatge coherent...” (Gallardo, 2002, p. 33).

La colla decidió participar activamente en la Festa Major de Gràcia y en general en todos los actos de la vila a partir del año 2001. La junta directiva y técnica se han planteado cambiar la tendencia de la gente a marcharse el mes de agosto por las vacaciones y convertir la fiesta en una cita clave para la colla.

“Però aquest any tenim la responsabilitat de gestionar l'espai de la plaça Rius i Taulet. Això es un repte per a la colla, un repte que afrontem amb molta il·lusió i, encara que ens porta moltíssima feina, el resultat és tot un èxit malgrat la nostra inexperiència” (Gallardo, 2002, p. 50).

“El principal problema és el guarniment: primer, per la nostra falta d'experiència i segon pel poc temps de què disposem...com que el pressupost és quasi nul, optem pel reciclatge.” (Gallardo, 2002, p. 78).

Después de la experiencia del año 2000, la colla decide participar en la Federación como miembros de pleno derecho con las mismas obligaciones que las Juntas de calle, pero manteniendo las actuaciones castelleras. Esta

adscripción en la Federación implica más responsabilidades y tiempo para cumplir con los objetivos propuestos:

“La celebració de la Festa Major comporta un volum de treball molt important per a la Colla, que prepara el guarniment de la plaça, organitza totes les activitats i les coordina de forma coherent i atractiva per als nostres veïns, a més de preparar els millors castells possibles per a l'actuació castellerà” (Gallardo, 2002, p. 79).

El objetivo de su participación en la fiesta no es precisamente ganar el concurso de adornos ya que su principal motivo como grupo es el de hacer castells. El espacio que ocupan en la fiesta tiene más un sentido lúdico, de promoción de la colla y reconocimiento social:

I: ¿De qué manera participan en la fiesta de Gràcia?

O:nosotros tenemos muy claro que primero somos castellers y esto de la fiesta mayor es para pasarlo bien para darnos a conocer a otro grupo de gente pues eso de tener una calla ahí, todos los días nos permite darnos a conocer. Y bueno si quedamos bien clasificados mejor! pero el objetivo no es ganar, si no hacer algo más para darnos a conocer...

La plaza Rius i Taulet es un espacio asociado al Ayuntamiento ya que ahí se encuentra ubicado. Sin embargo la colla de castellers se ha apropiado simbólicamente de este espacio a partir de las numerosas presentaciones que han realizado en esta plaza:

I: ¿Cómo eligieron la Plaza Rius i Taulet?

R: Bueno, porque toda la colla tiene su plaza, y los castellers es la plaza que más se la sienten suya es donde actuamos y por lo tanto, se decidió que si cogíamos un espacio tenía que ser Rius i Tualet, es nuestra plaza, en el sentido de que nos la sentimos mucho es la plaza de la colla.

Los adornos que realizaron durante los años de la investigación fueron en 2001 la simulación de una fábrica de principios del siglo XX y un tranvía. Con este adorno obtuvieron el premio a la reutilización. En año 2002 la plaza quedó adornada con las imágenes en tela de castellers que colgaban desde la torre del reloj y a un costado se construyó un pilar.

5.5.10 Comisió Popular de Festas (CPF)

La Comisió Popular de Festas está constituída por varias entidades de la vila de Gràcia como la Associació de Veïns de la Vila de Gràcia (AAVV), La Torna, La Barraqueta y algunos adheridos (Ver Anexos). Esta comisión se creó para apoyar las fiestas y celebraciones de la vila de Gràcia desde una perspectiva popular y participativa, es decir, donde los y las vecinas fueran los protagonistas y el Ayuntamiento y las empresas intervinieran lo menos posible.

La CPF, además de la fiesta mayor, coordina sardinadas, carnestoltes, etc. Hasta el año 2001 pertenecieron a la Federació de carrers después de que en marzo de ese año se les notificara que no habían cumplido con uno de los estatutos y quedaban fuera de la Federación. A partir de este año decidieron realizar la fiesta al margen de la Federación.

Dentro de la CPF el colectivo La Torna: Ateneu Independentista i Popular de la Vila de Gràcia, juega un rol importante en la organización de la fiesta en la plaza del Diamant de ahí que esta investigación se centrara principalmente en la participación de este colectivo:

I: ¿Qué es la CPF?

C: La CPF se formó cuando entramos nosotros, primero fue la Asociación de Vecinos (AAVV) que llevaba las fiestas cuando en épocas bajas de la Federación o cuando en la fiesta, había muy pocas calles entonces la AAVV impulsó mucho esto... luego la AAVV tuvo problemas de falta de gente y nos invitaron para participar...

Elegí este colectivo cuyas características más atractivas para la investigación eran que estaba formado por jóvenes y que además sostenían una visión politizada de la fiesta mayor. Cuando contacté con ellos formaban parte de la Federación pero a los pocos meses hubo un conflicto entre ambas partes y quedaron fuera de esa entidad. Esto lejos de ser un inconveniente para la investigación me permitió indagar una postura distinta a la de las calles federadas en el entorno festivo. Asistí a sus asambleas una vez a la semana. Largas asambleas nocturnas (algunas de 3 o más horas) donde se dictaba el orden del día, se discutían los puntos y se tomaban acuerdos de manera colectiva.

Interactuar con el grupo no era muy fácil ya que debido su actividad política fue difícil establecer la confianza con el grupo en un inicio. Sin embargo, a pesar de esto, no se opusieron a que yo asistiera a las asambleas y hubo algunos participantes que fueron más abiertos para conversar. También asistí a algunas actividades que organizaron como calçotadas y a la elaboración del adorno de la plaza.

Su forma de organización para la fiesta consistía en formar comisiones que se encargaban del decorado, programación, temas económicos y cuestiones técnicas. La fiesta siempre está vinculada a reivindicaciones políticas y solidarias. En las fiestas que organizaron durante el año 2001 el slogan que se podía leer en la plaza del Diamant era “Defenseu les nostres lluites, defenseu les nostres festes” y la plaza estaba adornada con faroles y murales que intentaban recordar la sencillez con que se organizaban anteriormente las fiestas de Gràcia. Las fiestas del 2002 estuvieron dedicadas a la lucha contra el plan hidrológico del Delta del Ebro. El slogan era “Ni un pam de terra... ni una gota d'aigua” el adorno de la plaza intentaba representar al río Ebro. Cada año una parte del dinero que se obtiene se destina a apoyar alguna organización social con reivindicaciones políticas y de derechos humanos: inmigrantes, indígenas de Chiapas, Palestina, etc.

La mejor forma para definir a este colectivo, sus objetivos, sus actividades, etc. es a partir del tríptico que han elaborado ellos mismos:

“La Torna és un espai comú de trobada per a la gent independentista de diferents tradicions de l'esquerra rupturista (comunista, llibertària, socialista...) que té com a àmbit de treball la Vila de Gràcia, per tal d'anar bastint un teixit associatiu que, sumant forces diverses i des de diferents sensibilitats, contribueix a fer possible que les nostres idees, avui una utopia, demà siguin una realitat...”

Y continúa describiendo de donde vienen los actores de este colectivo y hacia donde se dirigen. Principalmente tratan de evidenciar aquellas problemáticas con las que se enfrentan los y las jóvenes actualmente:

“...Venim del sector inconformista dins d'una societat sovint massa conformista i sabem que l'única via possible per a aconseguir una societat més lliure és la unió de forces vers un mateix objectiu. Anem cap a la creació i la consolidació d'un espai polític i social que treballi des de i per a la vila de Gràcia, centrant la nostra tasca en problemàtiques concretes, com, per exemple, lluitar contra la nova pobresa i degradació pel que fa a l'atur i l'habitatge; reivindicar centres cívics, casals de joves i espais de lleure alternatiu; reclamar més espais verds a la vila... anem cap a una societat més lliure i solidaria, una societat sense feixismes, sense repressió policial i militar...sense discriminació per motius de sexe, edat, opció sexual, procedència social o geogràfica..”

Los jóvenes que participaban eran entre 15 y 30 años, la mayoría eran hombres y aunque el número de mujeres era mucho menor, observé que éstas tenían un papel muy activo dentro de las asambleas y actividades:

I: ¿Son mismo número de mujeres y hombres?

M: Somos una cuarta parte mujeres.

I: ¿Son estudiantes de universidad?

M: Medio y medio, 50 y 50. Una parte importante son gente universitaria pero también hay que no ha estudiado sino el bachillerato de la calle.

En el grupo no existe un líder o una estructura piramidal y jerarquizada sino que todas las decisiones son tomadas por discusión y consenso en las asambleas.

I: ¿Cómo se organizan?

C: La forma es asamblearia.

I: ¿Hay algún presidente o líder?

C: No, en cuestión de papeleo como asociación, se pone un presidente pero a la hora de la hora, no se pretende esto...

Las redes sociales que se establecen en este colectivo se forman a partir de la amistad en un contexto de acción política. Con otras organizaciones establecen vínculos por identificación con otros movimientos sociales urbanos:

“Como La Torna se formó por amistad, lo que ha ido entrando es por amistad y luego a nivel de participar en asambleas amplias a nivel de ciudad de Barcelona. La Torna se relaciona con gente del barrio, con casas okupas, pero luego ya te adjuntas con otros centros sociales de Barcelona o entidades ya no okupadas sino alternativas y se relaciona a nivel de trabajo y nivel de amistad o sea se crean vínculos...”

Para un colectivo cuya organización tiene otros objetivos a parte de la fiesta mayor sostener un buen nivel de decorado, como se exige desde la Federación de calles, resulta difícil. Además de que consideran que elaborar un gran decorado implica grandes cantidades de dinero y prefieren utilizar materiales menos costosos y reutilizables. En su programación se incluyen normalmente grupos musicales diversos pero principalmente se escuchan grupos cuyo repertorio es de reivindicación política:

I: ¿Para La Torna que sería participar en la fiesta?

C: Es un poco confuso, unas fiestas alternativas, con actuaciones de calidad con contenido político, pero nos damos cuenta de que dejamos de lado el decorado, lo que pasa es que es un trabajo de todo un año, y la gente de La Torna, y la CPF, estamos en otras actividades, claro no te puedes dedicar como mucha gente lo hace, que tiene su local y te puedes dedicar cada día pero si tienes otras actividades ya cuesta más, el último mes o dos meses das prioridad al decorado...el decorado es lo más característico y tradicional de las fiestas, hay que mantenerlo aunque a la plaza del Diamant nos cuesta mucho, porque decorar una plaza también es complicado... no hay que olvidar que no somos profesionales...eso cuesta un dinero...

Sin embargo, a pesar de que no realicen un gran decorado, los jóvenes que participan juegan un rol distinto al establecido en la sociedad y dejan de lado actividades lúdicas que cualquier otro joven haría, como irse de vacaciones en el verano:

...Aunque seamos jóvenes y nos queramos ir de vacaciones pues nos da igual, nos quedamos aquí hacer esto (la fiesta mayor) ya nos iremos de vacaciones después...

La plaza del Diamant es un espacio del que se han apropiado simbólicamente, es un espacio que está asociado a acciones de reivindicación social y política:

I: Digamos que ese espacio lo sienten propio...

C: Si, incluso hay gente que durante el año hace alguna actividad y nos dice -joye que vamos a coger la plaza!- venga vale, pues si porque la hemos hecho bastante nuestra y tanto La Torna o la AAVV siempre hemos hecho cualquier cosa de fiestas en la plaza, como las calçotadas...

La relación entre la CPF y la Federació de Carrers no ha sido muy buena. Una relación que según los participantes se ha caracterizado por un trato desigual y distante:

...Des de la Federació de Carrers mai hem tingut un tracte de tu a tu, com d'altres carrers, sinó que sempre hem estat una mica distants. Mai ens han volgut entendre, ni com a joves, ni com a plaça, ni ens han escoltat quan hem volgut dir la nostra...

(Programa de la Plaza del Diamant de la Festa Major del 2001)

La CPF desde el año 2001 no pertenece más a la Federació de Carrers a partir de que se les informó que no podían votar en una de las asambleas por la Junta rectora bajo el argumento de que no habían cumplido con alguno de los estatutos. Para la CPF esto tan sólo fue el pretexto para que la Federación pudiera llevar a cabo por unanimidad el proyecto de formar una Fundación, con la que ellos no estaban de acuerdo.

C:...El presidente de la Federación por un punto del reglamento interno (nos dijo) que no teníamos ni voz ni voto.... pero simplemente para que no tuvieran ningún rechazo, ni nada, y decir que (la Fundación) fue aceptada por unanimidad... fue cuando nos echaron... nosotros que les íbamos a votar en contra seguro!...

Actualmente la CPF continua organizando las fiestas en la plaza del Diamant al margen de la Federación:

M:. Pero todos nosotros, la asamblea nos hemos propuesto pues hacer unas fiestas del barrio, somos del barrio vivimos en él, trabajamos en él y no nos pueden decir que no podemos hacer fiestas...

5.6 Consideraciones finales

Hasta aquí hemos descrito de alguna forma los colectivos que conformaron el campo de actores de la investigación. Hemos descrito y reconstruido de alguna manera sus costumbres, sus objetivos, sus intereses, sus preocupaciones, etc.

La reconstrucción de la vida social de estos colectivos nos permite dar cuenta de la realidad social y diversa que se construye en torno a la fiesta mayor. También nos ha permitido dar cuenta de sus trayectorias como colectivos y reconstruir sus posiciones sociales, a partir de sus capitales simbólicos y materiales, dentro del campo festivo. Estas posiciones consideramos que son dinámicas y pueden variar de acuerdo a las condiciones históricas, políticas y económico-sociales de la realidad tanto local como nacional.

En el siguiente capítulo nos centraremos en realizar el análisis de sus discursos y de lo que dicen acerca de su participación y la de las instituciones en la fiesta mayor de Gràcia.

CAPÍTULO VI. ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS DE LOS ACTORES

En el capítulo anterior realizamos el análisis sociohistórico del contexto. En este capítulo haremos el análisis formal de las formas simbólicas, es decir, analizaremos los discursos que los distintos actores de la Fiesta Mayor de Gràcia enuncian sobre su participación.

Las formas simbólicas son preinterpretadas por los sujetos que forman parte del campo social. De acuerdo con esto nuestro punto de partida para el análisis son cómo los actores interpretan su participación en el acto festivo. Al inicio de este capítulo encontraremos las categorías que construimos para llevar a cabo la reinterpretación y comprensión del proceso participativo. Dichas categorías nos permitirán responder a nuestras preguntas de investigación.

El análisis de los discursos de los participantes aparece clasificado en tres grupos: a) los y las participantes de las Juntas de calles y plazas; b) los representantes de entidades y expertos y c) los funcionarios de las instituciones. Los discursos los reconstruimos en tres grandes temáticas: fiesta, identidad cultural y participación, la cual incluye un apartado dedicado a las relaciones entre el Estado (gobierno autonómico y sus administraciones) y la ciudadanía.

6.1 Categorías de análisis

6.1.1 Mapeo del Discurso Liberal

Como mencionamos en el capítulo dos una idea fundamental de este discurso es considerar que las personas son capaces de elegir. La libertad personal y la autonomía se expresan en la acción de poder elegir entre las distintas opciones de vida que ofrece la sociedad. En las siguientes categorías intentaremos reconstruir cómo se articulan estas ideas centrales del discurso liberal.

Identidad individual: Será entendida como abierta y en constante cambio. La búsqueda de la identidad de una persona está relacionada con la fidelidad a sí misma, es decir a sus deseos individuales y privados, se buscará la

autenticidad. La sociedad ofrece distintos modelos de identificación por lo tanto la identidad también se elige. Una persona puede pertenecer a un grupo o colectividad sin embargo esta pertenencia no es permanente. La pertenencia es considerada como un sentimiento y no como algo que constituye a la persona. La persona puede elegir permanecer o cambiar su adscripción a un grupo o colectivo.

Participación: Está comprendida dentro del contexto de la elección. Las personas tienen la opción o no de participar en la vida pública. En el contexto de la fiesta, la participación es resultado de una elección entre distintos estilos de vida u opciones de ocio que ofrece la sociedad. *Los participantes son electores.*

Sociedad: Es considerada un espacio de ofertas y opciones diversas y múltiples. La sociedad es entendida como un contexto de elección.

Ciudadanía: Se ejerce en el espacio público y político, representa tan sólo una parte de la vida de la persona. En este espacio público la persona-ciudadana tiene derechos y obligaciones hacia la sociedad y el Estado. La ciudadanía es una forma de actuar, es decir, es una conceptualización pragmática más que constitutiva de la persona. Los ciudadanos son considerados electores cada vez que la persona elija estará ejerciendo su libertad siempre concebida a nivel individual.

Modelo de democracia: Las decisiones se toman por votación: 1 persona = 1 voto. La votación es la forma legítima para decidir las acciones y elegir representantes. El modelo de democracia que se reproducirá y legitimará en las instituciones será el de *la democracia representativa*.

Papel del Estado: Una característica importante del Estado es su neutralidad, es decir, no ha de favorecer ninguna idea del bien y proyecto sociocultural. No ha de favorecer a una colectividad más que a otras para garantizar la igualdad social. La aplicación de los procedimientos institucionales debe ser igual para todos, de esta forma las personas consideran que el Estado actúa de manera justa.

El Estado es considerado como una amenaza a los intereses ciudadanos. El Estado liberal entonces se caracterizará por su no-interferencia, sólo puede

intervenir en la vida de los ciudadanos cuando no se respeten los principios de justicia. La no intervención del Estado permitirá el ejercicio de la libertad y autonomía de las personas y las organizaciones sociales.

Fiesta: Las fiestas tradicionales populares son consideradas una de tantas formas de ocio. En el contexto de la sociedad de consumo compite con otras opciones de ocio que ofrece la sociedad. Se entiende como una opción para elegir y esta elección se explicará a partir de los gustos y preferencias personales de los individuos.

6.1.2 Mapeo del Discurso Comunitarista

La comunidad es un concepto central en este discurso. Define lo que está bien o mal. A diferencia del discurso liberal se considerará que además de la identidad individual existen las identidades colectivas. La tradición también será un concepto central en este discurso.

Identidad individual: Se describe en relación con la comunidad. A través de la comunidad o colectividad las personas se autointerpretan, es decir, permite responder a la pregunta ¿quién eres?. No hay una separación tajante entre la colectividad y la identidad del Yo, la comunidad es constitutiva del Yo por lo tanto el *Yo es intersubjetivo*.

Identidad colectiva: Las comunidades constituyen identidades colectivas que permiten hablar de un *nosotros* y un *ellos*. Las identidades colectivas construyen una diferenciación dual: dentro-fuera. Las identidades colectivas determinan la forma de sentir, comprender y actuar en el mundo. La búsqueda de la identidad estará relacionada con la identificación de las particularidades que la diferencian de otras comunidades o grupos es decir, se buscará *la singularidad*.

Sociedad: Está organizada en comunidades y grupos pero éstos han de buscar ante todo la unidad aunque esto implique la homogenización de la sociedad.

Ciudadanía: Es una forma de pertenencia a una comunidad política y moral a la cual se le debe lealtad y fidelidad. También es considerada una parte

constitutiva de la persona, es decir, dota de significado a la identidad de la persona.

Participación: Participar en la vida pública es pertenecer a una comunidad y una cultura. Cuando se participa se busca el bien común no el beneficio personal. La participación en la fiesta sería entonces resultado de la lealtad a una tradición. Los participantes actuarán por la fidelidad a una autoridad moral “la tradición” que exige que dicha práctica social se mantenga y no se pierda. *Los participantes son herederos.*

Modelo de democracia: Se considerará la participación necesaria para gobernar. Participar es tomar decisiones, influir en los procesos que afectan a los ciudadanos. No hay una distinción tajante entre la vida privada y la vida pública. El voto será importante pero será una expresión mínima de la participación y la democracia. Se reproducirá el modelo de democracia participativa donde exista el debate y la discusión para llegar al consenso.

Papel del Estado: El Estado no puede ni debe ser neutral sino que se ha de comprometer con una idea del bien y un proyecto sociocultural. Deber ser activo, comprometido con los planes de vida y organización de la vida pública. En los discursos se expresará la necesidad de actuación y/o intervención del Estado en el proceso festivo. Se exigirá que actúe de acuerdo a las necesidades particulares de la comunidad y que reconozca las singularidades de ésta.

Fiesta: No será considerada una forma de ocio sino una tradición única y particular que se ha de *mantener y defender*. La fiesta será considerada como un medio para crear y actualizar los vínculos sociales. Con la celebración de la fiesta se reafirmará la identidad colectiva en la dialéctica *nosotros-ellos* y *fuera-dentro*.

6.1.3 Mapeo del Discurso Republicano

Ya mencionamos en el capítulo dos que este discurso tiene algunas coincidencias con el discurso comunitarista por lo que algunas categorías tendrán básicamente el mismo contenido. Sabemos que el discurso republicano otorga también un lugar importante a la colectividad sólo que ésta no puede ser utilizada para subordinar los deseos individuales de las personas. La principal diferencia

que existe entre la tradición republicana y la comunitarista es la defensa de la libertad y la autonomía.

Identidad individual: La identidad del Yo está estrechamente vinculada con la comunidad, sólo que la autoridad moral que representa la comunidad puede ser cuestionada por la persona para ejercer su libertad y autonomía.

Identidad colectiva: Se resalta la idea de que las personas sólo pueden ser libres en comunidades libres y autónomas, capaces de autogobernarse y dirigir su destino, la libertad no es una cuestión individual.

Ciudadanía: Ser ciudadano implica actuar y mantener un compromiso con el bien público y con la sociedad.

Participación: Cuando se participa las personas ejercen su libertad para decidir su destino. La participación en la fiesta sería entonces la capacidad de las personas de decidir el rumbo de sus tradiciones y de las formas de diversión. Participar es un ejercicio de poder y de libertad. *Los participantes son actores.*

Modelo de democracia: También se valora la participación como forma de toma de decisiones. Se valorará más el disenso que el consenso: existirá la democracia mientras exista la posibilidad de disentir de las decisiones del gobierno o de la autoridad local. Se promoverá más el debate para tomar decisiones que la votación. Las mayorías no eliminan a las minorías.

Papel del Estado: El Estado ha de establecer las condiciones para el ejercicio de la libertad más que limitarla: *su intervención es para promover la libertad y la autonomía.* El Estado ha de garantizar que nadie interfiera de manera arbitraria en la vida de los ciudadanos. No defiende una idea del bien sino que es neutral y respeta la pluralidad. El Estado promoverá la adhesión y vinculación de los ciudadanos a partir del ideal de la libertad no a partir de la comunidad.

Fiesta: Estará considerada como forma de libertad de expresión cultural. Para reproducir la fiesta los participantes han de apropiarse de las tradiciones, la identidad cultural y el espacio público. Se promoverá la autogestión y la autonomía en la toma de decisiones.

6.2 Los discursos de participantes de Juntas de calle y plazas

6.2.1 El acto festivo

A. *¿Una fiesta o varias fiestas?: el conflicto de significados*

La reconstrucción de los significados y sentidos que los actores tienen de la fiesta nos permite dar cuenta de la interpretación polisémica del acto festivo. Dicha polisemia, los distintos sentidos y significados, entran en conflicto y coexisten en la tensión social.

Para los participantes de las asociaciones de calles lo principal de la fiesta es su carácter cultural tradicional, esto lo podemos enmarcar dentro del modelo comunitarista. Sin embargo los participantes de las asociaciones de las plazas enfatizan que lo importante de la fiesta es que se hace *desde abajo* y la gente en esos días recupera el espacio público, esto lo podemos enmarcar en el modelo republicano.

En general para las voces de las calles la fiesta entendida como tradición está definida y no está sujeta a reinterpretaciones. Se habla en singular pues sólo hay *una* Fiesta Mayor, es decir, aquella que sigue y mantiene la tradición de construir los adornos. Mientras que para las voces de las plazas, su concepto de fiesta es más abierto y pueden existir distintas interpretaciones de ésta, la fiesta, son *las fiestas* de Gràcia, se subraya su pluralidad.

Las voces de las calles, al hablar desde la tradición y con un sentido más comunitarista, pueden ocupar una posición de autoridad y con sus discursos intentan convencer, aglutinar, buscan la unidad de los significados mientras que las voces de las plazas se resisten a la unificación, tratan de evidenciar la pluralidad de los sentidos y significados de la fiesta. La voz de la tradición en este contexto puede tener un sentido de autoridad lo que provoca que los actores de las plazas tengan que justificar cómo participan en la fiesta:

R.(c/Juan Blanques):...creo que todos estamos en la misma historia, que la Festa Major de Gràcia, es un evento, a parte de la diversión, es un evento cultural y tradicional, y se basa principalmente, sobre todo la base para mí es en la ornamentación de las calles, la transformación de los espacios cotidianos grises y vulgares en algo que quizá nos gustaría siempre nuestra calle...

P.(p. Rius i Taulet): Yo no estoy de acuerdo en la parte de que, la gracia de esta fiesta para mí más que la decoración, está en que la fiesta se hace desde las calles y que hay muchas fiestas distintas en cada calle, es una fiesta abierta, para mí eso es lo más importante... yo creo que la gracia también está en que cada calle va hacia un sitio distinto...

C.(p. Diamant): Bueno para mí la idea que representamos en la Plaza del Diamant, es un poco similar a las demás calles pero con unas peculiaridades que digamos respetamos o intentamos llevar lo que tradicionalmente se ha hecho tanto la cuestión del decorado, como la programación de espectáculos etc. etc., que es lo que nos gustaría pero la realidad es otra...para nosotros una semana o 7 días lo que duren las fiestas, pues es magnífico recuperar las calles...lo bonito de las fiestas de Gràcia, es que cualquier persona puede organizar y decidir, ni fiestas de la Mercè ni nada, sino esto lo puede hacer cualquier persona que tenga un mínimo interés, eso es lo más importante de las fiestas...

J.(c/Verdi): En Verdi siempre hemos pretendido mantener una calle para vecinos y foráneos y con un adorno lo mejor posible porque sabemos que si se declara fiesta de interés nacional la Fiesta Mayor de Gràcia por sus adornos, ¡flaco favor sería de no hacer esto!... se perdería su historia de participación su historia más esencial...

En los discursos de los participantes hay coincidencias pero también difieren en algunos aspectos. Por ejemplo encontramos al mismo tiempo diferentes formas de interpretar la identidad de la fiesta. Uno de los actores pone énfasis en su singularidad, en aquello que hace que la fiesta sea única, afirmaciones que tienen que están más relacionadas con la postura comunitarista que destaca la particularidad de las identidades culturales mientras que otro de los actores pone énfasis en aquello que la hace común a otras fiestas de la península, no hay diferencias profundas ya que pertenecen todas a un mismo cosmos cultural festivo:

R.(c/Juan Blanes):...porque fiestas mayores hay muchas pero la única o de las únicas es la nuestra y se diferencia precisamente porque tenemos esta centenaria tradición de adornar las calles, esto la hace diferente y peculiar...

J.(c/Verdi): La Fiesta Mayor de Gràcia no deja de ser otra fiesta como la que hay desde el mediterráneo al atlántico, o sea pasando por Madrid, que son todas iguales, podemos encontrar, bueno la Fiesta Mayor de Gràcia sale de las enramadas...se pueden encontrar vestigios en Madrid de premios en los años 50 de adornos de calles...y también se puede encontrar en Portugal, también este tipo de adornar las calles en el inicio del verano finales de primavera...

B. “Ver por una unión entre nosotros”: la construcción comunitaria de la fiesta

Para los distintos actores hacer fiesta es hacer vecindad es decir la fiesta es para que los vecinos y vecinas se aproximen y se conozcan. Sin embargo, esta mirada comunitaria de la fiesta entra en conflicto con valores e ideas más individualistas que prevalecen en la sociedad como sería la idea de que *cada uno ha de hacer su vida*. Los lazos que se pretenden construir entre las personas, la comunidad a la que se quiere pertenecer, tiene forma de *familia*:

M.(c/Puigmartí): Ver por una unión entre nosotros que por eso estamos aquí dándole...yo me he encontrado con gente de otros años que dicen:- es que el que seamos de Junta no quiere decir que seamos amigos, venimos aquí trabajamos y luego cada uno hace su vida- eso también lo encuentro muy frío yo no se, lo veo de otra manera. Me gustaría que fuéramos de otra manera, una pequeña familia...

El proceso para hacer el adorno de la fiesta permite establecer lazos de distintas formas entre los vecinos y construir un nosotros más allá de las Juntas de calle:

J.(c/Verdi):...el hecho de que te traigan botellas los vecinos pero sobretodo el hecho de la observación de ver como viene gente vienen mamás con niños pequeños a traer sus botellas a dejarlas en las ventanas lo digo por gente abuelos que vienen a dejar sus botellas esta participación yo la encuentro tan importante, porque ya no la hemos hecho nosotros sino todo el mundo...

La comparación entre *el antes* y *el ahora*, el recuerdo nostálgico, es una forma discursiva recurrente entre las y los actores, para evidenciar cómo los cambios en la sociedad, en la vida cotidiana, han afectado la forma de celebrar la fiesta. El sentimiento que se expresa revela cierta conformidad e indefensión ante los cambios que trajo el proceso de democratización y de modernización, como, sugieren Tönies y Dubar, el cambio de formas de organización comunitarias hacia formas más societarias:

J.(c/Puigmartí):;Qué ha cambiado la vida, hombre!...

G.(c/Puigmartí): Porque antiguamente la fiesta mayor, tu veías toda la calle, todas las aceras, que habían todos los vecinos sentados ahí con sus sillas y tal y ahora pues vamos a bailar, veías que la gente disfrutaba, ahora actualmente, los que ves sentados son de otras calles; son pocos los vecinos vecinos que veas que bajen a disfrutar de la fiesta mayor...

J.(c/Puigmartí): Antes cogían y bajaban y de una escalera y la otra, los vecinos bajaban, bailaban, pues se compraban unas cocas o uno bajaba alguna cosa de su casa, otro, otra y comíamos algún bocadillo lo que fuera, pero la vecindad, el vecino de al lado de tu escalera...

Se considera que se ha pasado de la fiesta comunitaria vecinal a la fiesta-espectáculo y masiva:

R. (c/Joan Blanques): Antes la fiesta era para los vecinos era la fiesta vecinal, hoy no es posible hoy ya hacemos adornos potentes para que la gente nos venga a ver. Traemos buenos grupos de música y hacemos cosas espectaculares pues para que la gente nos venga a ver, ¿qué comporta esto? pues que a pesar de estar trabajando durante 6, 7, 8 meses durante el año, sábados y domingos, no vas a la playa, no haces nada, durante la fiesta mayor trabajas también, o sea no la disfrutas...

I: ¿Qué sería una fiesta más participativa?

R. (p. Rius i Taulet): Bueno, pues actos que no sean sólo de las calles sino, porque los actos de una calle están muy enfocados a sus vecinos y hacer actos más globales pues para que pueda venir un público más amplio...

Los cambios en los significados y sentidos de la fiesta se asocian a la época que se vive y para algunos participantes la única forma de recuperar su sentido comunitario es regresar al pasado aunque por otro lado hay una mirada más crítica sobre las propias dinámicas grupales de las propias Juntas de calle lo que permite de alguna manera pensar en posibles acciones para reactivar la participación ciudadana:

J.(c/Puigmartí): ¡Tendría que haber una hecatombe y volver a los años cuarenta!...

M.(c/Puigmartí): No, no, también las Juntas que han habido anteriormente, han ido también rompiendo ese roce, de la Junta con el vecino. Eso también ha pasado, no echo toda la culpa al vecino, también a las Juntas que ha habido anteriormente, pues, han ido rompiendo, porque se han encerrado más en sí mismas...

C. “La fiesta es patrimonio de todos”: la idea del bien común como estructuradora de las relaciones sociales

Desde los distintos discursos enunciados se construye la fiesta como patrimonio de todos, esto implica pensar en la idea del bien común como forma de regular y estructurar las relaciones sociales. La idea del bien común, defendida por las posturas comunitaristas se opone a la idea del contrato social que defienden los liberales como forma de regulación de las relaciones sociales ya que ésta última implica individualizar la sociedad:

J. (c/Verdi): La fiesta mayor, no es patrimonio nuestro sino de todos...la fiesta mayor con adornos es una cultura es una cosa que se transmite a la gente que viene a visitarlo...

La idea del bien común, en los discursos analizados, funciona como una voz de autoridad, las acciones festivas han de ser enfocadas para el beneficio de todos y no para el beneficio personal. El lucro personal profana el sentido *sagrado* comunitario de la fiesta. Al ser una voz de autoridad, la idea del bien común, marca los horizontes morales de la comunidad, define lo que esta bien y lo que esta mal:

R. (c/Joan Blanques): ...A veces existe la sospecha o la duda de que alguien entiende la fiesta mayor como un negocio, cobras lo mismo que todos cuelgas 4 tonterías en el techo, no haces nada, haces 4 bingos y 4 historias y ¡a ganar dinero!... Si hacemos una cosa es para que sea del barrio y de la fiesta...

J. (c/Verdi):...Que los decorados sean buenos, que se vea que la gente está trabajando que no es un negocio, que estamos dando cerveza y después hacemos 20 millones de pesetas para nosotros sino estamos haciendo dinero para pagar un buen adorno...

Sin embargo el lucro a través de las fiestas no sólo es realizado por algunos vecinos y comerciantes de la vila sino también está el gran negocio que hacen las grandes empresas como la Coca-cola y la cerveza Damn. Estas empresas son consideradas por algunos actores como una amenaza para la fiesta vecinal, en el sentido de que el poder de las empresas puede apropiarse de los espacios ciudadanos. Esta postura la podemos enmarcar dentro del modelo republicano:

C. (p. Diamant): Las fiestas son para beneficio de todos, no para unos cuantos de empresas...

X. (p. Diamant): Si los vecinos dejan de hacer fiestas, vendrá la coca-cola contratará a una gente y ya no son fiestas populares de los vecinos de la calle, de la juventud que se pone a currar voluntariamente porque quiere unas fiestas propias, unas fiestas populares de mi barrio y eso es lo que no se quiere perder...

6.2.2 La identidad cultural

A. “*Gràcia se está convirtiendo en un barrio pijo de Barcelona*”. *La construcción de las fronteras identitarias a partir de la clase social*

En el proceso festivo se construyen identidades y alteridades intracomunitarias y extracomunitarias. A nivel intracomunitario el *nosotros* y el *ellos* se construye principalmente a partir del concepto de clase social. Las prácticas culturales de las clases sociales se diferencian por los gustos que definen y oponen lo *popular-obrero* y lo *burgués-profesional*. La estructura de la sociedad a partir de las clases sociales se reproduce a nivel local y las encontramos en tensión y conflicto:

J. (c/Verdi): Ha venido gente el mismo momento de profesionales liberales y unos se han integrado mucho y otra gente no se ha integrado nunca, - ¿me entiendes?- y se ha intentado hacer, pero volvemos al nivel de clase, sindicato de clase, yo soy un obrero y entonces hay una serie de gente que porque tiene unos títulos o son no se que pues no son obreros, hay gente que por su condición social esto lo ven como degradante. Hay de todo pero todo es la misma sociedad que tenemos, no es un problema de calle ni nada sino de la misma sociedad....

La llegada de *gente nueva* es considerado un problema. La transformación de una vila comunitaria a un barrio residencial causa *horror* entre los participantes. La identidad urbana local de los actores se construye por oposición a la idea de barrio residencial es decir, a la forma de vida burguesa, gente que no se implica en el barrio y la vida vecinal sino que sólo está para su vida privada, su trabajo y sólo *usa* el barrio para dormir. Se espera del foráneo que se incluya por si mismo a la dinámica festiva del lugar:

J. (c/Verdi): También hay otro problema la gente se muere y los que llegan... *Gràcia* se está volviendo un barrio residencial ¡horroroso!....

C. (p.Diamant): Eso también...

J. (c/Verdi):...y los que llegan, unos se integran y otros no se integran... ¡por favor una persona que está pagando lo que está pagando aquí en *Gràcia*! eso de no poder acceder con el coche y no puede dormir ¡van a poner el grito en el cielo!, ¡esto es un problema!..

No sólo los vecinos son *pijos* o burgueses sino el poder institucional también lo es. Un gobierno *burgués* promueve unos valores y responde a unos intereses conservadores. Existe una resistencia a la introducción de elementos de la cultura burguesa en la celebración de la fiesta popular:

P. (p. Rius i Taulet): Lo que pasa es que Gràcia se está convirtiendo en un barrio pijo de Barcelona y ¡está gobernada por pijos!. Nos dicen: -¿por qué no hacen una lectura de poemas en la plaza Rius i Taulet?- ¡pues organicénlo vosotros que nosotros ya organizaremos!... claro si tienes unos gobernantes que son así el horario siempre lo recortarán...

B. “La cultura se ha de defender a capa y espada”. Las identidades culturales en las sociedades de consumo

La postura comunitarista de los actores se reconstruye cuando se considera que la historia de Gràcia y sus tradiciones no pueden ser modificadas por las costumbres de los nuevos vecinos. Se espera que la *gente nueva* se integre a las dinámicas que existen allí. Es interesante que se habla de *defender* lo que nos lleva a imaginar la cultura amenazada. Los actores entonces están a la defensiva, en resistencia a las formas de vida individualistas que sostiene mayoritariamente la sociedad:

J.(c/Verdi): A ellos (los nuevos vecinos) les gustaría que no se hiciera nada, evidentemente las fechas culturales no pueden estar supeditadas a una serie de gentes que no quieren que se haga nada, la cultura se ha de defender a capa y espada como se defiende una lengua y muchas otras cosas...

La fiesta al tener un sentido comunitario permite reforzar las fronteras entre el *nosotros-ellos* y el *dentro-fuera*. Cuando hay personas que no son vecinas y participan en la organización de la fiesta, estas personas son consideradas miembros del grupo o del colectivo. Esto nos permite pensar que la pertenencia no necesariamente tiene que ver con la territorialidad sino con la participación en la colectividad:

G. (c/Joan Blanques): La manera de participar de la gente del barrio de aquí es colaborando con la Junta o con la gente que estamos montando la fiesta los días antes de la fiesta mayor viene mucha gente a colaborar y ayudar... en cambio, la gente de fuera, viene a pasárselo bien viene a disfrutar a bailar y a pasear por las calles y es más una cosa, como si dijéramos de visita y a pasárselo bien...

R. (p. Rius i Taulet): Hay gente de fuera que se implica hacer los guarnits y es una forma de implicar a gente de fuera...

En las calles participan personas de otras calles y otros distritos de Barcelona. Estas personas *eligen* el colectivo que les permite sentirse identificados, es un acto voluntario. La fiesta entonces ofrece opciones, marcos de identificación, podríamos considerarla como un contexto donde las personas pueden realizar elecciones. Esta idea podemos enmarcarla en el modelo liberal que considera la sociedad como un espacio de opciones donde los ciudadanos hacen elecciones continuamente:

J.(c/Verdi):...Las calles no son de vecinos bien bien, la gente se aglutina alrededor de una idea, otros van a castellers porque les gusta otros a Verdi... la gente hace su fiesta donde se siente a gusto...

C. “Nuestro punto de vista es distinto”. La construcción de identidades locales a partir de la diferenciación

El proceso festivo permite construir una identidad cultural urbana para diferenciarse de otros barrios pero también es importante mencionar que a partir del proceso festivo se construyen identidades al interior del barrio. La identidad local resulta ser un proceso heterogéneo donde intervienen diversas voces que ocupan diferentes posiciones las cuales pueden entrar en tensión o conflicto:

J.(c/Verdi):...Aquella plaza (la plaza del Sol) no es representativa es gente que pasa y es un negocio, en cambio la plaza del Diamant no, porque tiene un microcosmos alrededor de todo lo que montan, podemos estar más de acuerdo o no... son legales ¡a pesar de que tengan lo que tengan! tienen su legalidad, castellers tienen su historia...

Los colectivos de las plazas buscan distinguirse y distanciarse, tratan de resaltar que son colectivos diferentes con necesidades e intereses diferentes a los colectivos de las calles:

C. (p. Diamant):...Nosotros como somos entidades políticas, no de partidos, está el Ateneu Independentista, la Barraqueta y la Asociación de Vecinos, entonces también tenemos una serie de inquietudes solidarias y de programación política, tenemos temas, la Guerra Civil, el Sáhara, después dedicamos un día de solidaridad para ese tema y después para nosotros es fundamental un día distinto de música, otra calle lo tendrá de otra manera pues bastante respetable...

R.(c/Joan Blanques):...la actividad vecinal que también reclamamos también se consigue a base de fabricar elementos para adornos, si conseguimos que vengan 5 o 6 vecinos estamos fomentando aunque sea mínimamente una relación vecinal....

P.(p.Rius i Taulet): Nuestro punto de vista es distinto...

P.(Rius i Taulet): porque respondemos a un grupo totalmente distinto. Él (se refiere al representante de Joan Blanques) habla de que –somos vecinos- nosotros para empezar no somos vecinos, nosotros para empezar tenemos gente de Hospitalet...

M. (Rius i Taulet): Gente de todas partes...

P.(Rius i Taulet): De Sant Andreu, es una óptica totalmente distinta...

Sin embargo las voces de las calles, las voces de la tradición, tratan de unificar sentidos y significados. Conseguir la unidad, elemento importante para el discurso comunitarista, para construir una identidad común. Sin embargo esta apelación a la unidad puede opacar las diferencias y homogeneizar los sentidos y significados:

M. (p.Rius i Taulet): Es otra historia...

R. (c/Joan Blanques): Si es otra historia, pero quiero decir que la finalidad de la fiesta debería ser la misma para todos...

D. “Yo soy graciense”. El yo intersubjetivo del comunitarismo

Existe una interpretación de la ciudad de Barcelona, desde su espacio local ya que se reivindican los pueblos que existían antes de que Barcelona destruyera sus murallas. Si lo pensamos en términos comunitaristas, se considera que el *todo* no puede anular a las *partes*, por lo tanto la identidad de la ciudad no puede absorber las identidades culturales locales. Por otra parte, también hay una interpretación comunitarista de la identidad local cuando se considera que la colectividad dota de significado al Yo: soy graciense. La comunidad entonces es constitutiva del Yo:

J. (c/Verdi): Perdona, no no Gràcia nunca ha sido barrio!, es la segunda exvila de España, cuando se quedó anexionada pero nunca fue barrio siempre fue vila!

P.(p.Rius i Taulet): Pero a nivel legal es como somos catalanes pero a nivel legal en el carnet de identidad somos españoles...

R. (c/Joan Blanques): Eso te lo contesto a mi manera, y es que yo soy gracienc, barceloní, catalán y basta...

P.(p.Rius i Taulet): Algunos te dirán que no son barceloneses...

J.(c/Verdi): Yo cuando voy a Barcelona, digo –voy a Barcelona- y cuando voy a San Andrés para mi no voy a Hospitalet voy a Santa Eulalia....

En la siguiente afirmación hay una combinación de los discursos liberales y comunitaristas donde se considera que puede existir una identidad global universal. Sin embargo se enuncia un pero que reivindica un Yo construido en el espacio local y comunitario:

C. (p.Diamant):...si soy ciudadano del mundo como quien más pero lógicamente empiezo por mi mismo, soy individuo y a partir de aquí me relaciono con la persona que está al lado y partir de ahí voy creciendo...

La relación entre identidad y participación la podemos establecer cuando los gracienses al no sentirse parte de la ciudad de Barcelona, consideran que no participan de las fiestas de la Mercè. La pertenencia, la ciudadanía entonces se construye no sólo por la cuestión territorial sino por la participación activa de la gente:

P. (p.Rius i Taulet): ...En las fiestas de Barcelona, en la Mercè, al ser tan grande y tal...

C. (p.Diamant): Eres un espectador y nada más, un consumidor de esa fiesta y nada más...

J. (c/Verdi): Es que Barcelona ha perdido su identidad de todo, porque en si una identidad barcelonina no hay...

C. (p.Diamant): Según muy cosmopolitas pero...

J. (c/Verdi): la gente de Sant Andreu, es de Sant Andreu...

R. (c/Joan Blanques): Si pero el conjunto de poblaciones hacen la ciudad...

J. (c/Verdi): pero no nos sentimos, no tenemos aquello de un sentido barcelonés, a lo mejor la gente irá a cosas que se hacen en Barcelona...

C. (p.Diamant): pero eres más espectador...

E. “La fiesta es totalmente catalana”. La pertenencia a la comunidad cultural

Cuando preguntaba respecto a si consideraban que la fiesta formaba parte de la cultura catalana la pregunta resultaba ser una *obviada*. Para algunos el carácter catalán de la fiesta era algo incuestionable, de esta forma, considero que esto es una forma de naturalizar la pertenencia a una cultura y a un país. Los participantes describen prácticas sociales, costumbres, que se consideran singulares y que al reproducirse, reproducen la esencialidad de la cultura catalana. Para esta opción política, se considera que si existe una comunidad con cultura propia ésta debería ser una nación soberana. Sin embargo en oposición a esta postura, hay voces que enfatizan el carácter mestizo de la cultura catalana que difícilmente permite hablar de lo esencialmente catalán:

I: ¿Ustedes creen que la fiesta es una expresión de la cultura catalana?

C. (p.Diamant): Es una más de ellas, no me había planteado esa pregunta, para mi no es cuestionable.... es una forma representativa de la cuestión catalana, los castellers, o las havaneras y la gente que vive aquí, la forma de actuar de la gente, como el sopar de carmanyola, la cena de fiambrrera, que con cosas pequeñas y singulares forman parte de esta cultura que ya como nuestra plaza como opción política somos independentistas...

P. (p. Rius i Taulet): Nosotros estamos como ellos, si preguntas en la colla pues 99% son independentistas o sea que...

J. (c/Verdi): Lo que pasa es que Cataluña es muy parecida a una tierra de paso ha habido mezclas y estamos tan mezclados como en otro sitio y lo que en otros sitios la feria de abril y tu dices -¿esto es catalán o andaluz?- pues no lo sé porque llega un momento en que si la abuela es andaluza y la hija habla con su madre en catalán pero la madre habla con su madre castellano...

R.(c/Joan Blanques): Yo considero que la fiesta es totalmente catalana y después integradora, el ejemplo es que todos dedicamos un acto de música tradicional y muchas calles hacen sardanas también, nosotros en nuestra calle pues...

La identidad está asociada a la territorialidad *ser de aquí*. La palabra conservar es una palabra que se utiliza cuando la identidad pertenece al mundo de las esencias:

C. (p.Diamant): Haber para mi, si hay una evolución, para mi continua siendo de aquí, habrán elementos como los de la fiesta Patum, que serán siempre de ahí y se conservaran tal cual...

Por otra parte el siguiente comentario nos indica cómo constantemente se reconstruye y actualiza el significado de cultura tradicional a partir de la discusión y el disenso. Se cuestiona qué es lo tradicional y qué no lo es:

P.(p.Rius i Taulet): Aquí entra una discusión muy interesante que en la Federación se dijo que había que incluir un porcentaje de actos folklóricos y la discusión se fue porque el jazz era tradicional y estaban convencidos que era tradicional y pues claro los de la plaza del Raspall, pues que la rumba también es catalana, ¿dónde está el límite entre lo tradicional y lo no tradicional?...

Las instituciones tanto civiles como gubernamentales apoyan y refuerzan ciertos significados y sentidos de identidad cultural catalana. Sin embargo en la dinámica social de la vida cotidiana esta identidad cultural puede cobrar distintos sentidos y significados al que se promueve desde las instituciones. De esta forma podemos dar cuenta de que el proceso de identificación cultural es un proceso activo y en continuo cambio:

J.(c/Verdi): el Departament de Cultura popular da un subvención de 50,000 pesetas siempre que hagas algo tradicional que es lo que decía él, tradicional catalán...

P. (p. Rius i Taulet): ¿Por qué? quiero saber...

R.(c/Joan Blanques): Pues en tu programación tu cobrarás esta subvención siempre y cuando incorpores una actividad de música tradicional havaneras, sardanas o bien jazz!

P. (p.Rius i Taulet):¿por qué el jazz?¿tradicional catalana o tradicional americana?

J. (c/Verdi): En teoría tendría que ser tradicional catalana...

Desde las instituciones se define lo que es cultura tradicional y se buscan formas para que la sociedad la reproduzca. Sin embargo en el espacio local cotidiano estos significados se cuestionan y se crítica la postura paternalista de las instituciones:

C. (p.Diamant): Es que también si no haces havaneras o sardanas te penalizan! entiendo que es una forma de forzar a la gente...

J. (c/Verdi): De motivar...

C. (p.Diamant): De motivar...pero por otro entiendo que dices si cada año tengo que motivar a la gente con dinero ¿algo falla no?... tengo la sensación de que muchas calles están ahí sólo para la subvención y se acabó.

6.2.3. La participación en la fiesta

A. “La fiesta la tenemos que generar nosotros”: *Participar es decidir, es crear*

Participar en la fiesta es crearla no consumirla de manera pasiva, es apropiarse del tiempo de ocio, de ese tiempo que está en manos de las empresas y que mantienen la sociedad de consumo. Estas enunciaciones podríamos enmarcarlas en las ideas republicanas que sostienen que las personas han de ser artífices de su destino:

R. (c/Joan Blanques): Nosotros desde pequeños hemos sentido la fiesta mayor y lo hemos tomado como algo propio y ahora pues la fiesta mayor la gente la ve como esto, como una fiesta para participar divirtiéndose pero no para participar creándola...

C.(p.Diamant): Lo que tienes que hacer es generar fiesta, participar y el problema es que ahora eres un consumidor de la fiesta popular de tal sitio, de un grupo o de las discotecas, eres un consumidor de fiesta y la fiesta la tenemos que generar nosotros... no dejar la cuestión lúdica a empresas que hacen contigo lo que quieren y que implican unas modas y unos hábitos y además la calle en que vivimos es nuestra, tanto para la lucha como para fiesta, ¡lluita si i festa també!, o sea una cosa no está reñida con otra....

Esta postura más republicana de la participación resalta la voluntad del pueblo para reproducir sus tradiciones. El pueblo es el actor colectivo que se apropia de las fiestas, que las defiende y ejerce su libertad al celebrarlas:

I: ¿Por qué crees que la fiesta se ha mantenido en Gràcia?

R. (c/Joan Blanques): Por que es la voluntad de la gente, es la voluntad del pueblo. Ha habido épocas en la dictadura, en los tiempos difíciles, en que esto se prohibió, porque toda cuestión popular estaba prohibida y hubo otras épocas en que la fiesta mayor era una calle, dos calles, tres calles!, ¡cuando antes había sesenta, ochenta calles! o sea y ahora estamos en 25 o 26 calles...

Pero ¿qué tan artífices de su destino pueden ser los y las ciudadanas? Este sujeto participativo que se construye de acuerdo a las ideas del modelo republicano, vive en la contradicción que la propia sociedad de consumo le enfrenta: la cuestión económica. El amo en la vida moderna es la economía, el dinero es el que manda :

C.(p. Diamant): Vas muy por la cuestión económica el resultado del público, el no se que y que es un debate que siempre se hace pero siempre acabas en que la economía te manda y tiene que haber un resultado económico y mientras en los pueblos en barrios, las fiestas son para que los vecinos se lo pasen bien, aquí lo que está pasando es que te pegas un gran curro pues a veces hay momentos en que a la plaza te llegan 2000 personas y en un momento dado ¡es tremendo!...

Además se enfrentan a un público consumista, que siente que asiste a un bar y no que asiste y participa de unas tradiciones comunitarias de la vila de Gràcia:

C.(p. Diamant):.. con tanta gente de fuera que no sabe que estas trabajando gratuitamente, por amor al arte, a las fiestas y no se respeta, la forma de perderte las cosas y eso cuesta y quema...

La participación, desde el punto de vista del poder de decisión puede verse amenazada por el poder de las empresas y el dinero:

C. (p. Diamant): las fundaciones son maneras de esconder muchas cosas, las empresas dejan un dinero, pero al final son las que mandan y puedes perder mucho el protagonismo de la gente de las calles, puedes tener un presidente honorífico, pero lo que manda es el dinero, es honorífico, pero como en la Fundación La Caixa es un tiburón que en principio debe tener unos aspectos mucho más benéficos para la gente, pero es una forma no pagar impuestos...

B. “Siempre han habido algunos que han sido fieles”: Participar es mantener la tradición

Cuando se participa por la tradición, la lealtad y la fidelidad, son valores necesarios. Estas ideas las podemos reinterpretar a partir del modelo comunitarista. Las tradiciones construyen y crean herederos, los sujetos participativos entonces están comprometidos con su tradición, no responden a elecciones, sino que la tradición se convierte en una obligación:

I:¿Y porqué creen que la fiesta se ha mantenido tanto tiempo?

J. (c/Puigmartí): Porque siempre ha habido gente....

G.(c/Puigmartí): Siempre ha habido algunos que han sido fieles a continuarla sea como sea...

M.(c/Puigmartí): La juventud, ya lo estás viendo, que hay domingos que no viene nadie o salen el día antes por la noche o quieren ir a la playa y hacerlos venir, esto es una obligación y por obligación no quieren venir...

La voz de la tradición, es considerada una voz de autoridad que exige mantener los rituales y reproducirlos. El sujeto que participa por la tradición está

en tensión y conflicto con la modernidad. Vive sus tradiciones bajo la amenaza de las prácticas modernas, de sus costumbres efímeras y sus accesorios tecnificados. De acuerdo con el modelo comunitarista la tradición es el marco que permite al Yo entenderse a sí mismo y de esta forma puede dar respuesta a la pregunta ¿de dónde vengo?, así los sujetos de la tradición simbolizan su subjetividad considerando que tienen un origen y recurren a la historia para explicar su participación en la fiesta:

J. (c/Verdi):...La fiesta de Gràcia puede servir para que la gente participe pero en las fiestas hay unos ritos tradicionales que es lo divertido de mantener aunque no queremos. Las fiestas son anacrónicas o no lo son, a lo mejor delante de un coche supermoderno...pero creo que son de un intenso ¡acojonante!, por nuestra historia, por nuestra manera de hacer cosas, de integrarnos de hacer un nexo de sociedad, de tener una raíz, de intentar buscar partes de la historia que no son la televisión, que no son las maquinitas nintendo, que no son los portátiles...

R.(c/Joan Blanques):...Lo habitual es esto somos gente romántica de fiesta mayor y que tenemos este sentido de una tradición que hace tantos años que dura, y queremos que dure y cada día es peor...

Sin embargo la tradición puede convertirse en un amo que exige el sacrificio de sus herederos y puede llegar a esclavizarlos:

M. (c/Torres):...si no nos sacrificamos nosotros en general aquí no se haría fiesta mayor, es esto, es muy esclavo...

C. “La gente también tiene vida propia”: La participación como elección

Desde la visión liberal la sociedad es un contexto de elección, participar en la fiesta es una elección entre muchas opciones. En las sociedades de consumo las tradiciones populares son ahora opciones de ocio que han de competir con otras formas de ocio pero esta competencia es desigual.

J. (c/Verdi): Hay toda una serie de gente que participa por que le gusta...lo que pasa es que es muy fácil por las modas que seguimos que cada uno vaya por su lado. La gente muchas cosas se apunta porque es la moda, cuando la moda es tener un perro la gente tiene un perro y en esto pasa lo mismo...

R. (c/ Joan Blanques): Cuando yo era pequeño no teníamos nada, la fiesta las vacaciones eran en la calle, hoy en día las vacaciones es que te puedes ir Acapulco y te puedes ir a Austria o Egipto y no pasa nada...

La visión liberal de la vida, construye una separación tajante entre lo público y lo privado, la vida propia y la vida colectiva. La participación desde la visión liberal requiere de un plus de voluntad, es una actividad *extra* en la vida de las personas. Participar en la fiesta es participar en una actividad más entre otras actividades:

O. (p. Rius i Taulet)...Si quedas domingo por la tarde pues la gente también quiere tiempo para ella. ¡Claro, las otras calles como sólo se dedican a esto utilizan todo el tiempo para esto! y nosotros pues entre ensayos, actuaciones y que la gente también tiene vida propia hay mucha gente que está los sábados en Esplais hay gente que aprovecha el fin de semana que no hay actuaciones para marcharse de excursión...

Sin embargo esta visión liberal de la participación contrasta con aquella participación que se entiende no a partir de la separación de lo propio-privado y lo público-ajeno sino como un continuo entre estos mundos, no existe este dualismo. En esta interpretación de corte comunitarista, la participación en la fiesta forma parte de la vida de las personas, es inseparable de la vida propia:

M. (c/Puigmartí): El señor Luis es él que ha sido hasta el día que se murió, el señor que había llevado la fiesta todo este tiempo...

J. (c/Puigmartí): El alma del trabajo...era un hombre que vivía para la fiesta mayor, su vida era la fiesta mayor, estaba casado con hijos, pero su vida era la fiesta mayor...

D. “Mucha gente está sólo por la subvención”: La participación institucionalizada

Las ideas de la participación de corte republicano que promueven la discusión, el debate y el disenso se oponen a la participación que construye un sujeto pasivo y receptivo de los beneficios del Estado de Bienestar como serían las subvenciones:

C. (p.Diamant): hay problemas muy fuertes que no los quieren aceptar (la Junta de Federación) o es más fácil ir haciendo, incluso en las calles no hay un debate no hay nada...hay gente que está calentando la silla para que le caiga la subvención, las invitaciones para ir a no sé donde, hay unas normas que hay que cumplir que hay que discutir las, entonces no se discute...

6.2.4 Relaciones entre las instituciones gubernamentales (Generalitat, Ayuntamiento, Distrito) y la ciudadanía

En nuestra tesis, es fundamental, comprender la participación ciudadana en relación con las instituciones gubernamentales. En este apartado queremos dar cuenta, desde una mirada crítica, de qué tipo de relaciones se establecen y cómo se mantienen las relaciones de poder y de dominación entre gobierno y ciudadanos.

A. “El ayuntamiento ha intentado siempre pues facilitar limpieza, guardias urbanos...”: el Estado como proveedor de servicios

Para la mayoría de los entrevistados las relaciones gobierno-ciudadanía se expresan en términos económicos: presupuestos y subvenciones e infraestructuras. El Ayuntamiento es un facilitador a nivel técnico (infraestructuras) y económico (otorga subvenciones, asume pagos por servicios, etc.).

Se considera que el Ayuntamiento *facilita*, palabra que encontraremos recurrentemente y que podría establecer una relación vertical entre el gobierno y la ciudadanía. Al considerar que el Ayuntamiento *facilita* no se evidencia que éste tiene una obligación de actuación para beneficio de la ciudadanía:

J.(c/Verdi):...el Ayuntamiento, desde el inicio de la recuperación de la fiesta mayor de Gràcia, tuvo un claro interés en apoyar todas las fiestas de calle, antes se tenía que pagar la luz, los derechos de autor y una serie de cosas y el Ayuntamiento ya empezó asumiendo todas esas cosas, la luz, la sociedad de autores, cosas que antes a ti te cargaban...el Ayuntamiento ha intentado siempre pues facilitar limpieza, guardias urbanos...

B. “Yo creo que el districte nos tendría que ayudar más”: El Estado benefactor

La realización de la fiesta también requiere de la implicación del Distrito. Esta intervención se expresa en términos de *ayuda* palabra que implica pensar en la idea del gobierno como benefactor lo que podría reforzar y legitimar la verticalidad de las relaciones entre gobierno y ciudadanía.

M. (c/Torres): Yo creo que el districte nos tendría que ayudar más poner más de su parte contribuir el esfuerzo de la calles, porque todas estamos igual, quien más y quien menos...

P. (c/Torres): ¡Tendrían que dar hasta locales! hay muchas calles que no tienen local, nosotros tenemos porque lo pagamos...

M.(c/Torres):...Y lo hemos dicho a todos, al Pujol cuando viene, al alcalde, al Maragall, todos...

M. (c/Torres):...Como por ejemplo la problemática de la seguridad no haría falta que la Federación fuera al ayuntamiento o la guardia urbana que nos pusieran más vigilancia, tendría que salir ya de ellos, parece que pides un favor y el favor también es para ellos pues si hay altercado lo primero que llamas tu es a la Guardia Urbana...

C. “La subvención que nos da el distrito u otras entidades...lo recibimos en plan pasivo”: El Estado de bienestar y el bienestar del Estado

Se construye un discurso de resistencia hacia el conformismo de la gente y la relación clientelar entre ciudadanos y gobierno. Sin embargo no se cuestiona el modelo de relación que se ha creado, es decir la relación establecida a través de las subvenciones que refuerzan el paternalismo del Estado de Bienestar y con ello las relaciones de poder verticales:

R.(c/Juan Blanques):...La subvención que nos da el distrito u otras entidades y administraciones no sé pero creo que desde hace 7 u 8 años percibimos la misma cantidad los que tenemos que pagar el alquiler de un local cada año se nos pone al día el alquiler, todo nos cuesta muchísimo más y siempre precibimos ¡lo mismo! es un mal que todos padecemos y lo recibimos en plan pasivo y encima casi ¡gracias! porque nos lo dan...

D. “El ayuntamiento tendría que facilitar mucho más en lo económico y en las infraestructuras”: el Estado como promotor de la autonomía de entidades ciudadanas

Podemos reconstruir las ideas republicanas cuando se exige la intervención del Ayuntamiento para evitar la entrada de las grandes marcas y multinacionales que pueden cobrar mayor poder en la fiesta y pasar por encima del poder ciudadano, es decir se exige la intervención de la administración para garantizar que nadie interfiera de manera arbitraria en la vida comunitaria de los ciudadanos. Por otra parte se reconoce y valora la autonomía de la Federación como espacio donde se ejerce el poder vecinal sobre la fiesta:

C.(p. Diamant): ...entra la cuestión económica, los sponsors, ya te obligan a según que cosas, la cerveza cada año es la guerra de la cerveza porque no sabías quien te iba a suministrar la cerveza, la San Miguel, la Damn....la Coca-cola, todo, claro es una forma de ingreso para la Federación, lo que fastidia más es que el ayuntamiento tendría que facilitar mucho más en lo económico y en las infraestructuras para evitar esto...el Ayuntamiento da una subvención a la Federación, proporciona el suministro de electricidad, suministra algunas cosas, pero el peso en sí lo lleva la Federación, que me parece muy bien que esté desligado de una institución, creo que esto debe llevarlo la gente...

Se construyen discursos de resistencia ante la actuación de las instituciones, se cuestiona su no intervención y su autoritarismo. Aunque a pesar de ser críticos se sigue expresando la relación en términos de *ayuda* y *facilidades*:

C. (p.Diamant) : Para mi no se creo que las soluciones deberían se algo más drástico ante los problemas, es que un año no hacer fiestas de Gràcia por protesta contra el Ayuntamiento como la Generalitat, todo mundo puede presumir de estas fiestas pero de ayuda es bastante poca, tanto de ayuda como de facilidades...

J. (c/Verdi):...los del ayuntamiento están acostumbrados a ir con la gente de Nou Barris y decir -¡ahí está su fiesta mayor!- a pues muy bien y viene aquí y -ahí está el día de no se que- cuando tu dices no quiero hacer tal... esto es un problema...

E. La legitimación del Estado para mantener el orden social

Se legitima el poder del gobierno cuando se asume que el Distrito ha de regular los horarios de la fiesta, es decir se reconoce y legitima una intervención con forma de leyes o normas. Los ciudadanos han de obedecer estas disposiciones para no romper con el contrato social *invisible* pero siempre presente. El Distrito, es una autoridad que debe velar por los intereses de todos los ciudadanos, los que están a favor de la fiesta y los que no lo están, es decir ha de ser neutral, una idea liberal de gobierno:

O. (p. Rius i Taulet):...Hay cosas de cerrar que es más del ayuntamiento que claro hay unas normas y unas leyes me parece que a las 2 se cierra entre semana y el fin de semana a las 3 pero esto aunque las calles digan todas que cierran a las 6 y el ayuntamiento dice a las 3 pues.... claro siempre ha habido la medio guerra entre los vecinos pues hay gente que seguro se ha de levantar al día siguiente a las 7 de la mañana y si tiene concierto pues....

F. “Si nos ayudaran a nosotros tendrían que ayudar a todos los barrios”: la neutralidad del Estado liberal

Hay una construcción de lo justo y lo igualitario en la celebración de las fiestas populares. Los significados locales de lo justo y lo igualitario se construyen en relación y comparación con el centro (Barcelona) y con los otros barrios tomando como parámetro el presupuesto. El Ayuntamiento actuaría de manera justa e igualitaria si destinara el mismo presupuesto para todos los barrios así

como para la propia fiesta de la ciudad de Barcelona, es decir el Ayuntamiento no debe beneficiar más a una fiesta popular que a otra ha de ser neutral:

J. (c/Verdi):...Hay un poco de crítica hay quien dice que el Ayuntamiento da más dinero a la Mercè la fiesta de Barcelona no sé, a mi no me preocupa tanto la fiesta de la Mercè porque no me preocupa el dinero, pero si tuviera que comparar o decir algo me molesta más el hecho de que en otros barrios el Ayuntamiento ponga más dinero habiendo menos gente que aquí.

M. (c/Torres):...Dicen que si nos ayudaran a nosotros tendrían que ayudar a todos los barrios y yo digo que si, pero el Ayuntamiento en la fiesta de la Mercè se gasta, 300 o 400 millones de pesetas, los pague ella o esté subvencionada es igual el dinero que entra. Este dinero, no haría falta que se gastarán 300 millones para la fiesta de la Mercè, sino el dinero que fuera que lo repartiera entre los barrios...

6.3 Los discursos de representantes de entidades ciudadanas y expertos

6.3.1 El acto festivo

A. “Que todo el mundo sepa encontrar su espacio”: la fiesta tradicional como contexto de elección

Podemos hablar de una interdiscursividad del discurso comunitarista de la tradición y el discurso liberal de la sociedad como contexto de elección donde desaparece la polarización tradición-modernidad. El conflicto entre estos, se *resuelve* cuando se considera que la fiesta, es una tradición que responde a unas costumbres, pero que debe responder a las distintas formas de diversión vigentes de la sociedad:

Q. F. (exvicepresidente Federación):...ha ido evolucionando creo que hay una fiesta más programada para la gente de fuera que para los propios vecinos...evidentemente la sociedad hoy tiene otro tipo de maneras de divertirse puede acceder claramente a otras actividades y esto hace que seguramente se diversifique la cantidad de personas que vemos...una cosa es el organizador, que cataliza todas las inquietudes y que intenta a través de una tradición de unas costumbres poner un espacio al servicio de que todo el mundo sepa encontrar su espacio, yo pienso que sería lo más idóneo, para mi es la esencia de la fiesta.

La programación de actos para la fiesta deben ser ofertas que reproduzcan los distintos gustos de la sociedad. Esta idea se aproxima a una concepción liberal de la sociedad al resaltarse la diversidad y heterogeneidad de gustos y preferencias. Tanto las prácticas culturales de clases media y alta (teatro, cine, música clásica) como las populares conviven en un mismo espacio y el conflicto de *gustos* se relativiza:

C. S. (Lluïsos):...Se tendría que hacer más espacios más distintos en el cual la oferta fuera más variada, para que una señora pueda hacer su fiesta mayor, una familia pueda hacer su fiesta mayor... una noche ir al cine, al teatro, la otra ir a bailar, la otra escuchar un buen concierto y la otra ir a ver bailar música popular ¿porqué no?... te puede gustar o no, pero como mínimo está la oferta, o sea puede haber muchísima gente que no le gusta la música clásica, pero hay...

B. “Nuestro objetivo es generar un espacio de participación”: el sentido ciudadano de la fiesta

Se hace un juicio moral, lo que está bien y lo que está mal, para definir lo que debe ser la fiesta. La fiesta popular no debe convertirse en un negocio sino que ha de celebrarse para los vecinos:

Q. F (Exvicepresidente Federación):...4 o 5 personas podían montar una tarima o una barra, etc. y hacer fiesta mayor, yo pienso que esto va en contra del espíritu de la propia fiesta mayor y se nota, tu vas a una calle pues se nota en su adorno, en la gente y se nota en sus actividades y la corresponsabilidad que encuentras...¿cuál es nuestro papel? ¿nuestro papel es llenar calles, calles sin sentido como si fuéramos promotores artísticos? que no lo somos...ahí está la contradicción, no lo somos, porque si al final nuestro objetivo fuera ganar dinero lo entenderíamos pero no, nuestro objetivo es generar un espacio de participación en donde cada uno encuentre su lugar y que cada uno nos lo pasemos bien...

6.3.2 La identidad cultural

A. “Si estas en Cataluña pues...me siento catalán”: *la construcción de ciudadanías desde el espacio local festivo*

Los actores construyen un yo intersubjetivo, el yo siempre está vinculado a la comunidad que dota de significado y sentido a su identidad cultural, una comprensión comunitarista de la identidad. La pertenencia a esta comunidad se entiende a partir del territorio y produce un efecto de naturalización de la pertenencia: ser del lugar donde se nace. Por otro lado hay un concepto de democracia de tipo liberal ya que se enuncia que todas las identidades culturales pueden expresarse. Sin embargo este discurso se ve matizado por la preposición *pero* que otorga una preferencia por la identidad cultural catalana lo que puede enmarcarse dentro del discurso comunitarista:

A. T. (Presidente Federación): Si estas en Cataluña, pues eres catalán, me siento catalán. Hay la gente que es del barrio que es catalanista o como quieras decirle, que hay gente de otro mundo, pues se tiene que admitir a todo el mundo.

I: ¿Cómo es esto de admitir a todo el mundo?

A. T. (Presidente Federación): Si quieren, entrar a las fiestas pueden entrar no se les veta... Te puedes abrir como quieras, haces sevillanas, nadie te prohíbe que hagas sevillanas! es democracia, haces lo que quieres pero tienes que hacer un día de Tradicionarius o música catalana obligado, si no lo haces no cobras una cantidad determinada, o sea no se obliga pero si no lo haces no cobras....

La pertenencia a una comunidad, la identidad cultural, no es considerada una cuestión política sino una cuestión *natural* y para ser congruente con esta naturaleza catalana se prefiere un gobierno catalán. Hay una relación ideológica entre la ciudadanía y la lealtad al partido político con el cual se identifica. Se construye también una noción de comunidad cultural apolítica con unos límites dentro-fuera claramente definidos:

A.T. (Presidente Federación):...Yo soy apolítico, yo soy catalán y naturalmente como catalán prefiero a los que mandan ahora, yo no voy a votar a un partido que sea fuera de aquí aunque te lleve unas iniciales que sean de aquí, pertenece a un partido estatal. Cuando yo salgo de aquí digo que me voy al extranjero y si voy a Zaragoza pues estoy en el extranjero...

La lengua se utiliza para delimitar y darle forma a la identidad, es el elemento común que permite construir y hablar de una comunidad catalana. También hay una construcción de horizonte moral, a partir del uso de la lengua, este horizonte define lo que se debe hacer, lo que está bien y lo que está mal:

A.T. (Presidente Federación):...debes saber cuando se habla en catalán y cuando no se habla en catalán... Eso es una cosa de cajón, tu hablas tu lengua en tu sitio....

La identidad cultural catalana tiene un sentido heterogéneo, lo que implica pensar en las ideas liberales que resaltan la diversidad de significados intraculturales. En este caso, el discurso liberal de la heterogeneidad es una forma de resistirse al significado único impuesto desde el gobierno, la Generalitat, de lo que se considera catalán. Para el experto la fiesta actualmente permite la expresión de las distintas formas de ser catalán. Es interesante la última advertencia que sugiere que hablar de la identidad catalana, es una cuestión difícil de abrir y de expresar:

J. P. (Experto):...El catalanismo por suerte de origen es infinitamente más amplio que la visión estrecha que tiene la Generalitat entonces en el sentido amplio la fiesta si es una expresión de catalanismo en global un catalanismo mucho más heterogéneo que la estrechez de la barretina que nos quiere vender la Generalitat...en algunos momentos en la fiesta mayor hubieron enfrentamientos serios por este tema por las visiones distintas del catalanismo o sea que más que ser una fiesta tan catalanista es una fiesta de integración muy importante, yo siempre destaco el valor que le damos todos y la buena vibración que siempre ha existido entre gitanos y payos aquí y la importancia que tienen las fiestas gitanas en la fiesta mayor de Gracia ¿son catalanistas? claro que lo son! ellos hablan su catalán, y esto es básico de la fiesta mayor, es un tema delicado este ¿eh?...

Otros sostienen un sentido más homogéneo de la identidad cultural catalana, que podría responder a una interpretación de tipo comunitarista. Lo idéntico, lo compartido y común dan lugar a la identidad y permiten hablar de la comunidad. La implicación política que puede tener se concreta en la defensa de la autonomía como forma de organización sociopolítica tanto a nivel estatal como local:

Q. F. (Exvicepresidente Federación):...yo me siento catalán como pertenencia a una comunidad, a una familia de gente que tenemos una misma forma de entender las cosas que hemos compartido muchas cosas durante mucho tiempo y que seguimos queriéndolas cuidar, cultura, la lengua, manera de entender y a partir de aquí España es un proyecto en el cual ¡los diferentes pueblos nos hemos de poner de acuerdo! pero ni uno ni el otro debemos de acabar creyendo que tenemos que abolir a los otros y ¡ser superiores a los demás! y esto es la fiesta de ciudad, digo fiesta de ciudad pero la ciudad tiene que respetar...

La identidad cultural se concreta en un territorio. Desde lo local, lo más cercano y próximo, se construye la pertenencia a una comunidad más amplia es decir se construye la ciudadanía:

Q. F.: (Exvicepresidente Federación):...Para ser catalán tienes que ser de Barcelona, para ser de Barcelona tienes que ser de tu barrio y para ser de tu barrio tienes que ser de tu calle, yo no me entiendo a mí mismo, sin mi infancia, no sería nadie, si yo me borrara algo de mi mismo no sería ni catalán, ni sería no se que, ni sería universal, perdería toda mi identidad...

B. “Las fiestas de la mediterránea son de compartir”: *las identidades culturales como forma de actuar*

El proceso festivo permite construir un *nosotros* donde el colectivismo es la característica particular, aquello que hace singular a esa cultura. Desde una perspectiva comunitarista, las identidades colectivas determinan la forma de sentir, comprender y actuar en el mundo:

Q. F. (Exvicepresidente Federación):...yo creo que humaniza, es una manera diferente... las fiestas de la mediterránea son de compartir somos gente abierta gente que de alguna manera no entendemos, ¡hasta ver el futbol solos! porque no nos gusta, nos gusta tener al otro y discutirlo pues igual en la fiesta pasa lo mismo...

C. “Este tipo de tradiciones han quedado atrás”: *El conflicto de las identidades en la modernidad*

El discurso comunitarista de la tradición se resiste ante los valores de la modernidad. Se reproduce la postura comunitarista que considera que la identidad personal, *el ser alguien* sólo adquiere sentido a través de la propia comunidad y sus tradiciones:

Q. F.: (Exvicepresidente Federación):...Es otro momento es la modernidad, el mito de la modernidad... bueno es aquel momento de las discotecas, todo lo moderno está al día y la fiesta mayor...hay algunas personas que dicen tener la sensación que hacen de pagés: -¿a dónde vamos en pleno siglo XX? este tipo de tradiciones han quedado atrás-...¡error, un graso error!, quien no mima su identidad...te proyectas al mundo a partir de tu propio pueblo si no ¡no eres nadie!....

D. *La interpretación de la ciudad desde la fiesta local*

A partir de la fiesta local se hace una interpretación de la ciudad. El espacio local tiene su propia historia y tradición por lo tanto son comunidades culturales singulares. Se reconstruye la idea comunitarista de las *partes* sobre el *todo*, es decir, las particularidades son lo que dan forma a la totalidad:

Q. F. (Exvicepresidente Federación):...Esta ciudad tiene una fiesta que se llama la Mercè que es la que se quiere autenticar como referente de la cultura popular y yo digo otra cosa que es: -Barcelona tiene todo un conjunto de barrios que han sido pueblos y que cada uno de ellos a construido sus tradiciones y que cuando eran independientes ellos mismos se respetaban, hasta el punto de que el calendario festivo de estos pueblos generaba ¡la fiesta mayor de Barcelona!... A mi me parece que esto es lo que hay que respetar no crear una (fiesta) nueva y única y hegemónica y que cogiendo pequeñas cositas y decir bueno, éstos también vienen y de vez en cuando sacarnos como en el zoo (risas)...

6.3.3 La participación en la fiesta

A. “Se ha aprendido de abuelos, a padres, a hijos...”: *la participación para dar continuidad a la tradición*

Se conciben los participantes como herederos de una tradición mientras que para los nuevos vecinos participar en la fiesta es una opción:

A. T. (Presidente Federación):...Se ha aprendido de abuelos, a padres, a hijos y el hijo lo va transmitiendo a la familia a la gente que sigue detrás.

I: ¿Y la gente nueva que llega al barrio cómo participa en esta tradición?

A. T.(Presidente Federación): Tu le explicas y si ellos quieren jugar al juego pues se embolican hay gente que no, gente de fuera que lo encuentran divertido pero luego ven que es una tradición cuando vienen a las calles ven que es un mundo a parte...

B. “Esta fiesta la curramos nosotros y la pagamos nosotros”: *la participación como apropiación del acto festivo*

La participación vecinal en toda la organización es lo que distingue a la fiesta de Gràcia. La comparación se hace con otros barrios o distritos e inclusive con fiestas de otras Autonomías del Estado Español como serían las Fallas de Valencia. La diferencia se establece en que son los vecinos los que hacen los adornos de las calles y los que pagan la fiesta y de esta manera establecen su autonomía frente a las instituciones::

A.T. (Presidente Federación):...Nos situamos en los barrios, por ejemplo Nou Barris, hacen fiesta mayor, ¿quién la paga? el distrito monta lo que quiere, Sant Andreu, idem idem, y dices –es que hay muchos barrios en Barcelona que hacen fiesta mayor- pero como esta no la hay! pero es que hay que entender esta fiesta la curramos nosotros y la pagamos nosotros. Aquellas hacen 2 o3 actos centrales y eso es fiesta mayor pa' ellos... en Sants la hacen ellos pues es como la nuestra pues ahí se lo curran...las Fallas es una cosa, tienes que contar que hay gente que paga y prou, hay un maestro fallero que hace una falla y dice esta falla vale 20 millones, no lo hace nadie, participan en las fallas que les cuestan mucho dinero, pero no hacen esto, aquí tu lo diseñas y lo haces y lo montas...

Se construye una diferenciación y oposición entre la fiesta creada desde las instituciones y la fiesta creada por la gente. La participación se constituye un valor cívico:

J. P. (Experto):..Es una pena que en muchos barrios lo que era la fiesta mayor hecha por los vecinos ahora la haga un animador sociocultural del Distrito y simplemente acaba consistiendo en que contratan una serie de actuaciones musicales para que la gente se divierta...

I: Una fiesta-espectáculo...

J. P.(Experto): Si, reducir la fiesta a espectáculo el valor cívico que tiene la participación en Gràcia ¡es excepcional! no sólo en Gràcia, en Sants también es lo mismo, lo que pasa en una dimensión más pequeña, es muy valorable lo que pasa ahí...

C. “Es una manera de hacer núcleos de amigos”: *la participación para la construcción de vínculos sociales*

La participación es entendida como forma de entretenimiento y para establecer relaciones amistosas. Se destaca su sentido social, es decir, como espacio para establecer vínculos sociales, con lo cual, tanto la sociedad como las instituciones resultan beneficiadas. Sin embargo desde esta postura también se pretende que la gente reproduzca aquellas prácticas socialmente aceptadas y con ello las relaciones de poder establecidas:

C. S. (Lluïsos):...Yo pienso que es muy importante y que la gente de fuera no lo valora bastante que esta fiesta como muchas otras fiestas las hace el pueblo, la participación ciudadana... ¿dónde estaría esta gente mayor? sola y comiéndose el coco en casa...aquí seguro recortan y los jóvenes en el barrio haciendo daño por ahí bebiendo, por lo tanto es una manera también de hacer núcleos de amigos de distintas edades que trabajan por la fiesta mayor...

6.3.4 Las relaciones gobierno-ciudadanía

A. “La autonomía no implica la no responsabilidad”: *La autonomía como la intervención del Estado*

Existe un cuestionamiento a las relaciones establecidas a partir de la subvención, a partir de lo económico. Se exige una intervención de las instituciones gubernamentales sea en el orden judicial o legal para beneficio de los ciudadanos. La autonomía de las organizaciones ciudadanas no implica la no intervención de las instituciones. La función de las instituciones gubernamentales es *facilitar*.

Q. F. (Exvicepresidente Federación):...Uno de los principales problemas que tienen las administraciones que han entendido que las subvenciones acababan con el problema de la relación entre las entidades. Para mi esto es, el error más grave, es decir, la administración ha acabado entendiendo que cumple en el momento en que da una subvención... preocuparse realmente por los problemas que hay, a lo mejor proponer algún tipo de ley que establezca que....de alguna manera te faciliten soluciones a los problemas ser sensible a lo que pasa y evidentemente facilitar, que las cosas funcionen...la relación entre las administraciones está muy canalizada en decir dar me un dinero y después buscarme un dinero, no sé si la tendríamos que humanizar más... la autonomía no implica la no responsabilidad es decir que tu desde la administración entiendas que hay un ente autónomo no quiere decir no te comprometas con él...

J. P. (Experto):...Se debería acabar de una manera legal en el sentido de que lo que son terrazas de bar deberían tener una legislación especial durante la fiesta mayor, es tan fácil y a la vez difícil como esto!...

La relación partido político y gobierno se presenta como un problema. Esta problemática implica preguntarse: ¿qué significa gobernar para todos? Se

considera que cuando un partido político accede al gobierno adquiere una responsabilidad con todos los ciudadanos, una idea liberal de la neutralidad del Estado. Sin embargo esta idea de Estado neutral adquiere un matiz republicano cuando se considera que el Estado ha de respetar la idea del bien de cada ciudadano pero esto no significa que no deba comprometerse e intervenir:

Q. F. (Exvicepresidente Federación):...Creo yo que los ciudadanos y a lo mejor, ellas mismas (las administraciones) lo han generado, estamos muy confundidos entre administración y partido político es un problema que tenemos todos los ciudadanos. Gobierna un partido político, que yo entiendo que es el canal necesario que de acuerdo con unas leyes que establece una constitución se utiliza para acceder a gobernar un país, una ciudad, un pueblo, una comunidad autónoma, lo que quieras pero a partir de ahí quien accede tiene una responsabilidad común con cada uno de los ciudadanos y aquí lo tenemos todos igual... las administraciones tendrían también que crear un ámbito de comunicación en el cual racionalizaran las responsabilidades sobre quien debe actuar en esto o en lo otro, estamos todos confundidos, por lo menos yo lo estoy, Generalitat, Ayuntamiento, vamos aquí, vamos allá...

B.“Reivindicar el mínimo de intervención política”: la autonomía como la no intervención del Estado

Se reivindica la fiesta mayor como fiesta de ciudad sin embargo esto presenta un problema pues implicaría que el Ayuntamiento de Barcelona interviniera en la organización de la fiesta. La posición a favor de la autonomía de las organizaciones vecinales ciudadanas lleva a plantear las relaciones gubernamentales como un dilema. Específicamente cuando la idea de autonomía de las organizaciones se entiende como la no intervención del Estado y cuando la política se entiende como partidos políticos:

J.P. (Experto):...El Ayuntamiento ha tenido una posición inexistente o sea a nivel de Distrito por descontado que hacen lo que pueden con el poco presupuesto que tienen pero en cambio el Ayuntamiento democrático de Barcelona, y esto es una crítica dura que se les debería hacer, es que no entienden que esta manifestación es un elemento cultural de la ciudad de Barcelona...el Ayuntamiento pone mucho dinero en lo que es la luz pero a nivel cultural hay una inexistencia de opinión... Claro, desde la Federación se hace una lectura que no es que sea contradictoria pero que no pueden apretar lo suficiente porque ellos evidentemente, yo también soy el primero, en reivindicar el mínimo de intervención política...

C. “La Generalitat tiene un papel muy activo pero muy partidista”: el uso ideológico del bien común

El bien común, valor que postulan los comunitaristas, puede utilizarse para el propio beneficio de las instituciones gubernamentales. En este sentido la promoción y defensa de la cultura catalana, la defensa de la identidad como el bien común, por parte de la Generalitat se utiliza con fines partidistas y clientelares:

J. P. (Experto):...yo diría que las instituciones tienen un papel muy distinto, la Generalitat lo usa como plataforma de captación de votos de una manera totalmente clientelista...claro esto no se puede pues, la Federación dirá que están encantados que les den subvenciones pero ya es curioso que la Generalitat de la subvención desde Bienestar Social que no desde Cultura se entiende que es Bienestar social el significado político que tiene y cultural el significado político que tiene. Entonces es un tema de reflexión la Generalitat tiene un papel muy activo pero muy partidista...

6.4 Los discursos de las instituciones gubernamentales

6.4.1 El acto festivo

A. “La fiesta lo que fomenta son unos valores de civismo”: el sentido civil y civilizado de la fiesta

Se resalta el sentido cívico de la fiesta. Hay una valoración por la construcción de relaciones de vecindad, es decir hay una interpretación comunitarista de la fiesta. También hay una reproducción del discurso republicano

cuando se destacan los valores de solidaridad y civismo. La participación en la fiesta tiene un efecto a nivel personal:

A.M.(Distrito):...El propio sistema de organización de la fiesta lo que fomenta son unos valores de civismo clarísimos...la fiesta mayor es la plasmación plástica de esta mayor relación humana entre vecinos a la calle. Yo pienso que las personas, que participan en la organización de las fiestas, la fiesta mayor les supone una aportación de valores de solidaridad, de civismo, de relación humana, de relaciones de vecindad, que es una aportación muy clara a nivel personal...

Sin embargo desde el Departamento de Cultura se tiene otra interpretación del acto festivo graciense. También hay una visión comunitarista del ritual festivo pues se considera que debe existir un momento común que construya una identidad colectiva pero se considera que en la fiesta de Gràcia no existe ese momento comunitario y se resalta más la división que la unión de los vecinos. Es interesante que hace la comparación de la fiesta de Gràcia con un modelo de fiesta mayor clásico, es decir, hay una visión tradicionalista de las fiestas populares:

J. G. (Dep. Cultura):...Lo que ha de haber siempre es un momento comunitario 100% que la gente se sienta identificada, lo que pasa es que Gràcia es contradictoria convertir un momento comunitario al Pregón, que es casi un espectáculo... se considera como el principal patrimonio identitario el juego de calles, que es evidente, que es la competencia, los concursos, etc. y a veces están más divididos que unidos y ha habido un intento de hacer actos comunitarios pero no hay un ritual todavía, o al menos el ritual no está solidificado, si que lo es pero no solidificado, como sería una fiesta mayor clásica...

B. “Fomentar unos valores de cultura realmente popular”: la fiesta popular y las políticas culturales

El concepto de conocimiento popular se opone al de conocimiento experto. El carácter popular de la fiesta se lo otorga la participación de los vecinos:

A. M. (Distrito)...El propio estilo de organizar la fiesta a partir de una estructura vecinal que durante todo el año se va trabajando, se va recaudando dinero se van preparando los adornos de las calles, que todo es amateur, sin ningún grado de profesionalización, esto es fomentar unos valores de cultura realmente popular...

Desde el Distrito existe una idea de lo que debe ser la fiesta e interviene a través de actos culturales que tienen la finalidad de civilizar y educar a la población. De esta forma la fiesta popular se convierte en un medio para introducir un modelo de política cultural y de lo que deben ser los eventos culturales:

A.M. (Distrito):...Al margen de las actividades populares, que son la base de la fiesta, ir introduciendo elementos que intervengan en otros ámbitos de la cultura como pueden ser exposiciones, publicaciones, fomentar también el aspecto deportivo de la fiesta, conciertos de música clásica, conciertos generales como la zarzuela, es decir, introducir elementos que dando cobertura a la base de la fiesta que son las calles y su programación específica ir introduciendo elementos generales de mayor culturización, por decirlo de alguna manera...

El sentido popular de la fiesta puede ser profanado cuando se lucra y se hace negocio. Esta forma de entender la fiesta lleva implícita la idea del bien común donde se entiende que el beneficio ha de ser para la colectividad:

J.F. (ICUB):...Si damos rienda suelta a incluir en el programa de fiestas a cualquier actividad corremos el riesgo que haya empresas comerciales que aprovechen la fiesta y hagan su propaganda su publicidad y con interés lucrativo...

C. “La fiesta está en una crisis positiva”: de la organización comunitaria a la organización societaria

La fiesta al rebasar sus límites locales comunitarios, al masificarse se considera que entra en un estado de crisis *positiva*. Se considera que el modelo vecinal que sostiene la fiesta está en crisis debido al cambio de costumbres de la sociedad sólo que este cambio de costumbres también está relacionado con las nuevas expectativas que se tienen para la fiesta, una fiesta local que ahora ha de

responder no sólo al público de la ciudad sino al turismo ese nuevo público que se pretende instituir para las fiestas populares:

A.M. (Distrito):...Nos estamos planteando cambios en la fiesta y por lo tanto estamos reflexionando; la fiesta está en una pequeña todavía muy suave, en unos indicios de cierta crisis de crecimiento, crisis positiva, el propio crecimiento de la fiesta está poniendo unas primeras bases de crisis en su propia estructura y en eso hemos de reflexionar cómo lo solventamos y cómo lo adaptamos a la realidad a los cambios de costumbres de la gente...

6.4.2 La identidad cultural

A. “Respetar todo aquello que tenga un carácter identitario”: el comunitarismo en las políticas culturales

Podemos reconstruir el discurso comunitarista respecto a la identidad cuando se considera que ésta identidad ha de mantenerse y ha de perdurar en el tiempo. Se hace explícito que desde las instituciones se ha de potenciar esta identidad, una identidad de carácter homogéneo. Por otra parte se considera positivo la singularización de las identidades y que implica hablar de un *dentro-fuera* muy definido. Las influencias externas son consideradas una amenaza para la estructura identitaria de un colectivo:

J. G. (Dep. Cultura): No se puede imponer nada, se puede ayudar a potenciar aquello que forma parte de la identidad y se intenta mantenerlo, en el proceso actual de sociedad donde se consumen toda clase de cosas como internet, lo tradicional tiene una parte muy positiva y muy negativa, la positiva es que la globalización ha singularizado, en compensación, pero también tiene un problema que si el colectivo que hay en el territorio no es muy fuerte, es permeable a influencias exteriores...

Las relaciones entre colectividades de culturas distintas se expresan en términos jurídicos: *tener derecho a*. Ambas culturas tienen derecho a resistirse o a imbricarse. Esto implica pensar en la igualdad en el terreno de lo jurídico, de los procedimientos, es decir, una igualdad liberal. Esta forma de comprender la igualdad no toma en cuenta las desventajas que enfrenta la colectividad que migra y que llega a una comunidad cultural distinta a la suya. La coexistencia de culturas

distintas es una cuestión de ley natural, no se puede *decretar* la convivencia. La naturalización de los procesos interculturales implica considerar que el Estado no tiene competencia alguna en promover proyectos a favor de la interculturalidad:

J. G. (Dep. Cultura):...Cualquier etnia tiene derecho a imbricarse a la cultura que llega y toda cultura que hay, tiene el derecho a resistirse a que llegue otra manifestación cultural que por ley natural no por decreto hay un tiempo en el que se acaban imbricando. Es como un coqueteo, cuando un acto de cultura foránea desde la andaluza hasta la inglesa, se quiera colocar en medio de un acto ritual lógicamente los de la fiesta resistirán...

Las instituciones hacen un uso político de las identidades, lo políticamente correcto es *respetarlas*. Nuevamente desde el Departamento de Cultura, la identidad se presenta como algo definido y homogéneo para toda la población. La identidad está asociada principalmente a las expresiones de cultura popular, mientras que el rock o la ópera son expresiones de cultura foránea que no tienen un sentido identitario y por lo tanto no deben ser defendidas:

J. G. (Dep. Cultura):... La fórmula inteligente de un político sobre un programa de fiestas es primero respetar todo aquello que tenga un carácter identitario: calles adornadas, los gigantes, etc. y después al margen de esto como que hay más espacio, aquellas actividades que son de consumo, el político puede hacer lo que quiera, puede ser rock u ópera. La gente podrá elegir si quiere o no rock, pero no va a permitir que el regidor impida la salida de los gigantes, por decir algo, porque aquello forma parte de su identidad...

En general, desde las instituciones hay una idea claramente definida de lo que son los valores catalanes, asociados a expresiones de cultura popular: sardana, danzas tradicionales, etc. A través del discurso comunitarista se benefician aquellas expresiones culturales que las instituciones consideran catalanas:

A. M. (Distrito):...Los valores catalanes, evidentemente, la fiesta está llena de aspectos que van desde la sardana, hasta las danzas tradicionales catalanas, desde dar salida a una serie de grupos que hacen teatro catalán aficionado, hasta cualquier actividad, evidentemente los valores culturales catalanes van apareciendo a lo largo de toda la fiesta por tanto si que es importante, digamos, si que fomentamos desde el distrito este mayor realce de los valores de la cultura catalana entendiendo además que es la propia fiesta la que tiene independientemente aspectos de cultura popular...

B. “Las identidades son extremadamente caleidoscópicas”: las ideas liberales en las políticas culturales

Se reconstruye la idea liberal que considera la sociedad como diversa, multifacial y compleja. Sin embargo se solapa el discurso liberal con el comunitarista cuando se plantea la necesidad de crear una identidad común, única, a través de la fiesta de la ciudad la Mercè, para unificar esta pluriculturalidad:

J.F. (ICUB):...Las sociedades contemporáneas, la diversificación de modelos de conducta es brutal cuando la diferenciación es cada vez...es multifacial, hay una complejidad cada vez mayor, entonces cada vez la fiesta como aproximación de diferentes personas diferentes que se parecen y basta...por lo tanto las identidades son extremadamente caleidoscópicas, partiendo de esta base, la fiesta de la Mercè construir una identidad a través de la diferencia de forma libre, dar a conocer de que a través de la misma realidad compleja se puede presentar una realidad común, en un espacio común...

Se construye la identidad barcelonesa desde *arriba*, desde las instituciones. El todo se impone a las partes, se unifica y se considera a la Mercè la fiesta de toda Barcelona interpretación opuesta a lo enunciado por los participantes de la fiesta de Gràcia:

J.F. (ICUB):...Es la fiesta del centro de la ciudad, es la fiesta en la que en momentos simbólicos participan elementos identitarios simbólicos de los diversos barrios de la ciudad sean gegants, castellers, dragones, bailes de todo tipo, eso quiere decir que también es la fiesta de toda Barcelona, de todos los barrios de Barcelona...

Se entiende el papel de las instituciones gubernamentales como mediadoras de la realidad vecinal, éstas deben buscar el equilibrio. Este discurso da un efecto de neutralidad en conflicto entre los que están a favor de la fiesta y los que no lo están:

A.M.(Distrito): La fiesta mayor de Gràcia hoy sin la presencia masiva de gente que viene de fuera, del barrio, ni se entendería ni se aguantaría, pero esto al mismo tiempo provoca que algunos sectores se retraigan a la hora de participar, bueno hemos de conseguir que esta presencia de gente no acabe matando, desequilibrando la fiesta en el otro aspecto, en el aspecto del papel central que tienen los vecinos...este equilibrio es el que debemos mantener...esto provoca una cierta no presencia de vecinos en la organización de la fiesta a parte...

C. “¿Por qué se siente Gràcia “Gràcia”?”: la fiesta como marco para la construcción de la identidad local

Si consideramos que la identidad de Gràcia está simbolizada por su forma comunitaria y sus interrelaciones vecinales entonces en la fiesta se dramatiza esa identidad a través de prácticas rituales como el sopar de germanor, y se hace pública, se muestra esta identidad al público que recorre las calles durante las fiestas:

A.M.(Distrito): En Gràcia como pasa en pocos sitios, la gente se conoce se habla, se mantiene una relación de vecindad que la propia estructura del barrio lo permite, y esto en la fiesta mayor se ve de una manera más directa en la calle porque es cuando esta relación se plasma cuando todos los vecinos salen a cenar en la calle, en salir a relacionarse más directamente con el entorno...

J.F. (ICUB):...Si hoy en día hay un continuo urbano, hay gente que cambia de domicilio constantemente, ¿por qué se siente Gràcia “Gràcia”?, esto es gracias a la fiesta mayor...

Se establece un fuerte vínculo entre la identidad personal y la identidad colectiva. Se construye entonces un yo intersubjetivo como sugieren los comunitaristas. Podríamos decir que la identidad se construye en el orden de lo sagrado y lo sagrado mantiene el orden social y las relaciones de poder

asimétricas se reproducen. Considerar que algo es sagrado permite que el ritual se mantenga:

J.F.(ICUB): ¡Es mi fiesta! la fiesta mayor de mi barrio, de la meva vila de Gràcia! esos son mis recuerdos de infancia y por tanto te construyen a ti mismo. Yo me he construído bebiendo de las fuentes de Gaudí en el parque Güell, de la fiesta mayor de Gràcia, y de Sant Medir, por tanto la fiesta de Gràcia soy yo y yo soy la fiesta y soy Gaudí y soy el parque Güell, como todos los gracienses lo somos, son nuestras señas de identidad por lo tanto estamos hablando de cosas muy sagradas...

6.4.3 La participación en la fiesta

A. “Organizar la fiesta desde abajo”. *La participación ciudadana como modelo de fiesta mayor*

La participación ciudadana está presente en todas las fiestas, no es considerada una característica singular de Gràcia sino más bien tiene un carácter universal y generalizado. Cuando la fiesta es organizada por el Ayuntamiento es un acto de consumo y cuando está organizada por los vecinos la participación en la fiesta tiene un sentido comunitario y de apropiación:

I: En la Fiesta Mayor de Gràcia es importante la participación de los vecinos...

J.G.(Depto.Cultura): En todas, cuando una fiesta mayor, y eso está comprobado, es nada más un acto de consumo, organizada por el Ayuntamiento, o el que sea y los actos los gegants y todo lo traen de fuera, eso ya no es una fiesta mayor, no lo es porque la fiesta mayor, es la comunión de todos los vecinos...la participación de los vecinos de adornar las calles que eso está clarísimo por tanto, en el caso de Gràcia, que no es ni mejor ni peor, puede ser que se note más porque el adornar las calles es visualmente más palpable, de que participa gente...

Sin embargo desde la posición de la autoridad local, el Distrito, la participación vecinal es la característica que distingue a la fiesta de Gràcia de otros modelos de fiesta, es decir se habla desde la particularidad y la singularidad. Se distingue del modelo de fiesta mayor que se organiza desde *arriba*:

A.M. (Distrito):...La característica distintiva fundamental, si nos centramos en Barcelona esta estructura que también la tienen en Sants, la tienen en Poble Nou, este es un modelo de fiesta que es de Gràcia y es en Gràcia donde tiene mayor potencial, hay otros modelos de fiesta el propio modelo de la fiesta de la Mercè, o modelos de otros barrios o distritos como Nou Barris que es organizar desde arriba, desde las instituciones...

A través del acto festivo se reconstruye la comunidad local autónoma que delimita sus propios poderes locales y ciudadanos. Considerar que el acto festivo es local permite definir las relaciones entre las instituciones y sus competencias:

A.M.(Distrito):...Si el Ayuntamiento de Barcelona se implicara más en la propia organización de la fiesta a través de promover actividades propias y pagarlas, esto acabaría perjudicando a la fiesta a esta autonomía y a este sentido fundamental que tiene la fiesta mayor de Gràcia de esta base popular...

B. “Organizar la fiesta desde arriba”. La participación ciudadana para legitimar a las instituciones

Existe una ley que exige a los Ayuntamientos organizar las fiestas mayores. Esto podría ser una reproducción del discurso comunitarista en las políticas culturales en el sentido de que el Estado se compromete con los planes de vida y la organización de la vida pública en el aspecto cultural. Por medio de esta ley se garantiza que exista una reproducción de los rituales festivos de una comunidad. Sin embargo estos rituales al ser programados por las instituciones, refuerzan las relaciones de poder y dominación entre el Estado y la ciudadanía:

J.F. (ICUB):...El Ayuntamiento básicamente es quien tiene la competencia por ley de asegurar que haya fiestas mayores, si es que nadie las organiza las debería organizar un Ayuntamiento, es una competencia propia y obligatoria de los Ayuntamientos, según Ley del año 93 de la Generalitat de Cataluña...

Cuando las fiestas mayores son organizadas desde las instituciones se busca la participación de los y las ciudadanas para lograr su aceptación, popularidad y legitimación. La participación ciudadana sirve entonces para legitimar las fiestas de las instituciones.

J.F. (ICUB):..En Gràcia por ejemplo estamos hablando de 30 entidades organizadoras, en la fiesta de la Mercè estamos hablando de 300 entidades organizadoras, claro, la dimensión es muy distinta, ¿cuál es más participativa o más popular?...una da la imagen de que lo es más, que es la fiesta del barrio, que es una fiesta de ciudad en gran dimensión, la fiesta mayor de Gràcia, como la de Sants y hay una proximidad de los vecinos de su domicilio de su lugar de residencia con la fiesta...la fiesta de la Mercè con sus 300 organizadores no se puede decir que nosotros (ICUB) seamos los organizadores, nosotros coordinamos un programa, tenemos un presupuesto para gastar y lo gastamos en programación de espectáculos...

Hay una interpretación liberal de la participación en el sentido que se considera que las personas son autónomas y libres pues se afirma que “*hacen lo que quieren*”. Sin embargo esta libertad de acción está delimitada por un *marco* de valores que las instituciones deciden:

J.F.(ICUB):...El Ayuntamiento es una institución de representación de los ciudadanos, la participación entendida desde este punto de vista, no es una participación institucionalizada sino que es una participación libre porque cada uno hace lo que quiere, lo que hace el Ayuntamiento es poner un marco, lo que decimos aquí parem una taula de convit y la gente pues viene y se trae su fiambra...hacemos un marco, lo que pasa evidentemente es que si son actividades que favorecen la multiculturalidad, mejor, que favorecen valores positivos democráticos mejor...

C. “Esto es un fomento del tejido asociativo”: *La participación ciudadana para la convivencia*

Las instituciones mantienen una visión comunitarista de la sociedad cuando su objetivo es fomentar la convivencia ciudadana. Se beneficia el modelo asociacionista versus el individualista de las sociedades. Se destaca la utilidad del modelo asociativo en la formación de las personas:

M. T. (Dep. Bienestar Social):...Creemos desde Bienestar Social, pues que esto es un fomento del tejido asociativo y sobre todo de la integración de personas en un ámbito, no laboral, no familiar, pero si digamos muy útil para la formación de individuos...es un lugar de convivencia de los vecinos y es una forma de bueno vamos, tenemos claro convencimiento, de que no es lo mismo un sector de la población realizando este tipo de actividades que la individualización de las ciudades y pueblos...

Desde el modelo asociativo se resalta la cantidad de participantes en las organizaciones. Participar entonces es estar dentro de alguna organización y realizar actividades colectivas que sean aceptadas por las instituciones:

M. T. (Dep. Bienestar Social):...El ciudadano que está en un club o en una asociación paga, pero que no le tenga que costar tanto, entonces la administración ve que esto es positivo, evidentemente también controla el tipo de proyectos que se realizan... se primarán los proyectos que sean abiertos no clubs cerrados sólo para los socios, o sea que esté abierto a toda la participación aunque no sean socios que esto lo tiene la fiesta (de Gràcia) ...que sea participativa de todo el mundo, que evidentemente entre más gente participe, si es una actividad para 20 personas no será igual en una actividad donde podrán participar 200...

El beneficio del modelo asociativo no es sólo para los individuos sino para las propias instituciones. El beneficio se establece a nivel económico pues la participación es un acto *voluntario*, no asalariada. Este voluntariado realiza actividades que el Estado liberal ha dejado de asumir:

M. T. (Dep. Bienestar Social):...Tiene que haber una red donde la gente pueda participar y digamos que esta convivencia y esta transmisión de valores se tiene que hacer a través de la sociedad civil, es muy complicado que la administración organice no sé que, ¡es carísimo esto! nosotros subvencionamos actividades pero piensa en todas las personas que hacen estas actividades lo hacen de forma voluntaria, claro, si tuvieras que pagar el sueldo, un no se que, sería imposible entonces nosotros claro podemos ayudar a que esto no les cueste un dinero...

Estas redes sociales que se construyen son instrumentalizadas desde las instituciones es decir sirven para los fines de las propias instituciones pero se estos intereses propios se disfrazan bajo el nombre de colaboración ciudadana. Esta colaboración se establece en condiciones de desigualdad ya que las

instituciones tienen las subvenciones y las organizaciones tienen la *necesidad* de éstas:

M. T. (Dep. Bienestar Social):...Desde la administración pues hay campañas de sensibilización que ellos también pueden ser promotores de su difusión, la maratón de TV3, pues les damos los folletos ellos los reparten cuando hay campañas para difundir algún mensaje que ellos evidentemente consideren, no político, sino de voluntariado de promoción... ellos están abiertos y me parece que es muy positivo que no es sólo organizar la fiesta sino está la colaboración con las administraciones... esa colaboración es buena para nosotros porque hay una vinculación con la sociedad civil...evidentemente nosotros siempre respetamos la idiosincracia de que ellos tienen que hacer sus asambleas, sus decisiones y nosotros no interferimos ahí y si hay alguna propuesta (del departamento) siempre, desde su punto de vista, decidirán si les interesa o no participar...

6.4.4 Las relaciones gobierno-ciudadanía

A. “La autoorganización de la comunidad es la que debe hacer posible la fiesta”: la autonomía en clave económica

Las instituciones, tanto Ayuntamiento como Distrito, reconstruyen las ideas republicanas de autoorganización y de que la ciudadanía es la que ha de dirigir su propio destino, el destino de la fiesta y esto sería actuar democráticamente. Sin embargo se considera que la democracia pasa por la independencia del Estado a nivel económico más que político y se reproduce entonces la idea liberal de no intervención:

J.F. (ICUB):...(el financiamiento de la fiesta) No debe depender jamás ni de instituciones políticas, ni de Ayuntamientos ni de empresas privadas debe depender solamente del público, debe depender de los propios recursos que pueda obtener ahora mismo... es la forma de garantizar una organización democrática y una organización absoluta y una independencia clara y autonomía de dirigirse uno mismo sus propios destinos y su propia organización... el futuro pasa por aquí, no tanto porque sea el ayuntamiento quien mande sino la autoorganización de la comunidad es la que debe hacer posible la fiesta...

B. “Si no existiera la Federación tendríamos que inventarla”. La autonomía como forma de relación institucional

Sin embargo la intervención en la fiesta de las instituciones no sólo es a nivel económico sino también a nivel de políticas culturales a través del diseño de la programación de eventos:

A.M. (Distrito):...La primera es más de contenido de diseño, de estructura de la fiesta, lo segundo es una colaboración económica y muy importante, tanto a nivel de una subvención directa en dinero como una gran aportación en infraestructura...

El Distrito al promover la autonomía de las entidades ciudadanas ha de negociar con la Federación: la autonomía implica la negociación. A través de la Federación de calles es como se establecen las relaciones entre los y las vecinas y el gobierno. Con la Federación se benefician las instituciones en sus procedimientos administrativos al tener que negociar con un solo interlocutor y no con varios:

A.M.(Distrito):...Si no existiera la Federación tendríamos que inventarla, como ya existe pues le damos soporte, otra cosa es que nosotros intentamos “ir hablando, ir negociando con la Federación”...ir rediseñando poco a poco la fiesta ir introduciendo elementos distintos a la fiesta pero siempre partiendo del criterio que han de ser las propias calles y por tanto la Federación que ahora se agrupa, la que haga la fiesta...

C. “Las subvenciones es la parte que les interesa más”: la ciudadanía como sujeto receptor

Las relaciones entre las instituciones se establecen por medio de las subvenciones. Los ciudadanos entonces se consideran sujetos receptivos interesados únicamente en el dinero:

M. T. (Dep. Bienestar Social):...Las subvenciones....esta es la parte que les interesa más ¡evidentemente la parte económica!...

Desde la postura del Distrito el modelo de subvención no es la mejor forma de establecer relaciones con la ciudadanía pero se considera que tampoco hay otra forma de establecerlas. Se justifica el modelo de subvención a partir de

que la distribución final la deciden las entidades ciudadanas. Sin embargo esto no subvierte las relaciones de verticalidad que se establecen a través de la subvención:

A.M.(Distrito):...El modelo de subvención a priori para mi no es el mejor lo que pasa es que tampoco se ha inventado otro...yo diría que la subvención en la fiesta como en cualquier tema cultural no es digamos lo mejor pero tampoco se ha inventado otra cosa mejor. A parte hay que decir que nosotros en el caso de la fiesta nosotros damos una importante aportación económica y que es la propia Federación la que asambleariamente reunida con todas las calles, decide como reparte estos recursos, es decir que es una subvención que nosotros en su distribución concreta no intervenimos practicamente en nada y ahí la autonomía de la Federación y de las calles es total...

6.5 Consideraciones finales

En este capítulo hemos realizado el análisis de los discursos de los distintos actores. Hemos *mapeado* los discursos comunitarista, liberal y republicano en los procesos sociales que analizamos en esta tesis: fiesta, identidad, participación y las relaciones entre el gobierno y la ciudadanía.

A partir del análisis podemos dar cuenta de que los actores enuncian discursos de acuerdo a la posición que ocupan en el campo de interacción y por lo tanto con unos intereses determinados. Los discursos comunitarista, liberal y republicana están entretnejidos, por lo que difícilmente podemos dar cuenta de ellos en estado *puro* por decirlo de alguna manera. Lo interesante de esta heterogeneidad discursiva está en que los actores, en función de sus intereses, hacen que los discursos sean congruentes a pesar de que en algunos puntos específicos dichas tradiciones filosófico-políticas ocupen posiciones totalmente opuestas.

Para los actores tanto de calles y plazas, expertos y representantes de entidades e instituciones gubernamentales el sentido comunitarista y de la tradición dotan de significado al proceso festivo. Sin embargo los sentidos más liberales de la fiesta, como considerarla una opción de ocio en un contexto de elección pueden convivir o entrar en conflicto con esta visión comunitarista.

El bien común estructura las relaciones sociales y es el principal parámetro moral para evaluar los comportamientos; el lucro y la búsqueda de beneficio personal son formas de profanar la fiesta. Sin embargo los actores pueden hacer diferentes usos del bien común y para beneficiar intereses particulares.

Respecto a la identidad catalana, los discursos en la vida cotidiana, es decir, los discursos enunciados en las organizaciones ciudadanas están en constante negociación y construcción. A través del análisis podemos dar cuenta de que el proceso de apropiación de sentidos y significados, sobre la identidad cultural catalana, es un proceso activo, reflexivo y discutido en los colectivos ciudadanos. A diferencia de los discursos de las instituciones gubernamentales donde está bien definido lo que es la identidad catalana de acuerdo a los intereses que se tienen para interpretarla de una manera y no de otra.

Los diferentes discursos de los actores pueden reforzar y mantener las instituciones y las relaciones de poder y dominación que se establecen entre éstas. La relación entre el contexto de la producción, donde ubicamos los discursos de las instituciones gubernamentales y los representantes de entidades y expertos puede tener una fuerte influencia en los discursos de los ciudadanos debido al poder económico, político y moral que han adquirido históricamente y que les permite mantener y reproducir las relaciones asimétricas gobierno-ciudadanía. Sin embargo, los discursos enunciados desde el contexto de la reproducción también condicionan el discurso de las instituciones lo que nos permite hablar de una dialéctica entre los contextos de la producción y la reproducción de los discursos.

La autonomía de las organizaciones ciudadanas es un lugar común en los discursos de los distintos actores entrevistados. Sin embargo ésta cobra distintos sentidos y se enfoca de acuerdo a los intereses de cada actor, la autonomía puede ser entendida en términos republicanos o en los términos liberales, dos formas opuestas de comprenderla como ya revisamos en capítulos anteriores.

En el siguiente apartado profundizaremos la discusión final y detallaremos más nuestras interpretaciones estableciendo diálogos con los conceptos principales de nuestro marco teórico.

DISCUSIÓN

En el presente apartado haremos una discusión a partir de los discursos que hemos reconstruido. Estableceremos las relaciones tanto entre los discursos de los diferentes grupos analizados: participantes, representantes de entidades y expertos y funcionarios de instituciones así como entre las temáticas que fueron ejes en nuestro análisis: fiesta, identidad cultural y participación.

Dialogaremos y discutiremos con nuestros interlocutores mediante los cuales hemos construido nuestro marco teórico. Sobre todo nos interesa crear una narración que permita dar cuenta de cómo los discursos comunitaristas, liberales y republicanos se producen y reproducen en el espacio festivo y permiten construir una cultura participativa y unos sujetos participativos. Describiremos de qué manera estos discursos se entrelazan, se contradicen, se resisten o se institucionalizan.

La narración que a continuación presentamos estará construida por los argumentos pertinentes que nos permitirán sostener nuestra tesis de investigación respecto al proceso de participación ciudadana. Esta narración es un ejercicio hermenéutico, de *hermenéutica profunda* si seguimos a Thompson, para reinterpretar los discursos enunciados por los actores. A su vez consideramos que esta narración no es definitiva ni cerrada, al contrario la presentamos como inconclusa y en diálogo abierto tanto con los interlocutores de las instituciones académicas como con los propios protagonistas de la Festa Major de Gràcia.

Hacia la comprensión de la cultura participativa

Entre los actores de las Juntas de calles y plazas prevalece el discurso comunitarista de la fiesta, es decir, la fiesta está para hacer comunidad, barrio, modelar la *gemeinschaft* de la que habla Tönnies (1985); la fiesta está para construir un nosotros con un pasado, un presente y un futuro común. Con los discursos los actores reconstruyen, como sugieren Bauman (2002) y Giddens (1991), ese espacio colectivo *cálido* y familiar que es la comunidad local e intentan rescatarla de la *frialdad* de las instituciones gubernamentales.

Sin embargo los sentidos y significados de la fiesta no son homogéneos sino que difieren y están enfrentados en algunos aspectos. Existe una tensión entre el discurso de la Tradición como eje estructurador y normativo de la práctica festiva, en el sentido de Thompson (1998) y el discurso que enfatiza la movilización de los y las vecinas para la apropiación y organización de la fiesta. Desde el discurso de la Tradición se busca la unificación de los significados: “*ir todos a una*”, mientras que desde el discurso que enfatiza la movilización vecinal se busca la pluralidad de significados de la fiesta: *cada “calle tiene su fiesta”*. Podríamos decir que la realidad festiva está construída por discursos *centrípetos*, es decir aquellos que tienen una inercia hacia el centro y la unidad para crear una fiesta única y por discursos de tipo *centrífugos* cuya inercia se dirige hacia distintos puntos para crear muchas fiestas.

Ahora bien, considero importante mencionar que los actores no oponen un discurso frente a otro, aceptan que la fiesta es tradición y movilización ciudadana al mismo tiempo, pero la tensión está en el énfasis que ponen en cada discurso y por lo tanto esto repercute en la forma como se participa y como se vive la fiesta.

Tanto los actores de los colectivos de calles y plazas como los representantes de entidades y expertos y los funcionarios gubernamentales coinciden en que la fiesta tiene un carácter popular y un sentido comunitario y solidario. Sin embargo, las comunidades locales no se encuentran aisladas, sino que están articuladas y regidas por unas instituciones que han diseñado unas políticas culturales que definen, introducen y popularizan ciertas prácticas culturales.

El discurso comunitarista es reproducido por los actores cuando expresan la necesidad de vivir en colectividad. Los actores navegan contra la corriente de las visiones de mundo de carácter individualista. Podríamos decir que la fiesta es una especie de trinchera desde la cual se resiste a las imposiciones de la vida moderna, se intenta resistir a la imposición de formas de vida individualistas, privadas y de consumo. Con los adornos de las calles, las comidas vecinales y las distintas celebraciones que se hacen a lo largo del año la calle se considera algo

propio y transformable: *la calle es para los vecinos no para los coches*. Con la fiesta se difumina la distancia construída entre *mi casa y la calle*.

Los actores reproducen el discurso comunitarista cuando consideran la fiesta como un bien común. La noción de bien común tiene una función estructuradora de las relaciones sociales y se convierte en el parámetro moral para evaluar los comportamientos. La fiesta es un espacio simbólicamente construído como *algo* común y compartido que se rige por ciertas reglas específicas y locales. De esta manera, el bien común, le da *forma* a los límites que bordean la comunidad moral. Sin embargo cuando el bien común, se ubica en el plano de lo moral y no de lo político, se define como una concepción única y establecida, que no toma en cuenta el pluralismo de concepciones del bien y se podría subordinar lo político a lo moral y de construir una comunidad autoritaria e intolerante. Cuando se reconoce que el bien común es un concepto cambiante y polisémico, entonces las posibilidades de discusión son mayores, nos ubicamos en el terreno de lo político y se camina hacia la construcción de comunidades democráticas (Mouffe, 1999).

Los actores, de las calles y las plazas, a través de sus discursos, definen y oponen dos modelos de fiesta: *el modelo participativo y el modelo de consumo*. Un modelo de fiesta participativa es aquel donde la gente del barrio planea, organiza, fabrica los adornos, programa las actividades, etc. mientras que el modelo de consumo es cuando la fiesta es organizada, decidida y definida por el Ayuntamiento o las empresas.

Por otra parte la fiesta se constituye como un *espacio supraindividual, común, histórico y sagrado*. Cuando se instituye la fiesta como un ritual sagrado entonces nos encontramos con prácticas que la legitiman y prácticas que la profanan. Consideramos que la reproducción de los rituales, no es la simple repetición mecánica de acontecimientos sociales sino que, de acuerdo con Bourdieu (2000), la repetición del ritual mantiene el orden social y por lo tanto las relaciones de poder asimétricas. En la reproducción del ritual se confirman los roles de los actores y sus posiciones de poder. Por ejemplo en el ritual del concurso de calles los roles están previamente definidos: los políticos y

representantes de entidades son quienes tienen la autoridad para entregar los premios a las asociaciones de calles y plazas. Sin embargo la apropiación de los significados de la fiesta no es un proceso estático sino dinámico donde es posible el conflicto y la discusión pública.

Por otra parte existe una coincidencia entre los actores de las distintas posiciones que la fiesta popular no debe ser un negocio: realizar la fiesta para beneficio propio significa su *profanación* y se saldría del marco de la legalidad.

Ahora bien nos interesa establecer la relación entre la fiesta y la identidad cultural. Consideramos que la fiesta es el espacio que posibilita la construcción de sentidos y significados de las identidades individuales y colectivas culturales en el contexto urbano. ¿Para quién es la fiesta? ¿a quién va dirigida? ¿la fiesta es para los y las vecinas? o ¿para la gente que viene de fuera? Estas son unas de las grandes cuestiones que se plantean constantemente los actores. Esto nos permite sostener que los actores de las calles y las plazas reproducen el discurso comunitarista al construir unas fronteras simbólicas bien definidas del *dentro-fuera* del espacio local. Por otra parte la pertenencia al barrio, a la vila de Gràcia, es un proceso complejo donde los actores consideran como gracienses a los que han nacido ahí o han vivido la mayor parte de su vida pero también a los que se implican en la vida comunitaria de la vila. En este sentido la fiesta es un aspecto importante de esa vida común colectiva que permite establecer relaciones con los foráneos.

Esta concepción comunitarista de la Vila permite por un lado que las personas se sientan parte de una colectividad por la cual se movilizan y organizan pero por otro lado si se sostiene un discurso comunitarista conservador los foráneos se perciben como amenaza y se siente desconfianza del otro. De ahí que sea importante reflexionar respecto a qué identidades culturales estamos construyendo: *identidades amuralladas* o *identidades-puente* es decir identidades que se encuentran encerradas en sí mismas o identidades que reconocen su singularidad pero también su diversidad y se construyen puentes y lazos con otras identidades culturales.

Fue interesante comprender que para los actores de plazas y calles las fronteras entre el *dentro-fuera* se construyen a partir de la clase social. Se considera que los vecinos *nuevos* pertenecen a la clase *burguesa* apática hacia las celebraciones populares. Las costumbres de estos nuevos vecinos *pijos* causan horror y son vistos como una amenaza para la fiesta y la vida comunitaria. A partir de la clase social se construyen las fronteras simbólicas entre las identidades-alteridades. De esta forma hacemos referencia a Bourdieu (1988) y su teoría de los gustos, en la cual afirma que los gustos son, ante todo, disgustos hechos horribles, dan asco y por lo tanto se construyen unas fuertes barreras entre los diferentes estilos de vida que a su vez definen identidades colectivas. Por otro lado, desde las asociaciones de las plazas se enuncia que no sólo llegan *pijos* al barrio sino que los funcionarios de gobierno son y tienen intereses de *clase burguesa* que no representan muchas veces el carácter más popular de la fiesta.

Sin embargo pareciera que existe una contradicción cuando se considera a los *nuevos* vecinos como una amenaza pero al mismo tiempo se reconoce que hay gente de *fuera* que se implica en las actividades festivas de ahí que consideremos que la construcción de la pertenencia a una comunidad es un proceso complejo.

Podemos reconstruir una tensión entre el discurso comunitarista y liberal respecto a la identidad cultural en el contexto urbano, ya que por un lado se apela a la unidad y homogeneidad dentro del barrio y por otro a la diversidad y heterogeneidad interbarrial. Por ejemplo hay voces que defienden su derecho a la singularidad y diferencia como barrio, como Vila de Gràcia, a nivel ciudad, pero al mismo tiempo deslegitiman las diferencias que existen dentro de la vila. Así en el nivel local también se reproducen formas y prácticas autoritarias e intolerantes. Lo anterior lo podemos reinterpretar a partir de lo que sugiere Ch. Mouffe (1999), respecto a que un sujeto está articulado a un conjunto de posiciones en un campo de interacción por lo que puede dominar en algún momento y ser dominado en otro, en nuestro caso podríamos decir que, un sujeto puede defender su derecho al reconocimiento de su identidad singular a nivel de la ciudad y nacional pero en su espacio local busca la homogeneidad y no aceptar identidades diferentes a la

suya. Por lo tanto consideramos que el espacio local no es un espacio democrático en sí mismo sino que en éste se pueden reproducir también formas de dominación que se dan a otros niveles nacionales o globales.

Por otra parte hay una reproducción del discurso comunitarista respecto a la identidad cultural cuando los actores de Juntas de calle y plazas consideran que ésta es singular y con elementos esenciales que la distinguen y hacen única. Sin embargo también se enuncia el discurso liberal universalista de que la identidad catalana está tan mezclada como cualquier identidad y cultura y sus símbolos son más universales que particulares.

Los representantes entrevistados tanto del Departament de Cultura como del Departament de Benestar Social, sostienen un discurso comunitarista conservador respecto a la identidad cultural catalana pues se considera que la identidad ha de mantenerse y ha de perdurar en el tiempo. Desde estas instituciones se potencia una forma de entender la identidad catalana, la cual se define por su carácter homogéneo. Sin embargo en la vida cotidiana los discursos cobran otra forma y se considera que la identidad catalana no es hermética ni está determinada. En la vida cotidiana los actores debaten, cuestionan y se posicionan frente aquello que consideran identidad cultural catalana. La voz del *experto*, por ejemplo, destaca la diversidad cultural de la cultura catalana, cuestiona y se opone a su vez a la postura comunitarista conservadora de la Generalitat de Catalunya que reduce la cultura catalana a determinados símbolos culturales (las sardanas, la barretina, etc.) y religiosos (la virgen de Montserrat, Sant Jordi) y no reconoce la heterogeneidad cultural catalana.

Los discursos comunitaristas sobre la identidad cultural construyen formas de vida, dotan de contenido simbólico a las prácticas sociales de la vida cotidiana pero además estos discursos comunitaristas pertenecen también al orden de lo político es decir, estos discursos construyen posiciones políticas a partir de la identidad. Por ejemplo el independentismo, que postula que todo pueblo con una lengua y una historia común tiene derecho a ser soberano, se reconoce como una opción política de manera explícita en los discursos de algunos actores. Sin embargo, el independentismo, no es la única forma en que las políticas de la

identidad se articulan, existen otras que no se hacen explícitas pero que también rigen y construyen subjetividades y formas de pertenecer a una comunidad política y moral.

Respecto a la postura del Ayuntamiento de Barcelona se reproduce el discurso liberal cuando se reconoce la diversidad de las identidades culturales que conforman la ciudad. Se resalta la heterogeneidad identitaria de la ciudad sin embargo se pretende construir una identidad única barcelonesa a través de la Fiesta de la Mercè²¹. La necesidad institucional de construir una identidad única y hegemónica entra en conflicto con el discurso comunitarista de los actores gracienses, es decir tanto los participantes de las asociaciones festivas, representantes de entidades así como del Distrito, reivindican su derecho a *ser gracienses* y que se respeten sus particularidades y singularidades como vila de Gràcia.

Por lo que respecta a la participación existe una intertextualidad del discurso comunitarista y el republicano, ya que la participación puede ser entendida como una *forma para mantener la tradición* y también la participación puede entenderse como *una forma de ejercer el poder ciudadano* y defender la autogestión, autonomía y la de la toma de decisiones. La visión republicana que entiende que participar es debatir, discutir, se opone a la postura pasiva de la participación entendida como *asistencia para cobrar subvenciones*. Podríamos decir que la postura de participar activamente en la toma de decisiones sería una forma potencial para subvertir las relaciones verticales entre la ciudadanía y el Estado, mientras que la participación como mera asistencia refuerza y mantiene esta verticalidad y clientelismo.

También los actores reproducen el discurso liberal de la participación en la fiesta cuando ésta se considera como una opción de vida es decir participar es *elegir entre distintos estilos de vida*. Los actores reproducen el discurso liberal cuando consideran que su participación es resultado de una elección, libre y

²¹ Fiesta de la ciudad de Barcelona que se celebra el 23 de septiembre.

voluntaria, de una forma de vida dedicada al mantenimiento y reproducción de una tradición. Las tradiciones entonces entran en el terreno de las posibilidades y no de las obligaciones en tanto que son *opcionales* dentro del entramado de actividades que ofrece la sociedad. De esta forma el discurso comunitarista de la tradición y el liberal que resalta la capacidad de elección de las personas se solapan, se sostienen uno al otro sin contradecirse.

La reconstrucción que hemos hecho de estos sujetos participativos responde a una sistematización de los discursos enunciados por los distintos actores desde sus distintas posiciones en el campo de interacción. Sin embargo hay que subrayar que no son excluyentes sino que podemos identificar una intertextualidad entre ellos, es decir, se pueden citar entre ellos y pueden solaparse. Nuestra noción de sujeto nos obliga a aproximarnos a éste como una pluralidad, que, de acuerdo con Mouffe (1999), depende de sus diversas posiciones de sujeto a través de las cuales es constituido dentro de diferentes formaciones discursivas y su identidad social no es completa ni permanentemente adquirida. Por lo tanto un mismo sujeto puede enunciar cualquiera de estos discursos y combinarlos, a pesar de sus profundas diferencias, de tal forma que le resulten coherentes.

De acuerdo con lo anterior podemos perfilar los sujetos participativos que se construyen en este espacio festivo y cumplir con uno de los objetivos de nuestra investigación:

a. Sujeto Participativo Activo

Participar es decidir, es crear, el actor es artífice de su destino. La participación en la fiesta implica no sólo la apropiación del espacio²² donde se vive sino también del tiempo. Tiempo y espacio son dos dimensiones de la vida social que los actores han hecho *suyas* con su participación. Este sujeto reconoce que el *pueblo es el actor* que ha de apropiarse de sus fiestas y no dejarlas en manos de

²² E. Pol (1996) ha trabajado ampliamente el concepto de apropiación del espacio desde la Psicología Ambiental.

gobiernos y empresas. Este sujeto que reproduce el discurso republicano de la participación vive la contradicción que la propia sociedad de consumo le enfrenta: la cuestión económica. Este sujeto participativo ¿puede ser realmente artífice de su destino?, el amo en la vida moderna es la economía, el dinero es el que manda.

b. Sujeto Participativo Heredero

Participar es mantener la tradición. Las tradiciones construyen herederos, fidelidades y lealtades. La tradición tiene una función normativa de las prácticas festivas por lo que se considera que se participa por obligación y si es necesario hay que sacrificarse por ello. Para este sujeto que reproduce el discurso comunitarista, la tradición es el marco que permite al Yo entenderse a sí mismo y responder a la pregunta ¿de dónde vengo? así los sujetos herederos consideran que tienen un *origen* y recurren a la historia colectiva y familiar para explicar su participación en la fiesta.

c. Sujeto Participativo Elector

Participar es elegir un estilo de vida y la sociedad es considerada un contexto de elección. En las sociedades de consumo las tradiciones populares son ahora opciones de ocio que compiten con otras formas de ocio de manera desigual. Este sujeto reproduce la visión liberal, al construir una separación entre lo público y lo privado, la vida propia y la vida colectiva, la participación se construye entonces como una actividad que requiere un plus de voluntad, es una actividad *extra* en la vida de las personas. También es una forma de actuar por voluntad propia y se considera que es un ejercicio de la libre elección.

d. Sujeto Participativo Institucionalizado

Participar es asistir a las reuniones vecinales y cobrar una subvención. Se reproduce el discurso liberal que considera al ciudadano como un receptor pasivo de derechos específicos y que goza de la protección de la ley. El Estado de Bienestar construye un sujeto pasivo y receptivo que al mismo tiempo le permite

mantener el status quo: el Estado de Bienestar y el Bienestar del Estado. Las relaciones verticales entre el Estado y la ciudadanía se mantienen y refuerzan.

Por otra parte en nuestra tesis consideramos de gran importancia para analizar el proceso participativo, explicitar cómo se establecen las relaciones entre el Estado a través de sus instituciones y la ciudadanía. La relación que se establece entre el Estado y la ciudadanía determina cómo se participa y cómo se entiende la participación. La relación entre administraciones y ciudadanos es un punto nodal que consideramos está en tensión por la dinámica de las fuerzas sociales que ahí se establecen. Las partes mantendrán a través de sus discursos, los horizontes de sus competencias: ¿cuál es el papel del Estado y cuál el de la ciudadanía para gobernar una sociedad? ¿cuándo y cómo debe decidir el Estado? ¿cuándo y cómo debe decidir la ciudadanía? estas preguntas nos remiten a la cuestión de la gobernabilidad, una cuestión que pertenece más bien al campo de las ciencias políticas y que aquí no vamos a discutir.

Sin embargo lo que si podemos discutir desde la Psicología cultural, es cómo los actores construyen y comprenden las relaciones entre el Estado y la ciudadanía para reproducir una cultura participativa. ¿Cuál es el papel que le otorgan a las administraciones gubernamentales y cuál consideran que es su papel como ciudadanos en la toma de decisiones? Podemos volver a formular nuestra pregunta de investigación ¿qué cultura participativa construyen los actores?

Los actores de las Juntas de calle y plazas aceptan y exigen una intervención del Estado, a través de sus instituciones, ayuntamientos, distritos, etc., a nivel económico y de infraestructuras. Esta intervención se plantea en términos de *ayuda* lo que, como ya han señalado algunos teóricos de la participación como P. Freire (1974) y M. Montero (1996), refuerza una relación paternalista entre el Estado y la ciudadanía. Sin embargo se reproduce el discurso republicano respecto a la autonomía y el rol que debe cumplir el Estado cuando se exige su intervención económica para garantizar la autonomía de las entidades ciudadanas y que éstas no queden expuestas a las empresas y sus intereses particulares.

Tanto los discursos de los participantes de las asociaciones de calles y plazas como los representantes de entidades y expertos reconocen y reivindican la autonomía de las organizaciones ciudadanas como forma de relacionarse con el Estado. Se reconoce también que la participación de la ciudadanía en la manufactura de los adornos, organización y financiación de la fiesta es lo que distingue a la Fiesta de Gràcia de otras fiestas y además es lo que legitima su carácter popular, como *fiesta del pueblo*.

Para estos mismos actores el Estado debe abstenerse de intervenir en la toma de decisiones de la organización de la fiesta. Se reproduce el discurso liberal respecto a la autonomía de las instituciones ciudadanas al considerarse la intervención del Estado como una amenaza a los intereses de los ciudadanos y ciudadanas. Se construye entonces un dilema respecto a si el Estado debe o no intervenir en la fiesta. Consideramos que el problema está en cómo se entiende esta intervención: si se hace desde la postura republicana entonces el Estado no representaría una amenaza para los ciudadanos sino que éste garantizaría la autonomía de las organizaciones ciudadanas, lo que significa que la autonomía no representa la no responsabilidad estatal. No se construye una oposición Estado-ciudadanía sino que el Estado es considerado una extensión del poder ciudadano.

Los discursos liberal y republicano se solapan desde la posición del Ayuntamiento ya que se reconoce el poder ciudadano para celebrar y apropiarse de sus tradiciones y se enfatiza la autonomía y autogestión para la organización de la fiesta. Sin embargo estos conceptos se plantean a nivel económico más que a nivel político por lo tanto se reproduce la idea liberal de la no-intervención del Estado para garantizar la autonomía. Sin embargo la ciudadanía tiene poca o nula participación en las políticas culturales mediante las cuales las fiestas populares están reguladas y definidas

Por otro lado algunos representantes de entidades cuestionan el modelo de subvención como forma de relación con las administraciones del Estado. Estos actores reproducen un discurso de corte republicano al considerar que la intervención del Estado no ha de ser únicamente en lo económico sino a otros niveles: jurídico, sociales, etc. y esta intervención no entra en contradicción con la

autonomía de las entidades ciudadanas como sería la Federación de calles. Los representantes de las Juntas de calle y plazas cuestionan el monto económico otorgado como subvención pero no cuestionan el modelo de subvenciones en sí mismo.

La participación subvencionada e institucionalizada legitima al Estado de Bienestar pero también mantiene y reproduce el *bienestar del Estado* con lo cual el poder ciudadano puede verse limitado en el sentido de que la ciudadanía ocupa un lugar pasivo y receptivo. Esto es para el Estado de Bienestar la participación es un derecho y no como forma de gobierno, de poder ciudadano. Se hace una interpretación de la participación como forma de convivencia social, de hacer lazos sociales como se expresa desde el Departamento de Bienestar Social.

Para las instituciones como el Ayuntamiento y el Distrito el modelo de subvenciones no es el mejor pero consideran que no existe otro, con lo cual las alternativas a esta modelo de relación institucional consideramos, no serán generadas desde las administraciones, quienes son las más beneficiadas a nivel político y económico, sino tendrán que ser reivindicadas por los mismos ciudadanos y ciudadanas.

CONCLUSIONES

Para concluir esta investigación dedicaremos este apartado a reflexionar sobre el cumplimiento y logro de los objetivos propuestos. Describiremos las aportaciones que hacemos desde la Psicología cultural al estudio y análisis de la participación ciudadana así como los horizontes que deja ver nuestra investigación. Finalmente formularemos algunos planteamientos que nos permitan dejar la puerta abierta para continuar la reflexión, la discusión y la reconstrucción de los procesos participativos ciudadanos.

Al inicio de nuestra investigación formulamos una serie de preguntas que guiaron nuestro trabajo. Estas preguntas las hicimos a partir de una mirada psicocultural. Las preguntas que planteamos fueron ¿qué cultura y sujetos participativos se construyen en la Festa Major de Gràcia? ¿cómo entienden los actores su participación en la fiesta? ¿qué discursos enuncian los actores sobre la participación desde las posiciones que ocupan en el campo social? A través de estas preguntas reconstruimos la realidad social bajo una mirada particular y por lo tanto consideramos que ésta es sólo una forma de aproximarnos al análisis de la participación pero podrían existir otras formas de hacerlo.

Al finalizar nuestra investigación consideramos que hemos logrado, en parte, nuestro objetivo general que tenía como finalidad *Comprender el proceso participativo en la Festa Major de Gràcia desde una perspectiva psicocultural*. Para alcanzar dicho objetivo nos propusimos varios objetivos particulares: a) Reconstruir el campo de interacción social de los actores que participan en la fiesta mayor; b) Dar cuenta de los significados y sentidos que los actores sostienen sobre su participación en la fiesta mayor; c) Dar cuenta de la cultura y sujetos participativos que se construyen a partir de la reinterpretación de los discursos que sostienen los actores sobre la participación a partir de tres tradiciones filosófico-políticas: liberalismo, comunitarismo y republicanism.

También hemos cumplido con nuestros objetivos particulares a lo largo de la investigación. De acuerdo con esto podemos sostener nuestra tesis de

investigación que postulaba que en *la Festa Major de Gràcia los actores construyen una cultura participativa en la cual se producen, reproducen y transforman los significados y sentidos de la participación y al mismo tiempo estos actores se constituyen como sujetos participativos.*

Para apoyar nuestra tesis, a lo largo de este texto, hemos revisado y discutido las diferentes formas como se ha analizado la participación en la Psicología social. Hemos establecido el vínculo teórico entre participación e identidad individual y colectiva. También hemos discutido sobre la crisis participativa en las sociedades occidentales postindustriales y hemos hecho una lectura de esta crisis a partir de la relación entre participación y el modelo democrático representativo que se ha instituido en nuestras sociedades.

Por otra parte hemos establecido un diálogo con la Filosofía política a través de una revisión y descripción de tres tradiciones importantes: Liberalismo, Comunitarismo y Republicanismo. La importancia de estas tres tradiciones con sus principios y supuestos teóricos radica en que, como afirma Mouffe: *“estos principios determinan cierto tipo de ordenamiento de las relaciones que los hombres establecen entre ellos y su mundo; dan una forma específica a la sociedad democrática, modelan sus instituciones, sus prácticas, su cultura política; hacen posible la constitución de un cierto tipo de individuo, crean formas específicas de subjetividad política y construyen modos particulares de identidad”* (Mouffe, 1999, p. 80). Esto es sin duda alguna uno de los principales aportes que hemos hecho para el análisis de la participación ciudadana.

Hemos vinculado la participación ciudadana al contexto de la cultura popular, específicamente al mundo de la fiesta en el contexto de Cataluña. Como parte del análisis de la realidad festiva, hemos reconstruido el contexto sociohistórico de la Fiesta Mayor de Gràcia y de la vida asociativa en la Vila de Gràcia. A través de un largo proceso de trabajo de campo hemos podido redactar y elaborar una monografía etnográfica donde las voces de los y las participantes ocupan un lugar relevante. La investigación en general ha permitido, entre otras cosas, que los actores se conozcan un poco más entre ellos ya que existe muy poca interacción entre algunas Juntas y colectivos.

Respecto a las aportaciones que hacemos consideramos que comprender y analizar la participación como un proceso psicocultural ha permitido dar cuenta de los sentidos y significados que los diferentes actores sostienen sobre su participación en la fiesta. Sin embargo como hemos subrayado a lo largo de este trabajo, nuestra mirada psicocultural no sólo ha pretendido interpretar los significados sino también hemos intentado dar cuenta de cómo estos significados y sentidos sostienen, reproducen o subvierten las relaciones asimétricas de poder en un campo de interacción social al menos en las relaciones que se establecen entre el Estado y los ciudadanos.

Consideramos que hay formas de concebir la participación y la ciudadanía que refuerzan las relaciones de verticalidad en la toma de decisiones como sería participar para cobrar la subvención o reproducir sin cuestionamientos el ritual festivo mientras que los discursos que sostienen el carácter activo de la participación en la toma de decisiones y de apropiación del espacio comunitario son discursos que potencialmente podrían subvertir o resistir las relaciones asimétricas. Cuando se considera que participar es un derecho, como lo hacen las instituciones, se construye al ciudadano como un depositario de derechos y obligaciones. Sin embargo esta visión jurídica de la participación pocas veces se combina con una visión política de ésta: *participar como forma de gobierno*. Nosotros consideramos que los y las ciudadanas *gobernarían* en la esfera cultural si participaran en la toma de decisiones de manera amplia y en distintos niveles.

En la participación en la Fiesta Mayor de Gràcia hay una combinación de los modelos de democracia participativa y representativa a nivel local: los y las vecinas deciden sobre su espacio local festivo pero éstas decisiones son llevadas a cabo a través de la reproducción que las estructuras de la democracia representativa exigen: elección de representantes (presidente, tesorero, secretario, vocales, etc.), toma de decisiones por mayoría de votos, etc.

A diferencia de las investigaciones realizadas desde la Psicología social comunitaria, para la Psicología cultural los y las participantes forman parte de unas culturas que producen y reproducen significados. La Psicología social comunitaria ha señalado bien que las personas pertenecen a comunidades locales lo cual nos

ubica en el terreno de los procesos de identificación individual y colectiva. Sin embargo ha *obviado*, que dichas comunidades forman parte de una realidad cultural, política y económica más amplia, como serían los Estados-nación que moldean, de alguna forma, y configuran las relaciones sociales y las prácticas que en esa comunidad local se establecen.

Como hemos argumentado a lo largo del trabajo, estas relaciones entre individuos, comunidades e instituciones se construyen a partir de nociones particulares de persona, ciudadanía, participación, democracia, Estado, etc. Dichas nociones se han construido a lo largo de la historia política, jurídica, económica, etc. de occidente y se han concretado, en parte, en las tradiciones filosófico-políticas que hemos descrito.

Ahora bien nos preguntamos al final de este trabajo, ¿la Fiesta Mayor de Gràcia es participativa? y ¿cómo se participa en la fiesta? la respuesta dependerá de cómo entendemos la participación como ya hemos señalado. A partir del trabajo realizado podemos decir que la Fiesta Mayor de Gràcia es participativa en el sentido de que los y las vecinas se han apropiado de sus tradiciones, de la organización de la fiesta y de la toman de decisiones en el contexto local. Consideramos que hay una innegable participación de los y las gracienses que los hace ser los protagonistas de esta fiesta. Sin embargo desde nuestra postura crítica consideramos que esta participación tendría que alcanzar mayores espacios y niveles de decisión, como sería incidir a nivel de políticas culturales y presupuestos económicos. Esta participación comunitaria y local tendría que articularse con otros procesos de toma de decisiones a otros niveles: nacional, estatal, europeo ya que desde estos espacios se toman decisiones que afectan directamente el presente y el futuro de las fiestas populares a nivel local.

Otra de las aportaciones que hacemos en esta investigación, entender la pertenencia no como un mero sentimiento de comunidad, como lo ha postulado la Psicología social comunitaria, sino como la construcción de ciudadanía de pertenencias a comunidades políticas. No se trata únicamente de pertenecer a una comunidad sino de debatir y definir quiénes han de pertenecer y cómo se

pertenece, qué límites tiene nuestra comunidad y qué tipo de comunidad queremos.

Consideramos que la participación comunitaria local además de entenderla como forma de pertenencia habría que entenderla como forma de gobierno. Entender que cuando se participa en la fiesta no sólo se manufacturan adornos que mantienen una tradición sino que se hace *gobierno*: los y las ciudadanas de alguna forma *gobiernan* en una de las esferas sociales, es decir, la esfera cultural. Sin embargo esta participación estará limitada mientras prevalezca el modelo de democracia representativa, unilateral y vertical, donde los representantes políticos toman las decisiones que afectan la esfera cultural y las fiestas populares.

Finalmente hemos podido cumplir con nuestro último objetivo al dar cuenta de los sujetos participativos que se construyen en la fiesta mayor. La teoría de campos de interacción de Bourdieu (1994) nos permitió reconstruir las posiciones sociales que ocupaban los actores y la propuesta de Mouffe (1999) nos permitió *dinamizar* al sujeto y sus posiciones, al considerar que el sujeto puede ser dominado en una relación y dominar en otra. A partir de la propuesta dialógica de Bajtín (1993) definimos a los sujetos como inacabados y en continua construcción al ser sujetos polifónicos, dialógicos e intertextuales.

A través de la realización de este tipo de investigaciones la Psicología cultural podría contribuir a la construcción de nuevos significados de ciudadanía y participación que consigan construir nuevas posiciones subjetivas que se arraiguen en la identidad política y cultural de la gente.

Consideramos que esta investigación ha hecho aportaciones para teorizar sobre los procesos participativos en nuestras sociedades occidentales pero también consideramos que ha repercutido de manera positiva en los protagonistas de esta investigación. Las múltiples conversaciones, las distintas entrevistas, han provocado interesantes reflexiones y discusiones entre los y las participantes respecto a la fiesta, la Vila de Gràcia, su participación y sus instituciones tanto ciudadanas como gubernamentales.

Hemos abierto de manera conjunta nuevas preguntas como sería por ejemplo, preguntarse por las personas que no participan, cuáles son sus argumentos para no participar en la organización y celebración de la fiesta mayor o en otras actividades para el barrio, es decir, para la Vila de Gràcia. Esperamos que las discusiones continúen y abran nuevas perspectivas para construir un espacio festivo diverso, plural e incluyente.

La presencia de esta investigadora y la realización de este trabajo ha permitido que nuestros actores se sientan reconocidos y quizás animados para continuar, cuando muchas veces hubieran querido *tirar la toalla* y *¡no hacer más fiesta!*. Esperamos que esta investigación cobre sentido no sólo en el ámbito académico del que ha surgido sino también en la realidad social de la Vila de Gràcia que la ha acogido.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, A. (1995): "Etnografía". En: Aguirre, A. (Ed.): *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Macombo.
- Aguirre, A. (1995): "Émica, ética y transferencia". En: Aguirre, A. (Ed.): *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Macombo.
- Alabart, A. (1982): *Els Barris de Barcelona i el Moviment Associatiu Veïnal*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Alfonsi, A. (1997): "Citizenship and national identity: the emerging stirrings in Western Europe". En: Oommen, T. (Ed.): *Citizenship and national identity. From colonialism to globalism*. SAGE: New Delhi.
- Almeida, E., Torres, W. y Martínez, M. (1990): "Aportes de la Psicología Social al desarrollo comunitario". En: *La Psicología social en México*. Vol. III, pp. 261-265. México: AMEPSO.
- Alonso, L. (1999): "Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa". En: Delgado J. y Gutiérrez, J. (Coord.): *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en las Ciencias Sociales*. Madrid: Síntesis.
- Alsina, A. y Paricio, Y.: "La Gràcia Soterrada". L'Independent. Núm. 8, Mayo, 2001. Barcelona.
- Álvarez-Uría, F. y Varela, J. (1999): *Michel Foucault. Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.
- Amades, J. (1950): *Tradicions de Gràcia*. Barcelona: Hesperia.
- Angulo, J. (1972): *Cuando los vecinos se unen*. Madrid: PPC.
- Arango, (1987). En: Pons, J., Marín, M., Grande, J. y Gil, M. (1992): *Participación comunitaria y sentimiento de pertenencia en el Barri del Sant Bult de Valencia*. Valencia: ADECOM.

- Argüello, J. y González, G. (2000): *La muerte nos pela los dientes: muerte, días de muertos, fiestas, humor y tradición oral*. México: Ducere.
- Ariño, A. (1992): *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Ariño, A. (2000): *Sociología de la cultura*. Barcelona: Ariel.
- Arocena, J. (1989): "Discutiendo la dimensión local". En: *Procesos socioculturales y participación*. Madrid: Popular.
- Ayuntamiento de Barcelona (1970): *Divulgación Histórica de Barcelona*. Tomo VII. Barcelona: Instituto Municipal de Historia.
- Ayuntamiento de Barcelona (1999): *Índex de Capacitat Econòmica Familiar a la Ciutat de Barcelona*. Barcelona: Ayuntamiento de Barcelona.
- Bajtín, M. (1987): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Bauman, Z. (2002): *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Bell, D. (1995): "El comunitarisme i la crítica". En: Castiñeira, A.: *Comunitat i nació*. Barcelona Temes: Contemporanis.
- Bellah, R. Madsen, R., Sullivan, W., Swilder, A. y Tipton, S. (1985): *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza Universidad.
- Bobbio, N (1996). "Democracia". En: Fernández, F. (comp.): *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Borja, J. (1987): *Descentralización y participación ciudadana*. Madrid: Instituto de Estudios de la Administración Local.
- Bourdieu, P. (1988): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1994): *Per a una sociologia reflexiva*. Barcelona: Herder.
- Bourdieu, P. (2000): *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bruner, J. (1991): *Actos de significado*. Madrid: Alianza Psicología Minor

- Buxó, M. (1995): "El arte en la ciencia etnográfica". En: Aguirre, A. (Ed.) (1995): *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Macombo.
- Callejo, J. (2001): *El grupo de discusión: Introducción a una práctica de investigación*. Barcelona: Ariel.
- Camps, V. (1990). En: Rawls, J. *Sobre las libertades*. Paidós: Barcelona.
- Canales, M. y Peinado, A. (1999): "Grupos de discusión". En: Delgado J. y Gutiérrez, J. (Coord.): *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en las Ciencias Sociales*. Madrid: Síntesis.
- Capdevila, J. y García, A. (1997): *La Festa a Catalunya*. Cataluña: Abadía de Montserrat.
- Castiñeira, A. (1995): *Comunitat i nació*. Barcelona: Temes Contemporanis.
- Cole, M. (1996): *Psicología cultural*. Madrid: Morata.
- Conde, J. y Santos, A. "Tejido social y red asociativa en Bogotá: ¿hacia prácticas emancipatorias?" En: Villasante, T. (1994): *Las ciudades hablan. Identidades y movimientos sociales en seis metrópolis latinoamericanas*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Cortina, A. (1997): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- Couto, R. (1998): "Community coalitions and grassroots policies of empowerment". *Administration and Society*, Vol. 30, No. 5.
- Crespi, M. (2002): *L'activitat festiva popular en l'era de la mundialització: el cas de Catalunya*. Tesis Doctoral. Universidad de Barcelona.
- Cucó, J. (1992): "Familia, amistad y cultura asociativa en el País Valenciano". *Revista de antropología social*. Núm. 1. Madrid: Complutense.
- Chifoni, C. (2001): *Les places de Gràcia*. Gràcia: Taller de Historia. Impreso.
- Delgado, M., (1992): *La Festa a Catalunya, avui*. Barcelona: Barcanova.

- Delgado, M. y Gutiérrez, J. (1999): "Teoría de la observación". En : Delgado y Gutiérrez (Coord.): *Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Síntesis.
- Díaz, R. (1993): "Experiencias de la identidad". Revista Internacional de Filosofía Política. Núm. 2, Noviembre.
- Dietz, M. (2001a): "Ciudadanía con cara feminista. El problema con el pensamiento maternal". En: Lamas, M. (Comp.): *Ciudadanía y feminismo*. Debate Feminista. México, D.F.: UNIFEM, IFE.
- Dietz, M. (2001b): "El contexto es lo que cuenta: feminismo y teorías de la ciudadanía". En: Lamas, M. (Comp.): *Ciudadanía y feminismo*. Debate Feminista. México, D.F.: UNIFEM, IFE.
- van Dijk, T. (Ed.) (1998): *Discourse as social interaction*. Vol. 2. SAGE: U. K.
- van Dijk, T. (1999): *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Dubar, C. (2000): *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Barcelona: Bellaterra.
- Enciclopedia Catalana (1997): *Els barris de Barcelona*. Gràcia, Horta-Guinardó, Nou Barris. Vol. III. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.
- Espinás, J. M. y Forcano, E. (1969): *Festa Major*. España: Destino.
- Etzioni, A. Nosaltres els comunitaristes. En: Castiñeira, A. (1995): *Comunitat i Nació*. Barcelona: Temes Contemporanis.
- Fairclough, N. y Wodak, R. (1998): "Critical discourse analysis". En: van Dijk (Ed.) (1998): *Discourse as social interaction*. Vol. 2. SAGE : U.K.
- Fairclough, N. (2003): "El análisis crítico del discurso como método para la investigación en Ciencias Sociales". En: Wodak, R. y Meyer, M.: *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Federación AA.VV. (1989) "Planteamiento general". En: *Procesos socioculturales y participación*. Madrid: Popular.

- Federació Festa Major de Gràcia (1997): *La Festa Major de Gràcia com a festa d'interès nacional*. Barcelona.
- Fernández, P. (1989): "Psicología social de la cultura cotidiana". Cuadernos de Psicología. UNAM, Facultad de Psicología. México, D.F.
- Flores, B. (1996): *El proceso de participación desde un enfoque psicosocial. Un análisis teórico*. Tesis de Licenciatura. UNAM: México, D.F.
- Freire, P. (1974): *Concientización: teoría y práctica de la liberación*. Argentina: Axis.
- Follari, R. (1984): *Trabajo en comunidad: análisis y perspectivas*. Buenos Aires: Humanitas.
- García-Borés, J. (2000): "Paisajes de la Psicología cultural". Anuario de Psicología. Vol. 31, No. 4, Diciembre.
- García Canclini, N. (1982): *Las culturas populares en el capitalismo*. México, D. F.: Nueva imagen.
- García, A., Gabiria, M. y Tuñón, P. (1979): *El espacio de la fiesta y la subversión*. Donostia: Hordago.
- García, S. y Lukes, S. (1999): *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*. España: S.XXI.
- Gargarella, R. (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- Garrido, F. y Ramos M.L. (1994): "Tejido social y organización comunitaria en Caracas". En: Villasante, T. *Las ciudades hablan. Identidades y movimientos sociales en seis metrópolis latinoamericanas*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Geertz, C. (1989): *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1996): *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós ICE/UAB.
- Giddens, A. (1991): *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.

- Giner, S. y Arbós, X. (1990): *La governabilitat i l'esdevenidor de les societats modernes*. Barcelona: Llibres a l'abast.
- Goetz, J. y Le Compte, M. (1988): *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid: Morata.
- Guerra, C. (1994): "Tejido social, conjuntos de acción y actitudes políticas en Santiago de Chile. En Villasante. *Las ciudades hablan. Identidades y movimientos sociales en seis metrópolis latinoamericanas*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Giner, S., Flaquer, Ll., Busquet, J. y Bultà, N. (1996): *La cultura catalana : el sagrat i el profà*. Barcelona: Llibres a l'Abast.
- Hall, S. y Du Gay, P. (1996): *Questions of cultural identity*. London: SAGE.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994): *Etnografía. Métodos de Investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hartog, F. (1988): "El ojo del historiador y la voz de la historia". En: Todorov, T. *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar.
- Held, D. (1992): *Modelos de democracia*. México: Alianza editorial.
- Heller, K., Price, R., Reinharz, S., Riger, S. y Wandersman, A. (1977): *Psychology and community change*. Chicago: Dorsey Press.
- Hernández, E. (1996): "La comunidad como ámbito de participación. Un espacio para el desarrollo local". En: Montero, M. (Comp.): *Participación. Ambitos, retos y perspectivas*. Venezuela: CESAP.
- Isambert, F. (1979): *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris : Les éditions de minuit .
- Klandermans, B. (1997) *The social psychology of protest*. Oxford: Blackwell.
- Kymlicka, W. (1996): *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós.
- L'Independent, Núm. 8, Maig, 2001. Barcelona: Districte de Gràcia.
- L'Independent, Núm. 9, Junio, 2001. Barcelona: Districte de Gràcia.
- L'Independent, Núm. 11, Agosto, 2001. Barcelona: Districte de Gràcia.

- Lafarga, J. (1999): *Gràcia: de rural a urbana. Territori i nomenclator*. Barcelona: Taller d'Història de Gràcia.
- Lukes, S. (1973): *El Individualismo*. Barcelona: Península.
- MacIntyre, A. (1987): *Tras la Virtud*. Barcelona: Crítica.
- Marfany, J. (1997): "Notes per a l'estudi de la festa a les terres catalanes". En: Capdevila, J. y García, A. *La Festa a Catalunya*. Catalunya Abadía de Montserrat.
- Marín, M., Grande, J., Pons, J. y Gil, M. (1994): "Análisis psicomunitario de los barrios del Carmen y Socusa de Manises". Valencia: ADECOM.
- Medina, X. (2000): "La festa a Barcelona". En: *Festa i Ciutat*. Fòrum Barcelona Tradició. Institut de Cultura. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.
- Miller, D. (1995): "Comunitat i ciutadania: pot ser comunitari el socialisme de mercat?". En: Castiñeira, A. *Comunitat i nació*. Barcelona: Temes Contemporanis.
- Mohan, G. y Stokke, K. (2000): "Participatory development and empowerment: the dangers of localism". *Third World Quarterly. Journal of Emerging Areas*. Vol. 2. pp. 247-268.
- Molina, J. (2001): *El análisis de las redes sociales. Una introducción*. Barcelona: Bellaterra.
- Montenegro, M. (2001): *Conocimiento, agentes y articulaciones: una mirada situada a la intervención social*. Tesis doctoral. Barcelona: UAB.
- Montero, M. (1996): "La participación: significado, alcances y límites". En: *Participación. Ambitos, retos y perspectivas*: CESAP: Venezuela.
- Mouffe, Ch. (1999): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Mulhall, S. y Swift, A. (1996): *El individuo frente a la comunidad*. Madrid: Temas de Hoy.

- Mussons, A. (1996): "Gràcia: crònica apassionada d'un fet cultural". En: *Gràcia*. Barcelona: Lunweg.
- Olivera, L. (1994): "Lima y su organización urbano-popular". En: Villasante: *Las ciudades hablan. Identidades y movimientos sociales en seis metrópolis latinoamericanas*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Pablo, J. (1992): "La recuperació de les festes de barri dels anys setanta. Darreres evolucions del concepte festiu". *Revista d' Etnología de Catalunya*. Núm. 1. Barcelona.
- Parker, I. (2002): *Critical discursive Psychology*. Gran Bretaña: Palgrave.
- Pateman, C. (1990): "Feminismo y democracia". *Revista Debate Feminista*. Núm.1. Marzo, México.
- Pettit, P. (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Pindado, F. (2000): *La participación ciudadana en la vida de las ciudades*. Barcelona: Del Serbal.
- Pol, E. (1996): "La apropiación del espacio". En: Iñiguez, L. y Pol, E. : *Cognición, representación y apropiación del espacio*. Barcelona: UB.
- Pons, J., Marín, M., Grande, J. y Gil, M. (1992): *Participación comunitaria y sentimiento de pertenencia en el Barri del Sant Bult de Valencia*. Valencia: ADECOM.
- Portal, A. (1997): *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* México: CONACULTA.
- Prat, J. y Contreras, J. (1987): *Les Festes Populars*. Sant Cugat del Vallès. Els llibres de la frontera
- Pratt, M. (1986): "Trabajo de campo en lugares comunes". En: Clifford, J. y Marcus, G. : *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar.

- Puig, T. (1989): "Nuevo asociacionismo y participación". En: *Procesos socioculturales y participación. Sociedad civil e instituciones*. Madrid: Editorial Popular.
- Pujol, J. (1983): En: Colomer, J. Nosaltres els catalans. *Una visió crítica de la Catalunya actual*. Barcelona: Laia.
- Quivy, R. y Campenhoudt, L.(1997): *Manual de recerca en Ciències Socials*. Barcelona: Herder.
- Requejo, F. (2000): "El liberalismo político en Estados plurinacionales: Rawls, Habermas y la legitimidad del federalismo plural. El caso español". En: Prud'homme, J.(comp.) : *Demócratas, liberales y republicanos*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Renom, M. (1997): "Cultura plebea de la festa, del treball i de l'organització del temps a Sabadell al tombant del segle XVIII al XIX". En: Capdevila, J. y García, A.: *La Festa a Catalunya*. Catalunya: Abadía de Montserrat.
- Rezsohazy, R. (1988): *El desarrollo comunitario*. Madrid: Narcea.
- Riger, S. (1993): "What's wrong with empowerment". *American Journal of Community Psychology*, Vol. 21, No. 3.
- Rojas, R. (1989): *Teoría en investigación militante*. México: Plaza y Valdés.
- Rosas, A. y Reyes, G. (1993): *Los usos de la identidad barrial*. México, D. F.: UAM-Iztapalapa.
- Safa, P. (2001): "Democracia y vida cotidiana en una organización vecinal: el caso de la Asociación Vecinal Residentes de Chapalita, A. C.". En: Portal, M. (Coord.): *Vivir la diversidad. Identidades y culturas en dos contextos urbanos de México*. México: CONACYT.
- Sanclemente, V. (1990): *Gràcia: Historia de la fiesta més gran del pla*. Barcelona Carrer Gran.
- Sánchez, A. (1996): *Psicología comunitaria*. Bases conceptuales métodos de intervención. Barcelona: EUB.

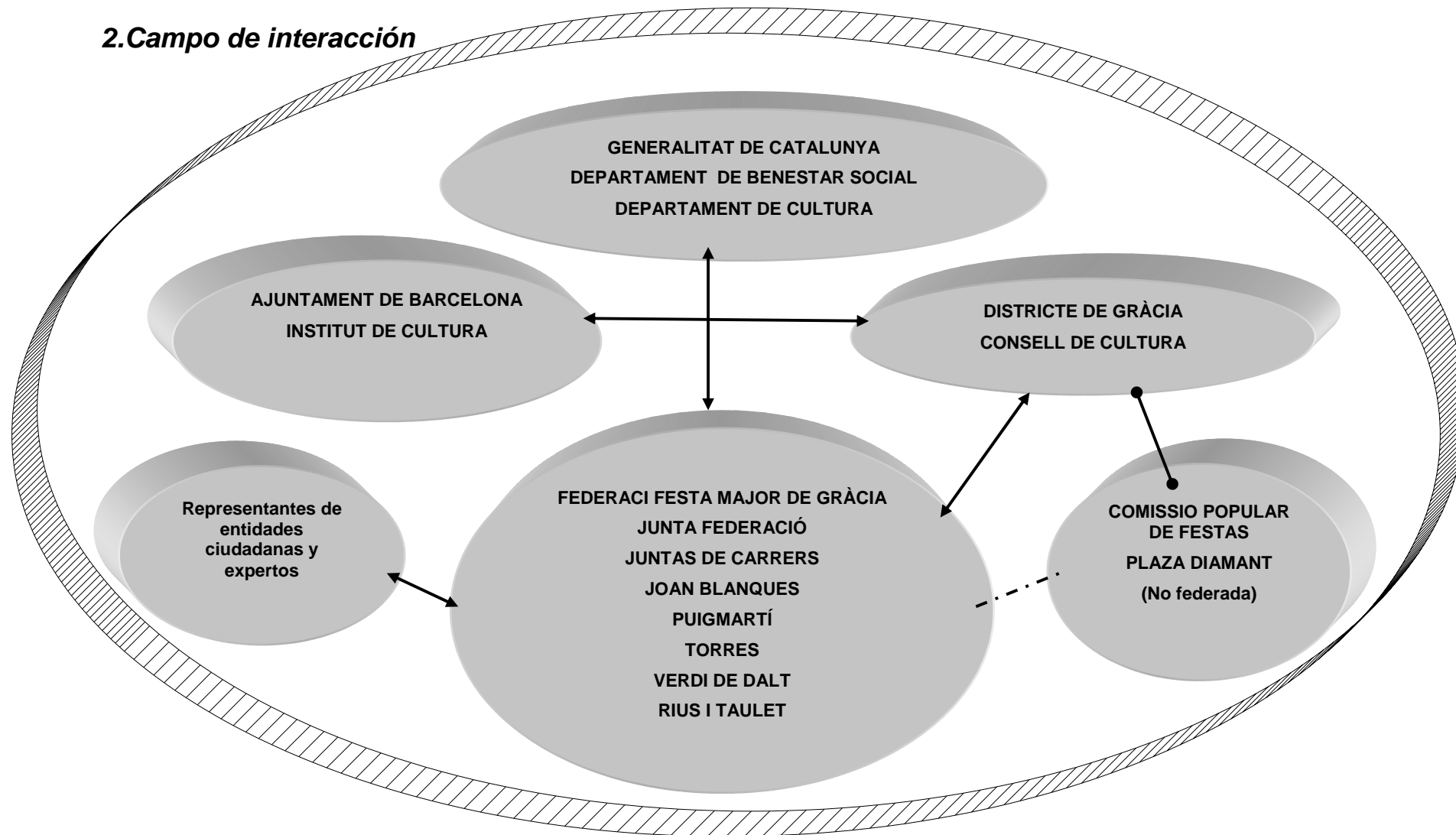
- Sánchez, E. (2000): *Todos con la Esperanza. Continuidad de la participación comunitaria*. Venezuela: CEP. FEH.
- Sandel, M. (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Sanguinetti, Y. (1980): *La investigación participativa en procesos de desarrollo en América Latina*. Tesis de Maestría. UNAM: México, D.F.
- Segura, C., Farré, E., Camps, E. (2001). *Les places de Gràcia. Impressions de Josep Buch*. Barcelona: Taller d'Història de Gràcia.
- Serrano, J. (1996): "La Psicología cultural como psicología crítico-interpretativa". En: Gordo, A. y Linaza, J. (Comp.): *Psicologías, discursos y poder*. Madrid: Visor.
- Silvestri, A. y Blanck, G. (1993): *Bajtín y Vigotski la organización semiótica de la conciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Sobrequés, J. (1996): "La difícil construcció d'un poble". En: *Gràcia*. Barcelona: Lunwerg.
- Sobrino, E. (1989): *De la investigación interdisciplinaria a la acción-participativa: trabajo familiar y niveles de conciencia en el medio rural*. Buenos Aires: Humanitas.
- Taylor, Ch. (1993): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, CH. (1998): *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Thiebaut, C. (1992): *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Thompson, J. B. (1995): *The media and modernity. A social theory of the media*. Polity Press: U. K.
- Thompson, J. B. (1998): *Ideología y cultura moderna*. México, D.F.: UAM-Xochimilco.
- Todorov, T. (1988): *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar.

- Touraine, A. (1997): *¿Podremos vivir juntos?*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Urreiztieta, M.T. (2003): "La comprensión por el contexto. Análisis y comprensión de las realidades contextuales como procesos constitutivos de los fenómenos psicosociales". *Encuentros en Psicología Social*. Vol. I (3). Málaga: Aljibe.
- Vallbona, R. (2003): *Gràcia*. Barcelona: Rosa dels Vents.
- Villasante, T. (1984): *Comunidades locales. Análisis, movimientos sociales y alternativas*. Madrid: IEAL.
- Villasante, T. (1994): *Las ciudades hablan. Identidades y movimientos sociales en seis metrópolis latinoamericanas*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Villoro, L. (1998): *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, D.F.: Paidós. UNAM.
- Villoro, L. (2002): *Dos vías hacia el concepto de justicia*. (En prensa).
- Zapata, R. (2001): *Ciudadanía, Democracia y Pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*. Barcelona. Anthropos.

ANEXOS

1. Mapa del Distrito de Gracia

2. Campo de interacción



3. Guión de entrevista para colectivos festivos

- ¿Desde cuándo participan en la fiesta mayor?
- ¿Desde cuándo existe esta Junta? ¿Cuáles son las funciones de la Junta?
- ¿Esta Junta sólo es para la fiesta mayor o hacen otras actividades en el barrio?
- ¿Quiénes participan en la Junta? ¿Hay gente joven?
- ¿Cómo cuántas personas son en la Junta?
- ¿Quiénes son los participantes en la calle, qué edades tienen, ocupaciones, etc.?
- ¿Cómo se organizan para la fiesta? ¿Cuándo comienzan a elaborar el adorno?
- ¿Para construir el adorno y organizar la fiesta se reparten las actividades?
- ¿Cuándo hay algún conflicto o desacuerdo entre ustedes cómo lo resuelven?
- ¿Y con el adorno y su programación quieren transmitir algo al público, querer decirle algo a la gente que pase por ahí?
- ¿Cómo es el financiamiento?
- ¿Qué sería participar en la fiesta mayor? ¿Cómo sería una fiesta más participativa? ¿Para quién es la fiesta mayor?
- ¿Qué modelo de fiesta se promueve? ¿qué tipo de fiesta es la que les gusta?
- ¿Por qué crees que la fiesta se ha mantenido en Gràcia?
- ¿Qué ha cambiado de la fiesta desde que tu la conoces?
- ¿Siempre han existido estos grandes adornos? ¿cómo fue este cambio?
- ¿Hay alguna persona que tenga alguna habilidad especial para hacer los adornos?

- ¿Cuáles serían los principales problemas a los que se enfrentan para hacer la fiesta?
- ¿Con la fiesta se quiere fomentar la vida de barrio?
- ¿Cómo son las relaciones entre los vecinos? ¿Se ha intentado integrar a los nuevos vecinos?
- ¿Qué funciones tiene la Federación?
- ¿Cómo se toman las decisiones en la Federación? ¿Cómo evalúas la Federación?
- ¿Hay comunicación entre las calles?
- ¿Cómo evalúas la actuación del Ayuntamiento y la Generalitat?

4. Guión de entrevistas para representantes de entidades ciudadanas y expertos

- ¿Quiénes forman parte de la entidad?
- ¿Desde cuándo existe esta entidad?
- ¿Cómo funciona la entidad? ¿Cuáles son sus objetivos?
- ¿Cuál es su relación con la fiesta mayor?
- ¿Cuál es el modelo de fiesta que debe fomentarse?
- ¿Hay algo que haya que cambiar o mantenerse en la fiesta?
- ¿Cómo entiende la cultura popular?
- ¿Cómo se participa? ¿Cómo se entiende esta participación?
- ¿La participación también incluye a la gente que viene a ver la fiesta o no?
- ¿Cree que haya alguna manera o estrategias para fomentar la participación?
- ¿Cómo involucran en esta tradición a la gente nueva que llega al barrio?
- ¿Cree que la gente que participa siente que pertenece a un colectivo cultural o lo hace a manera individual?
- ¿Considera que en la fiesta se recrea la cultura catalana? ¿y la identidad graciense y barcelonesa?
- ¿Qué valores se fomentan en la fiesta mayor?
- ¿Considera que desde las administraciones se ha promocionado una forma de entender la identidad catalana en la fiesta mayor?
- ¿Qué es lo que la hace sobresalir de otras fiestas en Cataluña?
- ¿Hay otra fiesta en Barcelona o Cataluña donde los vecinos tengan el mismo protagonismo?

- ¿Cómo es la relación con la Federación y las instituciones gubernamentales?
- ¿Cree que las instituciones gubernamentales deben intervenir? ¿Cómo y en qué han de intervenir? ¿Cuál debe ser su papel?
- ¿Cuál es la relación con las empresas y la iniciativa privada?
- ¿Cuál ha sido su experiencia personal de la fiesta?

5. Guión de entrevista para instituciones gubernamentales

- ¿Cómo concibe la institución la fiesta mayor? ¿Cuál o qué modelo de fiesta se promociona?
- ¿Qué cambios ha experimentado la fiesta mayor a través del tiempo? ¿cuál es su futuro posible? ¿qué se ha de mantener y qué ha de cambiar?
- ¿Cómo se concibe la cultura popular? ¿qué es lo popular?
- ¿Cuál es la política cultural hacia las manifestaciones populares?
- ¿Considera que la fiesta es un espacio de participación ciudadana?
- ¿Qué sería participar en la fiesta? ¿Cómo se entiende desde la institución la participación ciudadana en la fiesta? ¿Esta participación tiene que ver con la toma de decisiones?
- ¿Qué requieren los ciudadanos para participar en la cultura popular? ¿de qué manera pueden participar?
- ¿Considera que la fiesta y su organización son un espacio autónomo donde las instituciones gubernamentales no han de intervenir? y si lo hace ¿de qué manera intervienen?
- ¿Se crean vínculos cuando se participa en la fiesta mayor?
- ¿Con esta participación se recrea la identidad catalana?
- ¿Las instituciones gubernamentales ha de ser neutrales respecto a las distintas celebraciones populares de cada barrio o se favorece alguna?
- ¿Cuál es la postura frente al pluralismo de culturas populares?
- ¿Las instituciones promueven o mantienen rasgos distintivos de la cultura catalana?
- ¿Qué valores y expresiones de la cultura catalana se promueven?

- ¿Qué rol tiene la iniciativa privada?
- ¿Cómo es la relación entre la iniciativa privada y las instituciones gubernamentales? ¿Las instituciones regulan la participación de las empresas?
- ¿Cuál es su experiencia personal con la Fiesta Mayor de Gràcia?

6. Guión para el grupo de discusión

- ¿Cuál es el modelo de fiesta que existe? ¿Cuál es la idea de fiesta que promueve cada Junta?
- ¿El modelo respeta una forma tradicional de hacer la fiesta? ¿la tradición puede cambiarse o ha de mantenerse?
- ¿Esta forma de hacer la fiesta se ha mantenido durante el tiempo o ha ido cambiando?
- ¿Qué sería participar en la fiesta?
- ¿Cómo se participa en la fiesta? ¿Participan de la misma manera las personas?
- Cuando decimos que la fiesta de Gracia es popular ¿a qué se refiere esto?
- Desde la Federación de Calles ¿se puede influir en los proyectos y planes de las distintas administraciones que tienen relación con la Fiesta mayor?
- ¿Consideran que las administraciones deberían tener una relación distinta o igual hacia cada fiesta mayor de los barrios de Barcelona?
- ¿Consideran que la Federación es un espacio autónomo para tomar decisiones? ¿La administración puede intervenir de alguna manera? ¿cómo debe intervenir?
- ¿Cómo es la relación con las empresas?
- ¿Cuándo participan sienten que participan de manera individual o colectiva?
- ¿Cuando participan en la fiesta se sienten parte de Gràcia y de Barcelona?
- ¿Qué valores se tratan de fomentar en la fiesta mayor?
- ¿Cuándo se hace la fiesta se está recreando la identidad catalana? ¿Estos valores distinguen a la sociedad catalana de otras o son valores universales?
- ¿Participar en la fiesta de Gràcia tiene algún efecto positivo en lo personal?

ANEXO: Fotos colectivos festivos