



Ritual, fiesta y carnaval

Ritual, festival and carnival

Héctor Lara Romero*

El gran antropólogo español, Julio Caro Baroja, hablando del calendario festivo cristiano y relacionando este con la naturaleza espacial europea y americana, comenta en un párrafo de importante mérito metodológico y conceptual lo siguiente: “La religión cristiana ha permitido que el calendario, que el transcurso del año, se ajuste a un orden pasional, repetido siglo tras siglo. A la alegría familiar de la Navidad le sucede, o ha sucedido, el desenfreno del Carnaval, y a éste la tristeza obligada de la Semana Santa (tras la represión de la Cuaresma)”.¹

Este “orden pasional establecido” con días de alegría y júbilo, que siguen a días de tristeza, marcan en el imaginario social la continuidad discontinua de la duración emocional de un año. Baroja agrega:

El año, con sus estaciones, con sus fases marcadas por el Sol y la Luna, ha servido de modo fundamental para fijar este orden, al que se somete el individuo dentro de su sociedad... Muerte y vida, alegría y tristeza, desolación y esplendor, frío y calor, todo queda dentro de este tiempo cargado de cualidades y hechos concretos, que se mide también por medio de vivencias. El año surge así como algo que se padece y en que se padece, en el que se viven acontecimientos múltiples, pero que llegan repetidos inexorablemente.²

Por su parte, Edmund Leach concluyó que “en el mundo entero los hombres marcan sus calendarios por medio de fiestas”,³ y es nuestra intención en el presente artículo abordar las hipótesis teóricas de relación en torno a los rituales festivos.

Siguiendo el esquema interpretativo de Caro Baroja, e intentando comprender las complejidades de las secuencias ceremoniales en los rituales festivos y carnestoléndicos, es necesario detenernos en los planteamientos de Arnold Van Gennep, en relación con su hipótesis acerca de los ritos de paso; marco conceptual que normalmente se ha utilizado para el análisis de las ceremonias festivas. Van Gennep, señala al respecto:

Para los grupos, como para los individuos, vivir es un incesante disgregarse y reconstituirse, cambiar de estado y de forma, morir y renacer. Es actuar y luego detenerse, esperar y descansar, para más tarde empezar de nuevo a actuar, pero de otro modo. Y siempre hay nuevos umbrales que franquear, umbrales del verano o del invierno, de la estación o del año, del mes o de la noche: umbral del nacimiento, de la adolescencia o de la madurez: umbral de la vejez: umbral de la muerte, y umbral de la otra vida...⁴

* Doctor en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor Titular de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria, en la cual tiene a su cargo el Seminario en Imaginarios Sociales. Miembro del grupo de investigación *Representación, discurso y poder*. Correo electrónico: hlar53@gmail.com

1 Julio Caro Baroja, *El Carnaval (Análisis Histórico-Cultural)* (Madrid: Taurus, 1986): 19.

2 Julio Caro Baroja, *El Carnaval (Análisis Histórico-Cultural)*: 19.

3 Edmund Leach, *Replanteamiento de la Antropología* (Barcelona: Seix Barral, 1970): 204.

4 Arnold Van Gennep, *Los Ritos de paso* (Madrid: Alianza Editorial, 2008): 261.

Habiendo propuesto su tipología de las secuencias ceremoniales, Van Gennep sintetizó:

Una categoría especial de ritos de paso, los cuales se descomponen, al analizarlos, en ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación... Sí el esquema completo de los ritos de paso incluye, por consiguiente, en teoría, ritos preliminares (separación), liminares (margen) y postliminares (agregación), en la práctica dista mucho de haber una equivalencia de los tres grupos, bien por su importancia, bien por su grado de elaboración.⁵

Van Gennep advertía también que muchos otros ritos tenían un objeto y fin especial y a veces se yuxtaponían a los rituales de paso; subrayando para el margen y su liminariedad: una licencia general, una suspensión de la vida social cotidiana estacionalmente pactada.

Víctor Turner, asumiendo la tipología de Van Gennep, enriqueció dicha perspectiva teórica, descubriendo, por medio de los ritos de paso y acentuando el análisis en su fase liminal, una interesantísima y novedosa forma de interacción social a la que denominó con la voz latina de *communitas*. Turner, discutiendo con la tendencia socio-estructuralista de la antropología británica y su tradicional enfoque, propuso un constructo teórico que, basado en la evidencia empírica de la investigación, delineó en los siguientes términos:

Parece como si existieran [...] dos “modelos” principales de interacción social humana yuxtapuestos y alternativos. El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerárquico de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de “más” o “menos”. El segundo, que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto comitatus, comunidad o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada de individuos iguales que se so-

meten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual.⁶

Se trata, dice Turner, de “otorgar el debido reconocimiento a un vínculo humano esencial y genérico, sin el que no podría existir ninguna sociedad”.⁷

En nuestra reflexión particular consideramos que el concepto de *communitas* de Turner, posee una gran importancia teórica para el estudio de las emociones abiertas y libertarias que los hombres desarrollan en los contextos singulares de las fiestas y el carnaval.

Por otro lado, en la dilucidación genética entre creencia y rito, dogma y práctica, emoción festiva e inversión de lo cotidiano-social, Leach argumentaba que en los marcos del complejo comportamiento culturalmente definido, las formas de conducta se expresan continua y automáticamente como un lenguaje; en cuyo caso, “lo que distingue el ritual es la creencia que acompaña a la conducta y no la conducta misma”.⁸ Es la posibilidad de transformación del sujeto en el “otro” lo que permite, precisamente, la emoción y vivencia transgresora en el ritual festivo.

De esta forma, las prácticas rituales, religiosas o profanas, que pueden convertirse las unas en las otras en los rituales del carnaval, como lo expresó Bajtín,⁹ constituyen mecanismos de liberación catártica, descargadores de tensión que, al permitir la inversión del comportamiento cotidiano, alteran el estado del mundo social y de esta forma lo revitalizan. Además de lo anterior, en la semántica interpretativa de la fiesta y del carnaval, la “moratoria de lo cotidiano secular” se convierte en clave explicativa del fenómeno festivo.

Quisiéramos volver sobre la perspectiva analítica de Turner, en torno al concepto de *communitas*. Pero dejemos que explique inicialmente su origen en la experiencia académica británica:

5 Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso* (Madrid: Alianza Editorial, 2008): 25.

6 Víctor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (Madrid: Taurus, 1988): 103.

7 Víctor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (Madrid: Taurus, 1988): 104.

8 Edmund Leach, “Ritual”, en David L. Sills (Dir.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 9. (Madrid: Aguilar, 1976): 387.

9 Mijaíl Bajtín. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza, 1965.

Yo fui educado en la tradición socioestructuralista ortodoxa de la antropología británica, la cual –por exponer un complejo razonamiento con cruda sencillez– considera a la “sociedad” como un sistema de posiciones sociales, pudiendo tener este sistema una estructura segmentaria, jerárquica, o ambas a la vez. Lo que quiero subrayar aquí es que las unidades de la estructura social están constituidas por las relaciones entre status, roles y funciones. (Aquí, por supuesto, no utilizo la palabra “estructura” en el sentido en que generalmente la usa Lévi-Strauss). La utilización de modelos socioestructurales ha sido extremadamente útil para clarificar muchas áreas oscuras de la cultura y la sociedad, pero, al igual que otras ideas importantes, el punto de vista estructural ha acabado convirtiéndose con el tiempo en una traba y un fetiche. La experiencia del trabajo de campo y una serie de lecturas generales sobre el arte y las humanidades me convencieron de *que lo “social” no es idéntico a lo “socioestructural”, de que existen otras modalidades de relación social.*¹⁰

Turner, además de distinguir entre la hobbesiana “guerra de todos contra todos”, como forma social que pareciera definirse más allá de lo estructural, precisa que la *communitas*: “es una relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada que no están segmentados en roles y status...suele darse un modelo de sociedad, una especie de *communitas* homogénea y sin estructurar, cuyas fronteras coinciden idealmente con las de la especie humana”.¹¹

Así mismo, Turner, consciente de que la espontaneidad e inmediatez de la *communitas* no puede mantenerse en el tiempo como una relación libertaria entre los hombres, tipifica aparte de la *communitas* existencial y espontánea, lo que los hippies llamaron “un happening”; una *communitas* normativa, en la que las relaciones

liminares se normalizan y la *communitas* ideológica que se puede aplicar a los diversos modelos utópicos de sociedades, entre los que destaca el imaginario piadoso de los primeros franciscanos en la Europa medieval y los *sahajiyas* de los siglos XV y XVI en la India.

Tendríamos que aceptar que la primigenia *communitas* existencial acompañó seguramente la espontaneidad y emoción abierta de los hombres neogranadinos que, alentados por su piedad religiosa y disfrute ocioso y lúdico, participaban en las canónicas y festivas procesiones del Corpus Christi en la época colonial; pero también las secuencias ceremoniales y festivas de los carnavales de Riosucio y Barranquilla, así como las que acompañan en los tiempos actuales las *communitas* normativas del Carnaval de Blancos y Negros en enero de cada año en Pasto y las fiestas de San Pacho en Quibdó, que recientemente han sido reconocidas como patrimonio inmaterial de la humanidad por la Unesco.

Pensamos con Turner que la *communitas* festiva y sus periodos anuales “liberan la predisposición del hombre hacia lo estructural y le permiten dar rienda suelta en las esferas culturales del mito, el ritual y el símbolo”.¹² En consecuencia, la hondura analítica e interpretativa de Turner alcanza momentos de especial lucidez cuando concluye: “el que esto sea así, resulta en realidad bastante sencillo de entender: si se considera la liminalidad como un tiempo y lugar de alejamiento de los procedimientos normales de la acción social, puede contemplarse potencialmente como un período de revisión exhaustiva de los axiomas y valores centrales de la cultura en que se producen... emocionalmente, nada agrada tanto como la conducta ilícita extravagante o temporalmente permitida”.¹³

¹⁰ Víctor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (Madrid: Taurus, 1988): 137. [Las negrillas son nuestras].

¹¹ Víctor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (Madrid: Taurus, 1988): 138.

¹² Víctor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (Madrid: Taurus, 1988): 139.

¹³ Víctor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (Madrid: Taurus, 1988): 180.

Bibliografía

Bajtín, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. (Madrid: Alianza, 1965).

Caro Baroja, Julio. *El Carnaval (Análisis Histórico-Cultural)*. (Madrid: Taurus, 1986).

Leach, Edmund. *Replanteamiento de la Antropología*. (Barcelona: Seix Barral, 1970).

Leach, Edmund. "Ritual". En: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 9. (Madrid: Aguilar, 1976).

Turner, Victor. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. (Madrid: Taurus, 1988).

Van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso*. (Madrid: Alianza Editorial, 2008).

VV. AA. *The social anthropology handbook 2013-2014*. (University of Oxford, Institute of Social and Cultural Anthropology).

La Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria que ofrece la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, desde su fundación (1997) ha estimulado los estudios culturales centrados en la relación fiesta-nación. En dicha perspectiva, se han organizado el I, II, y III Encuentros Internacionales en Estudios de Fiesta y Nación. Además, bajo el liderazgo de los profesores Marcos González y Héctor Lara se ha consolidado la "Red Internacional de Investigadores en Estudios de Fiesta, Nación y Cultura" (RIEF – redrief@gmail.com), que hoy agrupa a numerosos investigadores de América Latina, Estados Unidos y Europa.