

Tiempo e identidad. La representación festiva de la comunidad y sus ritmos

(Time and identity. The festive representation of the community and its rhythms)

Delgado Ruiz, Manuel

Univ. de Barcelona. Institut Català d'Antropologia. Baldiri Reixac,
s/n. 08028 Barcelona

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 77-98]

Recep.: 16.05.01

Acep.: 09.01.03

La fiesta establece como posibilidad lo que mismo que la violencia y la guerra convierten en la única evidencia: el intercambio generalizado, la comunicación llevada a su apoteosis, es la sustancia de la sociedad, esa energía cuya efusión sin control es lo que teme por encima de cualquier cosa una comunidad. La comunidad se protege de la comunicación sacralizándola.

Palabras Clave: Fiesta, identidad. Eferescencia social. Tiempo. Retorno. Repetición.

Indarkeriak eta gerrak ebidentzia bakarra bihurtu dutena, posibilitate gisa agertzen du jaiak: truke orokorra, komunikazioa bere gorenera eramana gizartearen muina da, eta komunitate batek beldurra dio energia zabaltze horri, beste ezeri baino areago. Komunikazioa sakralizatuz babesten da komunikaziotik komunitatea.

Giltza-Hitzak: Jaiak. Identitatea. Gizarte irakinadia. Garaia. Itzulera. Errrepikatzea.

La fête établit comme possibilité ce que la violence et la guerre convertissent en une évidence unique: l'échange généralisé, l'exaltation de la communication, la substance de la société, l'énergie dont l'effusion sans contrôle est ce qu'une communauté craint par-dessus tout. La communauté se protège de la communication en la sacralisant.

Mots Clés: Fête. Identité. Effervescence sociale. Temps. Retour. Répétition.

1. RITMO, INTERVALO Y RETORNO

«Perlas en un collar de cuentas de plomo». Así definía el etnólogo francés Georges Condominas las celebraciones que servían para marcar el inicio y el final de las tareas agrícolas entre los moi del interior de Vietnam, en una de sus bellas evocaciones sobre la vida de los «devoradores de selva»¹. Es en una apreciación así que podemos encontrar la explicación de esa constante que hace que la fiesta haya permanecido un rasgo omnipresente en la vida de las sociedades, fuera cual fuera su grado de complejidad. Es difícil definir la fiesta –siempre lo ha sido–, pero, puestos a escoger, uno se quedaría con aquellas apreciaciones que han subrayado la relación intensa entre fiesta y temporalidad. Caillois entendía a la perfección la función mnemotética de la fiesta, puesto que el ser humano –siempre, en todos sitios– «vive recordando una fiesta y esperando otra, porque la fiesta representa, para él, para su memoria y para su deseo, el momento de las emociones intensas y de la metamorfosis de su ser»². ¿Qué es la fiesta? Ronald Barthes nos respondía: «Fiesta es lo que se espera»³.

Los momentos festivos, vividos de forma distinta, excepcional, contrapuesta al orden de lo cotidiano, implican un despliegue de este dispositivo al mismo tiempo psicológico y social que distribuye cualidades diferenciadoras al transcurrir del tiempo. Las fiestas son una especie de habitáculo sagrado en el seno del tiempo, el equivalente del templo o del monumento en la dimensión espacial, un refugio –o una turbulencia– en que el ser humano dramatiza el sentido último de su existencia como ser social, las condiciones que la hacen posible –aunque sea, como veremos, a la vez que en cierto modo la niegan– y que, además de ser exhibidas como modelos de y para la vida colectiva, son puestas a salvo del desgaste que provoca el paso del tiempo y la acción de los humanos. Eso implica una manipulación del tiempo que lo anula, en el sentido de que lo convierte en reversible, lo ahueca, lo agujerea, lo suspende. Es adecuada, en ese sentido, la apreciación que Victor Turner aplica a las prácticas rito-festivas como expresiones de *anti-temporalidad*⁴. En efecto –y volviendo a la analogía musical–, la fiesta, como el intervalo musical o como la propia partitura, son lo que permite percibir la duración y ocupan sin duda un tiempo, pero, en cambio, no nos equivocaríamos si dijéramos que *no tiene duración*, supone una puesta en suspenso del mismo devenir del que son la exaltación misma. La fiesta expone un grado máximo de lo que Leach denomina tiempos que no cuentan, «intervalos de intemporalidad»⁵. O, si se prefiere, tiempos muertos.

Sometido a la ritualidad por la acción festiva, el tiempo queda domesticado, socializado, pasa por el fuego de la cocina que hace que un tiempo silvestre

1. G. CONDOMINAS, *Lo exótico es cotidiano*, Gijón: Júcar, 1992.

2. R. CAILLOIS, «La fiesta», en D. HOLLIER, ed., *El Colegio de Sociología*, Madrid: Taurus, 1982, p. 306.

3. R. BARTHES, *Fragmentos de un discurso amoroso*, Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 124.

4. V. TURNER, «Images of Anti-Temporality: An Essay in the Anthropology of Experience». En *On the Edge of the Bush*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985, pp. 227-248.

5. E.R. LEACH, *Cultura y comunicación*, Madrid: Siglo XXI, 1989, p. 47.

pase a ser tiempo domesticado. La deshomogeneización del tiempo que la fiesta opera permite que la sociedad pueda estructurar la sucesión del tiempo de una forma que encontraría un símil en la música. De igual forma que lo que escuchamos de una melodía no es tanto el sonido como el silencio que se produce entre dos sonidos, la fiesta permite compasar, ritmar, la temporalidad, de manera que la interrupción festiva funciona como un paréntesis o intervalo que formaliza el flujo aparentemente continuo de la vida cotidiana. Se habla, pues, de una función diastemática, una labor en última instancia de índole intelectual que trasciende sus contingentes tareas sociológicas para atender una compartimentación lógica del tiempo basada en la separación, esto es en la inserción de pausas que convierten en inconstante lo constante en el transcurrir del tiempo. Un ejemplo musical que, si aceptamos la analogía, resultaría adecuado para describir la acción de la fiesta sobre el tiempo sería el de la fuga barroca o el de la música minimalista contemporánea, es decir, formas musicales basadas en la utilización sistemática de la imitación periódica de un mismo tema, dentro de un marco sometido a leyes tonales relativamente simples. Era Leach quien sugería que la interpretación orquestal podía ser tomada como metáfora de la secuencia ritual, a partir de la aplicación a la fiesta de las ideas de Lévi-Strauss sobre la relación entre música y mito como máquinas de supresión del tiempo⁶. Más cerca, Gil Calvo también ha propuesto un paralelismo parecido entre el flujo musical y el festivo⁷, ambos determinados por los mismos principios de simultaneidad y sucesión, lo que permite plantear el tiempo físico en términos de emisión simultánea de dos o más sonidos con alguna distancia tonal entre sonidos o acordes sucesivos, tarde o temprano, otro acorde o sonido resolverá la tensión musical creada por la distancia tonal inicialmente propuesta.

Musicalizándolo, la fiesta permite intelectualizar el tiempo y rescatarlo de la indistinción. Si no hubiera fiesta, el tiempo no podría ser *escuchado*, es decir, sería percibido como un interminable rumor. La fiesta, en cambio, permite socializar el tiempo haciendo de él algo parecido a una melodía polifónica que vuelve una y otra vez a un número pequeño de temas, sobreponiéndolos, confundiendo una y otra vez, como en la *stretta* de la fuga, principio y final, quizás para dar a entender que hay algo en ambos que los hace una sola y única cosa. Si no hubiera tiempo sagrado, tiempo de fiesta, lo que oiríamos entonces no sería el silencio –lo que *ñega* y a la vez posibilita la música. Lo que se escucharía entonces sería como un colosal e insoportable murmullo, el ruido enloquecedor de un tiempo al que la habría sido extirpado el sentido.

Esa función de la fiesta como artefacto que permite pasar de un tiempo crudo a un tiempo cocido, no debe ser asociada con la lógica cíclica y regular que en algunas sociedades, como la nuestra, domina las prácticas celebrativas. En muchas sociedades, la fiesta no aparece puntualmente en el calendario, como una cita previsible y fija, sino que –como en el caso de los propios *moi* de los que nos habla Condominas– estalla, por así decirlo, con ocasión de acontecimientos

6. *Ibidem*, pp. 58-62.

7. E. GIL CALVO, *Estado de fiesta*, Madrid: Espasa-Calpe, 1991, pp. 64-66.

que no tienen una ubicación fija en el devenir temporal, sino que responden a eventualidades más o menos previsibles, que surgen como consecuencia de procesos o dinámicas sociales de muy distinto tipo. Ni siquiera en nuestra sociedad, en la que, como ha hecho notar José Luis García, tiende a confundirse la *celebración* con la *conmemoración*⁸, esa irrupción inopinada de la fiesta es algo extraño. También nosotros proclamamos estados de excepción festiva que no son los que nos imponen los calendarios, sino que responden a sucesos que no están previstos y que demuestran que esa lógica, que aprovecha la menor ocasión para celebrar, no nos es en absoluto ajena, puesto que, más allá de los puntos marcados obligatoriamente en rojo en los calendarios políticos o religiosos, todos tenemos oportunidades de abandonarnos a celebraciones que resultan de la irrupción de lo inopinado en el fluir de la vida ordinaria.

Se reconoce ahí un malentendido que por desgracia suele estar presente en algunos comentarios interpretativos sobre el sentido y la función de las celebraciones. La sociedad occidental ha dado por buenos acríticamente dos conceptos del tiempo que son raros de encontrar en otras sociedades. En primer lugar, el tiempo lineal y movido por una vocación teleológica, un vector que avanza hacia delante y que atraviesa distintas etapas en pos de alguna meta más o menos trascendente situada en lo que concibe como el futuro. Está claro que este concepto es deudor de la percepción escatológica del tiempo que, como se sabe, resulta de la universalización de creencias iránicas antiguas que se universalizan a través de los monoteísmos de raíz judaica. Por otro lado tenemos las ideas de circularidad, que entienden el tiempo como rueda de acontecimientos regulares. Por mucho que queramos atribuir esa visión sobre el tiempo a las presuntas raíces agrícolas de nuestra cultura, lo cierto es que la idea del tiempo circular sólo se puede reconocer como herencia de la ciencia astronómica moderna y de la razón geométrica y matemática en que se ha basado.

En realidad, la inmensa mayoría de las sociedades conocidas se apartan de ese modelo. En un valioso artículo E. R. Leach señalaba hace años que si algo pudiese considerarse como significativo de la comparación intercultural a propósito de la idea de tiempo no sería ni el proceso que avanza hacia delante ni la sucesión de secuencias cíclicas regulares que transcurren a velocidad constante⁹. Más bien sería la *oscilación* lo que aparecería como más general, incluso –más larvadamente– entre nosotros, dominados por los despotismos del tiempo oficial –religioso, económico, político. Una oscilación –añadimos, interpretando a Leach– de la que el modelo no sería tanto el péndulo simple, como el péndulo caótico, cuyas alternancias pueden ser esperables, pero no por fuerza previsibles ni precisables. A partir de la definición propuesta por Leach –«una discontinuidad de contrastes repetidos»–, el tiempo es socialmente interpretado

8. J.L. GARCÍA, «Los rituales: estructuras y escenificaciones», en F.J. GARCÍA CASTAÑO, ed., *Fiesta, tradición y cambio*, Granada: Proyecto Sur de Ediciones, 2001, 129-155. En ese mismo volumen, y en la misma dirección, véase también E. HERNÁNDEZ SANDOICA, «Fiesta y "memoria": Entre historia política e historia cultural», pp. 35-48.

9. E.R. LEACH, «Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo», en *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona: Seix Barral, 1971, pp. 192-211.

casi siempre como algo irregular y estriado, un amontonamiento de periodos alternativos y tiempos muertos, una dialéctica entre inversos de la que la fiesta representa la inflexión o intervalo entre los pares contrastados. En este caso el énfasis se pone en un tercer elemento, que es el que protagoniza la oscilación misma, la persona o el grupo que va de un extremo opuesto al otro.

Los ejemplos etnográficos e históricos que le darían la razón a Leach, a propósito del tiempo como algo irregular y sometido a los avatares de la praxis social, serían numerosos. Piénsese en la representación del tiempo en una sociedad tan «calendárica» como la azteca. Para los aztecas no hay regularidades temporales en su extremadamente complejo sistema de cómputo del tiempo. Jacques Soustelle describe como los aztecas concebían lugares-instante, espacios-tiempo en que se fundían y hundían fenómenos naturales, acontecimientos humanos y cualidades topográficas, complejos sitio-suceso determinados por mutaciones con frecuencia bruscas¹⁰. Algo parecido se podría decir de la concepción nuer del tiempo, que no lo consideraba como algo real, pero abstracto, que existe al margen de las contingencias de la vida social, en la distancia cronológica que separa los momentos o se mide desde el punto de vista de la distancia estructural que existe entre los segmentos sociales que los protagonizan. El cómputo temporal no es una manera de coordinar acontecimientos sino relaciones sociales¹¹. En el plano festivo, Jean Duvignaud nos brinda un ejemplo de cómo muchas sociedades conciben la ubicación de la fiesta como algo no sometido a regularidad. Refiriéndose a la fiesta de Sidi Soltán, en un localidad del sur tunecino, Duvignaud nota que «todo ocurre como si la designación de las hierofanías en el tiempo y en el espacio obedeciera a las leyes de una memoria común plena de vacilaciones», de espaldas a la obsesión que el observador extranjero parece experimentar por «poner marcas, fijas lugares o fechas»¹². Es a partir de ese marco conceptual mayor que Leach puede regresar a Durkheim y a su visión de la fiesta como el tránsito temporal del orden normal-profano al excepcional-sagrado, en la que la vida cotidiana no deja de ser nunca el interludio entre dos fiestas sucesivas. Por decirlo de otro modo, la sociedad genera el tiempo justamente a partir de los vacíos que se producen entre signos de puntuación festivos, cuyos contenidos pueden poner el acento en una formalidad extrema, en la mascarada o en la inversión de papeles, aspectos éstos que pueden articularse perfectamente en una misma unidad tempo-espacial que la fiesta delimita.

La ritmación festiva pertenece al campo de la repetición del retorno, pero no de la repetición a secas. El retorno a *todo lo otro* que representa la cuña festiva es lo contrario de la repetición de lo mismo que implica la vida cotidiana. Poco tiene que ver el volver con el repetir. Lo contrario del tiempo festivo es la cadencia del tiempo sin rostro, monótono, de una circularidad hecha de regularidades.

10. J. SOUSTELLE, *El universo de los aztecas*, México: FCE, 1986, pp. 168-175.

11. E.E. EVANS-PRITCHARD, *Los nuer*, Barcelona: Anagrama, 1977 [1940], pp. 111-156.

12. J. DUVIGNAUD, *El sacrificio inútil*, México DF.: FCE, 1977, p. 112. Le agradezco a Honorio Velasco que me haya llamado la atención sobre este pasaje del libro de Duvignaud.

Lo contrario de la fiesta es el aburrimiento. La fiesta implica un aceleramiento y una intensificación del tiempo, pero también una demora que lo anula. Si incorrectamente identificamos ritmo con cadencia, entonces ignoraremos que, como explicaba Leroi-Gourhan, lo que caracteriza al ser humano no es su sumisión a unos presuntos ritmos naturales, sino su insistencia en romperlos, alterarlos, interrumpirlos, contrarrestarlos, y hacerlo con todo tipo de sobresaltos y arritmias, empleando técnicas –la música, la danza, el trance, la fiesta– que buscan desactivar cualquier cosa que pudiera parecerse a una por lo demás inexistente armonía natural¹³. Lo humano es el contratiempo: ni el tiempo regular de la naturaleza, ni el de los relojes del mundo industrial. Si no confundimos ritmo y cadencia, entonces reconoceremos que la fiesta es ritmo, puesto que es sólo *diferencia*, y por ello se opone a la repetición, que es reiteración periódica de un componente. El ritmo es entre-dos, hueco disponible, intersticio, grieta en el tiempo, una vez más –repiteámoslo– negación y requisito de todo, puesto que está compuesto de una nada que vibra y que está saturada de actividad. El ritmo es lo que se opone a la medida, puesto que «es lo desigual e inconmesurable»¹⁴, la manera social humana de sonorizar la duración y la intensidad. Como la fiesta.

Gadamer tenía razón cuando colocaba la fiesta bajo el signo no de la repetición, sino del retorno: «Lo propio de la fiesta es una especie de retorno (no quiero decir que necesariamente sea así, ¿o, tal vez, en un sentido más profundo, sí?)»¹⁵. Lógica del retorno, pero no de la repetición, a no ser, siguiendo un comentario de Denis Hollier sobre la teoría de la fiesta en Bataille, como «retorno del retorno»¹⁶. La imagen conceptual que mejor se adecua a la fiesta es la de lo que Deleuze y Guattari llaman *ritornello*, pequeño fragmento que, como un preludio, precede a un canto y puede cerrarlo a guisa de conclusión¹⁷. Lévi-Strauss nos brinda un ejemplo inmejorable de ritornelo, en el sentido que proponen los dos filósofos. En pleno Mato-Grosso, rodeado de una exuberancia humana y natural que pronto habría de desaparecer, no podía dejar de pensar el estudio número 3 del Opus 10, una popular pieza de Chopin, que –lejos de la sofisticación del Wagner o del Debussy que él amaba– le traía el aroma de todo lo que había dejado atrás y acaso perdido para siempre, todo aquello que había rechazado pero que ahora misteriosamente añoraba, bajo la forma de una de sus expresiones más triviales. «Legua tras legua –escribe Lévi-Strauss– la misma frase melódica cantaba en mi memoria sin que pudiera librarme de ella. Sin cesar le descubría nuevos encantos. Muy débil al principio, me parecía que su trama se enredaba cada vez más como para disimular el extremo que la terminaría. Esta trabazón sé hacia inextricable hasta el punto que uno se preguntaba cómo librarse de

13. A. LEROI-GOURHAN, *El gesto y la palabra*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971, p. 275 y ss.

14. G. DELEUZE y F. GUATTARI, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 1994, p. 320.

15. H.-G., GADAMER, *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidós/ICE-UAB, 1991, p. 103.

16. D. HOLLIER, «Del más allá de Hegel a la ausencia de Nietzsche», en Ph. SOLLERS, *Bataille*, La Madrágora, 1976, p. 80.

17. DELEUZE y GUATTARI, *op. cit.*, pp. 317-358.

ella; de repente, una nota resolvía todo y esta escapatoria parecía aún más audaz que el desarrollo comprometedor que la había precedido, reclamado y hecho posible; al oírla, los desarrollos anteriores se aclaraban con un sentido nuevo: su búsqueda ya no era arbitraria, sino la preparación de esta salida inesperada»¹⁸.

El ritornello es eso, la canciocilla que viene a la cabeza, de pronto; que consigue convocar al unísono sentimientos, afectos, ideas, realidades incompatibles pero secretamente indispensables las unas para las otras. El ritornello es el caos, el agujero negro y, ante él, un punto frágil como centro; es la morada, la casa, lo que protege el interior de un alrededor intempestivo e impredecible; por último, es el camino, el diagrama o la línea de errancia en que se multiplican los bucles, los nodos, los nudos. Es umbral, casa, camino, digresión, merodeo y allí se juntan y copulan fuerzas caóticas, fuerzas cósmicas y fuerzas terrestres. El ritmo es la solución crítica de todo ello. Como la fiesta, el ritornello sintetiza todo lo heterogéneo que reúne y enfrenta; es cósmico y molecular, fuerza y sustancia.

2. LA FIESTA Y LA GÉNESIS DE LA SOCIEDAD

El punto de partida a la hora de analizar una fiesta ha sido con frecuencia el de reconocerla, de entrada, como un complejo de rituales al que le serían aplicables los principios explicativos de la sociología religiosa de Durkheim y, después de Radcliffe-Brown, la antropología de los símbolos rituales. Desde ahí, se entendería que la fiesta es un instrumento al servicio de la legitimación de la actividad de un grupo humano, para la definición de su identidad y de sus límites, para el reforzamiento de su orden moral y su solidaridad interna, y todo ello a base de dramatizar valores o principios de los que depende la vida del colectivo que celebra en tanto que tal. A través de los ritos los individuos se asocian emocionalmente con las instituciones, con lo que se conseguiría, por decirlo en palabras de Turner, convertir lo obligatorio en deseable. La ejecución periódica de ritos serviría para que los individuos no perdiesen de vista todo aquello de que depende el grupo al que pertenecen: qué es, cuáles son sus valores, cuáles son sus fronteras, cuál es su naturaleza última..., todo lo cual aparece transfigurado en ese drama sacro que es toda fiesta. Así pues, el substrato de todo simbolismo festivo son las relaciones sociales y su predicado es el orden social. El universo festivo ha sido analizado, a partir de ese tipo de perspectivas, a partir de tres niveles simultáneos: como una expresión de determinados estados emocionales que se consideran que son la materia prima que hace posible la vida social como portador de una idealización de ciertos referentes considerados estratégicos, y como una estructura cultural al servicio del buen funcionamiento de las relaciones en el seno de la vida social.

Es obvio entonces que las fiestas son recursos culturales con los que un grupo humano cuenta para proclamar y exhibir su existencia ante sí mismo y

18. C. LÉVI-STRAUSS, *Tristos tròpics*, Barcelona: Anagrama, 1969 [1955], p. 393.

ante el mundo, y hacerlo en tanto que no sólo mero agregado de individuos, sino en tanto que unidad convivencial, ideológica, afectual o del tipo que sea. Poco hay que añadir al respecto, puesto que la antropología ibérica ha provisto de un buen número de trabajos tanto empíricos como teóricos –Caro Baroja, Lisón, Prat, Moreno, Lisón, Velasco, García García, etc.–, que han puesto de manifiesto la funcionalidad social de la fiesta como dispositivo al servicio del establecimiento de los límites territoriales, simbólicos, sociológicos, emocionales de una comunidad dada, sea esta tradicional o electiva. Sea cual sea su nivel de institucionalización o la justificación mítica, situacional o histórica que la soporte, la fiesta resulta de un *nosotros* que en cierto modo también genera y que se vive como superando de los avatares de la vida de cada día, como dotado de algún tipo de inmanencia, pensable en sí mismo al margen o por encima de la red de interacciones que mantiene con otros *nosotros*, una asociación humana duradera provista de un cierto nivel de organicidad y la adhesión a la cual presume la asunción de ciertos valores sentimentales o ideacionales.

La fiesta se asocia a la noción de *comunidad*, puesto que quiénes participan en ella asumen mantener con los concelebrantes algún tipo de *comuni6n*, que sugiere la idea de un retorno a una hermandad proclamada a veces frenéticamente, en que las jerarquías y las estratificaciones han desaparecido para dar paso a una igualdad primigenia y a la evocaci6n de una autenticidad que la vida cotidiana obliga a permanecer velada, aunque nunca deje por ello de estar presente. La fiesta provoca, como hemos visto, un accidente temporal, pero también geográfico, puesto que corta o puntúa tanto el tiempo como el espacio, genera y define fronteras, territorios, lindes, establece un *dentro* y un *afuera* del tiempo y del espacio que la comunidad autodefinida festivamente define como propio, puesto que los ha presumido como de su propiedad o se ha apoderado de ellos provisionalmente para visibilizarse. Lo que así se crea mediante la fiesta es una zona exenta en la que las condiciones de la cotidianeidad son alteradas y en muchos casos subvertidas. En ese marco topográfico y cronológico franco se producen conductas distintas de las ordinarias, que pueden consistir en actos prescritos, que muchas veces podrían ser reconocidos como anómalos, inconvenientes o directamente prohibidos en condiciones de *normalidad*, es decir, no festivas.

La comunidad que la fiesta proclama emplea entonces la fiesta como un dispositivo simbólico que le permite preservar imaginariamente su propia inmanencia del desgaste producido por el paso del tiempo, haciendo patente que no puede envejecer, que es inmortal. Desmentida la direccionalidad del tiempo, la fiesta es entonces el reverdecimiento de los términos en que la comunidad pacta los vínculos que la mantienen como tal. Esa tarea tiene que ver con la virtud que a la fiesta corresponde de existir como un macrosistema de memoria colectiva, lo que Dan Sperber llamaría un campo unificado de focalizaci6n y evocaci6n: «Es como si las diversas manifestaciones simbólicas de una cultura proyectasen su luz en una misma direcci6n y como si, en vez de una serie de campos de evocaci6n distintos y débilmente iluminados, se tuviera un campo único y complejo, estructurado por la interferencia de las focali-

zaciones»¹⁹. Ese mecanismo consistiría en un *acordarse* cada equis tiempo de algo, tener presente una cosa que se considera de suma importancia y en lo que reside la esencia misma de aquella instancia humana que celebra y que ha instalado mojonos limitadores en torno a un tiempo y un espacio que ha hecho suyo.

Todas estas conceptualizaciones a propósito de la fiesta como unidad temática de análisis, que coinciden en apuntar a la identidad como el asunto central en torno al cual gira, no agotan otra cuestión no menos recurrente en las discusiones teóricas a propósito de la sacralización festiva de un tiempo y un espacio comunitarios. Se alude aquí a ese contenido que –junto a otros, atravesándolos siempre a todos de un modo u otro– no deja nunca de registrar ninguna fiesta, ni siquiera aquellas que parecen menos preocupadas por enfatizar el igualitarismo social o el principio de participación. Es decir, cabe preguntarse todavía sobre ese papel nunca secundario que la mnemotecnia festiva concede al frenesí, a la indisciplina, incluso a formas más o menos contenidas de violencia, y no sólo en el caso de los ritos de rebelión o de inversión simbólica, sino incluso en aquellos más marcados por la formalización ordenada, que en todos los casos siempre contemplan un lugar para la alteración del orden y para conductas consideradas impropias, inbibibles o prohibidas en situaciones no festivas. Ello tiene que ver con el constante juego de paradojas en que la fiesta coloca a los participantes, juego en el que todo está permitido, pero todo está bajo control; en las fiestas todo está regulado, pero puede pasar cualquier cosa y se espera que en cualquier momento suceda algo inesperado. ¿Qué sentido tiene ese papel central de lo incierto, de lo aparentemente caótico, en marcos dramaturgicos controlados por la comunidad, pero de los que el desquiciamiento y la desmesura son aspectos consustanciales? ¿Qué significa esa proclamación de valores que inmediatamente, y en el propio contexto festivo, son proclamados como vulnerables al mismo tiempo que pueden ser y de hecho son vulnerados? ¿Cómo debe interpretarse lo que parece a la vez una exaltación y un derrumbamiento del orden social? ¿Cuál es el lugar que el desorden juega en esa memorización que la comunidad celebrante hace de su propia sustancia, de aquello de lo que considera que está hecha? ¿A qué viene esa preocupación redundante por *acordarse* de la violencia y el desenfreno, a la hora de escenificar no sólo *quiénes* somos *nosotros*, sino cual es el fondo imprescindible de nuestra existencia colectiva?

3. FIESTA Y REVERSIBILIDAD

Un buen número de tesis han aplicado al dominio teórico de la fiesta y al lugar que en él cabe reconocer a la violencia y el desorden una perspectiva de tipo cibernético. Por un lado, los teóricos que incorporaron el conflicto a la base explicativa provista desde la antropología social británica –Gluckman, Turner, la Escuela de Manchester– pasaron a verlos como dramatizaciones

19. D. SPERBER, *El simbolismo en general*, Barcelona: Anthropos, 1978, p. 166.

de la guerra civil a que toda sociedad aparecía abandonada en secreto, una posibilidad de que los componentes individuales y subgrupales de una comunidad pudiera explicitar ritualmente sus desavenencias internas o con otras instancias percibidas como exteriores. Además, las fiestas implicaban con frecuencia escenificaciones de la tendencia de los intervinientes a desinhibirse de las normas conocidas y a adoptar actitudes transgresoras, y la tendencia, finalmente triunfante, del orden societario a imponer su idea de armonía mediante el recurso a formas vehementes de acción social. En otras palabras, las fiestas serían *performances* –por emplear el valor que Victor Turner adopta del lenguaje teatral y de Schechner en concreto– que remiten a procesos sociales implícitos y escenifican emergencias críticas de la vida social²⁰.

Tal óptica también ha servido para explicar el lugar de la agresión en las prácticas festivas. De entrada, se entendería que la pseudoviolenca festiva se comporta a la manera de un termostato que sostiene a un nivel aceptable las tensiones derivadas de la coacción a que la sociedad somete a sus componentes, obligándoles a convivir. Más allá, otra premisa sugeriría que toda sociedad está configurada por sectores que nunca están del todo ajustados, que se mantienen en tensión unos frente a otros y que conviven con la permanente amenaza de una disolución que, en último extremo, sólo lograría ser evitada por el recurso a la violencia física. Esa constante tarea de ensamblaje de lo heterogéneo y opuesto en que consiste cualquier dinámica societaria se puede llevar a cabo porque tal antagonismo nunca queda sorteado del todo, porque recibe la oportunidad de existir de veras en algún sitio, sin que ello afecte a los mínimos de estabilidad en el sistema. El cúmulo de rencores que no puede dejar de exudar el funcionamiento de la máquina de convivir que es todo *socius* tiene a su disposición escenarios en que explicitarse, haciéndolo además de la forma que se ha demostrado más eficaz: mediante la violencia. Se trata, no obstante, de una violencia virtual, exhibida en batallas festivas –de las que las pugnas deportivas no dejarían de ser una versión– en que los sectores enfrentados se conforman con metáforas de victoria de unos sobre otros, lides que no son sólo reservorios de agresividad en estado bruto, sino que instruyen a los elementos sociales una auténtica pedagogía de los estilos de violencia culturalmente disponibles. Lo que se escenifica en los ritos en que se daña simbólicamente no son catarsis de desinhibición psicológica de tensiones, sino auténticos modelos *de y para* la violencia, tal y como Clifford Geertz certificaba en su conocido artículo sobre las peleas de gallos en Bali²¹. Los ritos festivos supondrían, por tanto, esa misma democratización o trivialización inofensiva del derecho a la agresión, cuya dimensión instrumental el poder político se arroga en monopolio en las sociedades estatalizadas.

20. Cf. V. TURNER, *The Ritual to the Theater*, Nueva York: PUJ Pu., 1982.

21. P. WATZLAWICK, en P. WATZLAWICK *et al.*, *La realidad inventada*, Barcelona: Gedisa, 1988, p. 186. Enrique GIL CALVO ha resumido atinadamente esa aplicación de la noción batesoniana de *double bind* al ámbito festivo (*op. cit.*, pp. 71-79).

Tanto la historia cultural como la antropología han brindado múltiples ejemplos de cómo las grandes celebraciones festivas simulan con frecuencia auténticas guerras civiles incruentas. Los africanistas han corroborado la presencia en las sociedades tradicionales por ellos estudiadas de mecanismos festivos consistentes en simulacros de violencia entre bandos de una misma sociedad, y cuya tarea parecía ser la de mantener bajo control el ciclo de agresiones y contraagresiones, proveer de compensaciones y reducir los efectos anomizadores de los antagonismos. Esto es así hasta el punto de que uno de los casos mejor conocidos –el del *Incwala* de los swazi del África suroriental del que informara Hilda Kuper– ha sido abundantemente mencionado como un modelo del que autores como Gluckman, Norbeck o Baladier han encontrado multitud de versiones diseminadas por todo el continente africano.

Las fiestas –también se ha repetido desde esas perspectivas– instituyen una especie de esquizofrenia social, en la que el orden de la comunidad que celebra imparte instrucciones a quienes deben acatarlo para que se encaren con él. Esa es la clave de la contradicción que, a primera vista, se percibe en la doble función de la fiesta como mecanismo de control social y de subversión del orden. Se ha hablado entonces de la fiesta como un dispositivo cibernético, a través del cual un determinado sistema de autoridad se pone él mismo en crisis, escenificando sus propios contenciosos y figurando su falsa solución en una catarsis de libertad e inhibición, los efectos de la cual resultan ser absolutamente integradores y demuestran una virtud en última instancia domesticadora. La fiesta, de hecho, funcionaría en gran medida como una variante de lo que Bateson había llamado *double bind* o «doble vínculo», mecanismos homeostáticos que se han presentado también como «paradojas de espontaneidad exigida» u «órdenes de desobedecer» y que se suscitan, como proponía Paul Watzlawick, cuando «la persona B se encuentra en situación de dependencia respecto de A y cuando A exige de B una conducta que ha de ser espontánea por su naturaleza, pero que precisamente por ser exigida ya no puede ser espontánea ni con la mejor voluntad del mundo»²¹. La explosión de interacción comunicativa que es la fiesta deviene entonces un mecanismo de autorregulación que sería explicable en términos de *feed-back* o retroalimentación negativa de los conflictos. Una insubordinación que de hecho es un puro simulacro, puesto que consiste en un acto supremo de sometimiento.

Como se ve, las perspectivas que contemplan la lógica festiva en clave homeostática trabajan a partir del paradigma funcionalista de la reversibilidad de los fenómenos sociales, es decir, desde el presupuesto que otorga a los sistemas sociales una condición naturalmente equilibrada o tendente al equilibrio. La fiesta, por tanto, implicaría, desde esa óptica, una transgresión ritual de un principio de autoridad social que es de este modo, a través de su inversión o socavamiento, paradójicamente enaltecido. La desobediencia obligatoria que la fiesta generaliza sirve para que la comunidad se coloque, con más vehemencia que en ninguna otra oportunidad, ante el dominio absoluto de la norma. Es la omnipresencia penetrante de la ley lo que permite apreciar los peligros de su violación y lo que vuelve más poderosa su introyección en los miembros individuales de la comunidad celebrante.

4. HERVORES SOCIALES

Otra perspectiva deriva de la aplicación –conducido a sus últimas consecuencias– del concepto durkheimiano de *efervescencia colectiva*. Es el propio Durkheim quien, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, menciona como concreción de ese valor teórico. Éste se asocia con la fuerza alucinante y alucinada con que la colectividad convierte la religión no sólo en un sistema de representaciones, sino en una instancia capaz de generar o convertir realidades. Constituye una prueba de «que una vida social muy intensa siempre provoca en el organismo, así como en la consciencia del individuo, una especie de violencia que trastoca su funcionamiento normal»²². Durkheim habla de «movimientos exuberantes que no se dejan sujetar fácilmente a unos fines demasiado estrictamente definidos. Se escapan, en parte, sin propósito; se despliegan por el único placer de desplegarse; se complacen en todo tipo de juegos»; la fiesta se compone de ritos que no sirven de nada, que pueden implicar incluso la necesidad de violar las reglas ordinariamente más respetadas o la persecución de todo tipo de excesos, pero que no responden a nada que no sea la simple necesidad de actuar, de moverse, de gesticular que sienten los participantes, a los que se ve como «saltan, dan vueltas, gritan, bailan, cantan, sin que sea siempre posible darle un sentido a tal agitación»²³.

La *efervescencia colectiva* es, para Durkheim, lo que se aprecia con motivo de las erupciones de lo social salvaje, entendido como materia informe o como energía ni finalista ni finalizada. Tales estallidos de energía social parecen interesadas en recordarle a lo orgánico social la amenaza de disolución violenta que siempre le acecha, la posibilidad que posee de autoliquidarse en cualquier momento para volverse a engendrar después. La *efervescencia colectiva* es, en Durkheim, lo social llevado a un punto de ebullición, como una fuente de vida que desprende el calor y la energía que permite el funcionamiento de cualquier comunidad, sin dejar nunca de amenazarla con la inminencia de un desastre que la aniquilaría. A pesar de los aspectos enloquecidos que puede adoptar, la *efervescencia colectiva* no tiene nada de irracional. Antes al contrario, podría ser visto como una ocasión excepcional en que un grupo humano alcanza unos niveles máximos de clarividencia a propósito de la naturaleza de su propia existencia, la crispación de la que surge su unidad. En ese hervor, que se expresa de manera periódica –que no por fuerza regular– en las manifestaciones festivas, se vislumbra, rotas las amarras, un fuerte factor instintivo, pero no tanto relativo a un instinto animal, sino a un instinto social e histórico. Los estados mentales proyectados en la fiesta son, en efecto, instintos sociales, puesto que la vida social misma es, como había advertido Marcel Mauss, «el instinto gregario hipertrofiado, alterado, transformado y corregido»²⁴. Los espasmos festivos no serían

22. E. DURKHEIM, *Les formes elementals de la vida religiosa*, Barcelona: Edicions 62/La Caixa, 1985 [1912], p. 243.

23. *Ibidem*, pp. 389-390.

24. M. MAUSS, «Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la psicología», en *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, 1979 [1924], p. 278.

tanto los de una epilepsia sin sentido, sino los que produce un trance: un ser colectivo revolcándose por los suelos o cataléptico, echando espuma por la boca, los ojos en blanco, en éxtasis, profiriendo voces que no son las suyas, sino las de una presencia divina y terrible en su interior. Las multitudes festivas, como sus parientes cercanas, las masas insurrectas y violentas, brindan la imagen de qué es lo que sucede cuando una sociedad es violentamente poseída por sí misma.

Las derivaciones más inquietantes de la escuela sociológica francesa fueron las provistas por el Colegio de Sociología, el núcleo de discusión del que formaron parte Michel Leiris, Anatole Lewitzky, Roger Caillois y Georges Bataille –capitaneados por este último–, todos ellos discípulos de Marcel Mauss y vinculados más o menos directamente al clima surrealista²⁵. Como se sabe, Marcel Mauss mantuvo siempre una relación un tanto distanciada con el grupo, sobre todo a partir de lo que el sobrino y primer discípulo de Durkheim apreciaba como exceso de especulación filosófica, tendencias diletantes y un cierto aprecio por lo irracional que derivaba directamente de la deuda del grupo con Nietzsche y Heidegger. La influencia de Mauss sobre el Colegio fue absoluta, tanto por lo que hace a las temáticas abordadas como por la orientación teórica seguida, deudora de las apreciaciones del autor del *Ensayo sobre los dones* sobre el intercambio –en especial a través del ejemplo *potlacht*– o la lógica sacrificial²⁶. Pero, por encima de todo, el ascendente de Mauss se percibe en una preocupación que había sido central a lo largo y ancho de todos sus trabajos y que había estado presente en la propia obra de Durkheim: la de la condición sagrada de la transgresión, asunto que Bataille encontraba magníficamente resumida en un aforismo atribuido a Mauss que no se cansó nunca de repetir –«los tabús ha sido concebidos para ser violados»– y que concretó en la sentencia con que encabezaba uno de los capítulos de *El erotismo*: «La transgresión no es la negación del interdicto, sino que lo supera y lo concreta»²⁷.

El valor que cabe restituirle al Colegio de Sociología arranca de una voluntad por separar lo que sin duda son distorsiones del método etnológico del que partían, de intuiciones quizás rudimentarias, pero que deberían darnos a pensar, más en un momento en que se aprecia una cierta voluntad por asignar un lugar a lo inestable y no cristalizado en los análisis antropológicos de la realidad social. La virtud de las teorías sobre la fiesta provistas desde el Colegio de Sociología tienen que ver con la reflexión sobre lo excesivo que comportan. Esto es, el mérito del grupo de Bataille estuvo en su sensibilidad hacia los paroxismos sociales, las intensidades insuperables en que podía contemplarse en todo su terrible esplendor la condición a la vez divina y diabólica que Durkheim había asignado a lo social y que se traducía en lo que Caillois llamaría las *fuerzas*

25. A hacer notar que entre el público que asistía a las sesiones del Colegio de Sociología, figuraron, entre otros, Alexandre Kojève, Pierre Klossowski, Juen Paulhan, Julien Benda, Walter Benjamin o Drieu la Rochelle.

26. Sobre la apasionante historia de las relaciones entre Mauss y el Colegio de Sociología, me remito a M. FOURIER, *Marcel Mauss*, París: Fayard, 1994, pp. 707-711.

27. G. BATAILLE, *El erotismo*, Barcelona: Tusquets, 1988 [1957], p. 90.

negras, las energías disparatadas que eran el combustible de la máquina social. De la fiesta se podría decir lo mismo que Caillois decía de su pariente mayor, la guerra: que es «una ebullición, una erupción de ese universo subterráneo en que fermenta sin cesar la vida inferior de las sociedades»²⁸, lo que llamaba lúcida-mente, *la verdad de los bajos fondos*, los «execrables excesos» que Bataille había sospechado escondidos en secreto detrás o debajo de toda comunidad social.

Georges Bataille, siguiendo a Mauss, propuso una teoría general de la fiesta centrada en la noción de destrucción y dilapidación de energías humanas sobrantes, que hacía de aquella una apoteosis de lo que denominó «perdida pura». La condición paradójica e intrínsecamente esquizoidea de la sacudida festiva había estado destacada por Bataille: «Es una aspiración a la destrucción la que explota en la fiesta, pero es un saber conservador la que lo ordena y limita... Así, el desenfreno de la fiesta está, en definitiva, sino encadenado, al menos circunscrito a los límites de una realidad de la cual es negación. La fiesta es sopor-tada en la medida que reserva las necesidades del mundo profano». Y más adelante: «La fiesta es una conciliación amistosa y plena de angustia entre necesi-dades incompatibles»²⁹. A partir de esa conceptualización de la fiesta como desbordamiento del exceso, Jean Duvignaud se ha referido a la fiesta como el momento en que el orden urbano abre las puertas a «un mundo de virtualidades infinitas; la imagen salvaje de una naturaleza llena de energía que penetra en el nicho ecológico de la ciudad. Todo puede ser destruido».

Para Bataille, la fiesta, como el juego y el sexo perverso, orientado única-mente a la búsqueda del placer, se sitúa en las antípodas de la utilidad, la pro-ducción y el principio económico de la contabilidad. La fiesta constituye gasto sin otro beneficio que no sea el de la adquisición de prestigio y la generación de sím-bolos sociabilizadores. Esto hace de la celebración la cara contraria de la con-servación o el ahorro, ya que obliga a un gasto lo más grande posible por tal de deslumbrar a los otros participantes en la fiesta, que devienen espectadores de esta ostentación. En este sentido, Bataille decía del *potlatch*, en una apreciación extensible a la noción de fiesta en general, que «involucra a los individuos en un sistema de pequeñas vanidades que ciegan unos contra los otros como si estu-vieran delante de una luz muy fuerte»³⁰. Siguiendo sus pasos, Jean Duvignaud ha relacionado la fiesta y el juego como un común «girar alrededor de esta nada y esta futilidad sin la cual, quizá, no habría experiencia humana verdadera»³¹.

En aquel mismo contexto, Roger Caillois definió la fiesta como una expresión de lo social sagrado que se caracterizaba por el derroche, la dilapidación, la des-trucción, la angustia, y al tiempo la alegría; algo que «representa tal paroxismo de vida y que rompe tan violentamente con las pequeñas preocupaciones de la existencia cotidiana, se le aparece al individuo como otro mundo, donde se sien-

28. R. CAILLOIS, *Bellone. Ou la pente de la guerre*, Paris: Fata Morgana, 1986 [1951], p. 197.

29. G. BATAILLE, *Teoría de la religión*, Madrid: Taurus, 1975, p. 57-58.

30. G. BATAILLE, «La noción de gasto», en *La parte maldita*, Barcelona: Icaria, 1987, p. 36.

31. J. DUVIGNAUD, *El sacrificio inútil*, México DF.: FCE, 1979, p. 126.

te sostenido y transformado por fuerzas que le superan». La fiesta es, pues, máquina contra el tiempo y en ella –como en el sacrificio, cuyo mecanismo básico reproduce duplicándolo– la sociedad exhibe los gérmenes de su propio aniquilamiento, los desperdicios que el funcionamiento social no deja nunca de generar, la morralla envenenada «que representa la parte nefasta que deja cada acto realizado en bien de la comunidad»³². Fue Caillois quien reconoció la intercambiabilidad entre dos formas de exceso: la fiesta y la guerra. Ambas comparten su condición móvil, dilapidante, turbulenta; ambas abren territorios para la inversión de los valores y para la permisividad, todo ello sin que les sea ausente la reglamentación propia de lo que son: formas altamente sofisticadas de juego. Por su parte, Georges Bataille, incluía en su *Teoría de la religión* a la violencia ritual en el compartimento de las violencias intrasociales: «Precisamente la violencia exterior se opone en principio al sacrificio o a la fiesta cuya violencia ejerce en el interior sus estragos»³³.

Tanto para Caillois como para Bataille, la función mnemotética del desorden festivo debe verse como la de institucionalizar un retorno al origen mismo del orden social que celebra, por medio de una dramatización del momento de su nacimiento traumático, muchas veces evocado bajo la forma de una lucha atroz en que las fuerzas caóticas fueron derrotadas *in illo tempore* por aquellas otras que trajeron con su victoria el germen del orden de la sociedad. Desde ese punto de vista lo que la fiesta pone en escena es el dominio provisional de las potencias del desorden, una puesta entre paréntesis de cualquier orden social y una hegemonía provisional de la confusión y el desenfreno. La fiesta procura ilustrar lo que eran las cosas antes de que el orden social quedase establecido, de manera que lo que se escenifica es una figuración a propósito del caos creador del que resultara el cosmos, en un momento inefable y en un acto forzosamente catártico. Todas las sociedades se esfuerzan en cultivar no sólo la ilusión de un imposible equilibrio, sino también la de la lealtad a lo que se imagina como un cataclismo fundador.

Casi todas las sociedades se piensan a sí mismas como resultado de un estallido de violencia instauradora y se mantienen con vida gracias a que periódicamente se cuidan de recrearla para hacer imposible su olvido. La aproximación de Georges Balandier a una antropología general de la violencia y de la guerra parte precisamente de esa creencia en una violencia creadora³⁴, responsable del inicio de la era en que cada sociedad considera que vive, y de una violencia conservadora, «de recuerdo», que la puntuación festiva del tiempo social se encarga de distribuir en pequeñas dosis inofensivas. El frenesí festivo reinstaura en forma de simulacro una imaginaria explosión de violencia generalizada que tuvo como escenario la presociedad, una lucha entre quienes deseaban fundar el mundo y quienes querían mantenerse fieles a su antigua condición subhumana.

32. *Ibidem*, p. 309.

33. G. BATAILLE, *Teoría de la religión*, Madrid: Taurus, 1975, p. 61.

34. G. BALANDIER, «La violence et la guerre: une anthropologie», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 110 (diciembre 1986).

Fue así como de un caos creador pudo surgir un cosmos creado. Ese es el momento que las fiestas suelen escenificar al final y al principio de cada uno de sus ciclos calendáricos. En ellas se reproduce aquella conflagración que, en los anales de la historia santificada o en la narración mítica, hizo posible el alumbramiento del mundo conocido.

La violencia ritualizada serviría –desde esta interpretación– para que la sociedad se colocara a sí misma ante la evidencia de las incompatibilidades, los desequilibrios y las inestabilidades de que estaba hecha. Se reconoce entonces que la violencia fue indispensable para rectificar, en un momento dado, situaciones injustas o indeseables, para restablecer un equilibrio perdido o constituir otro deseado, y que, por tanto, puede, en cualquier momento, volver a serlo. Si la fiesta despliega una falsa violencia es porque se desea que las cosas sociales continúen como están, ya que si la violencia fuera real sí que se producirían modificaciones en el estado actual del mundo. Si, por el contrario, se considera que la estructura social debe ser corregida o refundada, entonces se entiende que es necesario el recurso a la violencia, pero una violencia de la que en todo momento se ha sabido de su condición sagrada, puesto que es en la que se basaba el orden ceremonial y es aquella misma, conservada y reanimada en las fiestas, la que emplearon en su día quienes hicieron posible nuestro orden del mundo. Las fiestas mantienen viva la llama sagrada de la violencia que construye, destruye y reconstruye cualquier mundo social posible.

En ese contexto, hablar de identidad resulta paradójico. Hemos reconocido que la fiesta proclama una *identidad* comunitaria, traza sus límites y establece sus criterios de admisión. Pero, una vez procurados esos parámetros del *dentro* y el *fuera* de la comunidad, puesta en marcha la máquina festiva, el papel central que siempre acaba jugando el desbarajuste advierte de que en el interior de ese orden en origen identitario rige cualquier cosa menos la identidad. Es más, la propia naturaleza ditirámbica de la fiesta pone a los copresentes en la fiesta fuera de sí, les hace irreductibles a una determinada unidad identitaria. Absorbidos por el torbellino festivo, los sujetos pasan a percibirse como parte de cualquier cosa menos de una comunidad orgánica, puesto que, por decirlo como propondría Nietzsche, sienten «el impulso de transformarse a sí mismos y de hablar por boca de otros cuerpos y otras almas». Dislocarse, desintegrarse –es decir, perder toda integridad–, romperse en pedazos, reagruparse en otros cuerpos, hablar por otras bocas, «verse uno transformado a sí mismo delante de sí, y actuar uno como si realmente hubiese penetrado en otro cuerpo, en otro carácter». Se ha producido, como el coro dionisiaco, «una suspensión del individuo, debida al ingreso en una naturaleza ajena», en un fenómeno que sobreviene «como una epidemia: una muchedumbre entera se siente mágicamente transformada de este modo»³⁵. En eso consiste justamente el éxtasis colectivo que es la materia prima de toda fiesta: la capacidad de hacer que los individuos se sientan parte de la comunidad, pero no como entidad dotada de forma, sino como

35. F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 1985, [1872], p. 83-84.

magma insensato, puesto que se ha logrado que esas moléculas de la vida social que son los sujetos experimenten, con estupor, la evidencia de que no son nadie sin todos los demás, sientan que, como sigue diciendo Nietzsche, «el suelo vacile», puesto que ya no es posible mantener «la creencia en la indisolubilidad y la fijeza del individuo»³⁶. En paralelo, Bajtin –a quien volveremos enseguida– otorgaba a la carnavalización festiva la cualidad de hacer que celebrante pudiera sujeto del espectáculo y objeto del juego. Evocando a Bajtin, Julia Kristeva escribía: «En el carnaval el sujeto resulta aniquilado: en él se cumple la estructura del *autor* como anonimato que crea y ve crear, como yo y como otro, como hombre y como máscara»³⁷. La fiesta es entonces, por definición casi, recuerdo de todo y olvido de sí.

Henri Lefebvre se preguntaba: «Pero, ¿acaso no hay un lado cruel, desenfrenado, violento en todas las fiestas?»³⁸. Por otro lado tenemos la frecuencia con que las fiestas desembocan en actos de violencia lesiva, de violencia real. La coincidencia histórica y etnográficamente demostrada entre periodos de carnaval e insurrecciones iría en esta dirección. Un clásico de escuela historiográfica francesa se centra precisamente en uno de esos episodios: *Le Carnaval de Romans*, en que Le Roy Ladurie relata la manera como, en febrero de 1580, los habitantes de aquella ciudad del Delfinado transitaron de la teatralización pseudoviolenta de sus contenciosos a una gran explosión de violencia sangrienta entre fuerzas sociales contradictorias³⁹. No debería considerarse casual que fuera Marcel Mauss, el primero en llamar la atención sobre lo fácil que era pasar de la fiesta a la guerra, ni que tal apreciación se situara justo en la conclusión del «Ensayo sobre el don». En las últimas líneas del famoso artículo, Mauss evoca el caso de los dos jefes melanesios, Bobal y Buleau –«más bien amigos y sólo un poco rivales»–, cuyas huestes pasaron juntas «toda una noche de vela, de danza y de canto»⁴⁰. A la mañana siguiente se entregaron a la masacre de unos contra otros.

5. COMUNICACIÓN VERSUS COMUNIDAD

Esas lecturas radicales de la efervescencia social que la fiesta desencadena podrían reencontrarse en apreciaciones teóricas tanto coetáneas de Durkheim como posteriores. En paralelo a la efervescencia colectiva durkheimniana nos encontramos con la *comunidad emocional* en Max Weber, conglomerados afectuales o comunalidades abiertas que pueden convivir –y conviven con frecuencia– con las rigideces religiosas más severas. Lo mismo vale para el *elan vital* o moralidad abierta en Henri Bergson. Más tarde, Michel Maffesoli ha partido de

36. *Ibidem*, p. 202.

37. J. KRISTEVA, *Semiótica*, Barcelona: Fundamentos, 1989, p. 209.

38. H. LEFEBVRE, *La vida cotidiana en el mundo contemporáneo*, Alianza, Madrid, 1984 [1968], p. 51.

39. E. LE ROY LADURIE, *Le Carnaval de Romans*, Paris: Gallimard, 1979.

40. MAUSS, «Ensayo sobre el don», en *Sociología y antropología* [original 1924], pp. 261-262.

Durkheim para elaborar su teoría sobre la tribalización moderna, en concreto para la conceptualización de la *potencia subterránea* como fuerza impersonal, promiscuidad proxémica, vitalismo desordenado y estocástico. Algo parecido podría decirse de la recuperación de la noción spinoziana de *potencia* por parte de Toni Negri, o del *magma* al que Castoriadis dedica buena parte de su filosofía. La noción de *caosmosis*, debida a Guattari, nos valdría como otro ejemplo de ese tipo de regresos más o menos explícitos a la eferescencia durkheimniana. La caosmosis no es una simple degradación caótica, sino una puesta al mundo en una complejión de sentido, una fusión desdiferenciada, desterritorialización, deconstrucción, destotalización: un «punto de ombligo»⁴¹.

La teoría de Victor Turner sobre la *communitas* forma parte de esa herencia durkheimniana y sería una variante de ese estado de enfebrecimiento colectivo en que una comunidad humana se ve reducida –o elevada– a las energías puras que la conformaron y que podrían reconformarla en cualquier momento. Afiliación espontánea e informal, generada por la participación en una tarea común de sociabilidad en bruto, grado cero de convivencialidad indiferenciada, desjerarquizada, sorprendida en pleno trabajo de autoestructuración. Lo que Turner llama *fluencia*, implicación en una acción pura, «en que no se distingue entre el yo y el entorno, entre estímulo y respuesta, entre pasado, presente y futuro»⁴². Liberación de potencialidades seminales de lo social. Turner concibe la *communitas* en tanto que implicación de cada ser humano en su existencia total y con relación a los demás seres humanos copresentes, también entendidos como totalidad, en un momento en que toda estructura social ha desaparecido y las instituciones formales se han retirado de escena⁴³. A señalar que esa *communitas* que Turner opone a la sociedad estructurada no debe confundirse con la *Gemeinschaft* o comunidad orgánica. La comparación se establecería más bien con la comunidad virulenta, de la que la secta mesiánica o la comunidad de los amantes serían ejemplos.

Lo que todas las fiestas contemplan –incluso aquellas que más parecen hacer una exaltación de la ley social– es una formalización en términos sagrados de una identidad comunitaria cualquiera –tradicional o electiva, qué más da–, para dar paso, inmediatamente, a una disipación de esa misma comunidad que se ha proclamado como a salvo del tiempo. Una vez preservada y sacralizada la comunidad a través del recorte festivo, lo que se escenifica en la torsión festiva es un estallido que advierte de que esa fortaleza con que se exhibe ante las demás comunidades es, vista desde dentro, es puro desatino. Sola, la comunidad se encierra dentro de sí misma, se mira adentro y se contempla haciendo muecas y contorsiones, obnubilada por su propia metamorfosis, dilatada hasta el absurdo y hasta quedar desfigurada por su mismo entusiasmo. Abjuración súbita de aquello mismo que acaba de ser proclamado inmortal. Paradoja aparente, por lo demás, puesto que lo que se insinúa es que la degradación no ame-

41. F. GUATTARI, *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996, p. 100

42. V. TURNER, *From Ritual to Theatre*, New York: Paj. Publications, 1982, p. 156.

43. V. TURNER, *El proceso ritual*, Madrid: Taurus, 1988, pp. 101-169.

naza la comunidad, sino que es la clave de su perduramiento. Disipación de lo insoluble, caída de lo inefable. La comunidad declara el estado de exceso alucinado, y lo hace para provocar un hueco triunfal, para sobrerrealizarse en un éxtasis que la suprime como entidad unificada. Durkheim nos animó a imaginar la sociedad tal y como ella misma solía imaginarse, es decir, como un Dios. Por tanto, podríamos decir de ella lo que Cioran del Demiurgo: «Sólo un Dios ávido de imperfección en sí mismo y fuera de sí, sólo un Dios devastado podía imaginar y realizar la creación, y sólo un ser igualmente desapacible puede pretender una operación del mismo género»⁴⁴. Todo lo que está vivo se afirma y se niega en cada uno de los frenesís a que se entrega. La vida de la comunidad, como la de los seres humanos que la componen, está hecha, como nos recordaba Shakespeare, *de ruido y de furia*. Eso es de lo que la fiesta nos hace memoria: que toda sociedad es un fenómeno de furor, de fiebre y de exasperación. Toda fusión humana está amasada con oscuridad. Desencadena tinieblas, porque está hecha de tinieblas.

Gran parte de la filosofía de Georges Bataille aparece atravesada por esa preocupación obsesiva en empujar a Durkheim y Mauss por el precipicio al borde del cual llegaron a detenerse. Percepción –insistente, pero larvada– de *l'Année Sociologique* de la dimensión maléfica de la sociedad, entendida como sistema de órganos y funciones hipostatados en la imagen de una comunidad autosacralizada. Lo sagrado, en efecto, es en Durkheim la unidad comunal, que responde, a su vez, a un principio humano de incompletitud y de insuficiencia. Es decir, la religión responde a un exceso de carencia que sólo puede satisfacerse –siempre insuficientemente– a través de la reificación de esa comunidad necesaria en que completarse. Ahora bien, esa comunidad es, por principio, imposible, si no es a partir del ejercicio de una violencia absoluta sobre un mundo que no la espera, que no la contempla como posibilidad. Profundizando en esa indagación casi enfermiza sobre la comunidad, Maurice Blanchot escribía en un libro significativamente titulado *La comunidad inconfesable*: «Cada miembro de la comunidad no es solamente toda la comunidad, sino la encarnación violenta, disparatada, estallada, impotente, del conjunto de seres que, al tender a existir íntegramente, tienen como corolario la nada en que ellos de antemano ya han caído»⁴⁵.

La fiesta supondría, entonces, la súbita intuición del lugar de lo irreversible en la vida de esa comunidad, prefiguración de la catástrofe inminente que la liquidaría en cualquier momento. ¿Y cuál es ese cataclismo que esta siempre a punto de desgarrar la comunidad, su opuesto y al tiempo su requisito?: la comunicación. La comunicación es, en efecto, la negación del discurso, lo que está antes o después del lenguaje. Bataille insistió en ello: contrariamente a lo que suele creerse, el lenguaje no es una forma de comunicación, sino la supresión de la comunicación». Es porque la fiesta se fundamenta en la comunicación que,

44. E. M. CIORAN, *La caída en el tiempo*, Barcelona-Caracas: Laia-Monte Ávila, 1988 [1966], p. 127.

45. M. BLANCHOT, *La comunidad inconfesable*, Madrid: Arena, 1999, p. 41.

en última instancia, resulta conceptualmente incompatible con su propio punto de partida, esto es la comunidad celebrante, básicamente porque –como se ha dicho más atrás– la comunidad no se puede edificar a partir de la comunicación, sino de *la comunión*. La comunicación es lo que surge una vez se han interrumpido las palabras, de igual forma que las palabras hacen acto de presencia justamente para imposibilitar u obstaculizar la comunicación.

Ese tipo de enfoques, originados en lo que ha podido antojarse injustamente una lectura irracionalista de Durkheim y Mauss, coinciden con los provistos desde la lingüística formalista rusa, sobre todo de la mano de Mijail Bajtin⁴⁶, cuya influencia en las teorías de la fiesta provistas desde la historia cultural y la antropología es bien conocida, incluyendo las ya aludidas tesis de Turner sobre la *communitas* ritual⁴⁷. En Bajtin la *carnavalización* es asimilada a la palabra poética, opuesta o, si se prefiere, radicalmente distinta del discurso codificado, impugnación de toda gramática. Lo carnavalesco se opone a la historia, al relato lineal, a la lógica aristotélica y se ha asociado a un tipo de literatura irónico-trágica pluritonal y pluriestilística conocida como *menipea*, abundantemente practicada en la antigüedad clásica y en la Edad Media y que ha llegado hasta el siglo XX de la mano de Joyce y Kafka, y de la que, por cierto, Bataille fue un conspicuo cultivador. La lógica carnavalesca «es como el rastro de una cosmogonía que no conoce la sustancia, la causa, la identidad fuera de las relaciones con el todo que no existe más que en y por la relación»⁴⁸. La fiesta establece como posibilidad lo que mismo que la violencia y la guerra convierten en la única evidencia: el intercambio generalizado, la comunicación llevada a su apoteosis es la sustancia de la sociedad, esa energía cuya efusión sin control es lo que teme por encima de cualquier cosa una comunidad. La comunidad se protege de la comunicación sacralizándola.

Bajtin coloca la carnavalización en el capítulo de lo esencialmente dialógico –esto es hecho de distancias, analogías, oposiciones no excluyentes–, pero sobre todo la sitúa bajo el signo de las frases dichas rompiendo la continuidad, los conjuntos vacíos, las sumas disyuntivas, una relativización paródica del lenguaje que opera por contrastes y combinaciones y que, ante todo, trabaja el intervalo, es decir lo que la linealidad textual quiere negar a toda costa. La lógica poética y la carnavalización coinciden en romper con la continuidad del sistema lógico-científico, que se basa en la frase griega, fundamentada a su vez en la distinción entre sujeto y predicado, y que luego procede mediante identificación de los complementos a partir de criterios de localización, causalidad, deter-

46. Cf. M. BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid: Alianza, 1988.

47. Para una puesta en relación de las teorías de Bajtin y las teorías antropológicas sobre la liminalidad ritual de Victor Turner, cf. V.V. IVANOV, «La teoría semiótica del carnaval como la inversión de los opuestos bipolares», en U. Eco, V.V. IVANOV y M. RECTOR, *¡Carnavall!*, México DF.: FCE, 1989, pp. 21-47, y C.C. FLANIGAN, «Liminality, Carnival, and Social Structure», en K.M. ASHLEY, ed., *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1990, pp. 64-69.

48. KRISTEVA, *op. cit.*, p. 238.

minación, etc. Esa lógica –en realidad una monológica– opera a partir de una base cero-uno (falso/cierto; normal/anormal; bien/mal) y deriva en una pánico absoluto ante la ambigüedad, que es justamente lo que la carnavalización y su lógica del doble –la máscara, el 0-2– afirma contra el Uno.

La fiesta, porque es retorno del retorno, se emparenta ahí con la inautenticidad, lo desconocido, el reverso irreversible, lo imposible, una duplicación que no puede ser sometida a tematización alguna. La fiesta, como el mal, es la puesta entre paréntesis y la transgresión de la ley, un tajo abierto en el discurso. Se ha dicho que la fiesta es un mecanismo que sirve para que los individuos que constituyen una sociedad recuerden –aunque sea de forma simbólica– el orden subyacente que se supone que guía sus acciones. Esto es tan cierto como lo que, afirmando todo lo contrario, vendría a decir lo mismo. Lo que se recuerda es el desorden subyacente que las desbarata: la comunicación.

Concebir la fiesta como una reinstauración de la desdiferenciación básica que constituye la materia prima de toda sociedad –que es de hecho un estallido magmático de la diferencia que la compone– permite volver a asociarla con la noción de *retorno*. Al hacerlo, difícilmente podemos sustraernos de la evocación de Nietzsche. ¿En qué consiste la fiesta sino en una espectacularización de ese *eterno retorno* que se configura como uno de los epicentros del pensamiento nietzscheiano? El eterno retorno nietzscheniano no tiene nada que ver con la circularidad arquetipológica del eterno retorno en Mircea Eliade, por ejemplo, esa idea de ciclo que, por cierto, Nietzsche odiaba tanto. El eterno retorno, tal y como Nietzsche lo concibe, reúne muchas de las cualidades que las lecturas durkheimnianas han encontrado en la efervescencia colectiva desplegada en las fiestas. El eterno retorno es, en Nietzsche, el devenir, *lo que pasa*, concebido en tanto que ser. «El devenir como invención, voluntad, abnegación, superación de sí mismo»⁴⁹, una actividad pura en que no hay sujeto, ni causa, ni efecto, ni mucho menos identidad, sino únicamente agitación creadora que se vale de una fuerza sin estructura y sin fin. El eterno retorno es el regreso *de todo*, «todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, trabado, enamorado...»⁵⁰, momento en que lo social afirma no su pasado, ni su presente, ni su futuro, sino su eternidad, y lo hace en la transmutación de todos los valores, en la incertidumbre, en la creación continua que ejerce una energía inestable, ondulatoria. Sus principios no tienen nada que ver con la identidad, sino, al contrario, con la diversidad, con su síntesis y con su reproducción.

La fiesta es justamente la exaltación de ese instante que pasa y que el eterno retorno sacraliza, puesto que en la fiesta –como en el momento al que se retorna, pero que nunca se repite– está *todo*. Volver tiene que ver con cualquier cosa, menos con repetir. Si se regresa es justamente para vencer el peso de las repeticiones. La fiesta ejercitaría ese mecanismo que en Nietzsche desvela la incapacidad que el mundo –el mundo social, para nosotros– experimenta de

49. F. NIETZSCHE, *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1986, p. 142.

50. F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 1977, p. 428.

inmovilizarse, de cristalizar, porque si la poseyese, haría mucho que habría concluido su trabajo, y el devenir y el pensamiento habrían cesado. La fiesta –de ahí la violencia y el desorden que parece requerir tantas veces como ingrediente insustituible– es voluntad social de autodestrucción, alegría del aniquilamiento, o, lo que es lo mismo, premisa social de la nada o premisa anonada y anonadante de lo social. La fiesta, como expresión de ese eterno retorno que nos hemos permitido trasladar al plano sociológico, demuestra que el universo social humano no está dotado, en tanto que cualidades inmanentes, ni de finalidad –en el doble sentido de fin y de objeto– ni de equilibrio.