
El mensaje de las fiestas: reflexiones en torno al sistema ritual y a la identidad brasileña

ROBERTO DAMATTA

Doctor por la Universidad de Harvard, EUA. Profesor de Antropología de la Universidad Notre Dame EUA. y de la Universidad Federal Fluminense. Es autor, entre otros, de los libros: *Carnavais, Malandros e Heróis* (Rio de Janeiro, Zahar, 1983); *A Casa e a Rua* (Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1987); y *O que faz o Brasil, Brasil* (Rio de Janeiro, Ed. Rocco, 1989)

Abordo en este ensayo tres asuntos vastos y peligrosos: mensajes, rituales e identidad nacional. Se diría que son temas ultrapasados en un mundo cada vez menor debido a la densidad de las comunicaciones, del comercio internacional y de los intensos movimientos de población, transmigración que engendra nuevos hábitos, inventa sociabilidades híbridas e irremediablemente amenaza los más bien establecidos estilos de convivencia colectiva.

No hay como discordar de esas obviedades. En un plano más profun-

do, sin embargo, cabe preguntar si tal diagnóstico no sería una exageración ante las reacciones extremas de ciertos grupos locales contra corrientes globalizantes que imponen una homogeneidad frecuentemente aplastante y opresora. Están ahí los varios "fundamentalismos" - de Oriente Medio al México y el Perú indígenas - para demostrar ese ascender de valores locales que se suponían olvidados. Del mismo modo y ciertamente por la misma lógica cultural, en el otro polo del sistema mundial encontramos reacciones de la misma calidad. Así, países ricos y postindustria-

les toman medidas contra inmigrantes pobres que representan una amenaza para sus formas de vida tradicionales. Eso por no hablar del ocaso del sistema soviético, engolfado en una implosión étnica. Tales fenómenos revelan una sorprendente reversión de la “modernidad”, cuando un discurso universalizante y abierto cede lugar a reacciones exclusivistas que desean París para los franceses, Berlín para los alemanes y la soleada y “democrática” California - la fábrica de los sueños liberales del planeta - para los americanos blancos. Nada más paradójico, por tanto, que constatar que, al lado de una corriente universalista, que abandera el fin de las fronteras, de las historias y de las culturas, aparezcan movimientos que forzosamente requieren una retomada de la reflexión sobre la identidad social en los países postindustriales. Precisamente esas colectividades, que habiendo inventado el Estado nacional moderno, producen una retórica de condenación de valores locales como algo ultrapasado o mediocre. Esto es, el nacionalismo y, con él, la cultura (re)surgen no en la xenófoba y subdesarrollada América Latina, sino en una Alemania paradójicamente sin muro y en los Estados Unidos de los libres e iguales.

Tales consideraciones también me hacen dudar de la afirmación de que el mundo contemporáneo no tiene puntos de referencia. Me pregunto si no es precisamente en esas situaciones de irresistible globalización que adquirimos una mayor conciencia de nuestra singularidad e identidad. El hecho de poder comer *pizzas* en Chicago, Manaus o Nueva Delhi tal vez acentúe todavía más el carácter arbitrario e impositivo de ese universalismo que intenta disfrazar la fuerza opresora de los grandes centros de poder.

Finalmente, será preciso cuestionar lo siguiente: al aceptar el multiculturalismo moderno, ¿no estaremos olvidándonos de que globalización y neoliberalismo no significan ausencia de poder y de centro? ¿Hasta dónde el neoliberalismo infunde un cambio relativo a los “centros”, en el sentido de disminuir su responsabilidad como instituciones que agendan el futuro y el control político de millones de personas en todo el planeta?

Tales cuestiones revelan que no podemos confundir tendencias y problemas de los países centrales con lo que ocurre en el resto del mundo.

Sobre todo en América Latina, un continente tan obcecado con la “norma moderna”, que hasta hoy está perdido en su propio laberinto de medidas y contramedidas que objetivan llegar a un punto inalcanzable. El hecho es que hoy, tal vez más que nunca, se comprueba una polarización entre lo universal y lo local. Es verdad que sociedades cerradas y grupos tradicionales están expuestos a mensajes multiculturales, pero eso no significa que bailen de acuerdo con la música ni que muerdan de acuerdo con la receta. Muy al contrario, la universalización creciente e impuesta por la ausencia de ‘otro lado’ implica una necesidad apremiante de autodefinición y, por encima de todo, de autoconocimiento.

De ahí mi preocupación con la identidad brasileña.

En torno a la Identidad y a las Identidades Nacionales

En este ensayo, la identidad brasileña es leída no como un hueso ideológico inmutable, sino como un arreglo históricamente dado de elementos - objetos, relaciones, palabras, vestimentas, espacios, valores, per-

sonalidades y mitos - que, a pesar de existir en todas las sociedades, se combinan de modo especial, constituyendo lo que brasileños y extranjeros reconocen como ‘Brasil’. Tal modo de leer la identidad permite conciliar universalismo con particularismo, estereotipos con opiniones sistemáticas, así como ser relativamente menos ingenuo ante ciertos fenómenos mundiales. El hecho de que todo el mundo use pantalones vaqueros (*blue-jeans*) no significa que todos caminen de la misma forma y vayan para el mismo lugar. Tomar café en Etiopía, donde fue inventado, es bastante diferente a tomar *coffee* en Estados Unidos y *cafezinho* en Brasil...

La identidad no es algo sustantivo e inmutable como una piedra, pero sí una ‘cosa’ concreta y real, como un mandamiento, un juramento, un ritmo o un contrato. Para percibirla es preciso colocarse en una cierta posición. Conforme acentué en otra parte (cf. DaMatta, 1979, 1991a, 1991b, 1993), la identidad es dada en un juego complejo de recuerdos y olvidos. Todo en una sociedad es inventado, pero no todo es minuciosamente recordado o transformado en fantasmas capaces de asaltar nuestra

conciencia. La dialéctica entre recuerdo y olvido puede ser mejor percibida a través de la comparación. Sobre todo por la comparación por medio de diferencias y contrastes.

América y las Américas

Usando tal perspectiva, se descubre que en el plano de la historia de las Américas, los Estados Unidos adoptan una posición ideológica rígida e intransigentemente cívica en relación a los valores que están por detrás de las narrativas que constituyen el suelo de su identidad nacional, al paso que América Latina combina, creativa y perturbadoramente, la tradición moderna con valores tradicionales. De ese modo, la historia norteamericana es construída como un drama de ‘fundadores’ blancos, sabios y revolucionarios, que, a partir de un pacto constitucional descrito como consciente, fueron imponiendo ese pacto al resto de un territorio que se va conformando e integrando como nación. En esa saga de anexiones a partir de “los 13 estados originales”, se excluye el papel de los indios y el de los negros en la formación nacional. Es decir, en la historia norteamericana, sólo al blanco pro-

testante y puritano le cabe el papel de formador de la cultura y de los valores.

El mito del origen nacional norteamericano contrasta notablemente con América Latina y con Brasil, región en la que indios, blancos y negros son vistos como estando en constante interacción y son interpretados como actores importantes en las diversas narrativas de formación nacional. Si la ‘historia empírica’ u ‘objetiva’ de las Américas muestra indios, blancos y negros como actores principales, en Norteamérica el drama es construído teniendo apenas el blanco como elemento englobador. Ya en América del Sur, indios, blancos y negros son actores fundamentales en la constitución de la identidad nacional. Y, dentro de esa América, Brasil se destaca, proponiendo una lectura de su historia nacional como un drama en el que ‘tres razas’ desempeñan un papel básico, pues, en el caso brasileño, blancos, negros e indios forman un ‘triángulo racial’ y constituyen lo que llamé ‘fábula de las tres razas’ (cf. DaMatta, 1987) - una narrativa en la que pueden desempeñar papeles principales o secundarios simultáneamente, en el caso de que se quieran destacar ciertas

dimensiones o características del sistema.

Eso no es todo, pues es curioso recordar que la mayoría de los festivales nacionales norteamericanos, con excepción de la Navidad, son conmemoraciones explícitamente inventadas por el gobierno de los Estados Unidos, constituyéndose en fechas cívicas conscientemente establecidas; al paso que, en la gran mayoría de América Latina, las fechas cívicas se confunden y compiten con los viejos días santificados y con las fiestas populares que el mundo ibérico trajo para el continente suramericano. Así, menos que conmemoraciones cívicas superpuestas al conjunto de fiestas locales, existen rituales que expresen una mezcla entre estilos de vida locales (que casi siempre el colonizador quería liquidar) y modos de conmemorar impuestos por el país colonizador. Desde ese ángulo, por tanto, existe otro conjunto de diferencias palpables entre el norte y el sur del continente y, dentro de América Latina, diferencias notables entre su lado español y su lado portugués.

En lo que se refiere a los mitos fundadores del Estado nacional, por

ejemplo, se debe resaltar que América Latina dispensa “padres fundadores” burgueses, modernos y versados en las teorías contratualistas de Hobbes, Locke y Rousseau, para adoptar un mito fundador de carácter mítico religioso, en el que una figura femenina desempeña un papel fundamental. Así, el caso mexicano de la Virgen de Guadalupe, que con su aparición milagrosa motiva las luchas por la autonomía nacional, crea un terreno intermediario entre el mundo local y el del colonizador, sumando a la tradición revolucionaria burguesa antiguos valores católicos. Con eso, todos los países latinoamericanos tienen una narrativa nacional que en grados varios combina una historia burguesa, basada en héroes, batallas y conquistas liberales que se suman linealmente, con una narrativa sobrenatural y milagrosa, ausente de la historia norteamericana.

No debe ser casual, por tanto, que nuestros movimientos de independencia tengan como punto culminante no un pacto constitucional calmo y frío sino que sean característicamente llamados “gritos”. Para nosotros, latinos, el “grito” es un desahogo, una forma violenta (y carismática) de pro-

testa y confrontación que se localiza en el plano de la comunicación verbal y de la alta emoción. De ese modo representa un rompimiento por encima de todo emocional con el colonizador, afirmando un desahogo, primera señal de que no soportamos más la unión con la matriz. Vale entonces constatar que Colombia, Uruguay, México, Ecuador, Puerto Rico y Brasil tienen en los “gritos” de independencia el clímax de su “rito de pasaje histórico” más importante. Fue, pues, por medio del “grito” (que se asocia a la confrontación personalizada, violenta, y a la reclamación fuerte) que esos países transformaron **una sociedad imperial en dos naciones** individualizadas e independientes. De entre todos, sin embargo, el caso de Brasil es el más interesante, dado que el “grito” de “independencia o muerte” que libertó Brasil del yugo portugués fue proferido por el Príncipe Regente D. Pedro I, en 1822, consumando así la independencia política de arriba para abajo con poquísima participación popular.

Fundadores, Conquistadores y Descubridores

Otro contraste significativo es que en Brasil no existe ni la figura del “padre fundador”, ni la del “conquistador”, ni la del “libertador”. Lo que existe es la figura del “descubridor” que, al lado del “catequista” paciente y protector de los indios, encarnado en la figura de un jesuita casto y puro, ayudó a fundar la identidad nacional. Siendo así, Brasil no fue fundado o conquistado, sino descubierto, “catequizado” y finalmente vuelto independiente por un príncipe portugués, D. Pedro I, en una narrativa que obviamente enfatiza una naturaleza (o esencia) brasileña independiente de historia y cultura (1).

Desde ese ángulo, el movimiento de independencia de Brasil es el punto culminante de una curiosa reversión histórica que se inicia con la venida del Rey de Portugal, D. João VI, para Rio de Janeiro, en 1808, cuando Napoleón invade la Península

1 Estudié esa tendencia “naturalista” que permea la construcción de la identidad brasileña en el ensayo “En torno de la representación de naturaleza en Brasil”, publicado en DaMatta, 1993

la Ibérica y declara la guerra a los aliados de Inglaterra. Con eso, en la fase histórica que moderniza políticamente el mundo occidental, cuando América Latina era libertada del yugo español por Simón Bolívar, fragmentándose en una multitud de repúblicas y dando margen a la penetración de Inglaterra y de los Estados Unidos como nuevos poderes imperiales, Brasil permanecía tranquilo, gobernado por los descendientes de D. João VI, D. Pedro I y D. Pedro II, responsables por la independencia y por la modernización política del país. Emperadores brasileños que diseñaron un perfil aristocrático y clientelístico de comportamiento, sin olvidarse, además, de crear el conjunto de instituciones políticas que irían a modernizar el país, volviéndolo liberal - si no en la práctica social, pues era una sociedad de señores y esclavos - al menos en la letra de las leyes.

De ese modo, la historia política y social de Brasil combina tradición y modernidad, tal y como se refleja en su sistema de fiestas, en el que se

juntan fechas cívicas, fechas populares inmemoriales (como el carnaval) y días festivos religiosos católicos.

Las Fiestas y la Identidad Brasileña

Todo eso muestra como identidad se hace con historia y, en un cierto sentido, sin ella. Pues, si la historia inventa la memoria, es la sociedad la que, dando relevancia a ciertos acontecimientos en detrimento de otros, constituye las recordaciones y los valores - aquello que es inscrito en el cuerpo social como lo que no puede ser olvidado y debe ser perseguido, dramatizado y reconstruido (2).

En Brasil, las fiestas populares, las conmemoraciones cívicas y las solemnidades religiosas forman un claro "sistema" o un "triángulo ritual" (cf. DaMatta, 1979). Con la "semana de la patria", la "semana santa" y el carnaval, la sociedad brasileña constituye una visión idealizada y equilibrada de sí misma - visión que no siempre puede adoptar

2 Para un estudio del tiempo en la sociedad brasileña, por medio de la categoría "saudade" (nostalgia), ver DaMatta, 1993, cap. 1.

en otras dimensiones de su vida colectiva.

En América Latina y en Brasil, se combinan, en grados variados de intensidad y éxito, conmemoraciones tradicionales (que fueron transmitidas por un colonizador católico y contra-reformista) con las tradiciones cívicas modernas que sus élites descubrieron en una Europa revolucionaria o en un universo norteamericano próspero, desenfrenadamente capitalista e independiente. Hablar, por tanto, de las fiestas brasileñas implica discutir las relaciones entre tradición y modernidad; entre una modernidad hegemonicamente marcada por el individualismo y por la igualdad burguesa abstracta, universalista y política (una igualdad mediante las leyes que teóricamente valen para todos) y otra orientación caracterizada por una visión relacional del mundo. Orientación en la que la **persona** (y sus relaciones) es

más importante que el **individuo** obediente a las leyes que gobiernan un nuevo tipo de colectividad: la nación (3).

Siendo así, cuando reflexionamos sobre el mensaje de los ritos latinoamericanos, entramos en contacto con una cosmología en la que la disciplina burguesa, preocupada por controlar el espacio y el tiempo, es sustituida por una visión relacional y mágica del mundo. Una orientación emocional, intelectual y cognitiva en la que se afirma la disyunción de medios y fines y se abre la posibilidad de invertir el mundo por el cambio de lugar.

Además, la visión relacional - y por eso menos festiva - del mundo asegura también una 'igualdad sustantiva' entre los hombres. Pues, afirmando una olvidada 'equivalencia moral' entre las personas, dice que somos todos iguales no mediante las leyes que inventamos, sino ante la

3 Que es una colectividad basada en un territorio independiente, en la presencia del Estado como órgano administrativo, y en contratos entre sus miembros, no en la pertenencia a alguna familia o grupo de parentesco, como es el caso de las llamadas "sociedades tradicionales", donde el individuo como figura jurídica y moral está sometido al grupo (cf. DaMatta, 1991a; 1993). Para una visión más elaborada de la noción de "persona" y de "individuo" en Brasil, ver DaMatta, 1979.

muerte, el deseo y las necesidades fisiológicas básicas que forman parte de nuestra naturaleza. Así, tanto el más poderoso y arrogante rey como el más pobre y humilde trabajador tienen derecho al placer de cantar, bailar, comer, beber, hacer el amor y reír. Ese placer inconmensurable es muy poco estudiado, como destacó Bakhtin (1974, 1981), que relativiza lo serio y se mofa de los poderosos que controlan ese mundo.

Cuando hablamos del carnaval brasileño, y de otras festividades que dan margen a una lectura relativizadora de la estructura social - sobre todo de las estructuras de poder -, estamos hablando de lo 'popular'. No de lo popular nacido de la tradición moderna que se transformó en 'cultura de masa', sino de lo 'popular' ligado a una concepción anti-individualista y antiburguesa del mundo. Popular que afirma una perspectiva 'holista' en la cual todo está interrelacionado (la naturaleza con la cultura, este mundo con el otro, los muertos con los vivos) por medio de eslabones visibles e invisibles que la fiesta pone al descubierto. Lazos que recrean un universo palpitante de personalidad y, sobre todo, de intencionalidad. Un universo que recusa

terminantemente la indiferencia resultante de la especialización del conocimiento y del trabajo. En el fondo, esas fiestas populares reafirman un mundo encantado: un universo en el que, como indica Dumont (1983), el todo gobierna las partes, y las relaciones entre los hombres son más importantes que las relaciones entre los hombres y las cosas.

Popular que reintroduce en el mundo individualizado del capitalismo, donde la racionalidad del comercio todo lo domina, la vieja generosidad del cambio. Una ética en la que son los seres humanos como personas - como hijos, amigos, parientes, hermanos, maridos, padres, abuelos y compañeros que tienen la obligación de dar y recibir - que engloban las cosas, y no al contrario. Es una tradición que tanto se resiste a transformarse en cultura de masa como protesta contra la visión aristocrática que viene de arriba. Es un popular que puede ser definido como la 'ideología de los pobres'. Una ideología que tanto en América Latina como en otras regiones del mundo resiste e insiste en presentar, en las fiestas que engendra y en las identidades que ayuda a mantener, esos valores reprimidos por la cultura burguesa.

Porque la fiesta, sobre todo la 'fiesta popular', rompe con algunos aspectos básicos de orden burgués. Primero, porque potencia la congregación aparentemente ingenua y espontánea de los pobres para suplicar, pedir, homenajear e incensar abiertamente con cantos, rezos, velas, comidas y esperanzas a los muertos, santos y vírgenes marías - una actitud que niega con vehemencia una vida social compartimentada e indiferente, y reintroduce en el universo de los hombres un estilo de relacionarse que el mundo burgués juzga impudoroso e irracional. Después, porque incita a un abandono del individualismo, cuando pide protección mágica contra un mundo que, al contrario de lo que asegura el credo burgués, no es ni lineal ni racional. De ese modo, las fiestas afirman el mundo como el espacio de lo accidental, de lo paradójico y de lo milagroso. Finalmente, porque las fiestas niegan el poder del mercado, del dinero y de la racionalidad capitalista que construye los precios y el mundo. Así, son los pobres, los ignorantes y los destituidos que producen la reunión cuya pompa y energía causan envidia y conducen a la ponderación reaccionaria que cuestiona: "pero, ¿no sería mejor aplicar esa energía en otra parte?" Pero es

precisamente esa negación de la racionalidad la que nutre la fiesta. Ahora no tenemos más la linealidad que desea que la fiesta venga **después** del trabajo o aquella coherencia que permite festejar solamente cuando se acumula. Pues lo que la fiesta temporarily instituye es el congraciamiento como trabajo y, mejor todavía, la proposición antigua y ciertamente utópica, desde el punto de vista capitalista, del trabajo no como castigo, vocación o ética, sino como fiesta, como energía que se gasta en beneficio del grupo de un modo libre y alegre. Todo eso se actualiza por medio de la fórmula **carnavalizante** por la que temporarily son abolidas las obligaciones y distinciones. Así, en la fiesta popular - como recuerda Bakhtin (1974) -, no se puede más separar con precisión actores y espectadores, productores y consumidores.

Por ser momentos básicos de redefinición (o desconstrucción) del orden, las fiestas se asocian a períodos específicos (y especiales) de tiempo y de espacio. De ahí que hablemos de "tiempo de plantar y de recoger", de "iniciar a los jóvenes", de "mostrar devoción a nuestro santo

patrono”, de “celebrar nuestra independencia”, “nuestra revolución” o “nuestra bandera” y, así, reordenar la sociedad, inventando la necesaria distancia que dará a cada uno de esos hechos un sentido tan pleno, que la gente piensa que esas celebraciones son “naturales” e iguales a la lluvia, a las piedras y al mar.

Y así vivimos como en aquél cuadro famoso de Bruegel, el Viejo, en un perpetuo combate entre el carnaval y la cuaresma, entre los valores hedonistas del carnaval y los de la racionalidad burguesa que, destacándose del viejo Don Carnal, acabó imponiéndose como hegemónica y como “dueña” de todo el sistema.

El Orden y el Caos en las Fiestas Brasileñas

En Brasil, como en muchas otras

sociedades nacionales, complejas e industriales, hay muchos rituales que no se realizan en todo el territorio nacional, siendo exclusivos de apenas una ciudad o región. Estudiar todos esos ritos en sus variantes locales es tarea compleja y ciertamente imposible. Aquí quiero simplemente indicar algunos aspectos generales que orientan las fiestas brasileñas.

De modo general, podemos decir que una de las características más flagrantes de los rituales brasileños es su aparición como ‘fiestas’ o ‘solemnidades’. En la fiesta existe siempre la obligación de reír, bailar, cantar, ‘comer’(4) y mostrar alegría; mientras que las solemnidades se refieren a lo ‘serio’ y a una prescriptiva circunspección corporal.

Eso es tan verdadero que podemos dividir los ritos en dos modalidades fundamentales, de acuerdo con

4 En Brasil, el verbo comer tiene vital importancia en la constitución del universo simbólico. Así, los brasileños comen “comida” y no alimento; y comen “comidas” adecuadas a ciertos momentos y personas. Además, el verbo comer es usado en Brasil como metáfora para la relación sexual, de modo que personas (mujeres y homosexuales) son “comidos” en Brasil. Conforme sugerí un tanto solitariamente, creo, en más de un trabajo, el “comer” y la “comida” sirven como metáforas para una apropiación jerárquica del otro - un englobamiento de lo “comido” por el activo y englobante “comedor”. Ver DaMatta, 1991b.

las demandas que hacen de nuestro cuerpo, de nuestro espíritu, de nuestro estatus social y de nuestros bolsillos. Así, tendríamos los “rituales del orden”, que legitiman, acentúan, refuerzan y exageran posiciones sociales; y tendríamos “ritos del desorden”, que promueven la inversión, el caos y hasta incluso la destrucción de la vieja moralidad que sustenta el orden vigente.

En la práctica, esas fiestas se confunden y mezclan. De hecho, la historia y los mensajes de muchas fiestas brasileñas revelan una extraña dialéctica, mostrando tanto la oficialización del carnaval - hoy casi domesticado como un *show* de masas, donde se paga entrada para ver sus principales desfiles, con la presencia de políticos y empresarios - como la carnavalización de ciertas fiestas religiosas, cuando la virgen o el santo son combinados con ritos ‘afrobrasileños’. El resultado de todo esto es un conjunto en el que lo profano y lo sagrado, el orden y el desorden, conviven en una admirable ambigüedad que, de resto, parece caracterizar la construcción de la identidad brasileña, conforme he sugerido en mi trabajo (cf. DaMatta, 1979; 1991a, 1991b, 1993).

Realmente, llama la atención, en el caso de Brasil, la combinación y el equilibrio entre las “fiestas del orden” (que son dominantes en las sociedades burguesas tradicionales) y las “fiestas del desorden” a varios niveles de la colectividad - desde el nacional hasta el regional o local.

Todo grupo brasileño tiene sus ritos (como las fiestas de santo, que sólo tienen sentido para aquella comunidad específica), pero, no obstante, festeja también los llamados “festivos nacionales” (como el día de la patria) y los rituales de desorden, como el carnaval. Desde un punto de vista global, tenemos un sistema que celebra tantos ritos como colectividades son las que se mantienen vivas en su espacio.

Para la colectividad como nación, existen una serie de ritos cívicos que son ceremoniales conscientemente inventados, fechados y explícitamente vueltos para la conmemoración de la sociedad como patria y Estado nacional moderno. Los ritos de la Independencia y de la República, las solemnidades para incorporar a cargos públicos nuevos personajes (las llamadas solemnidades de pose), así como los ritos que celebran

el orden industrial y comercial (como las inauguraciones de bancos, fábricas, carreteras, etc...) a escala nacional e internacional (como el día de la confraternización universal, el día de los novios, el día del trabajo y el día de las madres) son típicos de esa clase de fiestas que generalmente toman forma de solemnidades. En ellas, inspirados en la Revolución Francesa, en la vía parlamentar inglesa y en la organización nacional de los Estados Unidos, adoptamos un conjunto de prácticas rituales pegadas a la idea de sociedad como conjunto de ciudadanos que aspiran a la igualdad, a la libertad y a la justicia social.

Pero no abandonamos los valores centrales que están en la raíz de las otras formas de celebración. No dejamos de lado los rituales católicos que tienen como centro y foco no el individuo y un ideario liberal, sino que se fundan en una visión jerarquizada y complementaria del mundo. En cuanto a la conmemoración de la Independencia, por ejemplo, tiene como objetivo la idea de Estado nacional, la fiesta de la pasión de Cristo y las solemnidades de la semana santa, así como el carnaval, focalizan los eslabones entre Dios y los hombres, pro-

poniendo para la reflexión las complementariedades entre estados morales. Tanto que la idea de pecado es parte fundamental del carnaval brasileño, lo que muestra que la mayor fiesta de Brasil sólo puede ser debidamente entendida desde que sea situada en el contexto de los valores de la Iglesia Católica Romana.

En un sentido sociológico muy preciso, por tanto, los 'rituales de orden' dramatizan aspectos del Estado moderno y de la vida constitucional. Pero los 'ritos de desorden', como el carnaval, los Reyes Magos, las *marujadas* (fandangos de marineros) y muchos otros, quieren ir más allá de la celebración de la comunidad de ciudadanos, para diseñar, en la comunidad de devotos, de vecinos y de pobres, un entramado de relaciones jerárquicas que motiva que todos sean diferentes, pero equivalentes como miembros de una comunidad moral ciertamente preexistente al Estado nacional. Tal vez sea por culpa de eso que el carnaval se ríe de todo y de todos, mientras las fiestas de la Iglesia asumen una posición mediadora entre una perspectiva jerarquizada y una visión moderna e individualista de la vida social.

El hecho es que, en el caso de Brasil, los rituales modernos están al lado de las fiestas del desorden, cuando se sustituyen las autoridades constituídas por medio del voto y del dinero por los santos, dioses y demonios, conforme ocurre en el carnaval y en los ritos afrobrasileños de la umbanda. En consecuencia, se descubre una triple lógica en los ritos brasileños. Si el ritual privilegia el universo de la calle (espacio de formalidad jurídica, de los estilos 'legales' y 'oficiales' y del Estado), su estilo incluirá elementos típicos de la formalidad moderna. Así, esas fiestas le darán relevancia al individuo, obligarán al uso de vestimentas que lleguen hasta los talones, enfatizarán el control corporal y adoptarán el discurso como forma básica de comunicación. Si la reunión, sin embargo, tuviera como foco el universo de la casa, su tónica sería la de la plena informalidad, incluyendo comidas típicas, música popular y ropas relajadas. En esas ocasiones, las posiciones sociales formales quedan suspensas, el foco es en las relaciones y se hace uso del canto, de la anécdota, del juego y la broma y de la conversación intrascendente (o charla) como elementos típicos de la comunicación. Finalmente, si el rito focaliza el

espacio de "otro mundo", se combinan lo sagrado (donde prevalecen las jerarquías y las formalidades) y una área abierta, en la que las ropas y gestos solemnes ceden lugar a inversiones y a un comportamiento mucho más abierto. Es por eso que he insistido en hablar de una lógica ternaria para caracterizar lo que llamé sistema ritual brasileño. Habría, entonces, rituales unidos al Estado, al otro mundo, y a las intimidades del cuerpo y de la casa, que, en el contexto de un orden moderno, surgen como fiestas del desorden.

Los rituales de orden incluyen celebraciones cuyo punto focal es el mundo público. Las fiestas del desorden operan disolviendo el lado histórico, pues apuntan, como dije, para dimensiones arcaicas y elementales de la vida social; o, como muchos afirman, para sus aspectos salvajes, atrasados o primitivos. En este sentido, los rituales del desorden serían como que objetos desubicados, o cosas fuera de lugar, en el decir de más de un crítico literario brasileño (5), dentro del cuadro de las festividades modernas que tienen en el consumo y en el ocio su valor central.

El Mensaje de las Fiestas y la Identidad Nacional

Lo que, entre tanto, más llama la atención en los ritos de desorden o fiestas populares, es la presentación ordenada (al contrario, sin embargo) de grupos cuya posición concreta en el sistema es de las más humildes, pero que en el momento de la fiesta surgen como aristocracia, organización militar o conjunto mitológico.

Así, en las *marujadas* o fandangos de marineros, la fiesta exprime (y

relativiza por el lado cómico) aspectos del poder. En ellas hay un general del almirantazgo, un capitán inglés, un padre capellán, un rey moro, un embajador de Marruecos, un capitán de mar y guerra, varios ayudantes de orden, un piloto y un teniente guardia marina, los cuales, junto con el casero grande, el médico, el dentista, el capitán patrón, los vasallos y el caretita (que es comisario o cocinero), los cristianos y los moros, dibujan una lectura singular y original de un segmento social representado por otro, focalizando teatral e ironicamente sus aspectos más marcantes,

-
- 5 Olavo Billac, poeta y cronista de un Rio de Janeiro que entraba en el siglo 20, ávido de modernización, hombre de gran prestigio, que defiende el servicio militar obligatorio - el universalismo del Estado -, los deportes y la educación física como instituciones a ser nacionalmente difundidas como medidas fundamentales de "higiene social" destinadas a "limpiar la raza" mestiza de Brasil, lee la fiesta popular dedicada a Nuestra Señora de la Peña en Rio de Janeiro como un objeto fuera de lugar. Como una ocasión en la que el pueblo ignorante y anárquico promueve una manifestación indeseable de viejas tradiciones que a su vez promueven la igualdad sustantiva entre las personas que ante la santa adoptan la regla del despilfarro y de la reciprocidad y actualizan una libertad de comportamiento incompatible con la norma culta de las élites cosmopolitas. De ese modo, tal y como haría el crítico literario Roberto Swartz años después, Billac ve esa fiesta como un evento que promueve comportamientos fuera de lugar dentro del espacio urbano formal y utópicamente modernizado. Para él, eso sería una agresión a la modernidad que estaba imponiéndose en Rio de Janeiro. Así, él dijo que tal "espectáculo de desvariado y bruto desorden incluso sería comprensible en el viejo Rio de Janeiro de calles torcidas, callejuelas y tugurios sórdidos. Pero en el Rio de Janeiro de hoy, el espectáculo choca y enfada como un disparate..." (en *Revista Kosmos*, número 3, octubre de 1906, citado en Soheite, 1990).

como su rebuscado padrón de comportamiento en relación al poder, sus intrigas internas, su fascinación por títulos honoríficos, su autoridad y su riqueza. Lo mismo ocurre en las fiestas de lo divino, en las que los príncipes ordenan la celebración y en las coronaciones de reyes del Congo, donde surge una caballería de San Benedicto (el santo patrón de los negros y de los pobres), un rey, una reina, varios jueces y también capitanes y tenientes, pajes y el tradicional alférez de la bandera. E incluso en los *reisados* (cabalgatas de reyes), fiestas en las que se dramatizan, con mucho sentido de la ironía los golpes de Estado, así como se hace una sátira abusiva de las autoridades.

En todos esos ritos son representados patrones, gobernadores, embajadores, reyes, reinas, príncipes, almirantes, médicos, curas, ingenieros y otras figuras estructural y socialmente superiores, en interacción constante y siempre difamadora con los marginales y los inferiores: los malandrines, payasos, esclavos, prostitutas, monstruos deformes, figuras sexualmente ambiguas, animales y enmascarados, cuya función es la de introducir incertidumbre y comicidad

en el drama. Incertidumbre que provoca la reversión bakhtiana-carnavalizadora del mundo social.

Quien conoce el carnaval brasileño de cualquier región sabe que en los desfiles y en los autos carnavalescos existe la presentación ostensiva de los mismos papeles sociales, todos insertos en situaciones en las que admiración, subordinación y sumisión son sustituidas por seducción, ironía y parodia. Eso todo en contra, como dije al principio, del desencanto de un mundo moderno y capitalista compartimentado y cada vez más impersonal.

A mi modo de ver será en los términos de ese combate entre el carnaval y la cuaresma, de las tradiciones holistas contra una modernidad individualista y fundamentada en el mercado, que decidiremos el futuro del planeta. Viviendo en sociedades que han aprendido a ver mejor los excesos de los dos lados, podremos -quién sabe- coordinarlos para finalmente sacar partido de nuestra creativa tradición híbrida y culturalmente mestiza. Con eso, en vez de quedarnos practicando nuestro familiar ejercicio de flagelación cultural, sere-

mos capaces de usar la fuerza de la tradición para hacer florecer una modernidad singularmente nuestra, latina, brasileña y preocupada con los oprimidos y con la solidaridad humana. Ese, en el fondo, es el mensaje de nuestros carnavales y de nuestras fiestas.

BIBLIOGRAFÍA

Bakhtin, Mikhail.

La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. Madrid, Seix Barral, 1974.

———. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro, Forense/Universitária, 1981.

DaMatta, Roberto.

Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

———. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro, Editorial Rocco, 1987.

———. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro, Editorial Guanabara, 1991a [1987].

———. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Editorial Rocco, 1991b.

———. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro, Editorial Rocco, 1993.

Dumont, Louis.

Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne. Paris, Collection Esprit/Seuil, 1983.

Soheite, Rachel.

Um ensaio sobre resistência e circularidade cultural: a festa da Penha (1890-1920). *Cadernos do ICHF*, UFF, número 31, agosto 1990. ■