



C CONVENIO
A ANDRES
B BELLO

IADAP

INSTITUTO ANDINO DE ARTES POPULARES

CARTOGRAFÍA

de la memoria

Fiestas
populares
tradicionales
e integración
latinoamericana

Ticio Escobar

La Fiesta

Ticio Escobar

Introducción

Contenido

A. CONCEPTOS

1. Objetivos	1
2. Nuevas aproximaciones a la teoría de la fiesta	2
<i>La fiesta como juego</i>	3
<i>La fiesta como culto</i>	4
<i>La fiesta como representación</i>	4
<i>La fiesta como fiesta</i>	6
<i>La fiesta como arte</i>	7
<i>La fiesta como rito</i>	8
<i>La fiesta como comunicación</i>	9
<i>La fiesta como instancia de mediación</i>	10

B. ESQUEMA DEL TRABAJO

1. Contenidos	
<i>Catálogos</i>	11
<i>Estudios de casos</i>	12
2. Ejes temáticos	
<i>Conflictos</i>	13
<i>Fiesta y mercado</i>	14
<i>Lo intracultural</i>	15
<i>Lo intercultural</i>	17

3. Categorías	
<i>Los ejes del conflicto</i>	18
<i>Calendarios, cartografías</i>	20
<i>Clasificaciones</i>	20
C. CUESTIONES	26
1. Las políticas culturales	27
2. Ciudadanías	30

Este documento es parte del *Texto Preliminar de asesoría del proyecto «La Fiesta. Un estudio de las fiestas populares tradicionales en los países del Convenio Andrés Bello»*. Avanza en el desarrollo de sus conceptos y propuestas y elabora contenidos conceptuales y planteamientos metodológicos trabajados por los consultores de Bolivia, Colombia, Cuba y Ecuador, tanto en sus respectivos estudios como durante las jornadas de discusión realizadas en Quito (enero de 2003). Finalmente, busca presentar a nivel teórico los resultados generales del proyecto y acercar un marco teórico básico que sirva de referencia a otras investigaciones.

El presente documento consta de tres secciones. La primera comprende definiciones y aclaraciones preparatorias. Con un sentido operativo, busca codificar términos comunes y fijar acuerdos acerca de los objetivos del trabajo más que determinar en forma definitiva el alcance de conceptos dinámicos e inevitablemente polivalentes. La segunda sección plantea el esquema básico referido a un estudio sobre las fiestas y enuncia sus contenidos temáticos principales. La tercera expone, a título de conclusión, ciertas cuestiones a las que se abre una consideración de la fiesta planteada no sólo como acontecimiento cultural privilegiado, considerable en forma autónoma, sino también como instancia de proyección democratizadora.

A. CONCEPTOS

1. Objetivos

El proyecto *La Fiesta* busca coordinar un conjunto de estudios e investigaciones sobre la fiesta popular tradicional de diversos países iberoamericanos en pos de los objetivos enunciados por las instituciones organizadoras y trabajados por los consultores. Dichos objetivos suponen el estudio, la promoción y la difusión de las fiestas consideradas como acervos del patrimonio cultural (tangible e intangible) de los países involucrados y tratadas como espacios de consolidación de las identidades sociales, instrumentos de cohesión colectiva e integración regional, avales de la diversidad cultural, expresiones de la creatividad popular y posibles impulsores de proyectos ciudadanos. Desde este acento puesto en el interés social, el proyecto apunta a la protección y desarrollo de la fiesta mediante políticas culturales. En

esta dirección, los registros, estudios comparativos y estados de arte relativos a las festividades pueden servir de valiosos diagnósticos para la elaboración de tales políticas.

De cara a estos objetivos generales, el proyecto se orienta a:

- elaborar, sistematizar y difundir conocimientos acerca de las fiestas populares tradicionales de países iberoamericanos;
- reunir publicaciones, datos e informes dispersos;
- constituir una base de datos que organice y centralice la información y la ponga a disposición de los teóricos y las comunidades interesadas;
- promover la creación de circuitos entre instituciones, especialistas y comunidades;
- fomentar la producción editorial multimediática con fines didácticos.

2. Nuevas aproximaciones a la teoría de la fiesta

La discusión acerca de si conviene o no definir la fiesta maneja argumentos considerables en pro y en contra. Por un lado, a partir de la complejidad de significados que moviliza la fiesta, se advierte acerca de los riesgos de simplificarlos o fijarlos, o bien sobre el peligro de que un concepto de fiesta sea demasiado amplio o demasiado restrictivo. Por otro lado, se señala que mal puede encararse un estudio con rigor sin definir su objeto. Con un sentido operativo, en este documento se intentará, si no definir en términos categóricos, sí acotar un ámbito de notas y cualidades referidas al tema de este proyecto. Más que una definición, se pretende levantar un espacio de cuestiones comunes que permita codificar los alcances de nuestro objeto de trabajo en función de los objetivos arriba planteados. A los efectos, se desglosa brevemente cada uno de los términos que conforman el enunciado «fiesta popular tradicional», contenido temático del proyecto que nos convoca, para después analizar por separado los aspectos de la fiesta que, de hecho, conforman una unidad: lo lúdico, lo cultural, lo expresivo, lo ritual, lo festivo mismo, etc.

El término «popular» que adjetiva el concepto que estudiamos ya fue analizado en el documento preliminar, por lo que resulta más práctico remitirse a él para considerar los alcances que adquiere en este contexto. Aunque el vocablo «fiesta» también fue examinado en ese mismo documento, vuelve a

ser tratado más adelante como eje de confrontación de diversas figuras asociadas o contrapuestas a él. Durante las discusiones realizadas en Quito se llegó a la conclusión de que el término «tradicional» requiere ser complejizado y reformulado ante situaciones históricas particulares, como la de Cuba, que carecen de una «tradición» indígena. Así, en el curso de este trabajo, lo tradicional no se define desde el linaje precolombino y la matriz colonial, sino a partir de su referencia a dos situaciones. La primera considera lo tradicional como rasgo de culturas provenientes de sistemas no capitalistas de producción, sean o no indígenas. La segunda menciona, en forma menos precisa, la heredad de una memoria trabajada y compartida históricamente. El término «tradición» viene de *tradere*: traer en conjunto algo desde una historia anterior, que puede no ser precisamente milenaria o centenaria. La tradición supone un punto de apoyo desde el cual impulsar un proyecto futuro. Y este punto demanda un tiempo de consolidación, de institucionalización de lo creado, pensado y vivido en conjunto. La codificación social de la sensibilidad, la creación de rituales, el asentamiento de la identidad requieren de un tiempo vivido en conjunto, una historia sedimentada en formas asumidas como insignias de identidad.

A partir de esta aclaración acerca de los términos que integran el concepto de fiesta popular tradicional, se proponen las siguientes notas del término en cuestión. Básicamente, toda fiesta se constituye a partir de un paquete de acciones y actuaciones realizadas por una colectividad en forma extraordinaria (no cotidiana) aunque generalmente periódica y más o menos codificada. Estas acciones recuerdan momentos fundamentales de la memoria común o propician situaciones esperadas por los participantes. Por tanto, entre ellos hacen circular una intensa carga simbólica, instauran un espíritu especial de emotividad compartida, exaltan la imagen de un «nosotros» y reafirman los lazos de integración social. Esta es una aproximación a la figura de la fiesta que podría figurar al lado de muchas otras provistas de más amplios o menores atributos. Ante la imposibilidad de encerrar esas notas descriptivas en una definición concluyente, optamos por, a partir de tales notas, confrontar diferentes versiones de la fiesta, cada una de las cuales recoge un momento de su verdad diversa y la remite a la otra.

La fiesta como juego

Las actividades festivas son constantemente comparadas con las que componen el juego: ambas interrumpen el tiempo productivo y abren momentos de distracción y entretenimiento, unas y otras trastocan los dominios de la realidad y la ficción y emplean la oposición serio-jubiloso y, por último, tanto las fiestas como los juegos recrean con libertad significados, negocian en torno al sentido, el

secreto y la ambigüedad de sus propios códigos y asumen tanto la incertidumbre y el riesgo como la estabilidad de las reglas.

En su clásico libro *Homo ludens* Huizinga ya sostenía el carácter de juego de los cultos festivos: al igual que estos, aquel es un «como si», situado fuera de la vida corriente e implica un misterio, una actividad gratuita y «una lucha por algo o una representación de algo»¹. García recoge el doble sentido que tiene el término «juego» en inglés y, siguiendo a Turner, sostiene que los rituales asumen la idea de juego (*play*) y del juego (*game*), de lo lúdico como tal y del juego sujeto a reglas: «su eficacia reside en hacer tradición jugando con los cambios periódica e indefinidamente»².

Pero la fiesta ritual tiene más que juego. Jensen critica a Huizinga porque éste no detecta el «elemento espiritual adicional» que distingue la fiesta de los juegos³. Este plus nos lleva a los siguientes puntos.

La fiesta como culto

No sólo las festividades de origen religioso cuentan con este excedente de sentido mencionado por Jensen. También las civiles apelan a una memoria colectiva, un sentido compartido o un ideal que trasciende el juego de las formas y convoca la figura del culto o la ceremonia. La festividad se desarrolla en torno a un núcleo de contenidos (ideas, creencias y valores) que sirven de horizonte de sentido y producen una mística colectiva entre los participantes. Por eso, en cuanto culto, las festividades incluyen tanto formas religiosas (plegarias, invocaciones, sacrificios) como profanas (desfiles, ofrendas, celebraciones, discursos, representaciones): ambas remiten a un orden trascendente, una zona sagrada o una dimensión imaginaria que sublima o mitifica ciertos aspectos fundamentales del hacer social.

La fiesta como representación

La festividad ritual supone una puesta en escena de lo social: una actuación mediante la cual los roles, los significados y los lugares son iluminados, enmascarados/remarcados con

¹ Huizinga, Johan. *Homo ludens*. 1943. *El juego y la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1ª edic. p. 3. (Véanse además p. 24-39).

² García, José Luis, y otros. 1991. *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid, Ministerio de Cultura, p. 14.

³ Jensen, Ad. E. 1982. *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 66.

recursos teatrales que destacan su visibilidad y exponen sus contingencias, ambigüedades y conflictos para que puedan ser mejor trabajados socialmente (confirmados, cambiados). Como la representación teatral, la festiva juega con la diferencia entre la fijeza del guión y cierta espontaneidad de la interpretación: la actuación supone un margen de improvisación y recreación por el que se cuelean la movilidad del rito y sus posibilidades adaptativas.

A partir de estas coincidencias entre representación festiva y teatral, es importante destacar las disimilitudes entre ambas. Al cuestionar la equiparación festividad-teatro, Michel Leiris sostiene que en la representación de la fiesta popular debe considerarse la doble situación de cercanía/distancia de quien observa desde afuera una cultura ajena sin ser participante de la misma. A partir de esta diferencia, el autor propugna que el etnógrafo cambie su papel de espectador por el de testigo, cuya posición supone un compromiso de descolonización con los sujetos históricos que actúan⁴.

Ingrid Geist también critica la identificación rito-teatro: mientras que este se asume como pura ficción, el ritual moviliza sistemas retóricos mucho más complejos e involucra una participación más profunda de los intérpretes⁵. Es que, a diferencia del actor, el oficiante no representa un papel cualquiera sino uno condicionado por una posición simbólica y un lugar social y marcado por mecanismos más intensos de identificación con lo representado. El hecho mismo de que muchas veces la puesta en escena corresponda a un guión mítico acentúa el dramatismo «real» del acontecimiento: los personajes de la fiesta re-presentan a los antepasados con quienes se confunden en el círculo ceremonial. La máscara **es** el rostro del oficiante durante el tiempo (el no tiempo) de la fiesta.

Las diferencias que separan el ritual del teatro también deben ser confrontadas con las que surgen de la espectacularización promovida por el mercado. En un estudio sobre el tema, Segura

analiza el impacto de empresas turísticas, emporios hoteleros y diversas estrategias publicitarias sobre ciertos rituales tradicionales que terminan siendo producidos como montajes espectaculares. Esta «escenificación y construcción del Otro cultural como espectáculo» lleva, según el autor, no a una interpretación de lo real sino a

⁴ Leiris, Michel. 1985. «El ojo del etnógrafo» en *Obras etnológicas*, T. II. Frankfurt, Suhrkamp, p. 29-35.

⁵ Geist, Ingrid. 1996. «Teatralidad y ritualidad: el ojo del etnógrafo» en Ingrid Geist (comp.) *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés Editores, p. 172.

una «representación de la representación», a un simulacro: un deambular de signos flotantes desconectados del hacer social. En este punto también cabe una nueva diferencia respecto de la representación teatral. En ésta, el espectador sabe que asiste a un hecho de ficción. No busca pues la «realidad» de lo contemplado sino su verosimilitud, su ajuste formal, su expresividad y sus vínculos históricos, mientras que ante los espectáculos inducidos por los *tours operators* el espectador turista... «supone que lo que se ve es real (...), que forma parte integral de la vida simbólica de la colectividad (...）」⁶. Esta situación señala sólo casos extremos (las festividades simuladas en gran parte o en todo, convertidas en *shows*) pero, abiertas al contacto con la industria turística, aun las festividades más cargadas de vigencia social se encuentran expuestas a sus manipulaciones. Según se sostendrá más adelante, obviamente no se trata en este caso de satanizar el turismo y negarse a las posibilidades de promoción cultural que pueda presentar en algunas ocasiones: la cuestión pasa por demandar el trazado de políticas culturales que regulen el mercado y por asegurar principios autogestionados a partir de los cuales las colectividades puedan decidir el rumbo de sus cambios y negociar transformaciones sin perder el sentido cultural propio.

La fiesta como fiesta

En la mayoría de los casos la celebración que estudiamos está animada por un espíritu colectivo de júbilo, excitación y diversión. La fiesta celebra un acontecimiento fundamental y lo hace con regocijo y ganas. Su escena, crecida en una pausa de la vida cotidiana, requiere de una atmósfera especial de exceso, de evasión y de ocio, de brillo y de gala. Por eso, también, la música y la danza, las chanzas, los juegos, las comidas y las competencias forman parte del libreto festivo (o transcurren en una escena paralela a la ceremonial y que les es complementaria) e introducen el elemento de contento, distensión y espontaneidad que marca un aspecto fundamental de la celebración.

Pero, ya se sabe, no todo es alegría en la fiesta ritual: lo estrictamente festivo es sólo un momento de una actividad compleja que nombra también el otro lado, el oscuro de la experiencia humana, e incorpora un elemento dramático (especialmente en los ritos de aflicción). Por eso, acá recalcamos lo festivo, sin desconocer la contracara de la fiesta, buscando referirnos a ese brillo suplementario de euforia

⁶ Segura, Juan Carlos. «De los escenarios de la cultura a la cultura de los escenarios», en Geist, Ingrid. Ob. cit., p. 68.

y entusiasmo que necesita un acontecimiento para reforzar su carácter especial. Esta exaltación de los aspectos expresivos y emotivos se refiere al «elemento espiritual adicional» que nombra Jensen: un clima de magia que se añade a la escena y la conecta con la del arte.

La fiesta como arte

La atmósfera especial que requiere la festividad ritual para condensar lo social, expresarlo y representarlo se arma mediante el regocijo colectivo y la solemne mística religiosa, pero también a través de la belleza de las formas que integran la ceremonia y las sugerencias de sus contenidos rebosantes de significación. Walter Benjamin sostiene que el aura del arte, es decir ese mágico distanciamiento que lo hace resplandecer, es propio del culto de las sociedades premodernas (o, más bien, amodernas). El arte toma el aura de la fiesta, incauta ese momento de distancia (de autonomía) de la forma que produce la experiencia estética y lo coloca sobre sus objetos, que quedan ungidos de belleza, nimbados, distantes y distintos. Por eso, resulta fácil identificar en la fiesta elementos que la cultura occidental considera como artísticos. La escena festiva abarca todos los géneros del arte: música, danza, artes visuales, teatro, poesía, literatura. Es más, integra estos elementos y los articula entre sí en un denso conjunto que equivale a la figura del «arte total»: antigua utopía de todo arte, especialmente el occidental (que pocas veces ha logrado acercarse a ella).

Tradicionalmente la teoría del arte exige la eclosión de dos momentos en el desarrollo de una obra para que esta pueda ser caracterizada como artística: por un lado, la aparición de formas sensibles, bellas (momento estético: el de belleza) y, por otro, la emergencia de nuevos significados que complejizan la comprensión de la realidad (momento poético o artístico: el de la verdad). En el despliegue de la fiesta aparecen ambos. La escena festiva inflama la sensibilidad mediante el juego de las formas: las fiestas, dice Claudia Afanador, «se visten de luces, se cubren de colores, se llenan de sabores, renuevan los sentidos...»⁷.

Pero las fiestas también renuevan la experiencia de lo real descubriendo significados nuevos, reinstauran el deseo de vivir en comunidad, custodian el lugar de los fundamentos y las últimas verdades,

⁷ Afanador, Claudia. 2003. «Las fiestas populares tradicionales en Colombia. Estado del Arte». Documento presentado en la reunión de Quito (sin editar), p. 9.

los enigmas de la colectividad. Este segundo momento, el poético, necesita del primero: el que hace relucir la fiesta con atuendos hermosos, inquietantes, con la exacta geometría de las danzas y el arrebatado de la música, con la belleza antigua de la palabra y la fuerza del gesto entero⁸.

La fiesta como rito

Las festividades populares tradicionales también deben ser consideradas en su carácter de ritos. Existen rituales que no corresponden a la categoría de tales festividades: por una parte, ritos personales, familiares, rituales de pareja, de pandilla, de círculos de amigos, etc.; por otra, ritos oficiales estatales o eclesiásticos. Estos ritos o bien no adquieren carácter público o bien carecen de rasgos populares o dimensión tradicional, por lo que, aunque puedan ser mencionados en las clasificaciones, no entran dentro de nuestro objeto de estudio.

En cuanto ritos, las festividades populares se basan en la reiteración simbólica de acciones o palabras fuertemente codificadas. Mediante la repetición periódica de determinadas formas, aspiran a producir una acción eficaz: convocar, propiciar, anticipar, retener o recobrar algo. Así, la formalización ritual es un elemento esencial de las ceremonias festivas. Pero estas, aparte de encontrarse constituidas por formas rituales, están compuestas por estados de exaltación anímica y emotiva (júbilo, congoja, éxtasis, delirio, recogimiento místico, espíritu de devoción, etc.) que sirven de impulso para afirmar el espíritu de cohesión social de que requiere un acto esencialmente colectivo (puede haber ritos íntimos pero las fiestas del tipo que estudiamos tienen un carácter abierto a la colectividad, considerada globalmente, o a sectores o subgrupos suyos: franjas etarias, profesionales, de género, cofradías, clases, etc.).

Generalmente, los ritos enfatizan el polo más conservador de la tensión festiva básica: la establecida entre lo fijo y lo dúctil; entre lo que Glukman define como estructura o *communitas*, por un lado, y antiestructura, por otro, necesarias ambas en el contexto de una concepción de la festividad ritual como proceso⁹. La fiesta, en efecto, integra y moviliza ambos momentos en el curso de un dinamismo capaz de mantener sus

⁸ Véase lo desarrollado bajo el subtítulo Lo simbólico en el texto preliminar de asesoría del Proyecto «La Fiesta».

⁹ Glukman, Max. 1980. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid, Aka.

convenciones y, sobre el eje de las mismas, incorporar creativamente nuevos contenidos, pautas y expresiones e incluso renovar los estereotipos que fraguan la consistencia de la fiesta.

La fiesta como comunicación

Las festividades transmiten una alta carga comunicativa. La intensificación de los lazos colectivos y el estímulo de la sensibilidad habilitan un espacio privilegiado para la transmisión y recepción de todo tipo de mensajes: a través de la experiencia compartida y mediante los recursos retóricos de la representación se fomenta una situación favorable a la asimilación de los contenidos narrativos de la fiesta (sociales, míticos, religiosos, ideológicos) y la reafirmación de los saberes y creencias basados en la memoria común. Así, Prat Canos sostiene que las fiestas «nos informan acerca de todas aquellas realidades fundamentales para cualquier cultura y que abarcan desde los aspectos ecológicos e históricos hasta los expresivos, estéticos o religiosos, pasando por los económicos, sociales y políticos», ámbitos todos estos que pasan luego a desglosar minuciosamente en sus contenidos comunicativos¹⁰.

En un estudio sobre el tema, encarado desde la Teoría y Metodología de la Comunicación, Roiz señala que la fiesta aparece como un sistema comunicativo doble: en primer lugar, «como un sistema o discurso de diversos ritos, ceremonias y tradiciones, articulado en subdiscursos»; en segundo, «como un sistema de signos, códigos y referentes dentro de cada rito, ceremonia o tradición»¹¹.

Después de analizar escrupulosamente estos dos niveles, el autor detecta las funciones comunicativas clásicas en una fiesta específica: función fáctica, de conservación de la comunicación; emotiva, de exaltación relacionada con el sujeto emisor; poética, referida a las propias formas (lo que abre al tema de la fiesta como arte); y, referencial, centrada en los objetos de la comunicación¹². Parcialmente, este modelo podría resultar aplicable a nuestro

¹⁰ Canos, Prat. 1982. «Aspectos simbólicos de las fiestas» en Honorio Velasco (ed.) *Tiempo de Fiesta*. Madrid, Colección Alatar. p. 159.

¹¹ Resulta interesante que, en esta caracterización, el autor suponga tres componentes de la fiesta: el rito, la ceremonia y la tradición. Estos podrían apuntalar bien una definición del término basada en sus aspectos formales, sus contenidos doctrinarios y su carga de historia y memoria traducida en instituciones.

¹² Roiz, Miguel. 1982. «Fiesta, comunicación y significado» en Honorio M. Velasco (ed.) *Tiempo de Fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid, Colección Alatar, p. 97 y ss.

estudio y proveer pautas relativas a un posible sistema de clasificaciones según el énfasis otorgado a cada función.

La fiesta como instancia de mediación

El fuerte carácter de cohesión e integración social que detenta la fiesta supone una especial capacidad articularia suya que actúa en varios niveles (mediación entre naturaleza y sociedad, vida natural y sobrenatural, diversos sectores dentro de lo social, etc.). En este punto nos referiremos sólo a los efectos que tiene esta vocación mediadora de la fiesta en el cuerpo social: específicamente las posibilidades con que cuenta para la construcción del espacio público, uno de los cometidos fundamentales de la fiesta (por eso, más que expresión de una sociedad constituida, la fiesta es factor de constitución de la misma).

La fiesta traza imaginariamente los contornos de la colectividad (y los redefine escenificándolos periódicamente) y sobre el trasfondo de esta totalidad imaginaria promueve negociaciones entre lo particular y lo colectivo, por un lado, y entre los intereses de los diferentes sectores, por otro. Al vincular a los miembros y los segmentos de la sociedad en pos de ámbitos de significación que trascienden los intereses individuales y grupales, el rito señala la posibilidad de un espacio compartido: el del bien común, el de lo público.

Así, por un lado la fiesta trabaja la oposición público-privado, re-liga (véase lo «religioso») al individuo con la sociedad a través de la redundancia de formas que remiten a creencias y valores sociales y mediante la inserción de aquel en un clima de efervescencia de la solidaridad, un clima de fiesta. Por otro lado, los mismos factores ayudan a procesar la diferencia y a viabilizar el pacto social sobre el fundamento de un «nosotros» puesto en escena y exaltado en ella. Como bien señala García, organizar la diversidad (para viabilizar colectivos) no equivale a un acto de homogeneidad intracultural: «La negociación no produce homogeneidad, sino que (...) organiza (la diversidad) redefiniendo en términos sociales los objetivos particulares»¹³. Por eso es fundamental para la fiesta la re-presentación del mapa social: volviéndolo a este expresivo, (sobre)retorizándolo, la escena desplaza y trastoca las posiciones de los actores, las vuelve contingentes o imposibles y, a través de metáforas y condensaciones, las justifica al mismo tiempo que acerca claves de posibles redefiniciones suyas.

¹³ García, José Luis. Ob.cit. p.18.

La fiesta es, también, agente de mediación entre los momentos diversos que impulsan el devenir del proceso social: así, es simultáneamente principio de conservación y de cambio, de custodia de lo instituido y de perturbación de su ordenamiento. Ya queda señalado en el *Texto preliminar de asesoría* el doble carácter, conservador e impugnador, de la fiesta, que actúa preservando celosamente la tradición y, al mismo tiempo, confrontándola con las nuevas condiciones históricas y abriéndola a los cambios que éstas impulsan.

B. ESQUEMA DEL TRABAJO

Este capítulo organiza metodológicamente diversos momentos del proceso de elaboración del trabajo sobre la fiesta. Incluye la presentación de los contenidos básicos desarrollados en relación con ella, los ejes temáticos en torno a los cuales se ordenan estos contenidos y ciertas pautas de categorización y clasificación que buscan uniformar a nivel formal los diversos estudios sobre la fiesta.

1. Contenidos

Catálogos

Uno de los contenidos centrales del trabajo está constituido por un registro general de las fiestas planteado según las particularidades de cada país y abierto a la correlación con otros países y regiones. Esta tarea implica:

- la distribución cartográfica de las fiestas y la calendarización de las mismas de acuerdo a diversas tipologías clasificatorias básicas que serán mencionadas más abajo;
- un encuadre interpretativo y conceptual básico que promueva la posterior confrontación de las fiestas entre sí;
- la descripción de sus aspectos y secuencias básicas;
- el esbozo elemental de los contextos históricos (sociales, culturales, económicos) que condicionan las fiestas en cada país;
- la reseña de las técnicas y fuentes utilizadas (observación, encuestas, entrevistas, testimonios, archivos, publicaciones).

- un levantamiento bibliográfico de las publicaciones locales relativas al tema;
- un inventario de las instituciones locales que procesan información sobre las fiestas o promueven su desarrollo (bibliotecas, museos, centros culturales, universidades, institutos, organizaciones no gubernamentales);
- un directorio de especialistas locales en el tema de las fiestas provenientes de diferentes disciplinas (antropología, etnografía, filosofía, sociología, teoría del arte y de la cultura).

Las particularidades de cada país introducen inflexiones fuertes en el panorama general de las fiestas: así, por ejemplo, según Virtudes Feliú, consultora de Cuba, este país se distingue en sus fiestas populares por el hecho de que se originan al margen de un catolicismo oficial y no se basan en una tradición indígena precolombina sino en culturas básicamente negras y mulatas. Por otra parte, Freddy Michel, en su respectivo trabajo, sostiene que el estudio de las fiestas en Bolivia debe asumir la presencia originaria y mayoritaria de la cultura indígena que determina no sólo el desarrollo de las fiestas rurales sino el de las urbanas. Estos condicionantes particulares, que se dan en todos los países, deben ser trabajados como diferencias particulares asentables en un esquema común.

Estudios de casos

Sobre el trasfondo de la visión de conjunto de las festividades tradicionales populares, cada consultor trabaja dos de ellas investigando su origen, su espacio y población, su desarrollo histórico, sus referentes socioculturales y sus contenidos ideológicos (religiosos, míticos, cosmovisionales) y describiendo y analizando su composición interna y su desarrollo (pasos de la organización de la fiesta, secuencias de su representación, grados de participación, tipos de protagonistas), así como sus funciones básicas (sociales, religiosas, estéticas, técnicas, políticas, económicas, ambientales, etc.) También entraría en este esquema la descripción de las diversas manifestaciones expresivas involucradas en la fiesta: coreografía, representación escénica, música, indumentaria (máscaras, disfraces, atavíos, pinturas corporales), escenografía, utilería, artesanías producidas en el contexto festivo, etc. Virtudes Feliú propone en su estudio la inclusión de expresiones culturales más amplias como las artes culinarias, las competencias lúdicas y los juegos pirotécnicos.

2. Ejes temáticos

Conflictos

Basada tanto en el *Texto preliminar de asesoría* como en los estudios de los consultores y las discusiones mantenidas durante las jornadas realizadas en Quito en enero de 2003, esta asesoría propone que el trabajo se desarrolle en torno al tema básico del conflicto intercultural. Según esta propuesta, la fiesta deja de ser considerada como expresión de comunidades autónomas y homogéneas y pasa a ser analizada en el contexto de las tensiones y desafíos que propone o impone la modernización. El concepto de «popular», usado como una de las notas que definen el objeto de este proyecto (junto al de «tradicional»), anuncia una situación de mixtura, asimetría y conflicto que, aunque incorpore la tradición, desmiente la imagen de una fiesta «pura», crecida al margen de contaminaciones, intercambios y readaptaciones. Por eso, en este estudio lo popular incluye lo indígena, pero sólo en la medida en que está involucrado en situaciones de hibridez y transculturalidad que marcan el devenir de la fiesta y suponen trabajos de construcción histórica de los agentes sociales que la mueven. La fiesta resulta un concepto útil para explorar estas situaciones porque, tal como queda sostenido, ella remite a un escenario de negociaciones y mediaciones, y cuenta para ello con mecanismos de conciliación y herramientas de arbitraje.

El término «conflicto», propuesto como unidad temática central, se refiere en sentido amplio a situaciones de encuentro entre culturas diferentes, encuentros que suponen choques y enfrentamientos pero también negociaciones y desplazamientos, y que pueden resultar no sólo en victorias parciales sino en acuerdos y aun en treguas. Así, no se toma el conflicto como contradicción lógica irresoluble ni como antagonismo entre términos opuestos en forma disyuntiva y binaria, sino en el sentido de situaciones contenciosas de disparidad que instalan asimetrías entre ubicaciones emplazadas en puestos diversos y variables. Es decir, son situaciones problemáticas que exigen reposicionamientos, transacciones, resistencias, disputas y acuerdos, e involucran un sentido político porque suponen campos de poder.

La figura del conflicto es manejada en dos niveles. Por un lado, es considerada intraculturalmente: al interior de la colectividad que realiza la fiesta; por otro, interculturalmente: en las relaciones que esa colectividad mantiene con otras que le son exteriores.

El conflicto que tensa, perturba y, aun, anima la fiesta surge básicamente de las nuevas condiciones del desarrollo capitalista. La penetración a nivel global de las empresas transnacionales y, detrás de sí,

la acometida de las industrias culturales, producen impactos fuertes en culturas de origen tradicional y comprometen el sentido de la fiesta. Esta cuestión afecta más claramente el nivel intercultural pero sus consecuencias también deben ser consideradas en el ámbito de las relaciones intraculturales. Por tanto, antes de referirnos a cada uno de los niveles en forma diferenciada, se tratará rápidamente el tema de la presencia de la mercantilización global de la cultura en el escenario de las fiestas.

Fiesta y mercado

Ante la irrupción de los frentes hegemónicos globales, las culturas tradicionales, procedentes de orígenes rurales y regidas por la lógica del valor de uso y de culto, deben enfrentarse al desafío de su inserción progresiva en el mercado capitalista. Esto supone la compatibilización de sus esquemas con las nuevas condiciones según un amplísimo espectro de cambios que incluye desde fatales capitulaciones hasta alianzas fecundas y cubre un largo trecho de resistencias heroicas, sustituciones, resignadas concesiones, victorias parciales y transacciones varias. Junto a formas que sucumben y se pierden y de núcleos duros que se resisten a ser alterados, proliferan tácticas adaptativas de remodelación cultural que permiten regular la experiencia colectiva, reafirmar la identidad y conservar la memoria en el medio de una escena trastornada.

El ámbito de la fiesta es especialmente sensible a estos sobresaltos porque, ya queda dicho, actúa como una plaza privilegiada de negociaciones y porque guarda, enmascaradas, las cifras de la cohesión social. Por otra parte, en cuanto representación y ceremonia desplegada ante un público, la fiesta se presta a ser banalizada como entretenimiento y comercializada como diversión y espectáculo. Sus propios elementos resultan propicios a la lógica del mercado (discursos folcloristas acerca de las artesanías y los atuendos «típicos» descontextualizados, industrialización de músicas e imágenes «pintorescas»).

Es cierto que la industrialización de la cultura promueve la producción y difusión de muchas festividades aisladas y carentes de apoyo pero, al hacerlo según las meras razones del capital, estimula el exotismo y la banalización de las formas ajenas: para que resulten más aceptables en clave de consumo masivo, el mercado lima las asperezas bárbaras, aplaca las oscuridades de la fiesta y trata de desdoblar sus pliegues y descifrar sus últimos enigmas: busca convertir el acontecimiento en evento. Y a menudo lo consigue.

Uno de los casos más representativos de este tipo de manipulaciones es el de ciertos programas turísticos. En muchas ocasiones, la representación ritual es reacomodada por los *tours operators* que buscan promover sesiones de aventura liviana, entretenimiento y ocio basándose en el descubrimiento fácil del

Otro presentado en sus aspectos más atractivos y novedosos. No pocas veces, para adecuarse a los requerimientos espectacularistas del libreto turístico, la fiesta es resumida, mutilada o dilatada en su duración, salteada en sus secuencias y recalcada en sus momentos más lucidos, impresionantes y «diferentes».

No se intenta ni satanizar el mercado, comprendiéndolo como puro principio de devastación neocolonial, ni divinizarlo, pretendiendo que el mismo se encuentre provisto de facultades omnipotentes de sometimiento del Otro cultural sumiso y lábil¹⁴. Ante la invasión de nuevas formas productivas, cabe la posibilidad de que el Estado regule mediante políticas públicas adecuadas el lugar de las industrias culturales y el de las culturas alternativas. Y, ante aquella invasión, se encuentra siempre abierta la posibilidad de que estas culturas desarrollen diversas maniobras de resistencia y negociación. Pero este tema será considerado más adelante. Ahora se enunciarán los niveles internos y externos del conflicto, aclarando que el límite que los separa corresponde a un recurso meramente operativo: no remite a la idea de una disyunción tajante sino a la de una frontera abierta a cruces de ambos lados.

Lo intracultural

El primer nivel de conflictos se produce dentro de la comunidad, grupo o sector que practica la fiesta y, aunque se encuentra afectado por la expansión mercantil, está básicamente constituido por diferencias endógenas. Freddy Michel propone el uso del concepto de «intraculturalidad» para designar esta dimensión interna de las culturas. Estas aparecen como homogéneas en relación con otras, pero no lo son consideradas intrínsecamente. El autor sostiene que el interior de una cultura se encuentra diferenciado por «relaciones de capital económico, social, ideológico, simbólico y hasta étnico» pero también por «(...) relaciones entre estratos, diferencias e individuos» y «(...) ethos de género y generacionales (...)»¹⁵.

¹⁴ García Canclini discute una concepción «teológica» del capitalismo, según la cual este actuaría como un ser omnipotente que controla todo. Contra esta concepción, el autor sostiene que la necesidad del capitalismo de «estandarizar la producción y el consumo encuentra límites en la configuración especificada de cada cultura y en el interés del propio sistema de mantener formas antiguas de organización social y representación». (García Canclini, Néstor, 1986. *Las culturas populares en el capitalismo*. México, Nueva Imagen, 3ª ed., p. 192.

¹⁵ Michel, Freddy. 2003. «Proyecto La fiesta, un estudio de las fiestas populares tradicionales en los países del Convenio Andrés Bello». Documento de trabajo, p. 13.

Los diversos entrecruzamientos de estas relaciones producen un reticulado de tensiones, enfrentamientos y dualidades que sostienen e inquietan el cuerpo social y se expresan —se resuelven a veces— en la escena de la fiesta, cuyas diversas formas subrayan los cuadros de oposiciones para que la sociedad esté en capacidad de asumirlos simbólicamente: pueda resolver los conflictos o bien desplazarlos a otras dimensiones del cuerpo social. Por eso, este nivel supone la acción de antagonismos internos pero también la de compensaciones y complementariedades que procesan a nivel imaginario las diferencias reparando, reformulando o redistribuyéndolas para volver más simétricas las posiciones. La fiesta re-presenta los conflictos entre lo público y lo privado, entre los géneros, los grupos etarios, entre posiciones diversas de poder —social, económico, político— y entre segmentos ideológicamente dispares. Los artificios escénicos (las máscaras, los disfraces, las coreografías, las luces, los parlamentos) distorsionan el sentido original de las posiciones e introducen así incertidumbres y ambigüedades que permiten ver otro mapa de relaciones posibles. Por eso la representación de las fiestas incluye luchas simbólicas, enfrentamientos y escaramuzas que no traducen literalmente las oposiciones que están detrás de la escena pero las expresan en clave retórica. Y, al hacerlo, las vuelven factores de integración pero, también, fuente de dinamismo social. Tanto a través de sus textos como de sus intervenciones, los consultores han ofrecido diversos ejemplos de figuras de reciprocidad, dádiva y don movilizadas por la lógica de redistribución, especialmente andina, que expresa y asume reposicionamientos sectoriales diversos y garantiza equilibrios sociales a través de los contrapesos simbólicos de la fiesta.

En lo concerniente al impacto que tiene el mercado capitalista al interior de la sociedad expresada en fiesta, volvemos a Michel cuando analiza esta repercusión tanto en las sociedades de reciprocidad como en aquellas más directamente relacionadas con la economía de mercado. En un caso, los mecanismos de la fiesta impiden que personas o grupos acumulen capital fomentando la redistribución de los bienes e impidiendo la formación de clases. En otro, promueven la circulación ampliada del capital: la fiesta actúa como «un canal para mantener la diferencia de acumulación y de acceso a capitales (económico, social, étnico, etc.)». En áreas urbanas, se da una combinación de ambos modelos: «se aprovechan los circuitos de las reciprocidades para generar acumulación de capital»¹⁶.

¹⁶ Michel, Freddy. Ob. cit. p. 7 y 8.

Lo intercultural

El conflicto externo básico surge a partir de la inscripción de fiestas tradicionales populares en escenas progresivamente regidas por la hegemonía del capital trasnacional. Este enfrentamiento constituye uno de los desafíos más difíciles que debe enfrentar la fiesta popular. Para tratarlo rápidamente resulta útil enunciar las tres básicas situaciones históricas producidas en torno al encuentro de las culturas locales con las occidentales en América Latina.

Pérdidas - La primera situación se refiere al etnocidio, la supresión de las culturas diferentes, y se origina con la conquista europea de América. Desde el siglo XVI las culturas indígenas se han visto obligadas a desmontar gran parte de sus imágenes y sus discursos considerados herejes por los conquistadores. Dadas sus propiedades aglutinadoras en el plano religioso y sociocultural, las fiestas constituyeron uno de los reductos más perseguidos por los conquistadores, que veían en sus ritos exaltados y resplandores desconocidos una amenaza seria para la conversión, un peligroso factor de resistencia política. Retocado según las circunstancias, este modelo cruzó la Colonia y el periodo independiente y sobrevive furtivamente en ciertos esquemas intolerantes de las sociedades nacionales y en los programas de algunos evangelizadores que tratan coercitivamente de «salvar el alma de los salvajes» y que, en nombre de permitirles el acceso a los cielos, los explotan ferozmente en sus propias tierras (por ejemplo, la secta *Misión a nuevas tribus* que opera en varios países sudamericanos). Ciertas prácticas agrícolas sostenidas simbólicamente por las fiestas se extinguieron, se deterioraron o sufrieron dramáticas pérdidas cuando los rituales que las sostenían fueron prohibidos, aun a lo largo del siglo XX, por misioneros fanáticos que veían en ellas «licencia, barbarie y herejía». La destrucción de formas tradicionales producida por la expansión del capital también corresponde a un caso de supresión de la diferencia caracterizado por algunos estudios como «etnocidio poscolonial».

Conservaciones - Otro resultado del choque intercultural es la preservación de ciertas matrices simbólicas propias que resisten el asedio hegemónico. Muchas comunidades indígenas y populares mantienen obstinadamente focos apretados de significación, impermeables a las presiones exteriores aunque compatibles, como se verá en el siguiente punto, con ciertas reformulaciones que exigen los nuevos tiempos. Ya sabemos que la fiesta constituye un intenso núcleo que regula y canaliza el caudal simbólico comunitario. Por tanto, sus verdades y sus formas, puntales de la arquitectura social y custodios del sentido colectivo, son celosamente preservadas. Así, muchas fiestas —aun simplificadas, reformadas o mezcladas— han logrado sobrevivir en sus razones esenciales en medio de la revuelta

escena globalizada. En muchas ocasiones se producen inesperados resurgimientos de fiestas consideradas extinguidas o en declive. También es cierto que, empujadas por razones turísticas ya consideradas o movidas por políticas culturales folcloristas que buscan resucitar prácticas perdidas, muchas fiestas se siguen practicando en el vacío, más allá de las razones históricas que las convocan, desconectadas de los haceres sociales que ellas representan.

Alteraciones - Las culturas populares no sólo resisten conservando las cifras secretas de su identidad sino asimismo incorporando transformaciones para poder adaptarse a los nuevos requerimientos. Estos cambios no sólo tienen un sentido formal: la inclusión de nuevos contenidos también supone un gesto innovador (tal es el caso de, por ejemplo, la representación de carencias y desigualdades, la puesta en acto de nuevas formas de resistencia y la protesta, cuestiones que pasan a ser incorporadas en el devenir de la fiesta).

Las rectificaciones que debe hacer la propia fiesta para acomodarse a las nuevas condiciones impuestas por los mercados requieren de complejos procesos de sustitución, ajuste y reformulación de pautas y figuras tradicionales, pero también de apropiación de dispositivos modernos. De modo que, al lado de dramáticos casos de devastación de formas tradicionales aplastadas por el embate de los mercados globales, ocurren nuevos procesos de re-creación que permiten que las fiestas populares de origen tradicional puedan reformularse para seguir afirmando la solidaridad colectiva y renovando las razones oscuras del pacto social.

3. Categorías

Los ejes del conflicto

Tal como queda sostenido en el *Texto preliminar*, esta consultoría se pliega a las metodologías actuales que tienden a prescindir de las tipologías académicas clásicas como un criterio para ordenar y clasificar los acontecimientos festivos. Esta posición se argumenta, en primer lugar, en el hecho de que las fiestas movilizan ámbitos socioculturales muy variados y, por tanto, requieren acercamientos disciplinares distintos. Y, en segundo lugar, se apoya en la consideración de que tanto la premura del acontecer de la fiesta como la complejidad de sus tiempos y sus niveles simbólicos recusan el empleo de ejes taxonómicos más o menos fijos, base de cualquier tipología. Estas razones, unidas a la suposición

de que cada investigador vendría trabajando según metodologías particulares, habían llevado a la propuesta de que no se partiera de clasificaciones definitivas sino de ciertas cuestiones centrales que surgieran de las discusiones mantenidas en conjunto. Ahora bien, según quedó expuesto en el *Relatorio de la jornada de trabajo*, elaborado por esta consultoría, tales cuestiones fueron identificadas en torno al tema de los conflictos que animan y alteran la fiesta. De acuerdo a estos criterios, puede resultar conveniente partir de ordenamientos (más que de clasificaciones) que trabajen, conforme a cada caso, el juego de lo propio y lo ajeno, la identidad y la alteridad: distribuciones que ordenen las fiestas según el mayor o menor grado de conservación o pérdida de pautas tradicionales; de acuerdo a los niveles de adopción, apropiación, asimilación o imposición de elementos y códigos hegemónicos; de conformidad con los valores de vigencia o de simulacro que tiene la representación; según las escalas de impacto sobre la sociedad de la que parte y a la que expresa, etc.

Este criterio incluye variables relativas al origen cultural, tal como lo hace el trabajo de Virtudes Feliú, uno de cuyos indicadores para clasificar las fiestas se refiere al origen etnocultural. Como se mencionará más adelante, por un lado, se encuentran las fiestas de origen hispánico y, por otro, las de origen africano (yoruba, congo, arará, ganga y carabalí). Estas pueden estar sincretizadas con otras creencias (católicas o espiritistas) o también entre ellas (santería con palo, de influencia conga, santería con espiritismo, etc.)¹⁷. Los propios objetivos utilizados por la investigadora para la elaboración de los cuestionarios de encuestas asumen el conflicto intercultural:

1. grados de vigencia o no vigencia de la fiesta y razones de la conservación o la pérdida;
2. orígenes e influencias del legado cultural cubano a través de las fiestas populares tradicionales;
3. supervivencia de elementos de la cultura popular;
4. registro de fiestas populares tradicionales en vías de extinción o ya desaparecidas.

El modelo utilizado por Feliú da cuenta de que cada sistema clasificatorio dependerá de condiciones específicas, aun realizadas en torno a cuestiones comunes (derivadas de

¹⁷ Feliú, Virtudes. 2003. «Informe de Investigación para el Proyecto La Fiesta», Convenio Andrés Bello, p. 3.

conflictos intra e interculturales). Por ejemplo, la realidad cubana, carente de presencia indígena y desprovista de una tradición católica oficial firme, determina modelos ordenatorios propios del material.

La consolidación de las identidades producidas por la fiesta y la exacerbación de un «nosotros» opuesto a los «otros» trazan un límite entre el adentro y el afuera cuya fijeza o flexibilidad también pueden actuar como una variable. Todos los consultores se mostraron atentos a la presencia de una visión *emic* o, al menos, a la inclusión del punto de vista de los actores proyectados como «constructores activos de la realidad representada, a través de la cual pueden mostrar su poder contestatario, de resistencia y reapropiación de la realidad vivida»¹⁸. Estos grados de participación y presencia, autoafirmación y resistencia, en cuanto implican el control del movimiento propio-ajeno, también se convierten en elementos relevantes para clasificar las fiestas atendiendo el tema del conflicto intercultural.

Calendarios, cartografías

Aunque no considere el tema del conflicto, el ordenamiento de las fiestas basado en el cruce de calendarios y mapas (complementado con otros subcruces que serán expuestos luego) puede resultar práctico a la hora de levantar una cartografía de las fiestas en un país o un territorio determinado. El recuento de las festividades realizadas en el curso de un año y a lo largo y ancho de un territorio permite anotarlas según ellas mismas vayan apareciendo en escena, con los nombres atribuidos por los propios participantes y los motivos que ellos declaran. El calendario puede quedar eximido de clasificaciones, aunque, con un carácter descriptivo, suponga tipologías previas: fiestas religiosas o civiles, de santo patrono, de aflicción o de gozo, etc. Distribuir las fiestas por regiones también puede facilitar un estudio de emplazamientos basado en la difusión local de temas y formas: cultos, creencias y ceremonias territorializadas, imágenes y figuras ligadas a personajes o sensibilidades propios de lugares específicos, etc.

Clasificaciones

Si bien las clasificaciones convencionales de la fiesta han menguado en su vigencia académica y perdido su carácter obligatorio y su condición normativa, es indudable

¹⁸ Pereira Valarezo, José. 2003. «Análisis del estado de la cuestión sobre la fiesta popular tradicional en el Ecuador». Quito, IADAP, p. 69.

que ayudan a ordenar y analizar mejor el material embrollado que ofrecen las fiestas. La condición para usarlas sin menoscabo de la complejidad del objeto estudiado es que mantengan su índole exploratoria y su dimensión metodológica de carácter abierto y que, en consecuencia, no pretendan constituirse en modelos de explicación excluyentes y concluyentes. Cuestionado el formalismo taxonómico, hoy los criterios de clasificación devienen en gran parte métodos de ordenamiento que echan mano de descripciones y análisis diversos.

Se expondrán primero ciertos modelos clasificatorios usados por los consultores en sus respectivas investigaciones para, basándonos parcialmente en ellos, proponer después esquemas básicos que podrían servir a la hora de coordinar futuros trabajos conjuntos en torno a este tema.

Modelos empleados por los consultores - Claudia Afanador utiliza como un criterio ordenador el espacio interior o exterior hacia donde se orientan las fiestas o donde transcurren. Algunas, como las celebraciones patronales, son impulsadas por un movimiento que las proyecta hacia afuera o hacia adentro (desde la familia hacia la comunidad o viceversa). Otras tienen lugar básicamente en el espacio público comunitario, como el caso del Carnaval y la Semana Santa. La consultora trabaja otra distinción entre, por un lado, fiestas provistas de mayor peso tradicional y carga ritual (de los Santos Patronos, Semana Santa y carnavales) y, por otro, festividades más recientes y vinculadas a prácticas laicas y seculares (ferias, festivales, reinados). Este modelo básico pero eficiente sostiene un pormenorizado inventario que cruza tiempos festivos (calendarios) y lugares de celebración (cartografías)¹⁹. Podría resultar conveniente que esta clasificación ponga el acento en la especificidad, implícita en el trabajo, de las fiestas tradicionales populares, cuyas notas no coinciden con las de fiestas carentes de peso tradicional y dimensión de memoria colectiva.

José Pereira Valarezo levanta un listado cronológico de fiestas populares en Ecuador. Aunque lamenta la falta de tipologías exhaustivas, menciona y emplea categorizaciones bien definidas. Distingue, en primer lugar, entre fiestas profanas y religiosas; en segundo, entre fiestas celebradas dentro o fuera de los límites físicos de la comunidad (para celebrar, en este caso, eventos de parroquialización, peregrinación, fechas nacionales, etc.).

Las celebraciones religiosas apuntan ante todo a las advocaciones de Cristo, Vírgenes y Santos que dan nom-

¹⁹ Afanador, Claudia. 2003. «Las fiestas populares tradicionales en Colombia. Estado del arte». Quito, IADAP.

bre a la festividad. En segundo lugar, celebran diversas fechas o situaciones (Fiesta de Reyes, Misa del Niño, Bendición de las Palmas, Semana Santa, etc.). Las fiestas profanas pueden ser fechas-calendario con significación especial (Año Nuevo, Día del Trabajo, etc.); fiestas cívicas (aniversario de batallas, de natalicios ilustres, de gritos de Independencia...); desfiles, fiestas de la cosecha, ferias, carnavales, fechas del pueblo o la ciudad, etc. Resultaría imposible cerrar este inventario, sostiene, porque los motivos de la fiesta son muchos y pueden no estar prefijados: desde los referidos a acontecimientos familiares (bautismo, boda, etc.) hasta las fiestas reivindicativas de carácter étnico, entre otras.

Tomando como base este inventario se podría hacer ingresar en su esquema el tema del conflicto (presente con fuerza en la propuesta de Pereira) y, desde él, remarcar las fiestas populares tradicionales distinguiéndolas de las otras. A partir de las oposiciones entre lo propio tradicional, lo ajeno y lo apropiado, podrían subrayarse tensiones que inquietan las posiciones de las fiestas y que, eventualmente, las desplacen hacia categorías nuevas marcadas por su relación conflictiva con la lógica del capital. Por otra parte, detectar lo festivo tradicional popular permitiría desprender esta categoría de un cuadro que cobija otras figuras: por ejemplo, festividades oficiales (cívicas o católicas), empresariales (ferias, fiestas de flores y frutas), celebraciones familiares, etc., cuyas notas no corresponden a las de las fiestas que estudiamos (populares y tradicionales). Estas sugerencias no buscan restar valor al listado sino solicitar aclaraciones que, aunque están supuestas en el conjunto del trabajo del autor, ameritan ser especificadas en este punto.

Freddy Michel traza cuatro cuadros tipológicos de las festividades que, mediante el uso de columnas, marcas y números, permiten cruzar distintas variables que, básicamente, pueden ser resumidas así:

- dimensiones de asentamientos donde ocurre la fiesta: ciudades grandes, intermedias, pueblos, comunidades, familias, etc.;
- sentido de apropiación y pertenencia de importancia local, regional o nacional;
- nivel de tratamiento que tiene cada festividad en lo referente a estudios, investigaciones y publicaciones que haya suscitado;
- mapeo de participantes y no participantes;
- grado de reconocimiento nacional e internacional otorgado a las festividades (por ejemplo, el Carnaval de Oruro está considerado como «Obra maestra del patrimonio oral e intangible de la comunidad»);

- nivel de apoyo estatal, regional, departamental, municipal, local, etc. con que cuenta la festividad.

Ciertas instancias metodológicas enunciadas por Michel en su participación también podrían tener aplicaciones clasificatorias, según la acepción flexible con que estamos utilizando el término. Dichas instancias consistirían en el énfasis otorgado a los protagonistas de la fiesta, la inclusión de perspectivas tanto *emic* como *etic* en el tratamiento del tema y la consideración de la vigencia histórica de los significantes sociales de la fiesta.

En el contexto de un importante proyecto titulado *Atlas etnográfico de Cuba*, Virtudes Feliú traza cuadros y mapas que sistematizan con rigor y claridad la información acerca del estado de las fiestas en su país y levantan un inventario de las mismas. (El estudio distingue entre festividades religiosas o laicas, urbanas o rurales). Las festividades dotadas de carácter oficialista o dimensión elitista no fueron registradas toda vez que no corresponden a las notas del concepto de fiesta popular tradicional, objeto del estudio. Los tres indicadores utilizados en los cuadros para clasificar el material de acuerdo a los condicionamientos de la realidad cubana son tres: origen étnico, motivación y presencia de manifestaciones populares tradicionales. Estos indicadores se ordenan en grupos y subgrupos y consignan las denominaciones de los eventos. Los grupos pueden ser religiosos o laicos; los primeros marcan tres orígenes distintos: católicos (subgrupos: patronales o solemnidades de precepto), subsaharanos (subgrupos: santería, arará, palo, ganga, etc.) y de inmigrantes haitianos. Los grupos laicos incluyen, por un lado, subgrupos de festividades campesinas provenientes del complejo carnavalesco, y laborales. Por otro, se refieren a festividades de inmigrantes: hispánicos, franco-haitianos, jamaquinos u otros.

Aparte de las variables usadas en los cuadros, los mapas introducen otras: presencia por Municipio o provincia; vigencia, no vigencia o revitalización de la fiesta así como población por grupos etarios y sexo²⁰.

Otras propuestas clasificatorias - En un trabajo compuesto por diferentes estudios e investigaciones resulta fundamental asumir las propias maneras de ordenar el material con que cuentan los distintos consultores. De todos modos, a efectos de homogeneizar futuros trabajos a ser realizados en conjunto, puede ser útil partir de

²⁰ Feliú, Virtudes. Ob.cit.

criterios comunes básicos referentes a las clasificaciones y tipologías de las fiestas. Esta operación podría acoger la tendencia actual a clasificar las fiestas introduciendo pautas y modelos descriptivos, es decir, discriminar provisional y operativamente distintos tipos de fiesta según conjuntos de características compartidas a distintos niveles²¹.

Tiempo y espacio. Fiestas referidas a ciclos naturales o efemérides. Fiestas ligadas o no a localidades específicas y concentradas en zonas o distribuidas en territorios más amplios. Estas distinciones facilitan la confección de calendarios y cartografías que podrán ser complejizados con otras variables.

Ideologías. La distinción entre fiestas de origen religioso o civil utilizada, explícitamente o no, por todos los consultores resulta útil para determinar el grado de tradición de las fiestas populares, generalmente vinculadas a creencias religiosas sincréticas. Permite, también, registrar el nivel de conservación, pérdida y sustitución de pautas tradicionales así como la incorporación y apropiación de códigos modernos. A estos mismos efectos podría resultar conveniente diferenciar, como lo hace Feliú, entre orígenes culturales y étnicos de las religiones en juego. A fin de remarcar con claridad el ámbito de lo popular, la distinción entre el carácter religioso o no de las fiestas podría ser superpuesto a la diferencia entre su índole oficial o no. Las festividades oficiales (religiosas o civiles) no entran en la categoría de fiesta popular que se está estudiando.

Conflictos. Aunque ya queda supuesto en el punto anterior, los conflictos inter o intraculturales se convierten en indicadores clave para determinar la constitución, el desarrollo y las posibilidades de crecimiento propio que tiene la fiesta y para medir el estado de su vigencia histórica, su gravitación social y, consecuentemente, sus posibilidades de cohesión e integración a nivel colectivo. Ordenar las fiestas según los niveles de control y autogestión grupal puede resultar importante a la hora de impulsar políticas culturales.

Participaciones. La diferencia entre fiestas de participación y de representación o, directamente, entre fiesta y espectáculo se refiere a una consecuencia del ítem anterior y resulta útil para el tratamiento de dos cuestiones. Por una parte, las

²¹ En este caso no estaríamos manejando clasificaciones, en el sentido estricto de asignaciones en casilleros trazados en forma lógica, pero podríamos adelantar en la comprensión de un material cuya complejidad demanda muchos lugares de abordaje y muchas entradas simultáneas y no necesariamente excluyentes entre sí.

posibilidades de resistencia de la fiesta ante el carácter de *show* que tienden a otorgarle las industrias culturales; por otra, el involucramiento de los agentes sociales en la fiesta. El primer punto ya fue mencionado; el segundo permite distinguir entre la posición de los individuos que participan en calidad de actores rituales y la de aquellos que no pueden estar presentes en el ritual pero que delegan su participación a los actores²². Habría que completar esta distinción incluyendo la figura del público que asiste a la fiesta sin sentirse representado en ella. En este sentido, Michel distingue entre los participantes directos (danzantes, músicos, etc.), los artesanos proveedores del material artístico, los participantes indirectos (comerciantes, autoridades) y los espectadores²³. También podrían introducirse acá las distinciones que generan el uso de perspectivas *emic* y *etic*, tratadas por Pereira Valarezo y Michel en sus respectivos estudios ya citados. En general, determinar el lugar de enunciación se vuelve fundamental para comprender mejor en qué medida la fiesta es identificada como propia o como ajena y qué de uno y de otro maneja en cuanto instancia de negociaciones.

Fiestas públicas y privadas. Establecer el grado de apertura a la escena pública de la fiesta interesa para evaluar sus índices de integración social y, por ende, sus posibilidades de incidencia en el desarrollo colectivo. Pero la diferencia público/privado no debe ser absolutizada en los ámbitos revueltos de la festividad: así como existen rituales particulares y aun íntimos de gran impacto en la comunidad entera, existen asimismo ritos públicos de fuerte proyección en la vida individual o familiar. De todos modos, para caracterizar la fiesta popular tradicional no podemos omitir una referencia pública explícita: lo festivo popular siempre pone en juego memorias, sensibilidades, representaciones e intereses colectivos (como queda dicho, un rito crecido a puertas cerradas no deviene en fiesta popular).

Niveles. Los diversos aspectos de la fiesta pueden proporcionar pistas importantes no sólo para

su descripción y su análisis sino para su categorización. Prat Canos registra los siguientes: tiempo y espacio, aspectos tecnológicos y económicos, sociales y políticos e ideológicos y de cosmovisión²⁴. La matriz metodológica utilizada por Michel también se presta para el empleo de ordenamientos clasificatorios. Según queda

²² Esta distinción es trabajada por García, José Luis y otros, Ob. cit. p. 263 y 264.

²³ Michel, Freddy. «Marco metodológico propuesto. Proyecto La Fiesta», en *Un estudio de las fiestas populares tradicionales...* Ob. cit.

²⁴ Véase al respecto, Prat Canos, Joan. «Aspectos simbólicos de las fiestas» en *Tiempo de Fiesta*. Ob. cit. p. 159 y ss.

mencionado, a partir de un concepto de cultura como constructo histórico abordable holísticamente, el consultor boliviano propone un marco teórico-metodológico que articule tres niveles complementarios entre sí: el tecno-eco-productivo, el sociológico y el ideológico.

Destinos. También las funciones tradicionales de la fiesta pueden ser empleadas como pautas ordenadoras: funciones de duelo, magia propiciatoria, pasaje, celebraciones de ciclos anuales y actividades productivas (cosecha, caza, pastoreo, recolección, nuevas pautas subsistenciales urbanas), culto de santos protectores, efemérides, etc. Roiz acerca ejemplos interesantes de aplicación del modelo de las funciones comunicativas para ordenar el estudio de la fiesta (funciones fáctica, emotiva, poética, referencial, etc.)²⁵.

C. CUESTIONES

La cultura transcurre tensada entre dos momentos suyos: la memoria y el deseo. Esta tensión, ya lo sabemos, se encuentra exacerbada durante la fiesta, que tanto custodia la tradición como anticipa tiempos propicios. El primer momento ha sido privilegiado durante las últimas décadas por los estudios sobre cultura y política. Y lo ha sido no sin razón: la construcción de la memoria social se encontró (se encuentra) fuertemente amenazada por la expansión de modelos ideológicos que, basados en la pura lógica del mercado, escamotean el conflicto histórico, trivializan los recuerdos, espectacularizan el drama y encubren situaciones traumáticas que no pueden ser resueltas sino a través de prácticas sociales difíciles, poco rentables. Ahora bien, esta necesaria atención al tema de la memoria no debe ocurrir en menoscabo del otro momento, el del deseo, el abierto al futuro. Y eso porque ante un presente como el nuestro, falto de utopías, nublado por la decepción y entrecortado por la ausencia de proyectos colectivos, ya no basta con reconstruir el curso de una historia sustraída: también es necesario atreverse a imaginar salidas y apostar por planteamientos colectivos, aunque fueren bocetos rápidos, empeños furtivos, fragmentos de deseos que alguna vez constituyeron un afán entero. Si bien ya no se pretende que ninguna forma sea capaz de rectificar el curso de lo real, las ficciones pueden avizorar, en clave poética y fugazmente, rumbos compartidos.

Y acá la fiesta, custodia de utopías, cumple un papel fundamental pues uno de sus extremos, apoyado en el modo subjuntivo de lo cultural,

²⁵ Roiz, Miguel. Ob.cit. p. 139 y ss.

se abre al horizonte profético de la anticipación. Pereira Valarezo comienza su trabajo con una cita: «Toda acción teológica, política, social o cultural no se piensa hoy como verdaderamente lograda si no termina en una fiesta. En tal sentido, ésta es una promesa política, cultural, social...»²⁶. Pero la fiesta no sólo tiene virtudes anticipatorias, también cuenta con cualidades performativas: tiende a producir efectos sobre la realidad, a enmendarla en sus yerros tantos, a reorientarla cíclicamente desempañando sus rumbos. Estos atributos de la fiesta permiten que ella sea abierta con una «ética de lo comunitario», según la feliz expresión de Patricio Sandoval, y conectada con intereses y demandas de los grupos, comunidades y pueblos que la practican. Mediante el énfasis otorgado a su capacidad negociadora e integradora en lo social, la fiesta se presta a ser tratada no sólo como principio de resolución de conflictos y asimetrías sociales sino como un factor importante de desarrollo.

Así concebida, la fiesta parece preparada para asumir el riesgoso desafío que significa negociar su propia sobrevivencia en los tiempos globales. Este tema será tratado a través de la presentación de dos figuras, cuyos breves desarrollos actúan como conclusión de este trabajo: la de políticas culturales y la de espacio público.

1. Las políticas culturales

La figura de las políticas culturales adquiere un nuevo sentido y una relevancia especial en el contexto de la crítica de la defeción del Estado neoliberal. A partir de esa crítica, se demanda hoy el fortalecimiento de los Estados; es decir, de su capacidad de gestión, de la facultad de promover políticas públicas que garanticen los intereses colectivos y, en pos de ellos, coordinen los particulares. (Por eso, las políticas culturales, mucho más que el apoyo a las bellas artes o al patrimonio cultural, implican un compromiso con la construcción de ciudadanía).

Las políticas culturales comprenden tanto los criterios adoptados de modo sistemático por el Estado como los proyectos diseñados orgánicamente para promover el desarrollo cultural según determinada concepción del papel que tiene la cultura en el conjunto social. Así, las políticas culturales comprenden intervenciones planificadas que hace el Estado en función de los grandes objetivos colectivos: regulan y promueven, fijan criterios, orientan e impulsan determinadas prácticas para compensar los desequilibrios que produce el mercado. Toman partido por

²⁶ Pereira Valarezo, José. Ob. cit. p. 1

los haceres rezagados o los sectores menos favorecidos, apuntalan aspectos que requieren de apoyos, señalan determinadas direcciones que coinciden con diferentes proyectos de desarrollo, etc.

Pero para que estas intervenciones no se conviertan en casos de intervencionismo estatal caben dos requisitos. En primer lugar, la participación de los diversos sectores no sólo en la producción de los hechos culturales sino en el trazado y la aplicación de las políticas a través de instancias adecuadas. En segundo lugar, es necesario que tales políticas tengan un carácter formal: no es competencia del Estado crear cultura sino promover condiciones aptas para su creación por parte de las sociedades. Por eso, las políticas culturales deben limitarse a garantizar la libertad expresiva y crítica, impulsar condiciones efectivas de participación, estimular la creación, proteger el patrimonio, fomentar el desarrollo del pensamiento y apoyar la institucionalización de lo cultural.

Ahora bien, que la acción estatal en materia de asuntos culturales conserve una función formal no significa que se reduzca al arbitraje pasivo, al mero control del cumplimiento de las reglas del juego. Tales políticas culturales, por el contrario, deben asegurar las bases necesarias para un desarrollo cultural democrático y, consecuentemente, alentar modelos de organización participativa. Y deben ser capaces de corregir los desequilibrios que afecten la producción y la circulación de bienes culturales. Corresponde, así, al poder público la tarea de regular la acción de las industrias culturales y establecer programas de apoyo a ciertos sectores más vulnerables que, librados a la pura racionalidad del mercado, sucumbirían por su posición menos favorecida en términos de rentabilidad. Es que uno de los objetivos fundamentales de tales políticas es, precisamente, articular las gestiones del Estado con la creación artística e intelectual y los intereses del mercado.

Y aquí llegamos al punto que nos interesa: en relación con las fiestas, las políticas culturales no sólo deben promoverlas, difundirlas, defenderlas. Para que no se transformen en imágenes folclorizadas, cuando no embalsamadas, a medida de las narraciones que demandan ciertos mitos estatales²⁷, las políticas sobre las fiestas deben incluir la perspectiva de los propios participantes, así como la

²⁷ Segura se refiere a ciertos fenómenos de «retnización» y recuperación de las tradiciones promovidas por el Estado como reacomodos exigidos por sus discursos legitimadores. «Tal es el caso de la direccionalidad del Estado hacia la recuperación de tradiciones, mas no de las prácticas mismas que éstas representan, en razón de que estas prácticas ya no obedecen a lógicas económicas y políticas propias de la integración desarrollista del Estado», Op. cit. p. 60.

de especialistas respetuosos de los intereses que las avalan. Y para que no se conviertan los acontecimientos festivos en espectáculo trivial de industrias culturales, las políticas deben garantizar espacios de autonomía política y económica desde los cuales negociar las condiciones del cambio según sus propias utilidades, distintas de las que mueve el mercado. Es obvio que los programas culturales impulsados por las empresas privilegien los criterios de rentabilidad y competencia en detrimento de las dimensiones simbólicas de la fiesta. Por eso, para apoyar la puesta en escena de lógicas diversas a las del capital, resulta necesario que la financiación de la fiesta, en cuanto trascienda las posibilidades del grupo que la celebra, se apoye en subsidios estatales e, incluso, en figuras híbridas como el *esponsorreo*, el patrocinio y el mecenazgo empresarial, según modalidades reguladas por el Estado.

Con acierto, Pereira Valarezo considera que las fiestas deben ser parte de proyectos de descentralización y constitución de autonomías territoriales y sectoriales. Es que, en cuanto referentes simbólicos de identidad local y regional, ellas no deben encontrarse desligadas de la reforma del Estado y la afirmación de los poderes locales²⁸. Michel critica la ausencia de políticas culturales efectivas en este plano y señala el contraste instalado entre la riqueza de los movimientos sociales y la indigencia de las políticas estatales, por otra parte índice de la desvinculación operante entre ambas instancias. Ante esta situación, demanda la participación efectiva de los beneficiarios en el diagnóstico previo y el levantamiento de las políticas culturales (presencia de organizaciones de base, fraternidades, conjuntos, grupos, asociaciones, confederaciones, etc.)²⁹.

De cara a su eficiencia, estas cuestiones deben ser también inscritas en términos regionales. Por eso se vuelve fundamental levantar preguntas acerca de cómo pueden concebirse políticas culturales democráticas capaces de vincular las razones del Estado, los intereses del mercado y los móviles de la sociedad civil y proyectarlas regional y aun globalmente. Cómo promover la coordinación de políticas culturales en el ámbito de acuerdos regionales. Cómo imaginar sistemas descentralizados en lo cultural y cómo institucionalizar instancias supranacionales que ya vienen funcionando informalmente. De las respuestas esgrimidas ante estas cuestiones dependerá la supervivencia e incluso el nuevo impulso de mucha fiesta amenazada por la falta de medios propios y/o el exceso de intereses ajenos.

²⁸ Ob. cit. p. 69

²⁹ Ob. cit. Título «Recomendaciones».

2. Ciudadanías

Las políticas culturales promueven (o deberían promover) los marcos adecuados a la construcción de ciudadanía pero no las construyen ellas mismas. Esta tarea se encuentra a cargo de los distintos actores sociales cuya acción sirve de contrapartida a las políticas del Estado. Es decir, estas no podrían funcionar sin la interlocución de sociedades básicamente organizadas. Ya sabemos que la fiesta cumple un papel fundamental como promotora de identidades, principio aglutinante de cohesión social y ámbito privilegiado de negociaciones, réplica y resistencia. Estos atributos suyos la colocan en una situación privilegiada en la búsqueda de consistencia del entramado social.

Este último punto se centrará particularmente en el tema de la identidad, puesto que los otros momentos ya fueron mencionados. La reaparición de este tema, que había perdido vigencia en los terrenos volubles de la teoría cultural, ocurre premunida de nuevas notas. Obviamente ya no se habla de identidad-esencia sino de identidad-constructo. Ya no se sostiene el concepto metafísico de identidad concebido como cifra de sectores aislados, fijados en un territorio y marcados por un origen y un destino común: ha perdido vigencia una idea de identidad basada en la conciencia de un «nosotros» intacto, resguardable como se custodia un santuario de cualquier signo de impureza o contaminación. También ha perdido vigencia un modelo de identidad basado en la oposición binaria y absoluta de dos términos enfrentados tras misiones redentoras y conciliados sobre los pedestales de la Historia. Hoy la identidad es entendida como el resultado (nunca definitivo) de disputas jugadas en frentes distintos por sujetos agrupados en torno a memorias y proyectos particulares (de localidad, etnia, religión, género, opción sexual, etc.). Para ejercer sus diferencias, los sujetos culturales se autoidentifican sobre el fondo promiscuo de mezcolanzas, choques y acuerdos variables según quiénes fueron los otros ante quienes necesitan autoafirmarse (o con quienes necesita negociar posiciones nuevas). En este contexto, las identidades populares recortan sus contornos no en forma definitiva y en pos de un enfrentamiento esencial, sino de cara a muchos adversarios (o aliados) y desde emplazamientos distintos.

Este concepto de identidad presenta una gran ventaja: acoge la praxis de diversos grupos, sectores y comunidades que buscan autodefinirse como sujetos diferentes. Las identidades también pueden ser definidas en este sentido como estrategias políticas para afirmar posiciones particulares, enseñanzas que identifican las demandas de un sector. La fiesta levanta el círculo mágico donde se templan estos «nosotros» a través de los artificios de la escena y el poder de la belleza.

Ahora bien, esta ventaja de la identidad, consagrada por la fiesta, tiene sus riesgos a la hora de pensar el espacio público: al enfatizar el momento de la propia diferencia puede arriesgar miradas de conjunto, necesarias para que las sociedades puedan viabilizar proyectos democráticos. Este hecho es hoy especialmente grave en los países de América Latina, enfrentados más que nunca a la necesidad de reforzar sus tejidos sociales e imaginar propuestas colectivas. Ante un Estado inepto y un mercado demasiado eficaz, hoy resulta tarea esencial reinstaurar una escena pública consistente. Se vuelve urgente, pues, concebir nuevas articulaciones entre las diferentes identidades emergentes. Inscribir el tema de la identidad en el registro de ciudadanía puede contrarrestar un modelo particularista y esencialista de identidad y puede abrirlo a la cuestión de la democracia como horizonte de bien común por ser construido, y a la de la ética, como compromiso solidario que trasciende el sector.

Recuperar la idea de ciudadanía como contrapartida de la de una identidad centrada en la pertenencia a un grupo exclusivo, permite ingresar la figura de diversidad y ampliar los espacios de la acción colectiva. El concepto de ciudadanía incluye las notas de diferenciación y particularidad de lo identitario pero las descentra insertándolas en un «nosotros» más amplio comprometido con la solidaridad pública. Esta articulación tiene que ser construida políticamente a través de iniciativas sociales pero también debe encontrar apoyo en políticas estatales que faciliten nuevas formas de participación y descentralización y renueven, vía reforma del Estado, los dispositivos de intermediación y representación social. Y acá desembocamos de nuevo en el tema de las políticas culturales: éstas no sólo deben impulsar la creación y preservar los acervos patrimoniales sino, también, fomentar el ejercicio de formas responsables de ciudadanía y garantizar el funcionamiento de una escena pública donde se negocien posiciones sectoriales de cara a los intereses de todos.

Acaso este sea el desafío mayor para la fiesta. Si, por un momento, logramos emplazar su círculo exaltado y radiante en el contexto de un circuito más amplio, estaríamos no sólo facilitando una salida para la continuidad de sus formas amenazadas sino fortificando el espacio público. Esa escena donde desembocan las memorias, las frustraciones y los sueños diversos que pueblan un territorio nacional o regional (global, en cierto sentido) y que precisan la energía secreta de la fiesta para reimaginar la solidaridad y la ética en formato de bien común.

Ticio Escobar
Asunción, junio de 2003