

Carnavales, desfiles y procesiones

Roberto DaMatta

Mi propósito aquí es discutir los tres modos básicos mediante los cuales se puede *ritualizar* en el mundo brasileño. Para ello, enfoco el análisis en torno de dos de esas formas: el desfile militar y el carnaval, de modo que el estudio inicia con la comparación de dos modos de reflejar y expresar la estructura social brasileña, para luego incluir la procesión –ya sea por necesidad comparativa y de control de los datos, o porque esa otra forma luego se impone–. Sin embargo, no se trata de una presentación empírica, por decirlo así, de esos materiales, en los que dichas formas se confirman en el plano de la sociedad brasileña, ya que el estudio procede de esas manifestaciones específicas e intenta –con los recursos de la sociología comparada– alcanzar un plano más universal y profundo, en el cual se pueden discutir con relativa seguridad (pero nunca con plena certeza) los mecanismos básicos de aquello que se convino en clasificar como ritual o ritualización.

Asimismo, el capítulo pretende presentar dos problemas básicos y, a mi parecer, inseparables: la cuestión de los principios o mecanismos fundamentales utilizados para dramatizar el mundo y la manera como pueden aislarse relativamente unos de otros por medio del modo comparado de analizar el mundo social. Un segundo objetivo es situar esas procesiones, desfiles y carnavales

Traducción de Tatiana Sule.

El presente texto corresponde a un capítulo de un libro escrito originalmente en 1979. Como los buenos vinos, en vez de envejecer, ha alcanzado después de un cuarto de siglo una estructura y un equilibrio que lo han convertido en un clásico de la estirpe de los estudios de Gilberto Freyre y Darcy Ribeiro. Ha sido traducido al inglés y al francés, y próximamente tendremos, por fin, una edición en español, publicada por el Fondo de Cultura Económica, que gentilmente autorizó la publicación de este fragmento.

como formas básicas mediante las cuales la llamada realidad brasileña se desdobra ante sí misma, se mira en su propio espejo social y, proyectando múltiples imágenes de sí, se engendra como una medusa, en su lucha y dilema entre permanecer o cambiar.

Clasifico el carnaval y las festividades del Día de la Independencia (o Día de la Patria) como *rituales nacionales*. Esto porque ambos son ritos basados en la posibilidad de dramatizar valores globales, críticos e incluyentes de nuestra sociedad. Los rituales nacionales contrastan claramente con otras formas de reunión específicas de ciertas regiones, segmentos, clases, grupos y categorías sociales, ya que implican un mínimo de sincronía (cf. Leopoldi, 1978). Esto quiere decir que cuando se realiza un ritual nacional toda la sociedad debe estar orientada hacia el acontecimiento centralizador de esa ocasión, con la colectividad que detiene o cambia radicalmente sus actividades. Un indicio típico de esa centralización y consecuente sincronía de actividades es que los rituales nacionales implican siempre un abandono u “olvido” del trabajo, porque sus días son *feriados nacionales*.

De manera que prefiero establecer una dicotomía provisional entre ritos orientados hacia todo el orden nacional y que ayudan a construir y a cristalizar una identidad nacional incluyente, como el carnaval o el Día de la Patria, y aquellas dramatizaciones programadas que, por el contrario, están en el otro extremo del mundo colectivo, ya que en ese caso nos centramos en el *santo patrón*, en la costumbre local, en el llamado “folclor” o tradición, que pertenece únicamente a aquella ciudad, estado, región o grupo social. Ya no se trata del reino universalizante de un Brasil que puede contener todas sus variaciones internas e incluso el mundo conocido (como sucede explícitamente en la ideología carnavalesca), sino del reino de lo exclusivo y que especifica las diferencias entre mundos sociales, como manda la cartilla de la dialéctica social.

Pero además de esa distinción provisional, prefiero también –como ya lo indiqué en la introducción– no oponer el concepto de rito al de ceremonial, y de esta forma no recorro el camino seguro, abierto por tantos estudiosos que me precedieron. El motivo básico de esta actitud es mi posición crítica respecto de la asociación tan repetida del ceremonial con el lado secular de la vida, mientras que el rito estaría situado en el lado místico del mundo. De acuerdo

con lo que intentaré demostrar en este capítulo, el estudio de los materiales brasileños proporcionado por una sociología comparativa de los carnavales, desfiles y procesiones no autoriza tales identificaciones y diferenciaciones, dado que parece indicar que es mucho más fecundo el camino abierto por la visión gradualista, contrastante y dialéctica de los llamados actos rituales. Así, en vez de definir el rito por medio de algún rasgo positivo y sustantivo, opté por definirlo (junto con el ceremonial y la fiesta) por medio del contraste con los actos del mundo diario, de modo que el punto focal se centra en las oposiciones básicas que se dan entre las secuencias de acciones dramáticas que todo acto ceremonial o ritual debe necesariamente contener, construir o elaborar. Así, el ritual jugaría mucho más con el drama –que permite la conciencia del mundo social– que con algún componente místico o mágico.

RUTINAS Y RITOS

En Brasil, como en otras sociedades, hay una clasificación de los acontecimientos sociales según su ocurrencia. Por un lado están los acontecimientos que forman parte de la rutina de lo cotidiano, llamado en Brasil del “día a día” o simplemente “de la vida”, y los que quedan fuera de ese “día a día” repetitivo y rutinario: “fiestas”, “ceremoniales” (o ceremonias), “solemnidades”, “bailes”, “congresos”, “reuniones”, “encuentros”, “conferencias”, etcétera, donde lo que llama la atención es su carácter aglutinador de personas, grupos y clases sociales.

Éstos se distinguen de los “milagros”, “golpes de suerte”, “tragedias”, “dramas”, “desastres” y “catástrofes” por ser *previstos*. En ese sentido, se constituyen en lo que puede llamarse lo *extraordinario construido por y para la sociedad*, en oposición a los acontecimientos que igualmente suspenden la rutina de lo cotidiano, pero que están marcados por la imprevisibilidad, es decir que la sociedad no los puede controlar. Por esto mismo pueden denominarse *extraordinarios no previstos* por las normas o reglas sociales, dado que siempre se refieren como sucesos que *alcanzan* a la sociedad, conforme lo señalan los titulares de los periódicos al anunciar las catástrofes y tragedias. Como se puede deducir con facilidad, en este caso toda la sociedad se ve afectada por igual. En lugar

de que los grupos y las clases sociales sean afectados de forma diferente, de acuerdo con su posición en la estructura de poder, en el caso de una catástrofe todos son alcanzados por el mismo lado, por la misma cosa, y tienen que enfrentar el hecho extraordinario utilizando los mismos recursos e instrumentos. Esto iguala a todos los grupos frente al acontecimiento, que asume una misma proporción para todos, como si fuese una ley general. Es lo que ocurre con comunidades enteras cuando se enfrentan a huracanes, inundaciones y tempestades de nieve.¹

Parece raro el uso de la palabra “ritual” en Brasil, y generalmente es una expresión vinculada con momentos marcados por un comportamiento solemne, caracterizado por el control explícito de la palabra, de los gestos y de la vestimenta, como ocurre en los funerales y en algunos oficios cívicos y religiosos. El uso de las expresiones *formal* e *informal* como calificativos para la naturaleza de ciertos encuentros, permite deducir que forman polos extremos en un *continuum*. Esto se da del modo siguiente: en el polo informal estarían situaciones como “fiestas” y, en el polo de la formalidad, las situaciones señaladas como “solemnidades”, término más adecuado, tal vez, para designar las reuniones en que se exige un mínimo de división interna y donde la estructura jerarquizante aparece de modo manifiesto. De esta forma, mientras que los acontecimientos informales se basan en la idea de espontaneidad, en la despersonalización o descentralización y en el bloqueo de la jerarquía, los formales se centralizan fuertemente y se basan en momentos bien marcados. Por lo mismo, es más difícil *llegar retrasado* o *perderse* un “baile” o un “carnaval” que un funeral o una conferencia. En otros términos, los acontecimientos formales tienen un sujeto o un centro (el motivo de la fiesta) y una asistencia. Pero los carnavales son momentos mucho más individualizados, son vistos como propiedad de todos y como momentos en los que la sociedad se descentraliza. De ahí el uso del término “carnaval” para situaciones de alto desentendimiento, dado que la discusión y la confusión llegan al límite del desorden porque todos hablan al mismo tiempo, señal de una descentralización máxima.

¹ Quiero agradecer a Bjorn Maybury-Lewis las informaciones y los estimulantes comentarios respecto de la última tempestad de nieve que arrasó la ciudad de Cambridge, Massachussets, en enero de 1978.

Aunque no pretendo clasificar los acontecimientos sociales brasileños, la discusión permite ya deducir algunos principios reveladores. El primero es la separación nítida entre el ámbito del mundo cotidiano y el universo de los acontecimientos *extra-ordinarios*. El paso de un ámbito a otro está marcado por modificaciones en el comportamiento, y esos cambios crean las condiciones para que se perciban como especiales. Este es el subuniverso de las *fiestas* y de las *solemnidades*.

El segundo principio es la confirmación de que, en Brasil, el ámbito de lo extraordinario está segmentado. En él están contenidos *acontecimientos previstos e imprevistos* por el sistema social. A su vez, en la categoría de los previstos y constituidos explícitamente por la propia sociedad hay una dicotomía entre los acontecimientos altamente ordenados (ceremonias, solemnidades, congresos, aniversarios, funerales, reuniones, etc.), regidos por la planeación y por el *respeto* (expresado en la moderación verbal y gestual), y los sucesos dominados por la *brincadeira*, diversión y/o *licencia*, es decir, situaciones en las que el comportamiento está basado en la libertad, como resultado de la suspensión temporal de las reglas de una jerarquización represora.

Por otro lado, faltarían los acontecimientos situados entre la rutina y lo imprevisto, más allá del trabajo pero sin llegar a la diversión, es decir aquellas ocasiones que clasificamos como insurrecciones, revueltas, rebeliones y revoluciones; esos sucesos que, en el lenguaje policial y jurídico de los autos, surgen como “ocurrencias”, “procesos”, “casos”, “subversiones” y “zafarranchos” (a medio camino entre los carnavales –planeados, pero la mayoría de las veces, incontrolados–). En este sentido, es posible relacionar los rituales fundados en el principio social de la inversión, como es el caso de los carnavales, con la acción popular “espontánea” y extraordinaria (es decir, no esperada y no planeada) de las masas, como sucedió en el caso de la destrucción de la estación de las barcas que unen a Río de Janeiro con Niterói, en 1959, en esta última ciudad.

Naturalmente, este caso está relacionado con muchos otros, y, en su universalidad, todos se vinculan con las condiciones de opresión y represión a las que es sometido el trabajador urbano de los grandes centros brasileños. Este es el argumento central de Moisés y Martínez-Alier (1976), al cual no tengo nada que agregar en el plano general, es decir en la explicación global de los movi-

mientos violentos y de zafarrancho dentro de los marcos de una lucha contra el Estado y el capitalismo. Sin embargo, en cuanto a la perspectiva que aquí presento, considero importante enfatizar un punto: ¿por qué esos movimientos siempre se vuelven en contra de los medios de transporte? Y ¿cuáles son las *formas particulares* que asumen o tienden a asumir?

En el caso del zafarrancho de Niterói, cabe citar el estudio preliminar de Edson Nunes (1975), ya que en él la acción violenta surge como una clara inversión carnavalesca, del tipo que estamos sugiriendo. En palabras del autor:

El ataque a las residencias de los Carreteiro (dueños de la compañía de transporte) terminó siendo el acontecimiento central del día. Grupos de personas sacaban de las casas lo que pudieran llevarse, apropiándose de objetos tales como collares, utensilios domésticos y hasta televisores. Frente a las casas se hicieron enormes pilas de colchones, cuadros, camas y refrigeradores que se convirtieron en enormes hogueras. *Los hombres se apropiaron de los trajes de lujo de las mujeres Carreteiro e instalaron un inusitado carnaval en el que se apreciaban finas piezas de lencería usadas por hombres corpulentos, sacos de visón envolvieron los cuerpos de los amotinados, delicadas sombrillas ornamentaron el desfile de modas que se estableció, incluyendo, ahí mismo, trajes y tocas de baño. El carnaval duró algún tiempo alrededor de las llamas y fue documentado hasta el cansancio* (pp. 10-11; las cursivas son mías).

Por lo demás, Natalie Davis (1975) registra también el mismo tipo de inversión en varios periodos de la historia europea, cuando la inversión de las ropas (y de los sexos) protegía a sus agentes de responsabilidades civiles y jurídicas. Por otro lado, la forma carnavalesca en la revuelta popular (y aquí estamos ante la revuelta, en el sentido clásico de reacción circunstancial e indignada, de reacción moral de personas estafadas y vilipendiadas en sus derechos básicos –cf. Gluckman, 1963–) permite destruir y reaccionar con violencia sin asumir plenamente las consecuencias e implicaciones políticas de esas acciones. La especificidad del zafarrancho (llamado en Brasil *quebra-quebra* –el nombre es por sí sólo significativo e indica tal vez la capacidad de destruir–) a la vez que se puede constituir en una reacción a las condiciones generales del desarrollo del capitalismo en Brasil, como lo señalan Moisés y Martínez-Alier (1976), yace en ese tipo de reacción moralizadora en la que la acción concreta está con-

formada por una reacción moral y justa, cuando los “débiles” están indignados contra la acción humillante de los “fuertes”, ya sean representantes del Estado o particulares. Así pues, lejos de ser una reacción situada en el plano “político”, según piensa el pueblo en general, como un dominio individualizado y definido por las presiones dictadas por las representatividades de los grupos o clases sociales, tal como lo ve el observador que está fuera de los acontecimientos, el zafarrancho parece tener su especificidad en el hecho de ser un movimiento en el que está contenido lo llamado “político” y se impregna en el plano de la moralidad y, en consecuencia, queda subordinado a él.

Entonces, la masa no estaría reaccionando solamente contra objetivos específicos, en un plano de percepción abstracto, “político”, en el sentido de valores, estrategias u objetivos dados racionalmente, sino contra los intermediarios que provocan su despojo como persona moral, esto es, un ser dotado de alma y de derecho básico al respeto, a la consideración y a un trato humano. De ahí, ciertamente, la asociación clásica de la acción de la multitud contra los intermediarios (comerciantes, tiendas, medios de transporte) y no contra los productores (*cf.* también Thompson, 1974, y Rudé, 1974). En el caso específico del carnaval de Río de Janeiro cabe pensar que esas posibilidades de acción violenta, moralizante y protegida por la *brincadeira* y por el anonimato se darían en los suburbios como los bloques de *clóvis*, según lo muestra el trabajo de Alba Zaluar Guimarães (1978). De cualquier manera, no hay que olvidar esa importante asociación entre la fiesta, como un ámbito especial, y las alternativas de acción que puede abrir, ya sea para que lo cotidiano sea satisfactorio o para transformarlo (*cf.* Bercé, 1976).

Las fiestas, entonces, son momentos extraordinarios marcados por la alegría y por valores considerados altamente positivos. La rutina de la vida diaria se ve como algo negativo, de ahí que lo cotidiano se designe con la expresión *día a día* o, más significativamente, *vida* o *dura realidad de la vida*. En otras palabras, se sufre en la *vida*, en la rutina despiadada y automática de lo cotidiano, donde las jerarquías del poder y del “¿sabe con quién está hablando?” y, por supuesto, del “cada cosa en su lugar”, reprimen al mundo.

Así, se puede decir que el mundo automático de la vida diaria es el mundo de las jerarquías y de los *caxias* como paradigmas de comportamiento rígida-

mente regulados por las normas vigentes. La asociación del nombre del patrono del ejército con un tipo de comportamiento formal, regulado por una extrema preocupación por el cumplimiento de las normas, pero considerado en forma peyorativa, parece indicar la compleja percepción que tenemos de nuestro orden social, que nos permite lecturas dobles o triples de la sociedad brasileña, conforme intenté mostrarlo en otro lugar (DaMatta, 1973a).

Ahora trataré de demostrar hasta qué punto el carnaval realmente expresa la situación límite de la informalidad y, a la inversa, hasta dónde el ceremonial del Día de la Patria expresa el límite de la formalidad. Con esto no sólo espero buscar una mayor contextualización de esos rituales, sino también discutir el papel y el significado de los ritos en el contexto de una sociedad compleja. Del mismo modo, pretendo situar los acontecimientos sociales marcados por la motivación de lo divino y realizados bajo la protección de la Iglesia, que en Brasil asumen un carácter conciliador entre la extrema formalidad y la extrema informalidad, en el ambiente creado por el propio ritual. Así, también espero no sólo discutir el papel de cada grupo o categoría social que patrocina esos acontecimientos, sino además el significado y la importancia de distinciones clásicas como sagrado/profano, religioso/secular, formal/informal, etcétera, considerados en sus posibilidades de esclarecer materiales oriundos de la sociedad brasileña.

EL CARNAVAL Y EL DÍA DE LA PATRIA: UNA COMPARACIÓN

1. Tiempo histórico y tiempo cósmico

Tanto el carnaval como el Día de la Patria son rituales nacionales que movilizan a la población de las ciudades donde se realizan y exigen un tipo de tiempo especial, vacío, esto es, sin trabajo, un día feriado. El carnaval se lleva a cabo en tres días (domingo, lunes y martes, días que anteceden inmediatamente a la época de Cuaresma), mientras que el Día de la Patria (conmemorado el día 7 de septiembre) oficialmente forma parte de una semana, llamada “La Semana de la Patria”. El carnaval y el Día de la Patria constituyen los dos rituales de mayor duración en Brasil, sólo comparables con la Semana Santa, dedicada

a los ritos que recrean la Pasión y la Resurrección de Cristo. Esas tres semanas festivas sugieren un “triángulo ritual brasileño” muy significativo, sobre todo por sus implicaciones políticas, toda vez que tenemos fiestas dedicadas a la vertiente más institucionalizada del Estado Nacional (sus Fuerzas Armadas), fiestas controladas por la Iglesia (otra corporación decisiva en la formación de la sociedad brasileña) y, por último, las fiestas carnavalescas, consagradas a la vertiente más desorganizada de la sociedad civil, o más bien de la sociedad civil en cuanto *pueblo o masa*. Observamos, entonces, que –en el mejor estilo de la sociedad holística, tradicional y jerarquizada– cada momento festivo y extraordinario remite a un grupo o categoría social que tiene su lugar garantizado, vale decir, su hora y su oportunidad en el marco de la vida social nacional. Así, tendríamos un ciclo de festividades que van del pueblo al Estado, pasando por la Iglesia, en una forma de organización típica de un sistema muy preocupado por el “cada cual en su lugar” y el “cada chango en su rama”.

Es importante observar que el Día de la Patria es un ceremonial relacionado con un acontecimiento social específico (es un *rito histórico*, para usar una expresión de Lévi-Strauss –1970 [1962a]: capítulo VIII–), mientras que el carnaval se sitúa en el calendario romano, y marca el periodo que antecede a la aparición de Cristo entre los hombres. De este modo, la temporalidad en que se sitúan las conmemoraciones del Día de la Patria está registrada, es empírica, tiene un inicio documentado y forma parte de un conjunto de momentos decisivos de la vida brasileña, que se perciben como si estuvieran encadenados. Así, no se puede comprender la independencia sin hablar del periodo colonial y, después, del periodo republicano. Esos son momentos históricos específicos de algunas naciones del mundo. De tal manera que esa temporalidad está marcada por el sentido de “progreso”, “evolución” y, sobre todo, “no-repetición”, como el ciclo de crecimiento de un individuo –en este caso, la nación brasileña–.

En ese sentido, el tiempo del Día de la Patria es único, acentúa el rompimiento definitivo con el periodo colonial y el inicio de una “mayoría de edad política”. Es, pues, un *rito histórico de paso*, ya que su *performance* busca no sólo recrear un momento glorioso del pasado, sino muy especialmente marcar el paso entre el mundo colonial y el mundo de la libertad y de la autodetermina-

ción. De este modo, los acontecimientos históricos y empíricamente registrados se consideran paradigmáticos, y los personajes que los engendran, héroes nacionales oficiales.

En contraste con este tipo de temporalidad, el carnaval se ubica en una escala cronológica cíclica, independiente de las fechas fijas. El tiempo del carnaval está marcado por la relación entre Dios y los hombres, y tiene por ello un sentido universal y trascendente. Así, el comienzo del carnaval se pierde en el tiempo –porque está ligado a toda la humanidad–, del mismo modo que pensar en el tiempo del carnaval es pensar en términos de categorías abarcadoras como el pecado, la muerte, la salvación, la mortificación de la carne, el sexo y su abuso o continencia.² Precisamente porque se define como un tiempo de licencia y abuso, el carnaval conduce de un modo abierto a la focalización de valores que no son solamente brasileños, sino cristianos. En consecuencia, la cronología del carnaval es una *cronología cósmica*, directamente relacionada con la divinidad y con las acciones que llevan a la conjunción o disyunción con los dioses.

Entonces, se verifica que el *tiempo* creado y marcado por cada una de esas ceremonias es contrastante. El tiempo del Día de la Patria es un tiempo histórico que remite a los participantes del ritual hacia adentro de la especificidad de la historia de Brasil. Sin embargo, el tiempo del carnaval es cósmico y cíclico, remite a los participantes del ritual hacia afuera del contexto brasileño y los pone en contacto con el mundo de lo sagrado, de lo divino o de lo sobrenatural. Por lo tanto, en términos de temporalidad ambos rituales son ritos de paso (o ritos de calendario), pero se refieren a diversos calendarios, que muchos suponen mutuamente exclusivos, sobre todo cuando están en vigor de manera simultánea en una sociedad compleja e industrializada.

Pero el tiempo también cambia en términos de su uso como elemento dramático. El Día de la Patria es un ritual diurno, claro, donde los espacios están bien marcados. Como tiene por centro un desfile militar, se prepara una avenida en la que se destacan los lugares por donde deben pasar los participantes

² Esos temas abundan en las canciones escritas especialmente para el carnaval y, de hecho, podrían constituir un tema de reflexión aparte. Para un estudio de la música popular brasileña, véase Levy (1977).

del ritual (los soldados), en dónde debe permanecer el pueblo y el sitio destinado a las autoridades: un templete alto, próximo a la tumba-monumento del patrono del ejército.³ En el carnaval, al contrario, el ritual se realiza en la noche, por lo cual se da una inversión de la noche por el día, inclusive con la noche marcada por periodos distintos. Ello porque las formas de ritualización típicas del carnaval son los bailes (donde casi siempre se dan desfiles de trajes de fantasía) y los desfiles populares, como los de las escuelas de samba y de los *blo-cos*. Como esos desfiles y bailes se llevan a cabo en la noche, esta fase está nítidamente marcada y adquiere un dinamismo inverso al normal.

De la misma manera, el espacio se distribuye de manera diferente en cada uno de estos rituales. En el Día de la Patria, como vimos, la conmemoración se realiza en un lugar históricamente santificado y ante figuras que representan el orden jurídico y político del país. No obstante, si bien en el carnaval existe un lugar especial para los desfiles de las escuelas de samba, es la “calle”, tomada en su sentido más genérico y categórico, y en oposición a la “casa” (que representa el mundo privado y personal), el lugar propio del ritual. Así, el universo espacial propio del carnaval son las plazas, las avenidas y, sobre todo, el “centro de la ciudad”, que en el periodo ritual deja de ser el sitio inhumano de las decisiones impersonales para convertirse en el punto de encuentro de la población, del mismo modo que los *salones* son el espacio igualador de varias posiciones sociales en el baile.

2. De las autoridades y el pueblo

Un punto básico y contrastante en esos rituales es la reflexión sobre los grupos responsables de su producción. En el Día de la Patria, la organización del ritual le corresponde a los poderes constituidos, que obtienen su legitimación por medio de instrumentos legales, los decretos. Estos ritos son organizados por grupos que controlan los medios de comunicación y de represión –las fuerzas armadas–, de manera que tienen, no el patrocinio de un grupo social, un club

³ Hoy, en Río de Janeiro, el desfile se realiza en el *Aterro do Flamengo*, frente al monumento en honor de los muertos en la segunda guerra mundial.

o una organización voluntaria, sino el de una corporación perpetua, representativa del poder nacional. Su organización interna le corresponde al ejército, a la marina y a la fuerza aérea, y como esas corporaciones están ordenadas según un eje jerárquico, el ritual asume explícitamente ese principio de organización. En consecuencia, hay una nítida separación entre el pueblo, las autoridades (para las cuales se realiza el desfile) y los militares que desfilan. Realmente, el punto focal del desfile del Día de la Patria es el paso por el lugar sacralizado, donde se presenta “*continência*” a las más altas autoridades constituidas. El pueblo desempeña el papel de asistente y, junto con los soldados, da prestigio al acto de solidaridad y de respeto hacia las autoridades y los símbolos nacionales (la bandera y las armas de la República), por medio de la señal paradigmática de la *continência*.⁴ La forma asumida de ese gesto es una *parada militar*, término que, en portugués, viene del verbo *parar*; y que tiene un alto contenido simbólico. De hecho, el desfile militar (y *desfilar* es andar en fila) señala simbólicamente un congelamiento o una “parada” de la estructura social, y no podría ser de otro modo. Ello porque las corporaciones marchan de acuerdo con un riguroso orden interno (con los oficiales al frente, acompañando a la bandera de la corporación y a la bandera nacional) y un riguroso orden de desfile. Así pues, la ceremonia sigue actualizando en todos sus niveles las distinciones jerárquicas, ya que está organizada en una cadena de comandos que van de las autoridades civiles y militares, aisladas en el templete (las autoridades que reciben, con la bandera, los saludos o *continências*), a las tropas que desfilan (ordenadas según su jerarquía interna), hasta el pueblo que participa de la solemnidad como asistente.

El desfile militar crea un sentido de unidad, y su punto crítico es la dramatización de la idea de corporación en los gestos, trajes y verbalizaciones, que siempre son idénticos. Así, en el Día de la Patria, autoridades y pueblo están

⁴ Que sería una forma contenida de cumplimiento donde, en el encuentro, las personas marcan sus diferencias por medio de la contención de los gestos de expresión de alegría, lo cual parece muy importante en una sociedad en la que los hombres se hablan con el lenguaje del abrazo. Así, en la “continencia”, el brazo derecho y la mano, en vez de buscar al otro (como ocurre normalmente), se vuelven hacia sí mismo o, para ser más precisos, hacia la frente derecha de sí mismo. Es como si, con esta forma de saludo, el inferior intentara cubrir sus ojos ante el superior, forma tradicional de mostrar respeto y de marcar las distancias sociales.

separados, y dentro de las autoridades, aquellas que detentan y controlan más o menos parcelas de poder.

Muy diferente es el desfile que se realiza en el carnaval. Esto porque, en el carnaval, los que organizan y llevan a cabo los desfiles son agrupaciones privadas (como las escuelas de samba o bloques –en Río de Janeiro–) que, como cuerpo permanente, en general reúnen a personas de las clases más bajas y marginadas de la sociedad local. En Brasil, las organizaciones son asociaciones voluntarias y se pueden centralizar en barrios, simpatías personales, clase o región de origen de los fundadores, lo que significa acentuar su carácter de grupo abierto y movido por múltiples relaciones sociales y principios ordenadores. De hecho, las organizaciones se constituyen con el carácter de clubes y su ideología es la de la *comunitas*, en el sentido que Turner da a ese término (Turner, 1974 [1969]). Es importante notar que en los desfiles de las escuelas de samba de Río de Janeiro –área que estamos tomando como modelo para esta discusión–, el orden de entrada de las “escuelas” se da por medio de un sorteo público, ya que están en franca competencia y no desfilan de manera ordenada, como sucede con las corporaciones militares en el Día de la Patria. Así, en el carnaval, el desfile de las escuelas de samba escapa del eje de la jerarquización cotidiana y pone a los grupos en “libre competencia”, ya que –lo sabemos– están ordenados jerárquicamente antes del desfile, con las “escuelas” clasificadas en “grandes” y “pequeñas”. Por lo tanto, el desfile carnavalesco plantea algunas paradojas. Las asociaciones voluntarias que dominan el desfile están constituidas por pobres, pero entran en disputa toda vez que el objetivo del desfile es premiar a las mejores escuelas. Entonces tenemos que en una sociedad jerárquicamente ordenada como la brasileña, cuando se escapa del esquema dominante (de la jerarquía) los grupos entran en competencia. Y no parece ser otra la dramatización que hacen nuestras escuelas de samba en su desfile carnavalesco (*cf.* Goldwasser, 1975; Leopoldi, 1978).

Pero el punto más importante tal vez sea señalar que esos desfiles se realizan con la participación activa de figuras famosas de la sociedad local (especialmente en el caso de Río de Janeiro). Las escuelas reúnen a pobres y millonarios, astros de fútbol y de la radio, la televisión y el cine, y la población de Río se divide según sus preferencias por tal o cual escuela, como sucede con el fút-

bol. Además, el desfile de esos grupos está revestido de una gran pompa, ya que se fundamenta en una teatralización que tiene como tema a personajes, ambientes y acciones de un periodo aristocrático o mítico, tal como los miembros de las clases dominadas perciben ese periodo. En estos desfiles llama la atención la inversión que se produce entre el que desfila (un pobre, generalmente un negro o mulato) y la figura que representa en el desfile (un noble, un rey, una figura mitológica), y, además, la participación de toda la sociedad incluyente, ya sea como juez o como partidario.

Esa teatralización acentúa el carácter domesticado de la transmutación de pobre a noble cuando se realiza en momentos programados, como ocurre en el carnaval. Así, los ricos (dominantes) no son considerados *ricos* (ni siquiera con sus gradaciones y variados instrumentos de dominación: dinero, poder represivo, símbolos de *status* que van cambiando, etc.), sino *nobles*. Si se les viera como ricos (o sea, burgueses), serían *satirizados* y el desfile probablemente perdería su carácter domesticado, de hecho, señal de una tregua entre dominados y dominantes. Pero son vistos como *nobles* que se engrandecen por medio del uso ostentoso de un *sobre-simbolismo*: las virtudes de una aristocracia en su vertiente de “nobles”. Como consecuencia, se abandona la sátira para permanecer en la tregua y en la exageración del buen comportamiento.

Otro punto importante es que los grupos carnavalescos desfilan bailando, de modo que la observación de su marcha es una visión de movimiento y dinamismo, en la que cada participante realiza gestos diferentes dentro de un conjunto de pasos convencionales. Por lo tanto, hay una gran posibilidad de dar solución a innovaciones e interpretaciones personales a cada gesto dentro de un patrón convencional, mientras que en la parada militar lo que caracteriza a la marcha es la total uniformidad de gestos. Así, en la parada se tiene literal y realmente una marcha; en el desfile del carnaval, una danza. En un caso, la marcha está marcada por la continencia gestual; en el otro, por la total incontinencia.

Como el desfile carnavalesco reúne un poco de todo –la diversidad en la uniformidad, la homogeneidad en la diferencia, el pecado en el ciclo temporal cósmico y religioso, la aristocracia en la vestimenta dentro de la pobreza real de los actores–, remite a varios subuniversos simbólicos de la sociedad brasile-

ña, por lo que se le puede llamar un *desfile polisémico*. Sucede lo contrario en el desfile militar del Día de la Patria, en el que, aunque obviamente existe una reunión del pueblo con las autoridades, su separación es patente y el foco de los símbolos, gestos y lenguas rituales es unívoco.

De tal manera que lo que caracteriza a los dos rituales, en términos de los grupos que los patrocinan, es la naturaleza de esos grupos. Así, se dice que el carnaval es una *fiesta del pueblo*, mientras que el Día de la Patria es un ritual que focaliza mucho más (por su organización interna y externa) a las autoridades y los símbolos nacionales. En un caso, los grupos acentúan sus posiciones rituales en homología con las posiciones que ocupan en el mundo cotidiano. Por consiguiente, la jerarquía se mantiene y, por medio de su dramatización, se manifiesta. En el otro, las posiciones sociales que se ocupan en lo cotidiano se neutralizan o invierten: los rituales populares son ritos que objetivizan el encuentro, no la separación. Y, realmente, en la Independencia se conmemora el nacimiento (o pre-nacimiento) del Estado burgués, teóricamente antiaristocrático. Pero en el carnaval la conmemoración es cósmica. En él se celebra el *estado* de ser pobre y destituido. De ese modo, en tanto que en el primer caso el foco es la virtud burguesa de la individualización ostentosa, la separación de las fronteras, en el segundo se focaliza al pueblo como *masa* no individualizada. El énfasis está en el encuentro y en la esencia de la sociedad en su vertiente creativa fundamental, que siempre se representa mediante lo que se llama *popular*.

3. De uniformes y fantasías

Uno de los puntos fundamentales en el estudio comparativo de estos rituales es la consideración de los trajes apropiados para cada uno de ellos, ya que las vestimentas se corresponden con los gestos y el comportamiento en general. En las paradas del Día de la Patria el traje es el *uniforme* –que vuelve a todos los hombres iguales en el nivel de su posición–. En el carnaval, el vestuario apropiado es la *fantasía*, un término que en el portugués de Brasil tiene doble sentido, ya que se refiere tanto a las ilusiones e idealizaciones de la realidad como a los atuendos que sólo se usan en el carnaval. Mientras que el uniforme

iguala y corporifica –pues los miembros de una corporación usan vestimentas idénticas, sus diferencias son de grado y no de cualidad–, las *fantasías* distinguen y revelan, ya que cada uno es libre de escoger la fantasía que quiera. El traje militar, la toga y otras vestimentas típicas de ciertas posiciones sociales tienen la función de esconder a su portador en ellas, con lo que protegen el papel de la persona que lo desempeña y, además, separan el papel que define su posición en el ritual de los otros papeles que desempeña en la vida diaria. En coherencia con esto, se da también el hecho decisivo de que los uniformes militares (y otros trajes formales) son exclusivos de ciertas posiciones. Lo contrario ocurre en la *fantasía* carnavalesca, que revela mucho más de lo que oculta, ya que al representar un deseo escondido realiza una síntesis entre lo fantaseado, los papeles que representa y los que le gustaría desempeñar.

En una palabra, el traje formal, como el uniforme militar, opera por medio de una individualización o de un modo analítico al separar rígida y nítidamente un papel de los otros (desempeñados por una misma persona),⁵ mientras que la *fantasía* opera sintéticamente, por unión, sumando un papel imaginario (expreso en la *fantasía*) con los papeles “reales” que la persona que viste la *fantasía* desempeña en el mundo cotidiano. Así, las *fantasías* tienen un alto sentido metafórico, puesto que operan la conjunción de dominios, mientras que los uniformes militares (y otros igual de formales) tienen un sentido metonímico de la continuidad, dado que quien no es general no usa traje de general. Esta vestimenta presenta y resuelve el problema de la coherencia entre el contenido (la persona uniformada y su posición en el mundo cotidiano) y el contenedor (el traje militar como señal exterior de su posición en el momento ritual).

Pero todavía hay que considerar otro punto fundamental, el de los uniformes, que remiten a posiciones centrales de la estructura social, ya que son símbolos de poder en el orden social. Son vestimentas usadas en los rituales y también en lo cotidiano, donde sólo se da un cambio de grado y no de cualidad entre un tipo y otro. De hecho, la distinción generalizada es entre “uniforme militar o uniforme de gala” y “uniforme común” (en el caso brasileño, los uni-

⁵ De acuerdo con la fórmula de Gluckman, como puede verse, que se discutirá al final de este trabajo (cf. Gluckman, 1962).

formes están numerados del “primero” hasta el “quinto”, por orden decreciente de importancia formal). Su uso es coherente con el orden cotidiano y su formalismo lo crea la aguda conciencia del orden. Los uniformes simbolizan identidades sociales concretas que operan en todos los niveles de la vida social. Un coronel uniformado no deja de ser coronel cuando no está uniformado –sólo puede perder o provocar la pérdida de conciencia de su posición–.

Con las *fantasías* carnavalescas ocurre lo contrario. En este caso, los *personajes* son figuras periféricas del mundo social brasileño. Los reyes, duques, príncipes y otros nobles; los fantasmas, calaveras, diablos y otros personajes del mundo de las sombras; los griegos antiguos, romanos, hawaianos, escoceses y chinos, de los confines del mundo conocido; los ladrones, payasos, prostitutas, marginales, malandros, presidarios, *cowboys* y otras figuras extremas que lo cotidiano sólo revela dolorosamente. En consecuencia, el mundo de los personajes del carnaval es el mundo de la periferia, del pasado y de las fronteras de la sociedad brasileña. Su foco es lo ilícito, lo que está completamente fuera del sistema, o en los intersticios de ese sistema (cf. DaMatta, 1973).

Como se puede observar, el conjunto de los personajes creados por las *fantasías* del carnaval no es homogéneo. Esto significa que el campo formado por el carnaval, y sobre todo por las vestimentas que se usan durante el carnaval, no es uniforme ni se fundamenta en principios de ordenación unívocos, como sucede con los uniformes del Día de la Patria. Al contrario, es un campo heterogéneo y, con frecuencia, las *fantasías* actualizan combinaciones totalmente no gramaticales de lo cotidiano de la cultura brasileña, como es el caso de las *fantasías* utilizadas en los desfiles de las escuelas de samba o de aquellas que acentúan componentes homosexuales. Así, durante el carnaval, es común encontrar a un “bandido” bailando con un “*sheriff*”, o una “calavera” con una muchacha. Justamente esa combinación y esa conjunción de representantes simbólicos (o reales) de campos antagónicos y contradictorios es lo que constituye la propia esencia del carnaval como un rito nacional.

Como consecuencia, las *fantasías* carnavalescas crean un campo social de encuentro, de mediación y de *polisemia social*, pues no obstante las diferencias e incompatibilidades de esos papeles representados gráficamente por las vestimentas, todos están ahí para “brincar”. Y *brincar* significa literalmente “dar

brincos”, esto es, unirse, suspender las fronteras que individualizan y compartimentan grupos, categorías y personas. Los vestidos carnavalescos ayudan a crear un mundo de mediación, de encuentro y de compensación moral. Engendran un campo social cosmopolita y universal,⁶ polisémico por excelencia. Hay lugar para todos los seres, tipos, personajes, categorías y grupos; para todos los valores. Se forma entonces lo que puede llamarse un campo social abierto, situado fuera de la jerarquía –tal vez límite en la estructura social brasileña, tan preocupada por sus *entradas y salidas*–.⁷ En este sentido, el mundo del carnaval es el mundo de la conjunción, de la licencia y del *joking*; vale decir, el mundo de la metáfora, de la unión temporal y programada de dos elementos que representan ámbitos normalmente separados y cuyo encuentro es una señal de anormalidad. Los personajes del carnaval no se relacionan entre sí por medio de un eje jerárquico, sino por simpatía y por un entendimiento que proviene de la tregua que suspende las reglas sociales del mundo de la plausibilidad: el universo de lo cotidiano.

ALGUNOS PROBLEMAS TEÓRICOS

El análisis anterior permite situar al Día de la Patria y al carnaval como dos momentos sociales contrastantes o, para ser más precisos, como rituales simétricos e inversos en el marco de la vida social brasileña. De hecho, a primera vista se puede decir que el Día de la Patria es un rito formal que celebra la *estructura*, en oposición al carnaval, que es un rito *informal* y que crea *communitas*.⁸ Así, estaríamos tomando los acontecimientos visibles y observables en la parte central de esos momentos sociales como puntos básicos para su definición y, además, estableciendo una dicotomización que tanto le gusta a nuestra disciplina. Por otro lado, se podría decir que el Día de la Patria sigue de cerca el modelo de Gluckman (1962) para los ritos de paso, ya que, como vimos, el punto cen-

⁶ Esto ciertamente explica la participación obligatoria de astros de Hollywood en el carnaval de Río de Janeiro.

⁷ Para la noción de *entradas y salidas* en otros contextos, véase Mary Douglas, 1970.

⁸ La clasificación en *profano* o *sagrado*, como se puede sospechar, es mucho más compleja.

tral de esa ceremonia es la separación nítida de papeles sociales, de acuerdo con la fórmula que presenta en su ensayo “Les rites de passage”.

Sin embargo, en el caso del conjunto de rituales de la vida brasileña esas clasificaciones presentan problemas, toda vez que esas divisiones y componentes, como lo demostró Leach (1961 [1974]), no son mutuamente excluyentes, sino que forman parte de un conjunto o configuración, y que hay todo un conjunto diferente de ritos en la vida social brasileña que presenta los componentes fundamentales del carnaval y del Día de la Patria. Desde esta perspectiva, es preciso recordar que el carnaval *termina* el Miércoles de Ceniza con el pesado silencio de una misa, mientras que el desfile del Día de la Patria tiene su punto final en la dispersión informal, donde soldados, oficiales, pueblo y autoridades retoman sus lugares en el universo del mundo cotidiano. La dispersión de los participantes, aún formalmente vestidos, pero camino a sus residencias y acompañados de sus parientes y amigos en trajes comunes, hace que se genere un clima semejante al del carnaval, basado en un encuentro de las representaciones formales de las posiciones sociales (que se expresa sobre todo en los uniformes) con el conjunto de los otros papeles sociales segregados e inhibidos durante el *performance* del ritual. Así, como lo indicó Leach (1974:209), lo que ocurre es una combinación de tipos de comportamiento ritual: “Aunque sean conceptualmente distintos como especies de comportamiento, en la práctica están estrictamente vinculados”. El análisis de esos rituales tendría que tomar en cuenta no sólo su apariencia o uno de sus momentos, sino toda su estructura procesual y todo el ciclo que, conforme lo señalamos, asume –en el caso brasileño– una curiosa, intrigante y expresiva forma triangular, cuyos vértices son el Estado, la Iglesia y el pueblo.

Esta consideración es importante porque indica claramente que el Día de la Patria acentúa la *estructura* en su punto central (durante el momento solemne del desfile o de la parada), pero esa preferencia marcada por lo formal no elimina la posibilidad de creación de un momento de *communitas*. Esto ocurre al final del rito y tal vez durante su desarrollo mismo, según intentaré demostrarlo más adelante. Por otro lado, el carnaval es un momento de *communitas*, pero que –en las condiciones de la organización social de la sociedad brasileña, dividida en clases y segmentos– sirve para mantener la jerarquía y la posición de

las clases. En una palabra, la *communitas* del carnaval es función de la rígida posición social de los grupos y segmentos implicados en ella en el mundo cotidiano. Su universalidad y homogeneidad sirven precisamente para reforzar y compensar, en otro plano, o particularismo, la jerarquía y la desigualdad del mundo de la vida diaria brasileña.

El otro problema tiene que ver con las llamadas “fiestas de iglesia” o “fiestas de santo” brasileñas, donde el foco es un desfile especial (una procesión). Esos ritos en general comienzan con una misa, se centran en la procesión (donde la imagen del santo va de un santuario a otro) y terminan con una fiesta en el atrio de la iglesia, donde se deposita la imagen. Ahí se venden dulces y bebidas y se subastan objetos para la hermandad del santo, hay juegos y bailes, se crea un ambiente de encuentro y comunión muy semejante al del carnaval.⁹ Además, la propia procesión tendría características conciliadoras, pues su núcleo está formado por las personas que cargan la imagen del santo, que están rígidamente jerarquizadas: son las autoridades eclesiásticas, civiles y militares. Entretanto, un conjunto desordenado de todos los tipos sociales –penitentes que pagan promesas, lisiados y enfermos que buscan alivio para sus males, personas comunes que sólo demuestran su devoción al santo– forman y siguen al núcleo.

En consecuencia, la procesión agrupa en su centro a los componentes de la jerarquización de la parada militar con los elementos de la reunión polisémica en su conjunto. Como el desfile carnalesco, une al alegre con el triste, al sano con el enfermo, al puro con el pecador y, lo más importante, a las autoridades con el pueblo, pues al mismo tiempo que el santo homenajeado está en un palanquín y separado del pueblo por su naturaleza y por la mediación de las autoridades que lo rodean, él camina, sin embargo, con el pueblo, y recibe en la calle (y no en la iglesia) sus oraciones, sus cánticos y su piedad. Este parece ser un punto importante, ya que en el desfile militar las autoridades están fijas (como el pueblo que asiste). Los elementos móviles son los soldados (símbolos del poder de la autoridad). Por lo tanto, en esas ocasiones la mediación entre el

⁹ Para un estudio cuidadoso y detallado de una de esas festividades, la del Cirio de Nazaré, de Belém do Pará, véase el libro de Isidoro María Alves, *O carnaval devoto* (1980).

pueblo y las autoridades la realizan los símbolos del puro poder –los soldados desfilan armados–, mientras que en las procesiones la mediación entre el pueblo y el santo la realizan las autoridades (que cargan al santo en su palanquín y están más cerca de él). En el desfile carnavalesco, por otro lado, el pueblo y las autoridades asisten a un acontecimiento del propio pueblo enmascarado, encarnando en el momento ritual su poder simbólico, ya que el pueblo desfila como parte de una realeza.

En el plano de las dicotomizaciones antropológicas resultaría difícil, si no imposible, conceptualizar las procesiones, que no serían ni *sagradas* ni *profanas*, ni *formales* ni *informales*. Y no estarían ni engendrando una *communitas* ni acentuando la *estructura*, sino que tendrían todas esas facetas al mismo tiempo.

¿Cómo, entonces, abordar los problemas planteados por el estudio de esos rituales?

Una manera de intentar resolverlos es asumir la posición de que cada uno de ellos expresa una manera diferente de percibir, interpretar y representar aquello que se desea “construir” como la “realidad” social brasileña. Así, esos ritos serían modos de *decir* algo sobre la estructura social (según lo sugiere Leach, 1954); *pero de decir algo desde cierto punto de vista*. O, en palabras de Clifford Geertz, “es una historia que ellos se cuentan a sí mismos sobre ellos mismos” (1973:448). En otros términos, *el Día de la Patria, el carnaval y las fiestas religiosas son discursos diversos respecto de una misma realidad, en los que cada cual destaca ciertos aspectos críticos, esenciales de esa realidad –de acuerdo con una perspectiva interna a esa realidad–*. Así, no sería sorprendente o problemático verificar que es en Bali, una sociedad dominada por la jerarquía y por la gentileza, donde la lucha de gallo surge del modo más popular, dramático y arrebatador; del mismo modo que, en Japón, como recuerda Geertz, quien adorna el crisantemo tiene siempre la espada a su lado.

En el caso brasileño –si nuestra ciencia social oficial no considerara a los rituales áreas de estudio menores, y si no se olvidara la perspectiva dialéctica–, no debería causar sorpresa o polémica el hecho de que el pueblo que hace el carnaval sea precisamente el pueblo del Siete de Septiembre; que el jefe “buena onda” sea el hombre del “¿sabe con quién está hablando?”; que el hombre cordial sea capaz de llegar a la violencia;* y que el malandro y el *caxias*

sean igualmente admirados. Por lo tanto, en la cultura de la igualdad desmedida y personalizada de las masas es donde surge el caudillo autoritario, pero paternal en su simpatía. Y en el mundo del *populismo* reformador es donde surge el más violento autoritarismo como modo decisivo de reestructurar el sistema.

Por consiguiente, ver esos ceremoniales como *discursos* implica estudiarlos desde un punto de vista disyuntivo. Con esto quiero decir que la vida ritual de determinada sociedad no implica ser necesariamente coherente o funcional, porque puede contener elementos competitivos o concurrentes, que expresan modos diversos de percibir, interpretar y actualizar la estructura social. Por otro lado, esta perspectiva permite verificar la importancia básica de la naturaleza combinatoria de la propia vida ritual.

De hecho, el caso de los rituales nacionales brasileños constituye un buen ejemplo de tres modos posibles de *destacar y de poner de manifiesto*, por medio de un discurso específico, aquellos aspectos considerados importantes en la estructura de la sociedad brasileña. Así, el primer discurso —el Día de la Patria— destaca los aspectos rutinarios (y por eso mismo implícitos e internalizados) del orden social; trae a la superficie la jerarquía que es parte del sistema social y está dominado por el énfasis con que se resalta ese sistema de posiciones. En ese contexto, todo indica que la orientación (o foco del ritual) recae en los aspectos internos del sistema social. Es un momento totalmente orientado *hacia adentro* de la sociedad brasileña, cuando se destaca aquello que es específicamente brasileño: la bandera nacional, los colores nacionales, el himno nacional, las autoridades máximas del país, la lengua nacional y el poder nacional. Sin embargo, esto no significa que en ese tipo de discurso o de perspectiva no se esté creando un momento inaugural y/o sentimientos de fuerte solidaridad y fraternidad entre los participantes del rito.

En Brasil, la palabra “vibración” denota aquellos aspectos de alto tenor emocional que tal vez indiquen un sentimiento de *communitas* en el que virtualmente se puede “ver” ese aspecto básico del sistema en su representación por medio del desfile militar, en los saludos (*continencias*) a las autoridades y en

* “Hombre cordial” (*homem cordial*) es una construcción ideológica de la historiografía brasileña (Sérgio Buarque de Holanda) que niega la violencia en la historia de Brasil. [N. del ed.]

el momento en que se canta el himno nacional. Pues el “otro lado” de lo particular y de lo nacional es lo universal y lo internacional; es decir, las otras naciones del mundo que conviven con Brasil.¹⁰ Entonces, se puede plantear como hipótesis que la *communitas* también surge cuando se refuerza *exageradamente* la estructura; en especial cuando existe lo que se llama “ruptura de protocolo” por parte de la autoridad, fenómeno que exige un estudio detallado y que, por su frecuencia, puede considerarse una técnica para promover un “cortocircuito” –de solidaridad– en momentos en que la separación de papeles y posiciones sociales es dominante.

El segundo discurso posible es aquel que enfoca (o destaca) los aspectos ambiguos del orden social. Es lo que sucede en el carnaval, cuando el foco del rito parece ser el conjunto de sentimientos, acciones, valores, grupos y categorías que se inhiben cotidianamente por ser problemáticos. Aquí el foco es lo que está en los *márgenes*, en los *límites* y en los *intersticios* de la sociedad. El carnaval es, pues, una “fiesta popular”, un festival del pueblo, marcado por una orientación universal, cósmica, que pone énfasis sobre todo en categorías más abarcadoras, como la vida en oposición a la muerte, la alegría en oposición a la tristeza, los ricos en oposición a los pobres, etcétera. Pero en este caso tampoco se puede decir que la estructura no se haga presente. De hecho, el carnaval es un periodo que se define como “preparatorio” para un ciclo de penitencia y arrepentimiento, la Cuaresma: un ciclo en que el comportamiento debe estar marcado por la abstinencia de carne y donde los excesos deben controlarse.

Por otro lado, el propio carnaval también tiene su orden y sus formalidades (*su estructura*, para usar el término en el sentido de Turner, 1974), ya que existen modos prescritos de participación en la fiesta: de bailar, de cantar, de vestirse y de organizarse en grupo. Nótese además, en relación con esto, que las colectividades típicamente carnavalescas son los *bloques*, las *escuelas*, las *tribus* y los *cordões*, modos relativamente “espontáneos” de asociación, donde todos son parientes, amigos, vecinos o “profesores” (¿o “alumnos”?). Tal vez sea el momento de la vida social brasileña en el que se pueden expresar de modo abierto y sin censuras los lazos de vecindad, de parentesco, de profesión, etcétera.

¹⁰ Esto es muy claro en el caso del fútbol brasileño. Véanse Guedes (1977) y Baeta Neves (1977).

Y creo que la expresión “espontáneos” queda bien porque, incluso en el caso de las escuelas de samba de Río de Janeiro, que de acuerdo con lo que ya demostraron María Julia Goldwasser y José Sabio Leopoldi, tienen un sistema de extrema complejidad, éste es frágil y estacional, pues surge con vigor de una corporación sólo en el carnaval. En otras palabras, se trata del pueblo que casi no se organiza espontáneamente para *reclamar* o *reivindicar*, organizado para *brincar*.

De esa manera, los discursos del Día de la Patria y del carnaval están relacionados entre sí por medio de una lógica aparentemente simple. En el Día de la Patria hay un refuerzo de la jerarquía que se realiza de modo abierto y manifiesto en el inicio y en el clímax del evento, y sólo desaparece al final, cuando los papeles sociales vigentes en el mundo de lo cotidiano se vuelven a asumir. Sin embargo, en el carnaval la fiesta enfatiza una disolución del sistema de papeles y posiciones sociales, ya que los *invierte* en su proceso, aunque al final del rito, cuando se sumerge nuevamente en el mundo cotidiano, se retomen dichos papeles y sistemas de posiciones. Además, todo indica que el Día de la Patria está marcado por una orientación hacia lo nacional y lo específicamente brasileño en su momento central, pero acaba por revelar una universalidad que subyace en esa orientación hacia adentro, ya que no hay una nación sin que existan “otras” naciones a las cuales “nuestra nación” pueda oponerse. Y, *mutatis mutandis*, en el carnaval el foco es lo cósmico y lo universal, pero un cósmico y un universal brasileños.

El discurso de las fiestas religiosas, a su vez, permite una perspectiva de la estructura social en la que el foco son simultáneamente los valores locales y los universales. Todo lleva a la suposición de que en esos festivales hay una tentativa de conciliar al pueblo con el Estado por medio del culto a Dios (o al santo), lo que propicia el encuentro y la convivencia de los diversos elementos discontinuos de la estructura social bajo la égida de la Iglesia, corporación que tiene el monopolio de las relaciones con lo espiritual. Las fiestas religiosas, por el hecho de juntar en un mismo momento al pueblo y a las autoridades, a los santos y a los pecadores, a los hombres sanos y a los enfermos, actualizan en su discurso una *neutralización* sistemática de posiciones, grupos y categorías sociales, ejerciendo una especie de *pax catholica*. En esas ceremonias hay momentos sumamente rígidos, cuando el foco son los dos niveles jerárquicos en re-

presentación (la jerarquía divina que une a los hombres con Dios, por medio del sacerdote, y la jerarquía que une a los hombres entre sí, bajo la égida del padre), y momentos semejantes en forma y contenido al carnaval cuando se establece un encuentro legitimado de categorías y grupos sociales, ya sea en la procesión o al final de la fiesta. No obstante, las fiestas religiosas no son ni un carnaval ni un desfile militar.

Estas consideraciones muestran que hay una combinación de relaciones sociales y de orientaciones, y que la configuración que ella produce marca el momento que llamamos “ritual”. En la lógica de esa combinación, por otro lado, las relaciones se acentúan en un momento para inhibirse en otro. Es decir que esos movimientos sucesivos entre fases bien marcadas acaban por llamar la atención hacia lo que estaba oculto e implícito.

En suma, es muy fácil hermanar esos discursos y ciertos elementos sustantivos definidos *a priori* como: *sagrado y profano, formal e informal, secular y religioso*, etcétera, ya que cada uno de los ceremoniales estudiados contiene en algunas de sus fases componentes que corresponden a esas dicotomizaciones. Por otro lado, intenté también demostrar que si esos rituales estaban orientados, lo estaban por el tipo de combinación que producían, no porque fueran capaces de modificar alguna “esencia” del mundo cotidiano. Así, habría una gramática o combinación que permitiría penetrar en el “mundo del ritual”, y el punto central de su estudio debe ser esa gramática, y no las “esencias” que se han utilizado tradicionalmente para describir e interpretar tales momentos. En ese sentido, el ritual es algo plenamente compatible con el mundo de la vida cotidiana y los elementos del mundo diario son los mismos elementos del ritual.

Otro punto de mi interpretación fue el relativo a las relaciones críticas que cada uno de los ceremoniales estudiados permitió aislar. Y aquí intenté indicar que los mecanismos básicos del carnaval, del Día de la Patria y de las fiestas religiosas brasileñas eran, respectivamente, la *inversión*, el *refuerzo* y la *neutralización*. Finalmente, traté de definir cada uno de esos momentos como *discursos* sobre la estructura social, de tal modo que creo haber dejado claro que esos discursos son simbólicos y que expresan posiciones en la estructura social, sin que necesariamente tengan que ser coherentes o funcionales. 