

Eloisa Carbonell Yonfá / Germán Zarama Vásquez / Aura Orozco Araújo
(Coordinadores)

Voces de carnaval

Ritualidad festiva, resignificación
cultural y mercantilismo



ABYA | UPS
YALA

2022

VOCES DE CARNAVAL

Ritualidad festiva, resignificación cultural y mercantilismo

© Eloísa Carbonell Yonfá / Germán Zarama Vásquez / Aura Orozco Araújo
(Coordinadores)

Autores: Floralba Aguilar-Gordón / Elisabet Amor Romero / José Baldeón Rosero

Luis Eduardo Calpa Delgado / Eloísa Carbonell Yonfá / Massimiliano Carta

Colectivo La Nave de Lxs locxs / Julio Goyes Narváez / Patricio Guerrero Arias

Hernán Hermosa Mantilla / Alexis Mena Zamora / Jefferson Moreno-Guaicha

María Laura Núñez / Aura Orozco Araújo / Andrés Ospina-Enciso / John Sánchez Peña

Ángela Piñeros / Edgar Rey Sinning / Jéssica Villamar Muñoz / Germán Zarama Vásquez

1ra edición: © Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca-Ecuador
P.B.X. (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4 088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

CARRERA DE ANTROPOLOGÍA

Grupo de Investigación Filosofía de la Educación (GIFE)

Foto de portada: Carnaval Negros y Blancos Pasto, 6 de enero 2019, Carroza 3.
Luis Felipe Zarama Villaizar.

ISBN impreso: 978-9978-10-735-5

ISBN digital: 978-9978-10-738-6

Diseño,
diagramación
e impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, octubre de 2022

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los autores.



Aproximaciones filosófico-antropológicas a la fiesta

Jefferson Alexander Moreno-Guaicha¹
jmorenog@yachaytech.edu.ec

Alexis Alberto Mena Zamora²
alexismena3@gmail.com

Introducción

La expresión de la festividad en las sociedades humanas ha estado presente desde sus albores, manifestándose a través de celebraciones, rituales y actos para conmemorar acontecimientos históricos, así como experiencias y creencias religiosas de suma trascendencia para la configuración de su identidad cultural. Aunque los términos fiesta, rito y celebración se confunden en las primeras expresiones populares, se puede decir que, el fenómeno de la festividad “guarda íntima relación con las cosas consideradas sagradas, que sirven para afianzar en la sociedad ciertas ideas de lo trascendente y lo puro” (Durkheim, 1991, p. 160), vinculando a las personas en una misma experiencia o sentimiento.

De acuerdo con Ocampo (2002), la fiesta puede ser comprendida como “construcciones míticas simbólicas en las que se manifiestan las creencias, mitos, concepciones de la vida y del mundo” (p. 15), y que ayudan a afianzar los imaginarios colectivos asociados a sus experiencias y ciclos vitales, obedeciendo siempre a

-
- 1 Doctorando en Educación e Innovación. MSc. en Desarrollo Social por la Universidad Católica San Antonio de Murcia. Maestrando en Filosofía y Valores por la Universidad Tecnológica TECH. Licenciado en Filosofía y Pedagogía. Diplomado en Métodos de investigación y redacción de artículos científicos. Docente investigador de la Universidad de Investigación de Tecnología Experimental Yachay. Miembro del grupo de Investigación en Filosofía de la Educación (GIFE). Investigador acreditado por la Senescyt N°. REG-INV-21-05209.
 - 2 MSc. en Desarrollo Social por la Universidad Católica San Antonio de Murcia UCAM. Licenciado en Filosofía y Pedagogía por la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Docente de filosofía en el Colegio San José de la Salle. Miembro del grupo de Investigación en Filosofía de la Educación (GIFE). Diplomado en Teología Pastoral en el Instituto de Formación Católica Encuentra-Argentina. Diplomado en Métodos de investigación y redacción de artículos científicos.

los referentes de su religión, política, cultura o cualquier manifestación significante en el devenir de su quehacer como sociedad humana.

A través de las fiestas se transmiten componentes antagónicos y complementarios que subsisten en las tradiciones propias de una sociedad, y que son determinadas en un espacio y momento establecido. De ahí que busquen generar convicciones de valor que integren a la sociedad en sus aspiraciones colectivas, “en una toma de consciencia común” (González, 1998, p. 30), y al mismo tiempo, en una ruptura del unimismo mediante una revuelta subversiva, propia de la expresión libre, con la que ha estado sujeta la historia de la humanidad.

Según Villarroya (1992), las interacciones sociales que se producen en las fiestas sirven para crear espacios de encuentros de la diversidad, en las que se rompe la rutina y se intensifica la experiencia comunitaria en un corto lapso. De manera similar expresa Isambert (1982), que las experiencias intensificadas de la fiesta “permiten construir escenarios donde se manifiesta la incertidumbre de lo fugaz, el desorden del descontrol, el desvanecimiento de fronteras” (p. 160), pero a la vez, permiten llevar un control social dentro de la puesta en escena de la diversidad.

Todos estos elementos constitutivos de la festividad llevan a considerar el abordaje de la historicidad de la fiesta desde los aportes de la etnología, la antropología, el folclore y de todos aquellos campos de estudio que referencian lo significante de cada sociedad en su transmisión cultural (Ozouf, 1974). Sin embargo, la interpretación que se pueda hacer del hecho histórico de la festividad guarda cierta incertidumbre por la relación variable entre el orden y la espontaneidad de sus elementos y su relación con el pasado. Las actitudes de resistencias que surgen ante una nueva implantación del sentido de lo transmitido, o de los referentes sustitutivos en los ceremoniales, cambian conforme que las sociedades se transforman y evolucionan.

Este capítulo tiene como objetivo realizar algunas aproximaciones filosófico-antropológicas a la fiesta. Para este cometido se aborda el fenómeno histórico y el sentido de la festividad desde tres referentes: el tiempo, la religiosidad y el sentido de la fiesta. Los tiempos de las festividades generan y recrean espacios alejados de la normalidad, y estos tiempos responden a un criterio cíclico y repetitivo desde lo cultural; como señala Martínez (2004) que “la fiesta rompe con lo cotidiano [...] dando lugar a la excepcionalidad expresada en determinados poderes, mensajes o eventos” (p. 45) que se identifican con los valores patrimoniales materiales, sociales y espirituales de una comunidad en el pasado, y que son vigentes como frutos de la herencia del pasado, con miras a la transmisión como legado hacia un futuro.

Sin embargo, la oposición temporal de la festividad con la vida ordinaria produce una dialéctica entre lo sagrado y lo profano, entre lo rutinario y lo solemne, entre el orden y la transgresión, entre la dimensión pública y lo privado. Este fenómeno dialéctico abordado desde Durkheim (1991) se explica en referencia a que:

La vida religiosa y la vida profana no puedan coexistir en las mismas unidades de tiempo. Es necesario pues, asignar a la primera, días o períodos determinados de donde se retiren todas las ocupaciones profanas. Así han nacido las fiestas. (p. 289)

De este modo, la temporalidad vinculada a la festividad evidencia el sentido de las religiones o religiones contribuyentes a tomar consciencia colectiva de una identidad, donde, según Schultz (1993), “el hombre se acerca a la divinidad, pero también a la dimensión animal” (párr. 1), en la que el individuo pierde su autonomía, pero la reencuentra en la comunidad.

Aproximación histórica a las festividades

Las primeras fiestas, según Espinar Moreno (2018), fueron de carácter conmemorativas, incluso antes de las festividades en referencia a la agricultura, hace más de 12 000 a.C. Estas manifestaciones festivas que se revelan antes del periodo del Neolítico fueron celebraciones funerarias, tal es el caso la cueva mortuoria de *Nahal Hemar* encontrada al norte de Israel, cuyos estudios arqueológicos demuestran que “el ser humano aprendió antes a festejar que a cultivar” (Munro y Stiner, 2011, p. 625). A esto se suman las celebraciones que se realizaban alrededor de construcciones de monumentos llamados dólmenes, que servían como cámaras funerarias decoradas con paisajes alineados en posiciones del sol en el solsticio de invierno o de verano (Rupérez, 2003). Cabe resaltar que estas construcciones también demarcaban espacios de control de vías comerciales para la circulación de animales y personas, por lo tanto, la finalidad de estas festividades era la cohesión y la participación de las comunidades en las diversas ceremonias.

Las manifestaciones funerarias no solo se centraban en el culto de los cadáveres a través de monumentos, sino que, como señala Rupérez (2003), gracias al descubrimiento de restos óseos antiguos con marcas de dientes humanos, se ha conjeturado que “la causa de ello podría ser ritual, es decir, se comían a otros seres humanos que acaban de morir y, como signo de respeto, ingerían sus carnes” (p. 18). Así, el canibalismo también pudo ser un ritual o celebración funeraria en la que el ser querido era comido por sus allegados para mantenerlos más cerca, o aprovechar sus nutrientes como forma de honrar al difunto. Fuera no un ritual ceremonial, el consumo de carne humana, así como de carne animal, incluía un proceso evidenciado en otros sacrificios en festividades religiosas, despedazando huesos y obteniendo el tuétano como forma de adquirir los nutrientes.

Las ceremonias y festividades celebradas en torno a la comida y los convites rituales llevarían poco a poco a las sociedades a dar culto a los alimentos y todo lo referente al proceso de cultivarlos. El crecimiento de las comunidades provocó que las tierras sean abarrotadas y mayormente cultivadas, generando mayores grupos familiares entre los cuales sus miembros se movían para generar nuevas fuentes de adquisición de alimentos.

Este intercambio de alimentos y el fortalecimiento de la agricultura da inicio a las festividades referentes al culto agrícola, como señalan Munro y Stiner (2011), se convertían en verdaderos “eventos públicos de intercambio que ayudaban a las comunidades a liberar tensiones y a consolidar las relaciones sociales” (p. 630); la aparición de estas festividades en torno a los intercambios y festines alimenticios llevarán a celebrar, a través de los ciclos temporales de cultivo, el culto a deidades que favorecieran las buenas cosechas, la proliferación de frutos y la bendición de las tierras. De esta manera, nace las festividades agrícolas, presentes en las civilizaciones antiguas fluviales, y con ellas su vinculación con la economía, la política y especialmente la religión.

Las festividades agrícolas

Las fiestas agrícolas o fiestas de la cosecha se remontan al periodo Neolítico junto con la revolución agrícola. El ser humano dejó de ser sedentario para practicar la agricultura y la ganadería. Según Difabio (2021), esta nueva relación entre el hombre y lo que la naturaleza podía proporcionar crearía una especie de agradecimiento comunitario presente en todas las culturas. Este agradecimiento, más allá de la recolección de frutos y el compartir comunitario en los festines, tomaría matices trascendentales en torno a divinidades que posibilitaban la fertilidad de la tierra. La cosmovisión que encierran las festividades agrícolas establece esa interacción entre la alegría y el agradecimiento del ser humano, con la familiaridad, el conocimiento y los vínculos hacia a la naturaleza, todo ello desde una “sacralidad con la que se dirige a esta” (Difabio, 2021, p. 78). La sacralidad creada en la cosmovisión de las festividades, en referencia al paisaje, estaciones, cielo, mar, tierra, etc., en fin, con todo lo que envuelve a la naturaleza, generó la deificación de los elementos naturales como referentes sagrados-simbólicos de culto hacia la petición de favores y rituales de gratitud por la abundancia, fertilidad y sustento que muestran hacia las necesidades de la tierra y de las comunidades que viven de ella.

Las fiestas agrícolas ocurrían generalmente vinculadas al flujo de las estaciones, aunque como señala Difabio (2021), también se vinculaban “en momentos críticos, por ejemplo, de hambruna, con rituales apropiados para la deidad y para el cultivo en cuestión” (p. 82). Las deidades relacionadas con las fiestas agrícolas tenían referentes a conceptos de la fertilidad humana y animal, por este motivo, las deidades se representaban como mujeres embarazadas: bustos y caderas grandes, asociadas a la sexualidad y la fertilidad como es el caso de las Venus del Paleolítico, aunque en estudios recientes de la Universidad de Colorado se las ha vinculado a periodos de hambruna o al fin de la vida (National Geographic, 2022).

La llegada de las estaciones junto con los cambios climáticos (los periodos más largos de luz como los periodos prolongados de oscuridad), también formaron parte fundamental de las celebraciones agrícolas. La observación que las diferentes

comunidades hicieron sobre el comportamiento de la naturaleza, no solo en torno a la fertilidad o a la abundancia de las cosechas, sino también a su vinculación con los movimientos solares, dio origen a las celebraciones del Solsticio en las diversas culturas primitivas. El solsticio es el momento del año en que “el sol alcanza su mayor excursión hacia el sur o el norte” (Galindo y Klapp, 2009, p. 203), y su duración durante el día o la noche son las máximas del año. Como señala Ibáñez (2008), estas festividades estuvieron presentes en varias culturas como en la “festividad de los wiccanos que se conoce como Litha y se celebra entre hogueras” (Ibáñez, 2008, n.d), en estos eventos la fiesta vincula la purificación, sacrificios acompañados de música, bailes, comilonas y bebida.

De igual forma, el solsticio es celebrado desde la antigüedad en varias partes del mundo como en Stonehenge, de igual manera en Polonia en la noche de Iván Kupala, tradición compartida por Rusia y Ucrania. En esta fiesta, señala Ibáñez (2008), “las mujeres jóvenes vestían ropas blancas que hacen referencia a la virginidad” (n.d), para ser entregadas al hombre que ha de ser su futuro marido. De esta manera, la conexión que se realizó entre el solsticio de invierno o de verano, la fertilidad humana y las cosechas, fue dando forma y origen a las fiestas de carácter religioso por la presencia de diversas divinidades. Difabio (2021) comenta que, en la civilización egipcia, la divinidad a la cual se agradecía por los cultivos de la Vid era Osiris; esta festividad se “trasladó a Grecia, donde se organizaban fiestas en honor a Dionisos y, más tarde, a Roma, donde el dios pasó a llamarse Baco” (p. 83) y el origen de las fiestas llamadas bacanales.

Las celebraciones de las cosechas como acción de gracias (*eucharistía*-griego) presentes, por ejemplo, en Irán, en la festividad del Mehrgan, “un festival que se remonta a los tiempos del antiguo Imperio Persa y que festeja a la vez la llegada del otoño y la cosecha” (Difabio, 2021, p. 83), tendrían una conexión con hechos históricos vinculados hacia la salvación de un pueblo en específico. Así, en otro ejemplo, el *Sukkot*, fiesta judía, se agradece la salvación recibida por el pueblo hebreo en la travesía del desierto en Egipto en el camino a Canaán. En estas celebraciones de acción de gracias por las cosechas se reúnen en hechos históricos, culturales y ya no solo los vinculados a los productos de las cosechas, sino que también aparecen elementos religiosos implicados en las visiones trascendentales y escatológicas.

Se podría decir, que las fiestas religiosas aparecen como consecuencia de una cosmovisión cultural, geográfica, temporal, política y económica, derivada de las festividades de las cosechas. La devoción religiosa refleja esa necesidad del acercamiento del hombre a la divinidad que actúa ofreciendo ayuda, esperanza o alguna clase de salida a sus problemáticas. En las fiestas religiosas habrá elementos sobrenaturales conectados con el placer y gozo espiritual; las fiestas religiosas abren vías de éxtasis en las que la individualidad queda reducida a la conjunción de la comunidad. Las festividades religiosas tuvieron tanto peso en la vida de los seres

humanos que fueron capaces de cambiar sus estilos de vida: la forma de relacionarse en parejas o formar familias, de sustituir el yo en el orden del obrar a redirigirlo en el orden del ser.

La festividad como manifestación religiosa

Para Durkheim (1991), al analizar el fenómeno de la fiesta, incluyendo aquellas festividades que nacen de una representación puramente laica, no se puede negar que todas poseen “ciertos caracteres de la ceremonia religiosa, pues, en todos los casos tiene por efecto acercar a los individuos, poner en movimiento a las masas y suscitar un estado de efervescencia, que no carece de parentesco con el estado religioso” (p. 391). El estado de efervescencia colectiva que suscitan las festividades religiosas marca los variados momentos o tiempos en los que se desarrolla la experiencia existencial de la comunidad.

La comunidad suspende lo rutinario y cotidiano en su quehacer para vivir conflictos significativos en la búsqueda de celebrar y definir su ser como comunidad. Es en la temporalidad y su significación donde el hombre encuentra un sentido de diferenciación entre lo que puede ser llamado sagrado y lo que puede ser considerado como profano. Es la festividad religiosa la que ayuda no solo a definir sino vivir en comunidad esa diferencia entre lo cotidiano y lo extraordinario, entre lo profano y lo sagrado.

El tiempo en la integración de lo sagrado y lo profano

Los elementos contenidos en la religiosidad de la festividad tienen su asidero en la concepción fundamental de su temporalidad. El tiempo dentro de la festividad señala Eliade (1991), “tiene un valor y una función ejemplar; por esta razón el hombre se esfuerza por reactualizarlo periódicamente por medio de rituales apropiados” (p. 44). La temporalidad reafirma el sentido de la festividad como repetición de un acto ritual creador de los dioses, es decir, en la festividad religiosa; el acto de creación de los dioses se reactualiza por medio del ritual, y dicha “reactualización periódica de los actos creadores efectuados por los seres divinos intemporales constituye el calendario sagrado, el conjunto de fiestas” (Eliade, 1991, p. 32), que define el nuevo sentido de su temporalidad. En la fiesta religiosa se consigue la re-integración del tiempo original de los dioses y de lo sagrado, con el tiempo profano y comportamiento del ser humano, en otras palabras, la fiesta religiosa fusiona el antes (desde la eternidad) con el después (en la temporalidad); el acto creador con el creado. Por este motivo, tanto el ritual sacrificial, como la significancia de los ritos y el sentido de entrega de la propia temporalidad, brindará a la comunidad una especie de a-temporalidad durante la celebración, que permitirá reencontrarse al hombre con lo intemporal, lo divino, lo mítico y soñado.

En la temporalidad que brindan las fiestas religiosas sostiene Durkheim (1991):

El hombre es transportado fuera de sí, distraído de sus ocupaciones y sus preocupaciones ordinarias. Por eso se observan en todas partes las mismas manifestaciones: gritos cantos, música, movimientos violentos, danzas, búsqueda de excitantes que levanten el nivel vital. (p. 391)

El hombre vive el tiempo sagrado como un tiempo mítico, cuya naturaleza reversible es hecho presente a través del rito. A esta connotación entre el tiempo extraordinario o divino y el rito, se le denomina tiempo litúrgico, y que “reactualiza un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, ‘al comienzo’” (Eliade, 1991, p. 31).

La implicación que se demanda al hombre dentro de la festividad religiosa es la de abandonar la temporalidad ordinaria para reintegrarse a un tiempo extraordinario que se reactualiza en la misma fiesta. En este sentido, el tiempo sagrado es ‘indefinidamente recuperable’, es decir, que no transcurre ontológicamente para manifestarse en cada año, en cada fiesta como un tiempo santificado por los dioses. El hombre vive la temporalidad de la festividad religiosa bajo una apariencia paradójica del tiempo circular reintegrado por los ritos que conforman la liturgia para alcanzar de alguna forma la misma eternidad.

El rito y la festividad

El rito es un elemento fundamental para construir las festividades religiosas y dar sentido a su a-temporalidad. El rito funciona mediante un conjunto de signos asociados a representaciones sociales. Señala Moscovici (1979), que estas representaciones sociales “hacen que el mundo sea lo que pensamos que es o lo que debe ser” (p. 39), objetivando los símbolos presentes en las festividades religiosas dentro de contextos específicos, cuya historicidad guarda relación con el tiempo y el espacio ofrecido durante los rituales. De este modo, los ritos expresan formas o maneras de actuar durante las reuniones de los festivales destinadas a crear en los asistentes estados de abstracción de su propia temporalidad para aunarse a la temporalidad mítica de los dioses. Toda acción realizada en el conjunto de ritos que conforma la liturgia está destinada a no ser azarosa ni espontánea, sino que está preestablecida bajo normas y expectativas que demandan ese reencuentro con las acciones que se reproducen en la a-temporalidad divina.

De allí la importancia de mantener y crear calendarios litúrgicos para las festividades religiosas, en cuya ejecución se guarda celosamente los procedimientos en las que los ritos serán juiciosamente ejecutados para complacer a la divinidad y mantener esa unión mística con ella. En los calendarios litúrgicos de las festividades religiosas resulta fundamental marcar las festividades en días específicos, y no mezclarlos con días ordinarios. Como señala Durkheim (1991), “la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en las mismas unidades de tiempo. Es necesario pues, asignar a la primera, días o períodos determinados de donde se retiren

todas las ocupaciones profanas” (p. 318). De esta manera, las festividades religiosas nacieron o se crearon en función de la relación entre los periodos estacionales, la implicación existencial y geográfica de cada cultura y sus necesidades, como desde la interpretación sagrada que ha marcado suficiente relevancia para quedar determinada en un tiempo y orden preestablecido.

Las fiestas rituales tienen por misión reproducir exactamente la liturgia. Los ritos están encaminados a organizar y regular el funcionamiento de la liturgia. En la liturgia se descubre el deseo de la aproximación del ser humano al quehacer de los dioses ya que a través de ella se reintegran con lo sagrado viviendo en su presencia, por este motivo la liturgia debe ser precisa, ordenada y escrupulosa en su ejecución ritual. Puesto que la divinidad no se manifiesta ostensiblemente en las celebraciones religiosas, es en el ritualismo contenido en la liturgia donde la divinidad se hace presente. En este sentido, la presencia de la divinidad en la liturgia es misteriosa, invisible al ojo humano, pero descubierta en su intencionalidad.

Dentro del ritualismo religioso en las festividades de las civilizaciones más avanzadas se empezó a desarrollar un nuevo concepto iniciático: la condición profana de la muerte como medio para alcanzar un renacimiento al mundo de lo sagrado a través del sacrificio. El sacrificio guarda una poderosa conexión en todas las culturas en el escenario iniciático de lo divino. Por medio del sacrificio se establece una condición sobrehumana de relación con la divinidad previa consagración de quién oficia el sacrificio. En las fiestas religiosas sacrificiales será un sacerdote o hechicero quien se encargará de ejecutar según la liturgia y los ritos el sacrificio.

El sacrificio

El sentido del sacrificio en las festividades religiosas guarda dos elementos directrices que conforman la vinculación con lo divino y lo sagrado: la necesidad del renacimiento y el sentimiento de la angustia. En las civilizaciones fluviales mesopotámicas, los hombres hacían sacrificios a los dioses para no sufrir desgracias o para obtener una especie de purificación de sus almas. A medida que la idea sacrificial vinculaba a los dioses en las festividades, esta idea se tornó más angustiosa en la medida que requería la renuncia de lo material, incluso de los seres queridos o la propia persona, para satisfacer a los dioses.

Para Kierkegaard (1958), el sentido del sacrificio, el sentido intrínseco de su acción en la destrucción, va dirigido a destruir la cosa o la cosificación de la persona para devolverle su inmanencia en la intimidad con lo divino. Como se señaló con anterioridad, el sentido del sacrificio guarda relación con la destrucción de lo que es profano o mundano para volverlo divino. En esta transformación que implica una destrucción, la muerte juega un papel esencial en el proceso, puesto que, en la ausencia de algo se otorga verdaderamente su valor. Para poder sacrificar algo, necesariamente, este algo deberá poseer una consciencia de ser y de dejar de ser, para

que tenga significado el abandono de sí mismo. No se sacrifica cosas que no puedan tener esa consciencia propia o ese espíritu, se sacrifica aquello que necesita volver a recuperar su conexión con la divinidad y en la cual pueda reencontrar su inmanencia.

La consciencia de ‘dejar de ser’ en el sacrificio de las fiestas religiosas es lo que Kierkegaard denomina: angustia. Para el filósofo danés la angustia “es identificarse con la cosa sacrificada y con su valor” (Kierkegaard, 1958, p. 52); el sentimiento de la angustia va a mover la experiencia emocional en las celebraciones religiosas en función en la que el sacrificado se enfrenta a la muerte para trascender la profano, y volverse uno con la divinidad. La fiesta provee aquellos elementos en los que en el orden de la intimidad del sacrificado y quienes son parte del sacrificio como ritual, dejan de lado su individualidad para trascender como objetos mundanos o como seres humanos cosificados, hacia su propia inmanencia dentro de la colectividad que se hace por la vía de la trascendencia ritual a la divinidad.

La angustia experimentada con el sacrificio y el encuentro con la muerte será liberada o solucionada en la experiencia de la fiesta, puesto que la fiesta concilia lo real con lo espiritual, lo mundano con lo santo, lo profano con lo sagrado. La fiesta como hecho limitado y puntual consigue, a través de los ritos que dan estructura a la liturgia, el desahogo en el desenfreno, los bailes y la algarabía. Dice Kierkegaard (1958), que “la humanidad jamás entregó su inmanencia a la fiesta, es por medio de la fiesta que la divinidad obra aquella inmanencia, y encuentro con la misma divinidad” (p. 53), y de esta forma, al encuentro con la trascendencia.

Aunado a los conceptos de sacrificio, angustia y trascendencia, viene de la mano el concepto de renacimiento en la significación ritual de lo sagrado. En todas las culturas antiguas se relaciona la sabiduría y al despertar de la consciencia bajo el simbolismo obstétrico. Sostiene Eliade (1991), que “el simbolismo obstétrico va ligado al despertar de la conciencia suprema tanto en la antigua India como en Grecia” (p. 75), en referencia al proceso de transmutación racional que tienen que realizar un ser humano para cambiar sus propias opiniones y despertar a la luz de la verdad. Esta idea se ve claramente en la filosofía socrática en la que al despertar de la razón se la comparaba con una partera. Sócrates, mediante el método filosófico de la mayéutica, ayudaba a los hombres a volver a nacer en su consciencia, descubriendo la verdad en la figura del nacimiento de un nuevo hombre abierto a ella.

Este simbolismo del renacimiento, de la transformación profunda y transmutación a través de la muerte, de la renuncia absoluta y el cambio, muestra el rechazo a la existencia profana por considerarla inaccesible a los requerimientos divinos del despertar a la verdad. La verdad aquí es catalogada como la trascendencia hacia la libertad que brinda el conocimiento de la divino, lo sagrado y santo. En el brahmanismo como en el budismo, el aprendiz (*yogin*), debe morir a su vida terrenal para ser liberado por la divinidad en el camino señalado por Buda. Señala Eliade (1991)

que “la terminología india del renacimiento iniciático recuerda a veces el simbolismo arcaico del cuerpo nuevo que obtiene el neófito gracias a la iniciación” (p. 55).

Así, en las festividades religiosas sacrificiales de la Edad Media y que ha sido heredada hacia nuestros días en los ritos del judaísmo alejandrino y el cristianismo, persiste la idea del sacrificio como requisito para la transformación interna y acceso a la vivencia espiritual. Es, en efecto, en el rito eucarístico cristiano, en el que la iglesia tomará parte del cuerpo de su salvador Jesucristo, a través de la conmemoración de su propio sacrificio. Para que este sacrificio sea efectivo, la liturgia marcará pasos específicos a seguirse: rito de consagración, entrega de ofrendas, actos penitenciales y, sobre todo, vinculación sacrificial mediante la fe y el obrar de los creyentes que, imbuidos por el mundo profano, intentan sacralizar sus vidas en cada festividad dominical en las que se les invita a formar parte del reino a través de la celebración del rito festivo.

La expiación y el agradecimiento

Propiamente en el judaísmo y posteriormente en el cristianismo, las fiestas religiosas sacrificiales llevarían una connotación de expiación, agradecimiento y alegría. Especialmente la cena eucarística, que es la fiesta sacrificial por excelencia, contempla como eucaristía la acción de gracias y la fiesta. Es acción de gracias ya que por ella el celebrante y sus seguidores reconocen que el sacrificio que se conmemora sirve para librarlos de las cadenas del pecado y la condenación eterna. El acto sacrificial de la fiesta eucarística es “la representación profética y memorial de la muerte de Cristo. Y la representación solo es posible porque los signos utilizados (pan, vino, comida) tienen significado” (Deiss, 1989, p. 14).

La importancia del simbolismo, el rito y la liturgia se marca en el peso de los hechos históricos con la impronta divina que convoca. Es así como el sentido del memorial (anamnesis) no es un simple recordatorio de un hecho pasado vinculado al sacrificio divino (el Dios hecho hombre que muere por los humanos), sino un revivir ese sacrificio, en comunión con los que lo aceptan, en el acto de la consagración eucarística.

La celebración sacrificial de la eucaristía es una fiesta porque en ella se afirma la vida, es más, se reafirma la vida sobre la muerte; es decir, una vez oficiado el sacrificio y muerte de la víctima sacrificial, esta vence la muerte para resucitar en la comunión de quienes viven la ceremonia litúrgica. Entendida dentro de una visión antropológica y social, la eucaristía es fiesta porque en ella se vive angustia, pero a la vez esperanza, tristeza y a la vez alegría; en ella se come, se bebe, se canta y celebra. La fiesta en términos generales es, a la vez, manifestación de lo sagrado en el ser humano y su cultura, como reafirmación de la vida en consonancia con lo cotidiano. Ahora, la fiesta que se celebra particularmente en la misa, en el momento eucarístico, tiene una simbología arraigada: la fiesta celebrada en el Reino de Dios

en la tierra. Esta fiesta no es diversión, sino un punto aparte a lo cotidiano y al tedio; la fiesta eucarística expresa la solidaridad con el mundo caído en tinieblas, solidaridad con lo difícil y atroz para revitalizarlo con la esperanza y triunfo ante la tristeza y la pena.

Finalmente, la fiesta sacrificial de la eucaristía es regalo, porque en ella se brinda Dios como sacrificio a los creyentes en la forma del pan y vino. Señala Deiss (1989):

(...) el sacrificio de Jesús se anuncia, en un momento previo a su entrega, como comida y bebida en la última Cena, y se reitera en el sacrificio diario y dominical de la misa como acto del sacerdote, al ofrecer este el cuerpo de Jesús bajo las especies de pan y vino en honor de su Padre. (p. 67)

El don recibido en la celebración sacrificial no solo es el regalo de participar de la misma naturaleza divina, sino que también el sacrificio y la comunión dados en la comida del pan y el vino eucarísticos unifican a los creyentes en una sola comunidad: el cuerpo de la divinidad. “Ya no son los dioses los que se deleitan con los olores de la hecatombe, sino el hombre el que al hacer a Dios parte de sí, se hace parte, a su vez, de Dios” (p. 67). Así, la Eucaristía es una fiesta sacrificial que anima a las familias a reunirse para compartir el regalo de Dios-hombre, que se conmemora en el pan y el vino como símbolo de unidad.

Esta comida no es ordinaria, o no tiene su protagonismo en el sabor o en la apariencia, la comida anunciada en la fiesta eucarística, simbolizada en el pan y el vino como ofrendas para el sacrificio, guardan un simbolismo cósmico en la que la creación misma se hace presente en el pan y el vino como frutos de la tierra; símbolos del trabajo del hombre que lo dignifica, fruto del esfuerzo humano por llevar a futuro a su familia y a la comunidad. El sacrificio dado en la fiesta eucarística trasciende los sacrificios antiguos de holocaustos y redención. En palabras del apóstol Pablo es: sacrificio, comida, fiesta, redención, comunión y celebración:

La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es acaso comunión con el Cuerpo de Cristo? Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan. (Co 10, 16-17)

Fiesta y libertad: el exceso de la vida social

Como se mencionó en apartados precedentes, cuando no es interpretada desde el hecho vinculante a la trascendencia y lo divino, la fiesta puede ser concebida como una afirmación exuberante de la existencia humana en consonancia con las eventualidades de su vida cotidiana. Desde esta perspectiva, afirma Carretero (2006): “el magnetismo social de la fiesta radica en la liberación de *lo imaginario* reprimido por la razón moderna, provocando un estallido del sueño bloqueado socialmente” (p. 453). No obstante, se trata de un estallido necesario para la renovación de los ánimos de una sociedad, que en términos de Caillois (1939), se contempla en una

especie de balance inevitable entre las actividades de creación e infracción de una sociedad. De ahí que:

Al frenesí sucede el trabajo; al exceso, el respeto. Lo sagrado de reglamentación, el de las prohibiciones, organiza y hace durar la creación conquistada por lo sagrado de infracción, uno gobierna el curso normal de la vida social, el otro preside su paroxismo. [...] la fiesta debe definirse como el paroxismo que a la vez purifica y renueva a la sociedad. (Caillois, 1939, p. 58)

Volviendo al tiempo de lo festivo, la suspensión paroxística a la que hace referencia Caillois establece una ruptura con el tiempo ordinario o tiempo de la razón y el quehacer cotidiano. En este espacio de ruptura, la fiesta se articula con las manifestaciones de las libertades individuales y colectivas, para dar paso al “cuerpo y sus fuerzas caóticas que se rebelan y [...] se conectan con fuerzas ajenas a la moral” (Buñuel Fanconi, 2019, p. 104), matizadas por la ausencia de leyes, la presencia del caos y del azar, para permitir el exceso en la vida social, la desmesura y “la trasgresión que inundan la vida cotidiana para añadir un nuevo color a esta, trastocando, en suma, la racionalización soporte de un mundo ordenado, administrado, sujeto a reglas” (Carretero, 2006, p. 446). La renovación social depende en gran medida de las disipaciones que trae consigo el tiempo festivo, y de las connotaciones particulares de cada cultura para hacer de ello un espacio de purificación del ser social.

Ahora bien, el exceso de la vida social no desborda los límites preestablecidos de la experiencia común, puesto que, desde la composición cultural de la denominada fiesta ‘decorativa’, siempre se presenta haciendo uso de los símbolos propios y manifestaciones de la cultura para “teatralizar las figuras que designan a las instituciones que las animan: círculo vicioso de toda alegoría prisionera de una cultura” (Duvignaud, 1974, p. 6). La fiesta es definitivamente un acto vinculado a la expresión religiosa, como manifestaba Durkheim, pero no se desprende de la incidencia social, pues incluso en la liberación del imaginario reprimido y pulsional de una sociedad en el tiempo festivo, se puede identificar la lógica que normaliza su accionar en concordancia con un orden social.

Conclusiones

En este capítulo se exploró algunos temas sobre el fenómeno histórico y el sentido de la festividad tomando en cuenta los componentes del tiempo festivo, la religiosidad y el sentido profundo de la fiesta. Entre los elementos a destacar se puede mencionar, la incidencia de la estructuración comunitaria para la aparición de las festividades, que responden a la necesidad del ser humano para establecer lazos con su medio, con los otros y con lo trascendente, y que se registra especialmente en las antiguas civilizaciones fluviales y sus celebraciones en torno a la agricultura,

que resultan de interés por sus vinculaciones históricas con la economía, la política y el sentido de lo trascendente.

En este sentido, se señala que las fiestas religiosas aparecen como consecuencia de una cosmovisión cultural, geográfica, temporal, política y económica derivada de las festividades de las cosechas. La devoción religiosa refleja esa necesidad del acercamiento del hombre a la divinidad que actúa en sus problemas inmediatos ofreciendo ayuda, esperanza o alguna clase de salida a sus problemáticas. En las fiestas religiosas habrá elementos sobrenaturales conectados con el placer y gozo espiritual; las fiestas religiosas abren vías de éxtasis en las que la individualidad queda reducida a la conjunción de la comunidad.

Respecto al tiempo de lo festivo se destaca que, el hombre encuentra un sentido de diferenciación entre lo que puede ser llamado sagrado, correspondiente a un tiempo extraordinario, y lo que puede ser considerado como profano, correspondiente a un tiempo ordinario y cotidiano. La implicación que se demanda al hombre dentro de la festividad es la de abandonar la temporalidad ordinaria para reintegrarse a un tiempo extraordinario que se reactualiza en la misma fiesta. Así, el hombre vive la temporalidad de la festividad religiosa bajo una apariencia paradójica del tiempo circular reintegrado por los ritos que conforman la liturgia para alcanzar de alguna forma la misma eternidad.

Por último, se enfatiza que el sentido de la festividad, fuera de su vinculación con lo trascendente o divino, se enlaza con un proceso de renovación social que depende en gran medida de las disipaciones que el tiempo festivo trae consigo, y de las connotaciones particulares de cada cultura para hacer de ello un espacio de purificación del ser social. La fiesta no se desprende de la incidencia social, pues incluso en la liberación del imaginario reprimido y pulsional de una sociedad, que se suscita en el tiempo festivo, se puede identificar una lógica que normaliza su accionar en concordancia con un orden social determinado.

Referencias bibliográficas

- Buñuel Falconi, D. (2019). La metáfora de la fiesta en Nietzsche. *Escritura e Imagen* (15), 101-114. <https://dx.doi.org/10.5209/esim.66729>
- Caillois, R. (1939). *L'homme et le sacré*. (J. J. Domenchina, Trad.) Fondo de Cultura Económica. <https://bit.ly/3KvGZzr>
- Carretero, E. (2006). Cultura festiva. Lo imaginario disloca lo cotidiano. *Imaginario*, 12(13), 439-456. <https://bit.ly/3AZ112G>
- Deiss, L. (1989). *La cena del Señor. Eucaristía de los cristianos* (Trad. Concha Munuera). Desclée De Brouwer.
- Difabio, E. (2021). Fiestas agrarias en honor de Deméter en la Antigua Grecia. *Revista Rivar* 8(24), 76-87. <https://bit.ly/3wZpzHO>
- Durkheim, É. (1991). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofon.

- Duvignaud, J. (1974). Fiesta y subversión. *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas* (5), 6-13. <https://bit.ly/3D46uYR>
- Eliade, M. (1991). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama.
- Galindo, S. y Klapp, J. (2009). Arqueoastronomía y la traza urbana en Teotihuacan. *Ciencia, Ergo Sum*, 16(2), 199-212. Universidad Autónoma del Estado de México. <https://bit.ly/3TRFyRW>
- González, M. (1998). *Fiesta y nación en Colombia*. Editorial Magisterio.
- Ibáñez, J. (2008). *MadridBlogs*. El Solsticio de Invierno, Navidad, y las mitologías asociadas en diferentes culturas: <https://bit.ly/3AVxCGL>
- Isambert, F. (1982). *Le Sens du Sacre, Fete et religion populaire*. Minuit.
- Kierkegaard, S. (1958). *Temor y temblor*. Editoriales Losada.
- Martínez, J. (2004). Fiesta, ritual y símbolo: epifanías. *Zainak*, 26, 33-76. <https://bit.ly/3euTLEq>
- Espinar Moreno, M. (2018). *La muerte desde la Prehistoria*. Libros EPCCM Estudios N° 23. <https://bit.ly/3x2Fg12>
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Editorial Huemul.
- Munro, N. y Stiner, M. (2011). On the evolution of diet and landscape during the Upper Paleolithic through Mesolithic at Franchthi Cave (Peloponnese, Greece). *Journal of Human Evolution*, 60(5), 618-636. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2010.12.005>
- National Geographic. (02 de 2022). <https://bit.ly/3BLDryQ>
- Ocampo, J. (2002). *Las fiestas y el folklore en Colombia*. Ancora Editores.
- Ozouf, M. (1974). *La Fête sous la Révolution Française*. En Jacques Le Goff y Nora Pierre, *Faire de L'Histoire, Tomo II*. Ediciones Gallimard.
- Rupérez, A. (2003). El concepto de la muerte y el ritual funerario en la prehistoria. *Cuadernos de Arqueología*, 11, 13-36. <https://bit.ly/3RqcsYf>
- Schultz, U. (1993). *La Fiesta*. Alianza Editorial.
- Villarroya, A. (1992). *La ciudad ritual, la fiesta de Las Fallas*. Anthropos.