

# EL CARNAVAL Y SUS RITUALES: ALGUNAS LECTURAS ANTROPOLOGICAS

JOAN PRAT i CARÓS

Area de Antropología Social (Tarragona)

Institut Català d'Antropologia (ICA)

## I. INTRODUCCION

La última década se ha caracterizado por un interés creciente hacia el mundo de las fiestas y dentro de éstas, el Carnaval ha ocupado un papel central y privilegiado.

El libro de Julio Caro Baroja, *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*, que se convirtió en clásico a partir de su segunda edición en 1979, marcó un hito clave sobre la cuestión en el ámbito de la antropología española; poco después le seguían otras dos publicaciones monográficas como la de Josefina Roma Aragón y *el Carnaval* (1980) y un dossier de la revista catalana de historia *L'Avenç* (1980) sobre *el Carnestoltes* en Catalunya. Posteriormente, y ya en plena década de los ochenta, aparecieron nuevas publicaciones sobre el tema como por ejemplo la investigación eminentemente etnográfica de Juan Garmendia *Carnaval en Navarra* (1984), la de Florencio Castañar *El Peropalo. Un rito de la España mágica* (1986), que en realidad es un trabajo sobre el Carnaval de Villanueva de la Vera (Cáceres), y la de Ricard Belascoain *El Carnaval com a pretext* (1986), sobre los procesos sociales que giran en torno al Carnaval de Vilanova i la Geltrú (Barcelona). El último libro monográfico sobre el tema que conozco es el de Xosé Manuel González Reboredo y Xosé Ramón Mariño Ferro, titulado *Entroido en Galicia* (1987).

Junto a los libros citados, habría que añadir un volumen considerable de artículos o capítulos de libros que centran su atención sobre los distintos carnavales que se celebran en el Estado Español (1).

La atracción por el estudio del Carnaval no es, sin embargo, algo exclusivo de España o de sus comunidades sino que parece ser común a otras naciones europeas. En esta dirección fueron los libros del autor ruso Mikhaïl Bakhtine, sobre la obra de Fran[cois] Rabelais, publicado en ruso en 1965 y traducido al francés en 1970 con el título de *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance* (2) y el del americano Harvey Cox *Las fiestas de locos, ensayo teológico sobre las nociones de fiesta y fantasía* (1971) los que, a inicios de los setenta pusieron de relieve la importancia del mundo fascinante de las *fiestas de locos* medievales que se iniciaban en las calendas de diciembre y culminaban en el período de Carnaval.

En 1974, Claude Gaignebet y Marie Claude Florentin publicaban otro libro influyente *Le Carnaval. Esais de mythologie populaire*, seguido de una crítica de Daniel Fabre (*Le monde du Carnaval*, 1976). La investigación polémica de Gaignebet constituyó, además, una especie de punto de partida para una serie de publicaciones que giran entorno del Carnaval desde una perspectiva eminentemente histórica. Por su interés, cabe mencionar el trabajo de Emmanuel Leroy Ladurie (*Le Carnaval de Romans*, 1978); el volumen monográfico de la revista italiana *Ricerca Folklórica (Interpretazioni del Carnevale*, 1982), el libro de Jacques Heers, *Fêtes des fous et carnivals*, 1983, sin olvidar las atinadas reflexiones de Franco Cardini sobre el mundo de las fiestas en general y del Carnaval en particular (Cf. *Días Sagrados. Tradición popular en las culturas Euromediterráneas*, 1984).

## II. LOS RITUALES DEL CARNAVAL

Es el conjunto de esta bibliografía histórica, antropológica y etnográfica que acabo de reseñar, la que nos permite esbozar un panorama teórico relativamente amplio sobre este ciclo festivo, de personalidad acusada y simbolismo denso, y que Caro Baroja (1979) ha caracterizado como «período pasional intenso» y Josefina Roma (1980) como la «fiesta de las fiestas».

(1) Véase, principalmente, los trabajos de David Gilmore (1975) y Salvador Rodríguez Becerra (1985) sobre los Carnavales andaluces y de Alberto Galván (1987) sobre los canarios. Luis Vicente Elías (1975) ha estudiado un Carnaval de La Rioja y Xavier García (1972) e Inmaculada Caballé y Pere Ibern (1985) nos ofrecen sendas monografías sobre carnavales catalanes y Llorenç Prats (1984), a su vez, unas reflexiones generales sobre el tema. Un equipo coordinado por Guadalupe González Hontoria (1983) ha estudiado los carnavales españoles desde una perspectiva concreta (Cf. bibliografía) presentando sus resultados junto con unas reflexiones generales de Janine Fribourg (1983).

(2) La traducción castellana apareció en Barral, con el título de *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, 1974.

La situación estratégica del Carnaval dentro de la rueda de las fiestas anuales (finalización del invierno/inicio de la primavera; período puente entre los grandes ciclos de Navidad y Pascua) le confirió, desde sus inicios, un papel estructurador de primer orden en la antigua concepción cíclica del tiempo en la que éste se medía de acuerdo con los ritmos o biorritmos del mundo vegetal, animal y humano.

Y probablemente fue esta posición privilegiada, juntamente con su antigüedad y universalidad, lo que hizo posible que el Carnaval fuera incorporando bajo su órbita un conjunto de estratos que según las opiniones de los diversos especialistas abarcarían algunas festividades celtas precristianas (cf. Gaignebet 1974, Roma 1980); algunos modelos de fiestas romanas (Las Saturnalia, Lupercalia y Matronalia, según Caro Baroja (1979) y sus numerosos seguidores); los rituales de inversión medievales (Cf. Bakhtine, 1970; Cox: 1971; Caro Baroja: 1979 y Heers: 1983), y finalmente los elementos de exhibición y ostentación de riqueza y poder de las clases burguesas urbanas del renacimiento y la Edad Moderna (Cf. Heers, 1983 y Cardini, 1984).

La influencia de estos distintos estratos estructuradores —algunos autores hablan de supervivencias y otros las niegan rotundamente— nos puede servir de hilo conductor para revisar, a grandes trazos, lo que denominaré «los rituales de Carnaval». Metodológicamente, voy a distinguir cuatro grandes orientaciones o énfasis: 1) Los rituales cósmicos, 2) Los rituales de fertilidad, 3) Los rituales de inversión, y 4) Los rituales de ostentación, que en mi opinión constituyen las grandes líneas teóricas de análisis que hasta el momento han sido desarrolladas.

## 1. Los rituales cósmicos del Carnaval

Según esta primera hipótesis (o teoría), defendida entre otros por Gaignebet (1974) y Roma (1980) y en menor medida por Cardini (1984) y Castañar (1986) el Carnaval debe ser analizado como un *período de Caos creador y generador de vida* en el seno de una compleja concepción del tiempo primitivo que progresa a lo largo del año en períodos aproximados de cuarenta días. Esta medida —síntesis del calendario solar y del lunar— tiene su origen en el calendario celta de matriz precristiana.

Voy a intentar ahora, siguiendo a Roma (1980), que a su vez se inspira de cerca en Claude Gaignebet (op cit.), resumir los puntos clave de esta argumentación. Según la autora citada, la fecha inicial de las fiestas de primavera —y más concretamente del Carnaval— es el dos de febrero, actual festividad de la Candelaria o Purificación de la Virgen. Si la Candelaria coincide con luna nueva puede predecirse que el invierno ha finalizado; por el contrario si domina la luna llena el invierno se prolongará durante 40 días más. De ahí la necesidad de ceremonias y ritos que aseguren y propicien el rápido advenimiento de la primavera, símbolo de la vida (como el invierno lo es de la muerte).

La predicción del tiempo, atestiguada por numerosos refranes populares (3), debe basarse en la observación atenta del sueño de los osos, que en tal fecha despiertan de su letargo invernal. Si al asomarse fuera de su guarida observan claridad, es decir, si hay luna llena, regresan a su estado letárgico; si, por el contrario, predomina la oscuridad (luna nueva) inician su actividad y con ella, simbólicamente, el renacimiento de la vida animal y vegetal. De ahí la importancia del «enmascaramiento» del rostro por parte de los actores rituales en las llamadas *fiestas del oso* (o también cacería del oso o día del oso) de algunas localidades pirenaicas catalanas y aragonesas, cuyo objetivo es, según esta hipótesis, animar al oso a salir de su guarida mediante el tizado ritual del rostro de los actores. Dos trabajos relativamente recientes (Cf. Loaliza i Vidiella, 1983 y Sophie Bobbe, 1987) describen con detalle el ritual del oso tal y como continúa celebrándose en la actualidad y precisamente el dos de febrero o en fechas próximas, en los pueblos de Prats de Molló, Saint Laurent de Cerdans y Arles Sur Tech en la comarca de Vallespir (4).

La figura del oso, en el contexto de esta interpretación, goza de un simbolismo específico ya que está directamente asociado con el mundo de los muertos y de los antepasados. Según Roma (1980: 100), el mundo primitivo vive muy intensamente las relaciones entre el mundo de los vivos y de los muertos. Estos últimos adoptan un carácter ambiguo ya que pueden comportarse como antepasados benéficos o, por el contrario, como seres potencialmente peligrosos que intentan arrastrar a los vivos a las regiones del inframundo. La mayor o menor agresividad de las almas de los antepasados para con los vivos era estacional ya que en palabras de Roma «había períodos en que los muertos estaban atados al *inframundo*, de donde eran liberados, escapándose por la tierra, donde podían ser realmente peligrosos» (op. cit., 100). Y Carnaval sería precisamente una de las épocas de mayor malignidad de los espectros liberados por el oso; de ahí la necesidad de conjurarlos mediante una serie de rituales específicos entre los que se destacan:

— La aparición de un *héroe divino* montado en un caballo blanco cuya misión es guiar las almas hacia el mundo superior. Los *montatos* altoaragoneses —hombres-caballo de cestería— son interpretados como la pervivencia de este héroe divino celta, cristianizado posteriormente en la figura de algunos santos jinetes que como San Martín, San Jorge, Santiago montan caballos blancos para luchar contra sus adversarios.

(3) Para los refranes catalanes, que son los que conozco mejor, véase entre otros, Amades (1982, reed. de 1950) *Costumari Catala*, Vol. I, págs. 665 y ss., y también Roma (1980) y S. Bobbe (1987).

(4) En su trabajo Loaliza i Vidiella interpreta el *Ball de l'Os* al estilo frazeriano. Por su parte, Sophie Bobbe en esta magnífica tesis de *maîtrise* de una interpretación del *Ball* o *Cacera de l'Os* como un rito de paso de la juventud del Vallespir.

— La *luz* en su doble significado de alumbramiento del camino que los antepasados deben seguir (las velas de la Candelaria) pero también como fuego purificador simbolizado por las grandes hogueras que tradicionalmente se encendían en las festividades próximas al Carnaval, de San Antonio, San Sebastián, San Vicente, San Pablo ermitaño y San Blas hasta San José.

— Estos fuegos lustrales y de purificación cumplían, asimismo otra función que consistía en quemar una víctima expiatoria (representada por el Judas, el Peropalo, Miel Otxin o el rey del Carnaval) que cargaba con los pecados de la comunidad, liberándola de sus males tal y como veremos en otro apartado.

Resumiendo: el sentido primitivo de los rituales de Carnaval —que Roma considera vigentes en buena medida en los Carnavales altoaragoneses y de otras zonas del pirineo catalano-francés— estaría directamente relacionado con el ciclo del mundo de los muertos y con el tránsito del invierno a la primavera, que a su vez depende de la acción fertilizadora y benéfica que los antepasados deben asumir para con los humanos. Quizás, una última cita textual ayude a aclarar algunas de las interrelaciones que sustentan dicha argumentación. Dice así: «Carnaval es la fiesta de las fiestas (...) su importancia está en la batalla entre la muerte y la vida. La necesidad de asegurar la fertilidad del mundo y el tránsito de los difuntos sobre la tierra que deben ser enviados al mundo superior, desde donde se asociarán a la tarea fertilizante de campos, animales y personas. Lograr que este tránsito de seres malévolos a seres fertilizantes, lograr que la muerte se convierta en resurrección, requiere la totalidad de fuerzas humanas y sobrehumanas y la concentración de los rituales mayores de todo el año». (Roma. *Aragón y el Carnaval*, 1980: 91).

## 2. Los rituales de fertilidad

Directamente relacionados con los rituales cósmicos que acabamos de mencionar (o según la última cita de Roma formando parte de aquéllos) son numerosos los autores (5) que destacan la importancia de los rituales de fertilidad y fecundidad explícitos o implícitos en las fiestas de Carnaval. Según este nuevo paradigma el Carnaval debe ser analizado como una *alegoría del espíritu de la abundancia* o mejor aún, de la reproducción biológica capaz de asegurar dicha abundancia. La tierra, el mundo vegetal, así como el mundo animal y humano, adormecidos por el letargo invernal necesitan revitalizarse

(5) Véase, entre otros, el dossier de l'Avenç (1980); Bobbe (1987), Castañar (1986), Elías (1975), Galván (1987), González-Hontoria y otros (1983), Loaza i Vidiella (1983), Prat i Contreras (1979) y Violant i Simorra (1985).

mediante unos rituales específicos que, como veremos, constituyen la base de esta nueva interpretación.

Según parece, en la antigua Roma, el papel de revitalizadores sagrados de la naturaleza, lo asumían los *Luperci*, sacerdotes consagrados a Pan, uno de los grandes dioses de la naturaleza. Las fiestas que protagonizaban —las *Lupercalia* o *Lupercales*— estaban relacionadas con la fecundidad de las mujeres y del ganado, así como la preservación del ganado contra animales salvajes (Caro Baroja: 1979).

Si bien este tipo de interpretación de los carnavales como continuadores de las *Lupercalia* parece haber sido frecuente entre los folkloristas europeos de orientación evolucionista (6), en la última década ha sido la obra de Julio Caro Baroja, la que, paradójicamente y bien a pesar de las intenciones de su autor, la ha puesto de nuevo en circulación. En efecto, Julio Caro critica en numerosos párrafos de su libro este tipo de interpretación mecanicista y toda su erudición y argumentación van encaminadas precisamente a demostrar la extraordinaria complejidad del Carnaval, difícilmente reducible a «supervivencias» del pasado. Sin embargo, los últimos capítulos de su obra sobre el Carnaval dedicados a presentar tres modelos de fiestas romanas —Saturnalia, Lupercalia, Matronalia— han tenido una enorme influencia en los diversos estudiosos de los carnavales hispanos (7), quienes se apoyan —nos apoyamos— en su autoridad.

Las Lupercales, siguiendo a Caro, se celebraban en el mes de febrero en la cueva Lupercal, en el Palatino, y gozaban de una gran repercusión popular. La fiesta comenzaba con un sacrificio de machos cabríos y un perro y después tenía lugar la extraña costumbre que dicho autor, citando a Plutarco, describe de la siguiente manera:

*«Dos jóvenes, hijos de patricios, son llevados al lugar de la matanza, algunos están presentes para quitarles la sangre con lana mojada en leche; después de que sus frentes hayan sido limpiadas, los jóvenes deben reír. Una vez cumplido esto, y habiendo cortado las pieles de macho cabrío en tiras, los lupercos corren medio desnudos, cubriendo tan sólo con algo la cintura y azotando a todo aquel que se encuentran; las mujeres jóvenes no deben evitar sus golpes pues se imagina que ellos les proporcionarán la concepción y les ayudarán en el alumbramiento.»*

(Caro Baroja, 1979: 345-346)

(6) Entre los españoles esta orientación parece haberla seguido el folklorista gallego, Fermín de Brouza-Brey (1933), aunque no he conseguido dar con el original de este autor (Cf. González Reboredo y Mariño Ferro, 1987: 23). También los catalanes Amades (1982) y Violant i Simorra (1985) apuntan interpretaciones basadas en «supervivencias» remotas.

(7) Desde la publicación de la obra de Caro Baroja y sobre todo de su reedición en 1979, las referencias a las Saturnales, Lupercales y Matronales parecen obligadas en los trabajos sobre Carnaval, realizados por autores españoles. Ello no implica, sin embargo, compartir la hipótesis, por otra parte, muy matizada que aparece en la última parte del libro de Caro. Véase en este sentido el libro *Entroido en Galicia* (1987) de González Reboredo y Mariño Ferro.

Y por lo que respecta al significado de las Lupercales, Caro Baroja lo expresa en los términos siguientes:

*«... las «Lupercalia» parecen fiestas de preservación contra el lobo, de purificación a la vez y de fecundidad de los rebaños. Todos estos aspectos aparecen claramente indicados en los textos.»*

(op. cit., 346)

Pero es, sobre todo, la misma figura de los lupercos —esos jóvenes embriagados que corrían semidesnudos por las calles, azotando a las mujeres deseosas de descendencia con látigos confeccionados a base de piel de macho cabrío— lo que ha dado pie a la comparación con numerosas mascaradas carnavalescas españolas, cuyos protagonistas muestran un sorprendente parecido con aquéllos.

González Reboredo y Mariño Ferro en su obra sobre el Entroido han sintetizado las características generales de las mascaradas gallegas de la forma siguiente:

- a) Llevan frecuentemente una piel de animal.
- b) Visten de manera irregular y, por veces, con prendas que recuerdan la indumentaria femenina, aunque son varones los que las portan.
- c) De su vestimenta y normalmente de su cinto penden *chocas* (cencerros) o campanillas propias de animales domésticos.
- d) Su comportamiento es especialmente anormal, golpeando a la gente con látigos o palos rematados en vejigas (Op. cit., 1987: 49).

Y en efecto la existencia de máscaras fustigadoras con esas o muy similares características ha sido reseñada a lo largo y a lo ancho de la geografía española. Para citar únicamente los ejemplos que tengo más a mano: Caro Baroja nos habla de las «Botargas» de Guadalajara, del «Colacho» de Burgos y de los «cigarrons» y «troteiros» de Galicia; González Reboredo y Mariño Ferro describen detalladamente los mismos «cigarrons» y «peliqueiros» de Verín y Laza, en Ourense; Juan Garmendia se centra, entre otros muchos, en los «yoaldunak» navarros de Ituren y Zubieta; Josefina Roma destaca el disfraz de las «trangas» aragonesas de Bielsa; Fulgencio Castañar, a su vez, trata de los «calabaceros» del Pero Palo cacereño y por último, Alberto Galván al referirse a los «carneros» de los carnavales del Hierro y también a los «diabletes» de Tegui se o los «buches» de Arrecife los relaciona directamente con los «Luperci»...

Sin entrar ahora en la dificultad que representaría la exégesis de todos estos personajes cuyas máscaras asimilan a sus protagonistas con el lobo, el macho cabrío y el oso (animales que, según parece, han estado relacionados tradicionalmente con la fertilidad, purificación o protección de los rebaños en

contextos de economía pastoril) (8) podemos referirnos a otro conjunto de rituales de fertilidad, en este caso, de clara significación agraria y protagonizados por animales domésticos. Una de las descripciones más completas en este sentido se encuentra en el libro de Ramón Violant i Simorra: *El Pirineo Español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. [1949-(1986)]. En efecto, Violant en el capítulo que dedica a los Carnavales describe algunas comparsas pirenaicas —la de la mula blanca, la de los bueyes, la del *cavallet* (caballito)— y otras en las que intervienen individuos disfrazados con fibras vegetales tales como hierba, paja, musgo de pino, etc. Las primeras, pues, hacen referencia a los animales domésticos y las segundas a los trabajos con fibras vegetales (9).

En cualquier caso, el autor interpreta estas comparsas y personajes del Carnaval como alegorías o símbolos del «espíritu de la abundancia» que una vez completada su misión fertilizadora debe ser sacrificado para que no llegue a viejo, ya que de sus fuerzas depende la feracidad de los campos y la fertilidad de los árboles, rebaños y personas (Op. cit., (1949) 1986: 569 y ss.).

Interpretaciones tan contundentes como la que explicita Ramón Violant no están de moda en la actualidad... Sin embargo la insistencia de los diversos estudiosos en el papel de las comparsas de jóvenes —que biológicamente constituyen la promesa de continuidad y futuro—, los numerosos símbolos fálicos que aparecen en multitud de carnavales, los juegos sexuales específicos de estos días y la inversión de estos mismos roles, las bodas ficticias de jóvenes y viudos y, en fin, las manifestaciones de erotismo y sensualidad son aspectos que, en su conjunto, refuerzan el paradigma ya clásico del Carnaval como un ritual de fertilidad y fecundidad.

### 3. Los rituales de inversión

La abundancia simbolizada por el Carnaval y que se traduce además de algunos aspectos ya señalados, en las grandes comilonas de carne grasienta de cerdo típicas de estos días, en la bebida copiosa y en una redistribución generalizada de alimentos conseguidos mediante colectas que posteriormente serán consumidos en festines colectivos o comunitarios no es, ni ha sido precisamente la situación «normal» entre las capas bajas de población de sociedades fuertemente estratificadas y jerárquicas. Y es en esta dirección que se nos aparece un tercer núcleo de rituales específicos del Carnaval: *los rituales de inversión de la vida ordinaria*.

(8) Véase, para la cuestión de los animales y el Carnaval, el artículo de Guadalupe González-Hontoria y colaboradores (1983) sobre esta temática específica.

(9) Véase, también el artículo de Joëlle Van Gotzen *La Fête de Saint Antoine ou fête des ânes en Pays Catalan Espagnol* (en vías de publicación).



Al igual que en los dos casos anteriores —rituales cósmicos y rituales de fertilidad— también aquí los estudiosos han señalado la existencia de una serie de paradigmas festivos más o menos remotos tales como la *Saturnalia* y las *Matronalia* romanas o las llamadas fiestas de *locos medievales*. Comencemos, pues, presentando las características generales de algunos de estos paradigmas.

Según Caro Baroja, a quien seguiremos de nuevo en esta descripción, la celebración de las Saturnales se iniciaba el día 17 de diciembre y los regocijos duraban una semana. Saturnus o Saeturnus era un dios de la agricultura y de las sementeras y según las leyendas que lo relacionaban con Jano, había reinado en el Lacio en una época en la que «todos los hombres eran iguales y les había enseñado a vivir casi sin trabajar en una gran abundancia. Por eso se consideraba su reinado como la edad de oro.» (Op. cit., 298).

Una de las costumbres más conocidas de las Saturnales romanas consistía en la libertad de la que gozaban los esclavos durante el desarrollo de las mismas. Según Heers (1983: 26-27), los dueños y señores se servían ellos mismos e incluso servían a sus esclavos invirtiendo los patrones jerárquicos. Por la noche, las masas de siervos, esclavos y el bajo pueblo en general invadían las calles de las ciudades y al grito de ¡Saturnalia! se libraban a todo tipo de regocijos, licencias y diversiones. Entre éstas destacaba la elección de un rey bufo —el rey saturnalicio— que gobernaba durante las fiestas, presidía los bailes, banquetes y alegrías populares y finalmente su efigie era sacrificada (10).

Las Saturnales eran, pues, las *feriae servorum* por excelencia y la inversión de papeles que las caracterizaba se «aceptaba como un recuerdo de la edad feliz en la que había abundancia sobre la tierra y que todos los hombres eran iguales, no existiendo la distinción entre libres y esclavos» (Caro Baroja, op. cit., 299).

Con la progresiva implantación del cristianismo, las antiguas Saturnales fueron debilitándose, pero precisamente en las mismas calendas de diciembre comenzaron a desarrollarse otros rituales de inversión y de desorden que después de la Edad Media serán conocidos con el nombre genérico de *fiestas de locos*. La coincidencia de las fechas entre unas y otras y también de contenidos hace difícil, según Heers (1983: 106) evitar la tentación en la que han caído muchos estudiosos, de considerar las «libertades de diciembre» (y enero) como una transformación más o menos directa de las primitivas *feriae servorum* saturnalicias. Pero veamos ahora este nuevo calendario de juegos litúrgicos y paralitúrgicos de inversión de jerarquías.

La fecha inicial era el día 6 de diciembre, festividad de San Nicolás de Bari. En tal día, los monaguillos y niños de coro de las catedrales y abadías elegían a su «obispillo» (11) que representaba algunas de las funciones epis-

(10) La descripción clásica del sacrificio de la víctima expiatoria en las Saturnales se encuentra en Frazer (1969, 4.<sup>a</sup> Reimp.). *La Rama Dorada*, págs. 657 y ss.

(11) En Catalunya, el ejemplo clásico es la *Fiesta del Bisbetó* que cada año se celebra en la Escolanía de Montserrat.

copales, vestido de obispo y acompañado de su cortejo correspondiente. El jolgorio continuaba veinte días después, el 26 de diciembre, festividad de San Esteban. Este santo, que según la tradición fue el primero de los diáconos consagrados por los apóstoles, se convirtió en patrón de esta clase modesta de servidores religiosos que se ocupaban de las tareas más sencillas y humildes en los servicios litúrgicos. Dos días después —el 28 de diciembre, festividad dedicada a los Santos Inocentes— se desarrollaba en el interior del templo un ritual similar al celebrado el día de San Nicolás: se elegía el «obispillo» catedralicio de Inocentes, cargo que normalmente recaía en el más joven de los niños cantores. Este «obispillo» (también llamado «abad» o «papa») se revestía con la indumentaria solemne de un obispo verdadero y parodiándolo en todo «subía al coro con sus compañeros, que hacían de canónigos, rezaba burlescamente y cometía otras chocarrerías en imitación del prelado» (Caro Baroja, 1979: 309).

La culminación de los excesos e irreverencias —por lo menos a nivel eclesiástico y litúrgico— tenía lugar el día 1 de enero (la Circuncisión) con la llamada fiesta del asno, que en sus orígenes festejaba al humilde y fiel compañero de la Sagrada Familia. En la citada festividad se introducía un asno en el coro de las iglesias y mientras los asistentes imitaban sus rebuznos se leía la *prosa del asno*, texto de carácter burlesco y satírico.

El clima de libertad, parodia y burla de las jerarquías continuaba durante las calendas de enero, pero con un carácter más profano o laico. Quizás, pues, valga la pena antes de continuar, intentar resumir brevemente las características generales de los diversos rituales mencionados hasta el momento. Para ello voy a utilizar la obra ya citada de Jacques Heers (1983):

- Las diversiones paralitúrgicas en su conjunto, se originaron en los círculos eclesiásticos y en sus inicios gozaban del favor oficial.
- Los protagonistas de las mismas eran, también en todos los casos, los integrantes de la clerecía marginal y subalterna —monaguillos, niños del coro, pequeños clérigos, subdiáconos, diáconos, etc.— que por un día proclamaban su propia gloria invirtiendo el orden y la jerarquía de las dignidades oficiales. Como muestra de la inversión jerárquica esos humildes servidores de los oficios religiosos perseguían a los canónigos y alto clero, se instalaban en los lugares más honoríficos de las catedrales, se revestían con las indumentarias litúrgicas reservadas para las ceremonias de pontifical y ellos mismos celebraban las misas...
- Los diversos actos de hostigamiento contra las jerarquías se iniciaban en el momento en el que se entonaba la famosa frase del Magnificat: *Deposuit potentes de sede...* ((El Señor) derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. A los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos los despidió vacíos (Lucas, 1, 52-53)). Y en efecto los humildes —niños, los débiles, los inocentes, los locos, los dementes y pobres de espíritu e incluso el asno— aprovechaban este canto de Vísperas para iniciarsu corta pero intensa autoglorificación.

- Es evidente, por otra parte, que los diversos rituales litúrgicos a los que nos referimos incorporaban un fuerte regusto de contestación contra los poderes establecidos, que se manifestaban en las parodias, burlas, irreverencias y sátiras, más o menos divertidas o más o menos amargas, de las que eran objeto los altos cargos eclesiásticos. El desquite de los subalternos frente a los poderes constituía la misma esencia del ritual.
- Por último, hay que señalar que las «fiestas de locos» acostumbraban a tener dos partes bien diferenciadas. La primera era la que se desarrollaba en el interior de los templos, pero a continuación los cortejos recorrían las ciudades y se entregaban a todo tipo de sarcasmos callejeros. Estas cabalgatas grotescas sembraban el desorden y en medio de burlas groseras recolectaban las monedas que después les permitirían celebrar un festín. Durante el pasacalle algunos componentes proclamaban a voz en grito la abolición de las jerarquías sociales, de los poderes y de las diferencias de fortuna.

El ejemplo de los clérigos, según Heers (Op. cit.) cundió en el contexto laico y así surgieron fiestas de inversión similares que afectaban a otras instituciones jerárquicas como la realeza, la familia, las profesiones o las mismas relaciones entre sexos. De esta manera las libertades de diciembre de los eclesiásticos continuaban y se completaban durante los meses de enero y febrero con la elección de otras autoridades lúdicas y burlescas tales como: el «rey de la faba» (6 de enero, Epifanía), el «rey de porqueros» y el «rey de pastores» (17 de enero, festividad de San Antón) y otros múltiples reyes de mozos, alcaldes burlescos, etc., que elegían las llamadas comparsas de locos, cofradías de ánimas, parrandas de tontos y demás agrupaciones de marcado carácter carnavalesco (12).

Una mención especial dentro de este ciclo de fiestas de inversión debe hacerse a Santa Agueda (el 5 de febrero), festividad de las mujeres casadas. Esta celebración parece más o menos entroncada con las *Matronalia* romanas, dedicadas a Juno Lucina y que recordaban el rapto de las Sabinas. Según Caro Baroja las *Matronalia* «las festejaban los esposos haciendo obsequios a sus mujeres y eran para las esclavas lo que las «Saturnalia» para los esclavos: un día de libertad y festejo (Op. cit., 368). Es decir, las *Matronalia* y posteriormente Santa Agueda añaden a las fiestas de inversión de clase y edad reseñadas anteriormente, la inversión de los roles sexuales ya que las mujeres gozaban en este día señalado —y en ciertas localidades continúan haciéndolo— de autoridad, mando y prestigio sobre sus maridos y hombres en general.

Y es este mundo abigarrado de mascaradas, sátiras de costumbres e inversiones de todo tipo el que cristaliza durante el Carnaval, período culminante en el que se alcanza, en todo su esplendor, el viejo deseo popular del *mundo al revés*.

(12) Véase para el caso español Caro Baroja, op. cit., págs. 331 y ss.

De esta forma y según M. Bakhtine (1970), uno de los primeros estudiosos modernos de las fiestas de locos medievales y del Renacimiento, las clases y grupos sociales menos favorecidos —niños, dementes y locos, pobres en general, mujeres, soldados, porqueros, etc.— ocupaban los lugares de prestigio en una jerarquía ficticia y carnavalesca. Este hecho, que implicaba la ruptura de normas, la inversión de privilegios y la burla de los tabúes establecidos, generaba, a su vez, un nuevo lenguaje de comunicación social que, liberado de las reglas corrientes de la etiqueta y de la decencia, permitía alcanzar la imaginaria *Edad de Oro*, es decir, el reino utópico de la universalidad, la igualdad y la abundancia.

En este reino, los ritos y espectáculos se organizaban a menudo bajo los patrones de la comicidad y la parodia, lo cual reforzaba las diferencias con las ceremonias oficiales de la Iglesia y del Estado feudal. Unas y otras traducían una distinta concepción del mundo, de la sociedad y de las relaciones humanas y las mascaradas y carnavales con su parodia de la vida ordinaria, expresaban los deseos y anhelos del pueblo y su cultura específica: la cultura popular enfrentada a la cultura dominante de la Iglesia y del Estado.

Hasta aquí la tesis de Bakhtine. Habría que añadir sin embargo que esta catarsis colectiva y este desfoque de sentimientos y comportamientos han funcionado, normalmente, como una canalización y un mecanismo de control de comportamientos potencialmente desestabilizadores y peligrosos ya que la infracción ritual no quiebra el orden establecido sino que más bien lo refuerza. A pesar de ello, las críticas de las autoridades eclesiásticas (principalmente a partir de la Contrarreforma) y las prohibiciones políticas en torno del Carnaval han sido frecuentes a lo largo de los siglos (13). Un lugar de trágico privilegio lo ocupa la rebelión popular protagonizada a finales del siglo XVI por Jean Servé, el rey del Carnaval de la pequeña ciudad de Romans, rebelión que fue ahogada a sangre y fuego (Le Roy Ladurie, 1978). Pero no siempre los poderes establecidos se comportaban con tanta brutalidad. En efecto hay fórmulas de desvirtuar y neutralizar los componentes de contestación y de inversión del Carnaval mucho más sutiles y rentables políticamente. De algunas de estas fórmulas trataremos a continuación.

#### 4. Los rituales de ostentación

Recordemos que al clima de diversiones e inversiones de los clérigos se sumaron las de los laicos. De acuerdo con Heers (1983: 200) las primeras «comparsas de locos» laicas se originaron en torno a los hombres de leyes —sobre todo ayudantes y secretarios de notarios, pasantes, etc.— que prolon-

(13) Entre las prohibiciones de los últimos siglos, las más citadas son las de Carlos III, la de la Revolución Francesa, y lógicamente las estimatizaciones del franquismo sobre las Fiestas de Carnaval.

gaban las antiguas libertades de diciembre y se autoorganizaban en compañías y comparsas de carácter burlesco. Progresivamente estas organizaciones crecieron en número y en complejidad y dejaron de ser protagonizadas por niños y jóvenes (el caso más frecuente en las fiestas litúrgicas y paralitúrgicas) para ir integrando grupos de adultos que, además, y con cierta frecuencia, estaban bien implantados en la vida ciudadana. De esta forma, los burgueses y nobles —notarios, hombres de leyes en general, los comerciantes, etc.— e incluso los aristócratas disponían de sus propias comparsas cuya función primordial era la de organizar sus propias diversiones y ceremonias burlescas que en ciertos casos se oponían a las «locuras» de los clérigos y en otros las complementaban.

Estos nuevos grupos laicos retenían algunos temas clásicos y típicos de las «fiestas de locos» como por ejemplo la exaltación de la infancia y de la locura, pero incorporaban, sobre todo a nivel formal, otros nuevos, como los llamados «chariots d'injures» (Heers; Op. cit., 208). En estos carruajes, grupos de ciudadanos notables, enmascarados y disfrazados, cantaban todo tipo de canciones burlescas e irreverentes y proclamaban a voz en grito sus sátiras contra el poder civil, eclesiástico, y contra todos sus enemigos declarados. Además, formaban cortejos compuestos por docenas o centenares de individuos que desfilaban detrás de un estandarte con los colores y las armas de su comparsa al son de músicas estridentes. Y como de nuevo señala Heers (Op. cit., 215) serán estos cortejos urbanos, los que se reclaman de otra liturgia: la cabalresca, a través de la cual integran, aunque a menudo de forma chabacana y burlesca, los juegos, torneos y justas guerreras específicas de la caballería.

Como consecuencia de la propia composición social de las ciudades, los barrios, los grupos profesionales (herederos de los antiguos gremios) y las clases sociales crearon sus propias compañías, cofradías y comparsas carnavalescas, que competían y rivalizaban entre sí, lo cual a su vez, implicaba la realización de grandes gastos. En efecto, los juegos y desfiles carnavalescos constituían una buena ocasión, como más antiguamente lo había sido la procesión de Corpus, para mostrar a propios y extraños la fuerza, las riquezas y el prestigio social del propio grupo. Asimismo el espíritu de competición que se manifestaba exteriormente a través del gusto por lo fastuoso y la ostentación, redundaba en el prestigio de la propia ciudad, que de esta forma se mostraba capaz de satisfacer los deseos de sus muchedumbres con festines, cabalgatas y otras diversiones. De ahí que los gobiernos de las ciudades a menudo, subvencionasen a las comparsas y grupos organizadores del Carnaval, para conseguir el mayor lucimiento y ostentación de sus festejos.

Así pues, el Carnaval, heredero de las «fiestas de locos» de los clérigos y heredero, también, de los juegos burlescos y satíricos de las comparsas de seglares, se convierte, principalmente en las ciudades, en una diversión burguesa caracterizada por la ocupación masiva de las calles y en un reflejo del mismo poder burgués y ciudadano que lo impulsa y lo acoge.

Por otra parte, el ambiente de Carnaval en las ciudades con sus cabalgatas lujosas y ostentosas, las indumentarias y máscaras confeccionadas ex-profeso, los juegos licenciosos, la permisividad relativa por lo que respecta a las sátiras de costumbres, personajes y abusos del poder; las danzas burlescas interpretadas al son de músicas estridentes, los gritos y canciones obscenas, etc., etc., propiciaban una participación multitudinaria, que unida al anonimato, la abundancia de vino y la llegada de los forasteros, convertían al Carnaval en la fiesta popular por excelencia.

Y es en este contexto en el que se mazclan intereses de clase divergentes, en el que confluyen distintas tradiciones, y en el que los grupos sociales compiten y rivalizan entre sí, cuando se producen los primeros intentos de apropiación del Carnaval para mayor honor y gloria del linaje gobernante. El ejemplo más claro de este nuevo proceso de apropiación es el que ocurrió en la Florencia de los Médicis. Lorenzo de Médicis (1449-1492) convirtió el Carnaval florentino en una pantalla de lujo y ostentación, en un gran espectáculo de pompas deslumbrantes que excitaban la imaginación de las masas, pero que redundaban en beneficio de su gloria personal, de su linaje, de su ciudad y contra los enemigos de su poder. En estos carnavales renacentistas los carros triunfales estaban ornamentados magníficamente por artistas de renombre, así como los diseños que lucían las comparsas. En fin, la ostentación a través de la indumentaria, los adornos y la búsqueda del lujo más desenfrenado cimentaban la arrogancia del poder establecido confiriéndole un componente público y teatral de primer orden.

No es difícil inferir a partir de lo que acabamos de señalar que en estos carnavales deslumbrantes los elementos de contestación, que habían caracterizado las antiguas «fiestas de locos», quedaron reducidos a una mínima expresión. Lejos de contestar, el Carnaval se convertía en un mecanismo para exaltar el poder establecido y en una vía de orgullosa ostentación que manipulaban los grupos sociales que compartían o luchaban por este poder.

Y es en esta misma dirección que habría que analizar algunos de los carnavales urbanos que florecieron en ciertas ciudades españolas durante los siglos XVIII y XIX, impulsados por las clases burguesas que habían acumulado poder y riqueza, normalmente a través de sus actividades comerciales. En estos carnavales, caracterizados por sus cortejos y desfiles lujosos y ostentosos, los elementos de exhibición y espectáculo acostumbraban a predominar por encima de las críticas y parodias que por supuesto también podían existir. A menudo, pues, estos carnavales reflejaban (y reflejan) la imagen alegre y auto-complaciente que la ciudad se ofrece a sí misma y se convierten en un mecanismo de prestigio frente al exterior (14).

(14) Los folletos, opúsculos y publicaciones diversas de los Ayuntamientos —véase la 2.<sup>a</sup> parte de la bibliografía— sobre sus carnavales respectivos parecen confirmar esta orientación de autocomplacencia.

Pero a pesar de esta imagen externa, su complejidad interna puede ser realmente notable. Este es el caso, por ejemplo, del Carnaval de Vilanova (Barcelona) estudiado por Belascoain (1987) que constituye aún un raro ejemplo dentro de la bibliografía española sobre el tema. El objeto de estudio de este autor se ha desplazado del Carnaval propiamente dicho a los procesos sociales que subyacen en su organización. De esta forma, los intereses y tensiones de los diversos grupos y clases que confluyen en sus intentos de apropiación del Carnaval, parecen apuntar a un nuevo paradigma teórico —la ritualización de conflictos de clase y ciudadanos— que quizás dentro de unos pocos años habrá que añadir a los paradigmas que hemos intentado sintetizar en estas páginas.

## A MODO DE CONCLUSION

Acabamos de ver distintas interpretaciones sobre el Carnaval. Revisando la bibliografía, hemos enfatizado aquellas orientaciones que parecen haber centrado la atención de los estudiosos del tema. Pero es evidente, también, que la presentación y revisión de las cuatro grandes líneas que hemos desarrollado casi como compartimentos estancos, obedecen más a las necesidades de una construcción teórico-metodológica que a la realidad, pues los carnavales «reales» difícilmente se presentan en estado «puro». Por el contrario, combinan y mezclan elementos diversos e incluso contradictorios desde la perspectiva tipológica que nos ha guiado en estas páginas. Es por todo ello que pensamos que son los estudios de caso fiables los únicos capaces de despejar las incógnitas teóricas que pueden presentarse. En fin, es a través de estudios de caso, cuando se percibe la extraordinaria complejidad de las fiestas de Carnaval que difícilmente se dejan encorsetar en clichés más o menos estereotipados y tipológicos.

## BIBLIOGRAFIA

- BAKHTINE, Mikhaïl, 1970. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. París. Gallimard.  
(Hay traducción castellana en Barral: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, 1974).
- BELASCOAIN, Ricard, 1984. *Procesos socials entorn d'una festa: El Carnaval de Vilanova i la Geltrú*. Tarragona (Tesis de licenciatura).
- 1987. *El Carnaval com a pretext...* Ajuntament de Vilanova i la Geltrú.
- BOBBE, Sophie, 1987. *Trois fêtes de l'Ours en Catalogne*. Memoire de Maîtrise d'Ethnologie. Juin 1987. Nanterre.

- BOHIGAS, José Ignacio / SANTIAGO, Tily, 1983. *Carnaval: un siglo de historias del puerto (1836-1936)*. Ayuntamiento de El Puerto de Santa María. Diputación Provincial de Cádiz.
- CABALLE, Inmaculada / IBERN, Pere M., 1985. *El Carnestoltes arenyenc al segle XIX*. Alta-fula. Barcelona.
- CARDINI, Franco, 1984. *Días Sagrados. Tradición popular en las culturas Euromediterráneas*. Barcelona. Argos-Vergara.
- CARO BAROJA, Julio, 1979 (2.<sup>a</sup> Ed.). *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*. Taurus. Madrid.
- CASTAÑAR, Fulgencio, 1986. *El Peropalo. Un rito de la España mágica*. Editora Regional de Extremadura. Junta de Extramadura.
- COX, Harvey, 1971. *La fête des fous. Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*. París. Editions du Seuil. (Hay traducción castellana en Kairós).
- ELIAS, Luis Vicente, 1975. «Un carnaval inédito en la Sierra de Cameros». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Madrid.
- FABRE, Daniel, 1976. «Le monde du Carnaval. Note critique». *Annales ESC*. 31 année, n.º 2. Mars-Avril.
- FRAZER, James G., 1969 (4.<sup>a</sup> Reimp.). *La Rama Dorada*. Fondo de Cultura Económica. México.
- FRIBOURG, Janine, 1983. «La fiesta patronal en España como substitución del Carnaval». *Narría*, 31-32. Madrid.
- GAGNEBET, Claude, et Marie Claude FLORENTIN, 1979 (2.<sup>a</sup> Ed.). *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*. París. Payot. (Hay traducción castellana en Alta-Fulla).
- GALVAN, Alberto, 1987. «Los Carnavales canarios: un ritual de inversión simbólica» (Cap. III). En: *Las Fiestas populares Canarias*. Interinsular / Ediciones Canarias. Santa Cruz de Tenerife.
- GARCIA, Xavier, 1972. *Vilanova i la Geltrú i el seu gran carnaval*. Pòrtic. Barcelona.
- GARMENDIA, Juan, 1984. *Carnaval en Navarra*. San Sebastián. Haranburu editor S.A.
- GILMORE, David, 1975. «Carnaval in Fuenmayor: Class Conflict and Social Cohesion in a Andalusian Town». *Journal of Anthropological Research*. Vol. 31-4. pp. 331-349. Albuquerque.
- GIMENO, Antoni, 1985. *L'abat dels boigs. Per Carnaval tot val*. Graó Editorial. Diputació de Barcelona.
- GONZALEZ-HONTORIA, Guadalupe y otros, 1983. «El animal como protagonista en los Carnavales españoles». *Narría*, n.º 31-32. Madrid.
- GONZALEZ REBOREDO, J. M. / MARIÑO FERRO, J. R., 1987. *Entroido en Galicia*. Diputación de La Coruña / Publicaciones del Instituto de Estudios Gallegos P. Sarmiento. La Coruña.
- HEERS, Jacques, 1983. *Fêtes des fous et Carnavals*. París. Fayard.



LE ROY LADURIE, Emmanuel, 1978. *Le Carnaval de Romans*. París. Gallimard.

LOAIZA i VIDIELLA, Marià, 1983. *La festa d' l'ós al Vallespir. Assaig folklòric*. Fundació Loaliza-Vidiella. Mont-Roig del Camp.

MOYA, Bienve, 1979. «El Carnaval de Vilanova. Una comunitat local vista a través de la festa». *L'Aveç*, n.º 13. Barcelona.

PRAT, J. / CONTRERAS, J., 1979. *Les festes populars*. Conèixer Catalunya. Dopesa. Barcelona.

PRATS, Llorenç, 1984. «Carnaval. L'ordre dels desordres». *Ressó*. Butlletí de l'Ateneu Popular de Ponent, n.º 21. Lleida.

RODRIGUEZ BECERRA, Salvador, 1985. *Las fiestas de Andalucía*. Biblioteca de Cultura Andaluza. Editoriales Andaluzas Unidas. Sevilla.

ROMA, Josefina, 1980. «Carnaval: La festa de festes». *L'Aveç*. Revista d'Història. Febrero. Barcelona.

— 1980. *Aragón y el Carnaval*. Guara Editorial. Zaragoza.

SORDI, Italo (Coord.), 1982. «Interpretazioni del Carnevale». *La Ricerca Folklorica*, n.º 6. Brescia.

VAN GOTZEN, Joëlle, (1986, en prensa). «La Fête de Saint Antoine ou fête des Anes en Pays Catalan Espagnol».

VIOLANT i SIMORRA, Ramon, (1949)-1985. *El Pirineo Español. Vida, usos, costumbres y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Alta-Fulla. Barcelona. (Dos vol.).

### Opúsculos y publicaciones locales sobre el Carnaval

AVENÇ (L'), 1980. *El Carnestoltes* (Dossier) (Moya, Roma, Janer Manila, Fàbregas, Mañà, Brossa). *L'Avenç*. Revista d'Història, n.º 24. Febrer.

CARNAVAL DE BARCELONA, EL, 1980. *El Carnaval de...* (Texto: J. Fabre). Quaderns de divulgació Cultural. Ajuntament de Barcelona.

CARNAVAL A REUS, EL, 1980. *El Carnaval a...* (S. Palomar, M. Fonts, E. Gort). Area de Cultura. Ajuntament de Reus.

CARNAVAL 1878-1984-1985, 1985. *Carnaval 1878-1985*. (A. Noya, E. Prats, A. Ros). Area de Cultura de l'Ajuntament de Reus.

CARNAVAL, 1981, 1981. *Carnaval 1981*. (Secció d'Etnologia del Centre d'Estudis de la Biblioteca Museu Balaguer). Comissió de Carnaval 1981. Vilanova i la Geltru.

CARNAVAL ES ARRIBAT!..., 1982. *Carnaval es arribat!...* Carnavals en Aquitaine. Musée d'Aquitaine. Bordeaux.

CARNESTOLTES A L'ESCOLA I AL CARRER, 1980. *Carnestoltes a l'escola...* (J. Colomer i T. Puig). Bitllets de Tranvia. Area de Joventut. Ajuntament de Barcelona.

EXHORTACIO DE CARNESTOLTES, 1981. *Exhortació de...* (J. Caballé i T. Rusalleda). Servei Municipal de Publicacions. Ajuntament de Girona.

FULLS DE TREBALL DE CARRUTXA, 1985. *Fulls de treball de Carrutxa*. Dossier sobre el Carnaval a Reus. (S. Palomar, P. Anguera, N. Borbónés...). Primavera, n.º 18. Reus.

TESTAMENT DE CARNESTOLTES, 1987. Testament de Carnestoltes VIIe., llegit per Llucifer, notari, a la Plaça de la Font. 3 de març de 1987. Ball de Diables de Tarragona.

TESTAMENT DE CARNESTOLTES, 1988. Testament de Carnestoltes VIIe., llegit per Llucifer, notari, a la Plaça de la Font. 16 de febrer de 1988. Ball de Diables de Tarragona.



Capaceta de herrar. J. Gavín.

ELIÉ DE TRÉBALT DE CERRIÇA 1977. Palais de travail de Cu-  
trons. Dessiné par le Cabinet de René de Borden. Angers. M. Borden.  
1977. Paris. M. Borden.  
TESTAMENT DE LA CARNESTOLTE 1987. Testament de Carnestolte  
Vie. Dessiné par l'architecte, situé à la Place de la Font 3 de mars de 1987. Hall  
de Diable de l'architecte.  
TESTAMENT DE LA CARNESTOLTE 1988. Testament de Carnestolte  
Vie. Dessiné par l'architecte, situé à la Place de la Font 3 de mars de 1988.  
Hall de Diable de l'architecte.



Bielsa (Huesca). Plaza. 1911. L. Briet.