

Fiesta, raza y poder

Manuel Cuesta Morúa
Historiador y politólogo
La Habana, Cuba

Los estudios avanzados, en sociedades avanzadas, toman en cuenta todas las formas y estructuras de sociabilidad en su relación con el poder y en lo que significan como relaciones de poder. La familia, el trabajo, el juego, el deporte, la reunión y hasta el ocio entran en los análisis modernos, cuando se trata de entender cómo las hegemonías estructuran su dominación y cómo se reflejan o cuestionan.

Un índice de que estamos frente o en camino de consolidar una sociedad avanzada lo tenemos en la proliferación de estudios de ámbitos cada vez más específicos y sus respectivas conexiones con la hegemonía y el poder de determinadas élites.

La complejidad de las sociedades no radica tanto en la división establecida entre sociedades modernas y premodernas, como en la capacidad que cada sociedad tiene de percibir y entender su propia complejidad y reflejarla críticamente en sus saberes. El concepto de civilización tiene que ver más con esto que con lo que entendemos hoy por pueblo civilizado: una mezcla creativa de dos ingredientes: conocimiento y tolerancia.

Los incas constituyeron un mundo tan complejo y complicado como la más sofisti-

cada de las sociedades modernas: la diferencia es que no lo sabían. Más que poseer un saber sobre sí mismos, una autoconciencia crítica, reproducían un saber de sí mismos, sin la apertura mínima necesaria que les permitiera evolucionar desde su propia complejidad. Todo lo percibían como un todo, sin advertir la autonomía de las partes, su funcionalidad o disfuncionalidad, y el mensaje crítico que en determinado momento las partes pueden reenviar al todo.

Esa percepción sobre la sociedad es más rica cuanto más específica. El error más frecuente que se comete en determinadas culturas es no advertir cuándo se está dejando de ser una comunidad para convertirse en sociedad. O en términos más rigurosos: cuando la idea y realidad de comunidad comienza a tener una relación tensa y crítica con la idea y realidad de sociedad. Un desarrollo inevitable.

Las comunidades iniciaron su travesía hacia la modernidad en el proceso de observar que los lazos indiferenciados que nos unen pasaron a convivir con los lazos diferenciados que nos socializan. Dicho de otro modo: la sociabilidad nos diferencia mientras que la comunidad solo nos vincula. Razón por la que las comunidades saben menos de sí mismas que

las sociedades. Los estudios y enfoques comunitarios no se abren hacia dentro, del modo que sí lo hacen los estudios y enfoques sociológicos. Por eso la antropología y sociología occidentales “descubrieron” a todas las demás sociedades y culturas que se percibían a sí mismas solo como comunidades. Proceso que occidente comenzó a hacer primero consigo mismo.

El enfoque se invierte entonces: se empieza por conocer lo específico dentro de cada sociedad y cómo se articula con el todo: lo refleja, lo distorsiona, lo critica, lo desborda o simplemente lo constituye.

Los estudios de comunidad, que no son otros que estudios de poder, dejan de versar exclusivamente sobre sus campos tradicionales: el Estado, el pueblo, la religión constituida por el poder para pasar a campos más abiertos, que pueden ser también tradicionales o reflejar una tradición, pero que no encajaban bien con el sentido asumido de comunidad: la(s) economía(s), la(s) familia(s), los grupos, las mentalidades, la(s) psicología(s), las clases y la(s) cultura(s). Estos últimos campos son los que expresan las diferencias y los que disuelven incluso las ideas preconcebidas o heredadas de comunidad.

Uno de esos campos es el de la fiesta, y sus relaciones con el poder y la cultura. Hasta donde conozco el estudio de la fiesta en Cuba no ha sistematizado sus conexiones con las relaciones de poder dentro de la sociedad. Fundamentalmente ha tenido una inclinación etnológica y, en el mejor de los casos, como expresión de la cultura popular: la profusión de estudios menores sobre el carnaval, su apogeo y decadencia, así lo demuestran.

De modo que la sociabilidad de poder y del poder que refleja la fiesta en Cuba es reducida a su manifestación etnográfica, o a su mera connotación como espacio para la expresión

de un tipo muy especial de alegría antropológica cubana. Espero que la crítica me corrija. Pero la fiesta como juego y manifestación de poder no parece tener cabida en la sociología y antropología cubanas. Sin embargo la fiesta es un fenómeno muy vinculado a las relaciones de poder social y político en cualquier sociedad. Como forma de sociabilidad y manifestación social, la fiesta está ligada a variadas esferas e intereses de poder y de interacción social.

¿Qué es la fiesta? Pongamos a un lado sus orígenes históricos; la fiesta hunde sus raíces en los tiempos inmemoriales. Aquí no interesa su raíz cultural. Su etimología latina es sencilla: *festa*, reunión para expresar alegría. Son sus elementos matrizes la luz, la música, el vino, el manjar y la danza. Y en ella todo se disuelve, se invierte, se conjuga y se confunde en un jolgorio de divertimento destinado a olvidar y a romper, momentáneamente, los ligamentos que nos reproducen en medio de nuestras vidas normales. Paule-Monique Verneles la definió como “una excursión por fuera de la condición social ordinaria”.

Es interesante la definición de Uwe Schultz para contrarrestar una visión que nunca ha correspondido a la naturaleza real de la fiesta: marcada por el contraste entre orden y espontaneidad: mediante la fiesta “el hombre se acerca a la divinidad, pero también a su dimensión animal, entregándose a lo irracional”. Esto es crucial. Lo de divinidad significa que la fiesta nace respondiendo a un determinado orden y atendiendo a determinadas reglas. Su nacimiento en sociedades originalmente religiosas proporciona sus límites de control, encargados de organizar el desorden, la espontaneidad, la transgresión y el descontrol consustancial a la idea compartida que tenemos de lo que es una fiesta.

Es cierto. Como “intensificación de la vida en un lapso corto de tiempo” (Uwe



Escena de carnaval de la Habana en 1915.



Escena del carnaval en la actualidad.

Schultz), como escenario para la incertidumbre de lo fugaz, el desorden del descontrol, el desvanecimiento de las fronteras, la comparsa de las burlas, las nostalgias de lo efímero, la sensación de la alegría y la superposición de la transversión con la reversión la fiesta es vista por eso, y por otra parte, como la disolución peligrosa del necesario orden social que debe regular la vida en comunidad.

Pero en principio, y casi por principio, esto último no responde a la realidad. Su origen religioso y ritual contradice esta percepción. Lo que la fiesta hace y busca precisamente es reconstituir ese lazo comunitario que la vida ordinaria (social) disuelve constantemente. Esto es lo que permite hablar de ella como espacio de unanimidad donde el individuo se ve igual a su diferente. Si la fiesta es conceputada por todos como el lugar en el que los roles se invierten y se disuelven, es porque allí desaparecen por un momento las jerarquías, los dones, las fronteras rígidas, los órdenes heredados y hasta el lugar de nacimiento, todo en medio de la danza y la bebida.

Esta comunidad vivida en la fiesta forja esa ilusión necesaria de comunidad que tanto conviene al poder, que admite el desorden porque las reglas ancestrales de la fiesta controlan espontáneamente el trance y la borrachera. Quien cae en trance y se emborracha desmediadamente es sacado de la fiesta y llevado a un cuarto (o celda) para que refresque, vuelva en sí y pase la resaca como proceso de recordación y reconstitución: ambos para restituir entonces el lazo ordinario y aburrido de la vida con sus roles concretos.

En su origen la fiesta es participación plena. No hay espectadores, todos participan en igualdad total y el individuo pierde su autonomía, es decir: deja de ser individuo. Por eso la fiesta es una expresión de poder por excelencia.

El historiador francés Roger Chartier es uno de los que mejores ha analizado la fiesta como expresión de las estructuras tradicionales. Considera que la fiesta permite revelar las estructuras constituyentes en una sociedad y ha sido entendida desde dos ángulos: para la historia—relato, es un lugar de observación donde captar una estructura social y un sistema de cultura; de otra parte, la fiesta ha dejado las murallas de lo pintoresco para convertirse en reveladora de los intersticios, tensiones y representaciones que atraviesan una sociedad. Viene a ser algo así como el teatro, donde hay actores y espectadores, pero con vino y danza. De ahí estos siete conceptos:

- Momento particular y reiterado para descifrar las reglas del funcionamiento social (aunque en la antigüedad es un momento mayor donde se encuentran la cultura popular y la cultura dominante).
- Cruce de dos dinámicas culturales: la tradicional y el proyecto aculturador de la clase dominante.
- Lugar de conflicto donde se enfrentan, en vivo, lógicas culturales contradictorias.
- Conciliadora de los contrarios: encuentro de las múltiples diferencias.
- Enfrentamiento entre el folclor y la religión a partir del dominio del tiempo festivo: para el sector eclesiástico la fiesta es el lugar de desorden y de deshonra, lugar por excelencia para la incivilización. Confinarla ha sido la respuesta de la cultura dominante.
- Lugar de exposición para una ideología ciudadana, que explica la municipalización de la fiesta y su naturaleza laica a través del control de los desfiles y de los calendarios.
- La fiesta como trasunto de las modificaciones de la alegría operadas por los poderes públicos.

Si lo reducimos a dos premisas básicas, la fiesta expresa la alegría de la tradición, que en

sí misma contiene un orden social y jerárquico, y la construcción y uso público que de la alegría hacen los poderes como modo de control, mantención y reordenamiento sociales.

Desde sus primeros momentos esta dinámica entre fiesta y poder se va a expresar con claridad y nitidez en nuestra cultura por una sola razón: el origen racial de la fiesta en Cuba, incluyendo la de los aborígenes, que no incluyo aquí porque esa fiesta no llega a culturizarse y a socializarse. Aquí la fiesta tradicional nace en el barracón entre los negros y negras, reproduciendo en sus formas contenidos de una religión que a la luz de la cultura dominante significa, aunque las convenciones sociales lo enmascaren, el rebajamiento, la incultura y la incivilidad. En la medida en que esta cultura dominante acepta sin críticas la rígida visión católica sobre el cuerpo y espíritu africanos, la fiesta tradicional del barracón es vista como el equivalente de lo pre humano.

Se debe al fuerte pragmatismo de los hacendados azucareros cubanos el hecho histórico-cultural de que las fiestas de negros y negras no desaparecieran, hasta donde podía serlo, en el proceso de fuerte evangelización católica. Había que dejar a los negros y negras vivir y reproducir su ilusión de comunidad a través de sus propias fiestas para lograr su mayor rendimiento productivo en el corte de caña y la explotación del trapiche. La fiesta hay que permitirla, pero hay que confinarla, donde y cuando la iglesia intentaba desaparecerla por la catequesis y la obligación de todo “hijo” de dios de asistir a misa el domingo. El catolicismo excomulga la fiesta y solo concibe al vino como libación, saboreo, no borrachera. Ni hablar de la danza.

La tradición africana logra mostrar sus resistencias sociales a través de la fiesta: propiedad del cuerpo, la imaginación, la danza, el manjar y el vino. Lo que equivale a decir que

los dioses africanos se salvan por dos razones: porque bailan y permiten producir.

La pregunta que hace la pensadora francesa Mona Ozouf, quien estudió muy bien la relación entre fiesta y revolución, de si son compatibles los intereses de los santos con los intereses de los pueblos, es respondida en Cuba con doble pragmática: la de los intereses económicos —a fin de cuentas, los negros africanos fueron traídos a América para producir— y la de las resistencias culturales de la tradición, que sobreviven “corrompiendo” el santoral y la religión de los dominadores.

El catolicismo, como expresión de la cultura dominante, no logra todo su objetivo: evangelizar a los otros, pero sí logra construir el “imaginario de la indecencia” a partir de la fiesta de los dioses africanos, preparando así el terreno para cristalizar, hasta hoy, las estructuras y las relaciones de poder y hegemonía en Cuba.

La fiesta aquí es poder. No fundamentalmente intracomunitario, sino interclásica e interracial. No estamos frente a rituales celebrando a la naturaleza o el triunfo sobre ella, ni dentro de una reunión alegre para cantar a la productividad y a la riqueza como la fiesta de Pentecostés; este último tipo de fiesta tendrá que esperar a más tarde, con la aparición de la fiesta campesina, despojada ya de cualquier sentido religioso y reflejando la estructura de poder de las familias agrarias, y de estas en relación con la fiesta urbana.

La fiesta del barracón es sobre todo espacio para disipar las fuertes tensiones sociales que surgen del brutal conflicto de la explotación y del choque con otra cosmovisión, otro ritual y otras conmemoraciones. La intensidad de los tambores y la entrega a la irracionalidad, donde el cuerpo con su erótica, el vino con sus grados y el movimiento con su fuerte gestualidad dominan la mente y

las “buenas” costumbres, son un reflejo y una consecuencia de esa tensión social —como los *spirituals* en el sur algodonero de los Estados Unidos— que más tarde el arte emancipa como expresión estética, sin preocuparse por su ética. Más adelante la fiesta del barracón se pueda identificar y confundir con la fiesta de la ciudad, la fiesta urbana de los carnavales, por causa de que estas características la desvinculan de su origen específico, aunque expresen también formas alegres, y explotadas por el poder criollo revolucionario, de disipar las tensiones sociales y de reproducir las mismas estructuras de dominación.

La fiesta refleja una estructura de poder racial al tiempo que fija y estructura el lugar natural de las razas. La tradición africana resiste el embate de las clases dominantes a costa también de no obtener posiciones altas en la estructura social. Bailas, pero no tienes ni mandas. O peor. Estas condenado a bailar porque no puedes tener ni mandar.

¿Cómo lograr el poder desde la fiesta, si el único poder que tienes es hacer fiestas? Pues si logras que las clases dominantes bailen en tus bembés. Esos son los carnavales: el triunfo parcial de los de abajo a través de las fiestas, fundamentalmente en las grandes ciudades, pero en un espacio reglado y controlado por los poderes municipales: encargados del calendario, la duración y hasta de la vestimenta.

Para cuando la fiesta aparece organizada desde el poder y para el poder en el baile de salón, que sirve de modelo a la fiesta de clase media, la fiesta de tradición en Cuba, con su origen en la religiosidad africana, sigue confinada por la ideología dominante con su rechazo a todo lo puramente negro, y reproduce el ciclo de miseria económica y social de los afrodescendientes cubanos. Esta fiesta tradicional reaparecerá con fuerza, mucho más tarde, por razones no previstas en la ideología

revolucionaria, pero como modo de reforzar su dominación en tiempos de mucha tensión y de franco declive de su sistema ideológico y de valores. Y reaparecerá de la mano de la otra fiesta: la fiesta revolucionaria y republicana.

La fiesta republicana, la de Jean Jacques Rousseau, es la fiesta de la democracia. Rousseau dice que la fiesta conviene a los pueblos en una república como medio para organizar una especie de asamblea y crear entre sus miembros agradables lazos de placer y felicidad que los puede mantener unidos como comunidad. Los espectadores deben convertirse en actores para sentirse como parte de un todo. La fiesta espartana es el modelo: allí todo “era placer y espectáculo, era allí que los rudos trabajos se combinaban con recreaciones y que los más mínimos reposos eran motivo de instrucción pública y permitían al ciudadano reunirse continuamente y consagrarse parte de la vida en regocijos como parte de la política del Estado”. De tal manera que “no hay mejores sentimientos de plenitud que los que brinda la felicidad pública y estos siempre provienen del pueblo”.

Si la ilusión de comunidad por excelencia se presenta en tres lugares básicos: la ciudad, la fiesta y la democracia, para Rousseau es fácil conectarlas para lograr esa felicidad plena que los Estados modernos tratan de originar en sí mismos. Todo el calendario conmemorativo de las repúblicas modernas debe mucho a estas visiones roussonianas y a su modelo en la antigua Esparta.

La comunidad de Rousseau es democrática. Si la idea de voluntad general que se deriva de su contrato social fue entendida como algo por encima de los ciudadanos, lo cierto es que, como acaban de “descubrir” los teóricos de la democracia deliberativa, la comunidad en Rousseau tiene como motor la idea de reciprocidad de las conciencias abiertas las unas a

las otras, y en las cuales el lenguaje sirve como un medio de comunicación inmediata: ese es en verdad el eje del contrato social. La fiesta es entonces comunidad y unanimidad. La fiesta reúne a los ciudadanos en “estado de inocencia espontánea”, en los albores de los grandes cambios, de tal manera que conmemorar es ante todo mantener. Esta es la fiesta como ideología republicana, en la que todo lo que se produce es el desplazamiento, la inversión y la igualdad. No hay espectadores, sino actores. Se realiza entonces la inversión de un sujeto social y, según Paule-Monique Vernes, la perdida de identidad se acompaña de un desplazamiento general de la posición del otro.

Esa ilusión de comunidad que crea la fiesta es quizás la misma ilusión de comunidad que crea la democracia, solo que la fiesta permite vivir esa ilusión como realidad en un lapso de tiempo corto e intenso, bajo los efectos de la embriaguez y la danza. La fiesta republicana permite mantener y restituir un orden públicamente compartido. La comunidad, que según Vernes proviene del sentido latino de *communis*: accesible a todos: participación de cada uno de sus miembros en las tareas colectivas que se proponen y en compartir unos mismos sentimientos y creencias, logra su mejor definición en esa fiesta de la *res publica*, que nos convierte a todos en iguales ante el Estado. O mejor, sin Estado.

Esta fiesta pública se opone aquí a toda fiesta tradicional de origen religioso, porque es eminentemente laica. Tampoco tiene cabida la fiesta tradicional de origen campesino, porque revela también una estructura social que negaría la igualdad cívica en una república. Y si la fiesta campesina es más neutra, porque celebra a su manera la faena productiva después de la labor bajo un sol despiadado, la fiesta de origen africano —que no puede ser disociada de la religiosidad— sigue siendo vista como el

confín de lo ilícito, el refugio de las prácticas criminales aupadas por ritos extraños, donde los sujetos caen en trances inexplicables y, para colmo, se emborrachan. Esa fiesta, que confina y limita a una raza, emite además un ruido que perturba el hábitat en las nuevas y medidas ciudades que surgen, sobre todo en La Habana. Es una fiesta de los márgenes, para marginales, que debe reproducirse en las periferias, no en los centros... de poder. Esta es la visión dominante.

La fiesta republicana en Cuba, que es la fiesta de la democracia capacitaria, del dinero, y luego censitaria, no tiene mayores problemas con la fiesta tradicional de origen africano. Esta es el lugar del gueto cultural que garantiza la hegemonía a distancia. Como la laicidad no tiene un discurso pedagógico fuerte, de conversión, toda vez que el catolicismo se contenta con adoctrinar a las élites y proteger su hegemonía con un velo moral de justificación, el ruido de la “indecencia” y de los cuerpos incontrolables puede y debe vivir su ilusión de comunidad de manera intensa y permanente. Es como un ensayo cultural constante, que tiene su presentación pública en la plaza mayor del poder, bajo el control de la fiesta “incontrolada” de los carnavales: lo más cercano que los negros pueden estar del poder, si es que logran que el poder baile a su ritmo e intensidad. En última instancia, la fiesta y la comunidad republicanas son laicas porque son tolerantes.

Otra cosa son las fiestas patrióticas, las fiestas que sirven de modelo a la fiesta-revolución que muy bien ha teorizado Mona Ozouf y se diferencia de la fiesta republicana de Rousseau. La fiesta patriótica está reglada y regulada por el poder: con su teatralidad, su fijación de datos, de lugares y de ritos de celebración; mientras que la fiesta republicana pone en escena una voluntad, una unanimidad abstracta

que anula el ejercicio del poder que se encarga de mostrar estéticamente el rito patriótico. Esta diferencia apunta a que podemos ser libres de dos maneras: liberados de una opresión externa, lo que se encarga de celebrar la fiesta patriótico-revolucionaria, o liberados de una opresión interna, el rito básico de la fiesta republicana que nos coloca a unos frente a otros en una orgía de igualdad. En algunos buenos y escasos ejemplos, como en la Francia moderna o en los Estados Unidos, si confluyen ambas, significa que la nación ha madurado, lo que se refleja en el fuerte contenido y en la autenticidad con la que son vividas sus fiestas nacionales. El 4 y el 14 de julio son vividos en Estados Unidos y Francia, respectivamente, con más fuerza antropológica esto es, constitutiva, que el 1ro de enero o el 26 de julio en Cuba.

La fiesta revolucionaria tiene, por el contrario y en sentido general, como sucede en Cuba, una múltiple tensión con la fiesta tradicional de todo tipo. En principio y por principio la revolucionaria es una fiesta de unanimidad, pero no de todos. Como fiesta de la revolución, comienza excluyendo. Ni todos están incluidos ni todos participan de la misma manera. Esta fiesta es como el teatro: con actores y espectadores, y su patrón es el modelo de fiesta espartano, después que ha excluido de la ciudad, ese otro lugar de ilusión de unanimidad, a quienes no comparten los métodos y fines revolucionarios.

Las fiestas de la tradición, a la altura de 1959, son cuatro: la de religiosidad africana, sea estrictamente religiosa o carnavalesca; la campesina, la de salón y la privada. Esta última muy moderna, comienzan a sufrir la aplaudora de la fiesta revolucionaria: conmemorativa, abrumadoramente pública, solemne, cooptativa, monopolizadora, como reflejo embriagado y embriagador de la pedagogía y política de la revolución. Las fiestas de la

raza son las que más sufren con este aplaamiento festivo, chato y sin sustancia cultural: si durante la colonia los dioses africanos sobreviven porque bailan y cantan desafianto el evangelio de Cristo dentro de los barracones de la plantación; en medio de la revolución los dioses tienen que desaparecer. El desafío de los dioses a través del baile y el canto sufre la peor de las condenas: el ostracismo social, además del castigo del código penal. No hay más baile religioso porque no hay más ritos ni más dioses. Todos pasan a la clandestinidad y a enmascararse en la simulación.

La misión católica de evangelizar a los otros, que empieza en el siglo XVIII, tiene ahora la ayuda, no de los hacendados pragmáticos de la plantación azucarera, sino de la hacienda revolucionaria con sus dos lógicas destructivas de la tradición: el productivismo socialista, que no tolera el descanso del fin de semana para la fiesta de santo o la misa, y el hombre nuevo socialista, que debe dejar atrás el “opio” y la “superstición” religiosos. La intensidad de la religión se folcloriza, es decir: pasa al teatro como arte y estética, sin su ética y espiritualidad, y queda en los carnavales, en la ciudad, pero destinada a una muerte revolucionaria, aunque lenta. Para la mentalidad católica hay una pérdida y una ganancia. ¿La pérdida? El domingo deja de ser para la misa y es para el trabajo. ¿La ganancia? La “indencia” del cuerpo y espíritu africanos pueden desaparecer a favor de las buenas costumbres cristianas, en las que han sido educados todos los grandes y pequeños burgueses que hicieron la revolución.

El triunfo de la cultura y moral católicas es completo, al menos por larga duración: todos los dioses se esconden, incluido el dios de los católicos, y la sociedad comienza a fingir una decencia pública, un pietismo y una moral rígida que es negada en la vida oculta de los

cubanos: siempre adictos a la corrupción, que es hija también de lo prohibido.

Así es vista la fiesta de origen africano: como una corrupción de los *mores*, (costumbres más modales) y como una volubilidad de los marginales. Ella sigue reflejando, ahora más acuciosamente, unas relaciones de poder petrificadas. Si la fiesta revolucionaria goza de recursos, legitimidad y publicidad, nada de eso sucede con la fiesta tradicional de origen religioso. Si los diablitos, los *Iremes* de los abakúas, van desapareciendo de las calles, esta es una evolución paralela a la desaparición de los abakúas mismos de las crónicas revolucionarias luego de haber entregado, en los inicios, vida, pasión y discreción. Y a la desaparición de los negros del poder.

La fiesta revolucionaria no reconoce la tradición: sin embargo, se confunde con la tradición. ¿Cuál? La de los acontecimientos, no la de la cultura. El modelo de esta fiesta es el espartano vaciado de su sentido republicano. Los acontecimientos que desfilan en esta fiesta nada tienen que ver con la unanimidad, donde el poder desaparece en una ciudad de iguales; solo reproducen más bien los hechos heroicos de hombres y mujeres enfrascados en duros combates, entorchados en medallas y grados militares, reafirmando sus jerarquías ganadas tras la exposición a la muerte. Es una fiesta de vencedores, pero en este caso provistos de una ideología transformadora del hombre y de todas las circunstancias y condiciones que han sido. Esta fiesta revolucionaria adquiere su sentido y su sustancia no solo porque canta unas hazañas, sino porque afirma y justifica una doctrina.

Para la fiesta revolucionaria en Cuba, los guerreros no eran masones, santeros, abakúas, practicantes de ritos, o gente que se persignaba, autorizados a regresar a sus fiestas tradicionales después de la fiesta pública de la

revolución, sino gente que se transformaba e iba dejando atrás sus antiguas celebraciones culturales. La fiesta revolucionaria cantaba dos victorias: una exterior, contra los enemigos del nuevo orden formal; y una interior, contra los enemigos del pasado que pervivían en muchos de los soldados vencedores en forma de tradición.

La fiesta revolucionaria, con cada celebración anual, festeja la división de la unanimidad anterior que se vivía en la fiesta republicana, y la escisión de la cultura que se vivía intensamente en las fiestas de tradición religiosa y campesina, a las que hay que agregar aquellas que celebraban a los pobladores ausentes en muchas comunidades aquietadas en su vida interior y alejadas del bullicio de las ciudades.

Estamos frente a una fiesta del poder, no de la comunidad, reproductora de las mismas estructuras que la revolución pretendía barrer y que ahora se enquistan por falta de circulación festiva y por carecer de legitimidad frente a la nueva pedagogía revolucionaria. Las fiestas de la tradición dejan entonces de reflejar la ilusión de unanimidad que expresaban de fecha en fecha y de celebración en celebración. Ya no pueden exudar esa igualdad en medio de la danza, el vino, la transversión, la inversión y el desplazamiento, porque los participantes potenciales tienen prohibido ser actores de sí mismos y a los espectadores posibles se les castiga si se atreven a revisitar el pasado, aunque sea para la borrachera y la extroversión.

Negar la fiesta de tradición religiosa u obligarla a su ocultamiento son unas maneras de mostrar, impidiendo la reunión pública de la alegría de los otros, que los negros no han alcanzado poder en el nuevo orden revolucionario. La posibilidad de festejar es, en términos culturales y estéticos, la expresión de un poder cristalizado en la sociedad. Pero la fies-

ta revolucionaria pierde entidad con el paso del tiempo. ¿Por qué?

La fiesta-revolución de Ozouf debe entenderse fundamentalmente en este otro sentido, como la fiesta-violencia de Jacques Heers: es la fiesta que intenta “humillar a los vencidos” para reforzar la idea de comunidad, manifestando la “supervivencia sólidamente arraigada del espíritu de guerra civil”. La fiesta-poder solo exalta las posiciones y valores de los vencedores, convirtiéndose con el paso del tiempo en exhibición de las fiestas “señoriales” destinadas a asegurar la fidelidad de una nobleza y la primacía de un poder de subordinación de los súbditos. Es el *panem et circenses* que recoge Maquiavelo. El principio debe ofrecer al pueblo fiestas y juegos en determinados momentos del año.

Este tipo de fiesta pública exalta los poderes y nos devuelve al sistema de fiesta tradicional donde encontramos, siempre, los rasgos de una evolución de la sociedad. Este regreso al modelo tradicional de festejar el poder es perdido de vista por sus organizadores públicos, encantados por sus propios mitos. Pero si tras las fiestas de la revolución es posible revelar una estructura tradicional de poder, ¿dónde queda entonces el contenido de su promesa básica de festejar la unanimidad de los nuevos iguales, que la revolución real y cotidiana supuestamente ha producido? En toda fiesta se invierten los papeles y hasta desaparecen. Esa es su naturaleza fundamental. Y si la fiesta de la revolución va a celebrar estéticamente lo mismo que acontece en la vida ordinaria, deja de cumplir su función esencial de llevarnos como por una excursión fuera de la vida social normal. Entonces, ¿cuál es su sentido?

La fiesta tradicional es vivida con autenticidad en tanto nos recuerda nuestros vínculos comunitarios pese a las diferencias, de modo que en ellas se vive con embriaguez lo

deseado: es el sentido de lo deseado sobre el sentido de lo vivido. La fiesta revolucionaria, sin embargo, pierde fuerza, no solo por ser una fiesta de la violencia, sino porque reproduce en sus ritos las diferencias que vivimos en la vida ordinaria, después de una promesa incumplida de igualdad. Lo hace todo al revés: proyecta el sentido de lo vivido sobre lo deseado. Por demás, es una fiesta que, a partir de un modelo espartano mutilado, se llena de prevenciones y coerciones. No celebra ya la nueva unanimidad lograda —no puede hacerlo en los hechos— luego de haberse inaugurado con un velo festivo que solo confirmó la ruptura y exclusión de la anterior unanimidad republicana. Parodiando una falsa memoria colectiva, según Ozouf, “la fiestomanía revolucionaria esconde la historia de una enorme decepción”.

¿Qué le queda a la fiesta revolucionaria? Hacer su propia transversión. Lo que Michel Vovelle refería con dos preguntas: “¿Los ceremoniales surgidos de la revolución se insertan en las estructuras antiguas?, ¿las nuevas fiestas surgidas de la revolución coexisten como fiestas paralelas o rivales con las de larga duración?” Ciertamente. La fiesta revolucionaria aparece trasvertida. Su fuerza se expresa ahora como un retorno manipulado de lo prohibido, y en Cuba se apropia de la conga, del tambor, de los gestos rítmicos de los bembés para cantar las ya viejas glorias de los vencedores. La tradición regresa así manipulada y es escindida también por el poder para manipular el disenso social.

Cuando en la fiesta tradicional de origen religioso la borrachera, la erótica, el rito y el trance aparecen juntos al canto, la voz proyectada, el descontrol y la liberación de energías, ahora la fiesta revolucionaria utiliza a conveniencia lo que en la tradición aparece compactado y otorgando sentido a la espiritualidad religiosa. Por un lado echa mano de la conga

y el tambor, para lograr el sentido de pertenencia a las ceremonias y desfiles patrióticos; por otro, escindidamente, organiza de forma pública la libación, la borrachera y la música en una danza irracional, con el propósito de canalizar y disipar controladamente las tensiones sociales acumuladas por la revolución.

De ahí la degradación de la fiesta popular y el reforzamiento consiguiente de la fiesta privada, auténtica, auto convocada y muy moderna, que reúne en la alegría a pequeños grupos donde se refuerzan las clientelas y los roles que dan renombre social. Hacer una fiesta privada hoy es sinónimo de dos formas de poder: de status y de convocatoria social.

La fiesta, exceptuando la privada —la única institución social donde se asienta la comunidad democrática hoy en Cuba—, sigue reflejando el lugar de la raza. Solo que ahora la fiesta de tradición se confunde con la fiesta revolucionaria donde antes era negada en público y al público. Un retorno de la tradición que comienza a otorgar poder a la raza en una dirección espiritual.

Ya es de común saber e inteligencia que la llamada fiesta de santo bendice, santifica, cura e inicia también a la élite. Todo a partir del momento, es mejor decir en el proceso de creciente pérdida de orientación espiritual e ideológica que padece. Si esta clase de retorno lo es por cooptación espiritual, la raza comienza a adquirir poder por su capacidad de llenar un vacío que puede verse en cada edición de la fiesta revolucionaria.

La moral y rigidez católicas de la élite se repliega, aunque se niega a compartir el poder. Clausura la legitimidad en torno a ella, pero admite recibir masajes en otra parte. También se emborracha, agita los hombres, danza todavía torpemente y desenmascara su hipocresía sexual.

Todavía raza, poder y fiesta reflejan a la Cuba criolla de siempre, pero estas comienzan a transformar su relación. Lo ilícito adquiriendo carta de naturaleza civil. Todo un triunfo de los cubanos en Cuba a través de la fiesta.

Bibliografía:

- 1- Agulhon, Maurice. *La République au Village*. Paris: Seuil, 1979.
- 2- Chartier, Roger. "Discipline et invention: la fête", en *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime*. Paris: Seuil, 1987.
- 3- Heers, Jacques. *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona: Ediciones Península, s/f.
- 4- Ozouf, Mona. "La Fête sous la Révolution Française", en Le Goff, Jacques y Pierre, Nora. *Faire de L'Histoire III*. Paris: Ediciones Gallimard, 1974.
- 5- Schultz, Uwe. *La fiesta*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- 6- Rousseau, Jean-Jacques. *Lettre a M. D'Alambert sur son article*. Paris: Genève-Flammarion, 1967.
- 7- Vernes, Paule-Monique. *La Ville, la Fête, la démocratie*. Paris: Trace-Payot, 1978.
- 8- Vovelle, Michel. *Les Métamorphoses de la Fête en Provence*. Paris: Aubier-Flammarion, 1976.