

## Introducción

### De ritos y fiestas Orígenes e identidades: hacia la comparación

CATHERINE ALÈS  
(editora invitada)

Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS),  
École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París, Francia

ALEXANDER MANSUTTI RODRÍGUEZ  
(editor invitado)

Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana (CIAG), Universidad Nacional  
Experimental de Guayana (UNEG), Bolívar, Venezuela

A lo largo y ancho de Venezuela se realizan fiestas en las que las coreografías, los procedimientos y los ritmos musicales evocan aquellos que practicaban los indígenas. La ejecución de música con instrumentos de viento y percusión indígenas, instrumentos de cuerda europeos e instrumentos de percusión africanos evidencia la hibridación que ha venido ocurriendo en el ámbito musical en América desde la llegada de los europeos y luego del posterior trasvase de africanos esclavizados. Por ello, en fiestas como las celebraciones a San Benito en el Lago de Maracaibo, Las Turas en la Sierra de San Luis, el Tamunangué en el estado Lara, las Locainas en los Andes venezolanos, el Baile del Mono en Caicara de Maturín o los Maremares en el oriente, hay evidencias de influencias indígenas, y ello sin entrar a considerar que el baile nacional, el joropo llanero, se ejecuta acompañado del ritmo de las siempre presentes maracas aborígenes mientras que su coreografía de baile evoca a sus danzas. La influencia indígena está siempre allí (Hernández y Fuentes, 2012; Fernández Quintana, 2008). Sin embargo,

el potencial explicativo de la noción indígena se ve cuestionado cuando los estudios etnográficos de las fiestas y ritos entre los pueblos indígenas venezolanos (Acosta Saignes, 1980; Alès, 2001, 2010; Coppens, 1982; Delgado y Herzog Schroeder, 1999; González Nández, 1986; Heinen, 1988; Henley, 1988; Mansutti Rodríguez, 2006, entre otros) sacan a relucir grandes diferencias de la manera como ellos festejan tanto al interior de cada sociedad como entre las diferentes sociedades. Estas diferencias son particularmente notables entre las fiestas que ejecutan pueblos vecinos, como los Ye'kwana, los Piaroa, la Yanomami y los Hiwi, entre quienes se podría suponer que efectos de difusión conduzcan a una cierta homogeneización. Así, por ejemplo, entre los Ye'kwana hay fiestas con grandes resonadores, tambores y coreografías de bailes de palma, como veremos en este número, y que son en mucho similares a las reportadas para los Pemón; en contraste, entre los Yanomami, el uso de instrumentos musicales para festejar, como el uso de pequeñas flautas de caña brava o de hueso hueco, es muy restringido; mientras que entre los Hiwi hay una notable variedad de fiestas con pasos de baile vertiginosos y variedad de instrumentos como los que se usan en el baile del “cacho de venado”. Todo esto sigue contrastando si consideramos a los ascéticos y comedidos Piaroa quienes tienen el muy sagrado y complejo Warime, emparentado con los yuruparí del noroeste amazónico, que suele durar semanas (Mansutti Rodríguez, 2006), y el lacónico baile del Reré, también conocido como el baile de “la concha de la tortuga”. Si esto ocurre entre cuatro grupos indígenas vecinos, tratemos de imaginarnos la variedad de fiestas y de tipos de fiestas existentes al momento del contacto con los europeos y que sirvieron de sustrato para la hibridación cultural que generó las fiestas contemporáneas. Por ello, en este momento, lo único que va quedando claro es que, como decía Acosta Saignes (1980), aludir a la influencia indígena o a la influencia africana de un hecho cultural nos dice muy poco si no somos capaces de identificar cuál es la fuente específica que le da origen. Ha llegado por tanto, el momento de comenzar a identificar las modalidades rituales y festivas de los indígenas, históricas y contemporáneas, para poder rastrear el origen de las influencias que exhiben las grandes fiestas populares en los países latinoamericanos.

Siendo que hay evidencias de que en las fiestas mestizas mencionadas se usan instrumentos, coreografías, danzas, máscaras y palabras de origen indígenas, hemos llegado al punto en el cual se hace necesario que ponga-

mos en la mesa las etnografías que conocemos de estas fiestas y de las fiestas indígenas a fin de crear las condiciones para poder comparar protocolos rituales y sus significados, coreografías de baile, instrumentos, sonidos y letras de las canciones que nos permitan comenzar a hacer una cartografía de la diversidad cultural festiva y adelantar hipótesis sobre los orígenes indígenas de estas fiestas y sobre los tipos y significados de fiesta indígenas, que aparecen tan diferentes entre sí.

Este esfuerzo comparativo es uno de los propósitos en los que buscamos avanzar en esta iniciativa, más no el único. El otro propósito busca reconocer la importancia de las fiestas como espacios constructores de identidad y consensos que facilitan el ejercicio de los lazos sociales y entre ellos tanto las relaciones de cohesión social como las de dominación. Las fiestas modernas que festejan gestas heroicas asociadas a la fundación del Estado tienen la función de facilitar instituciones consensuadas que fomentan la unidad ciudadana. Los intentos de caudillos o gobiernos temporales por crear gestas también heroicas asociadas a las fiestas de fundación son indicadores de la importancia de los mitos de origen en toda sociedad para generar adhesiones.

Estas cuestiones están en la motivación de este número 91 de la revista *Boletín Antropológico* que esperamos sea el primero entre muchos más.

### **De ritos y fiestas, orígenes e identidades: hacia la comparación**

El hecho ritual es parte de las instituciones humanas y es uno de los más ostensibles reveladores del lazo social. Desde hace tiempo, los ritos festivos fueron considerados como pertrechos de las sociedades tradicionales y categorizados así, por tanto, como un hecho del pasado en plena ruptura con la modernidad. Fue sobre todo a partir de la década de los 80 que el ritual ha sido igualmente estudiado en el marco de la sociedad moderna<sup>1</sup>. Haciendo nuestra extensión de la noción de ritual a todos los grupos sociales, la idea en este volumen es la de volver al estudio profundizado del ritual, sea en sociedades modernas sea en sociedades indígenas sin oponerlas. Tampoco asumimos que el ritual, aunque evolucione y se transforme, deba ser estudiado sólo en sus cambios y transformaciones, ni tampoco constituir un objeto de estudio que puede ser aislado del resto de la vida social. Al momento de su estudio, un ritual festivo, cualquier que sea, no deja de ser un “hecho social total”, tal como fue descrito por Marcel Mauss en su famoso *Ensayo sobre el don*, lo que significa que tal evento abraza todas las

dimensiones de la organización de un grupo social dado en sus diferentes aspectos político, económico, religioso e ideológico, técnico y estético. También ilustra las formas de acción de este grupo en un momento dado de su historia. Es sólo por la descripción minuciosa de los ritos y el análisis de las configuraciones de valores y representaciones, que se podrá después proceder a la comparación entre las configuraciones simbólicas, formas y esferas de acción que se destacan de ritos de varios grupos o sociedades, y en diversos momentos de su historia.

Desde el famoso ensayo de Arnold Van Gennep sobre los *rites de passage* (1909), el estudio de los rituales es un tema clásico de la antropología. Dio lugar entre otros a los trabajos teóricos de Marcel Mauss, Gregory Bateson y Victor Turner entre los más relevantes. En cada grupo social que estudian, los antropólogos hacen un esfuerzo continuo por describir ritos y fiestas y entender sus significados. No obstante es necesario avanzar en un esfuerzo comparativo. En este proyecto proponemos desarrollar las etnografías sobre los ritos y las fiestas que son realizados en grupos que tienen experiencias culturales a la vez similares y diferenciadas. Se presentan así en este volumen ocho ensayos que contribuyen al esfuerzo comparativo de los ritos. Este proyecto constituye un avance en esa dirección focalizado en la comparación de grupos y colectividades viviendo en Venezuela con un ejemplo situado en Colombia. La idea es poder comparar las formas de los rituales y fiestas, sus temas, protocolos, grupos de participantes, símbolos, y significados. De esta manera los textos se focalizan en las prácticas concretas de los ritos, tanto individuales como colectivos, sus dispositivos, tiempos y espacios. Además de poner el énfasis sobre la descripción de los ritos, también exploran sus significados –sea al nivel social, político, religioso, o socio-cósmico–. Tratan de analizar en qué son constitutivos del desarrollo del sentido de pertenencia común. La forma identificatoria de los rituales es en efecto de crucial importancia a la vez para la gente involucrada y para la reproducción y la evolución de los grupos sociales.

Así se puede destacar en esta colección el carácter poderosamente unificador e identificatorio de los encuentros festivos, sean estas las fiestas de alegría tradicionales o populares u otras formas de ceremonias, tal como las fiestas de las faldas de las palmas entre los Ye'kwana (Silva), las fiestas ceremoniales funerarias entre los Yanomami (Alès), los festivales de Las Turas en el estado Falcón (Herrera y Contreras), las fiestas de los Chim-

bángueles de la Amistad asociadas al culto a San Benito en el Sur del Lago de Maracaibo (Pérez Casique), el encuentro “marialioncero” en la montaña de Sorte en el estado Yaracuy (Fernández), o las fiestas de Estado (Mansutti y Lares). También los rituales de muerte y vida entre los Nasa Wesx en los Andes de Colombia (Ospina) o las fiestas de cumpleaños (D’Aubeterre), aunque son ritos alrededor de individuos precisos, responden a prácticas rituales repetidas en una colectividad: allí se vuelven eventos colectivos que participan en la creación, el mantenimiento y la reproducción del lazo social y que dan un sentido de pertenencia a un grupo que comparte valores y representaciones reconocidos por todos –lo que es la característica que define la noción de cultura.

Esta dimensión identificatoria se junta con el esfuerzo constantemente renovado de transmitir –y así tanto conservar como renovar– la memoria de los valores que unen a los individuos dentro de un colectivo más amplio, cada uno a su escala, local, regional o nacional, y que podrían ser transnacional en ciertos casos. Esta transmisión de una memoria colectiva puede concentrarse por ejemplo sobre los sones de las flautas, produciendo un verdadero “arte sonoro de la memoria” como lo interpretan N. Herrera y H. Contreras en su análisis etnomusicológico del ritual de las Turas, o sobre los eventos históricos atravesados por el culto a María Lionza durante su formación como lo analiza A. Fernández. En la montaña de Sorte, con el “baile en candela”, donde los médiums, auxiliados por los espíritus de la corte india, bailan sobre brasas y reúnen a sus lados un público feligrés venido de toda Venezuela, los organizadores logran realizar un ritual de dimensión nacional cada 12 de octubre, fecha en la que actualmente se conmemora el “Día de la Resistencia Indígena”: ello ofrece a este culto “un espacio para el florecimiento de una memoria colectiva densa” que le permite igualmente, así como ocurre con la fiesta del “baile de Las Turas”, reivindicar y reafirmar sus raíces amerindias.

El trabajo de fabricación de memoria colectiva nacional se encuentra también demostrado por A. Mansutti y E. Lares al evaluar la celebración de las fiestas de Estado en Venezuela durante poco más de 100 años. Estos autores determinan cómo las fiestas nacionales pueden volverse un instrumento de cohesión social y simultáneamente de dominación política por los líderes de Estado, especialmente los caudillos, que hacen esfuerzos por convertir en gestas gloriosas sus propias ejecutorias con el fin de igualarse

con los héroes fundadores de la República. En este último caso, se subraya la fragilidad de estas fiestas que duran lo que dura el gobierno que las promueve, frente a las celebraciones fundadoras, festejantes del ciclo mítico del origen de la república, que permanecen y superan la prueba del tiempo, pues son conservadas en la memoria colectiva para la construcción de una identidad nacional. Estos mitos, apropiados por el pueblo y más allá de las academias, pueden ser comparados, bajo ciertas condiciones, con aquellos que utilizan las sociedades indígenas para explicar sus orígenes y conformación. Y, por cierto, resaltan de esos trabajos las dificultades para institucionalizar un mito de origen.

La transmisión de la memoria colectiva está en el corazón de lo que también se pueden llamar ritos de “completud”, o ritos de “re-totalización”, como lo propone C. Alès en su texto sobre los Yanomami: son rituales que cuentan por lo general con la participación de ambos sexos y de las distintas clases de edad, en los que diferentes comunidades, pueblos, barrios o partes diferenciadas de un grupo o colectivo social se reúnen en tiempo de fiesta, configurando una unidad originaria, antes de separarse de nuevo al final del evento. Se observa también, por ejemplo, en el ritual de las faldas de palmas de los Ye'kwana descrito por N. Silva, en el cual precisamente se escenifica la dispersión de los participantes al final de la reunión, justo al momento en que ellos deben separarse de nuevo; o en las fiestas y ritos de los Chimbángueles de la Amistad estudiados por M. Pérez Casique donde devotos de San Benito de varios pueblos del sur del Lago de Maracaibo, cada uno con sus bandos, imágenes –y forma de tocar– distintivos, se reúnen de forma recíproca, a fechas distintas en cada uno de los pueblos participantes, con el fin de reforzar su alianza político-religiosa y de hermandad. Luego de haberse unido de forma igualitaria en la diversidad, fórmula particularmente bien expresada en el rito de “reunión de los sombreros y bastones”, donde los sombreros de los participantes están ensamblados en forma de torre adentro de la cual se depositan sus bastones, se inicia el ritual de salida devolviendo a los capitanes de cada grupo sus sombreros y bastones, y se clausura por la separación ordenada de los grupos, de manera similar al orden en el que fueron recibidos. También el rito de las Turas examinado por N. Herrera y H. Contreras entra en la categoría de los ritos de completud o de re-totalización, pues reúne los habitantes, hombres y mujeres, adultos y niños, de un pueblo y a veces de varios pueblos. Estas características se

pueden encontrar en el ritual del baile en candela del culto a María Lionza presentado por A. Fernández, en el que individuos que vienen de todos los sectores populares pueden identificar sus raíces a través de rasgos de tradiciones indígenas, campesinas y afrodescendientes, y en las fiestas de Estado consideradas por A. Mansutti y E. Lares, dirigidas a todos los ciudadanos de un país.

Además de su carácter de creadores de memoria colectiva y fundadores de identidad, también se puede observar que los grandes rituales festivos parecen, lo que es más fácil conceptualizar que tener datos para demostrar, a ritos de reproducción a la vez social y sexual, o sea a “ritos de fertilidad”. La dimensión regenerativa, en su versión “renacimiento” o “fertilidad”, es revelada en muchos de los rituales estudiados. Es sugerida para la fiesta de las faldas de palmas examinada por N. Silva entre los Ye'kwana, de la cual se puede pensar que es un ritual de fertilidad, y es bien marcada, como lo muestra A. Ospina, entre los Nasa Wesx en el rito de intercambio realizado entre los muertos y los vivos bajo la mediación de los espíritus, aquellos siendo transformaciones de las semillas, injertos o difuntos “sembrados” en los jardines, sementeras y tumbas, que germinan y luego son cosechados. También a través el análisis del significado de los ritos desarrollados durante la fiesta funeraria yanomami y lo de las pinturas, adornos y colores, asociados en la mitología a la sangre del homicidio, se puede entender que el significado de la fiesta ceremonial se relaciona a la vez a la muerte y a la reproducción, la de las plantas, la de los animales, así como la de los humanos (Alès). Se añade que el baile de Las Turas ha sido también “definido como un ritual de fertilidad dirigido, por una parte, a propiciar la agricultura y la cacería, y por otra a la consumación de uniones matrimoniales” (Herrera y Contreras). Por fin, gracias a su interpretación del rito de “tumbar la piñata” y lo de “picar la torta” como formas de salida del útero materno y así como variaciones del re-nacimiento del niño, se puede entender la idea de regeneración que está metafóricamente significada en los ritos del cumpleaños investigados por L. D'Aubeterre entre familias de San Félix.

En los estudios de ritos y fiestas presentados en este número se puede ver así actuando el vínculo entre la diada muerte-vida o principio regenerativo de la muerte –que se encuentra significado en casi todos los ritos–, el principio de re-totalización realizado con la reunión de diferentes partes componiendo un grupo social, y su conexión con un mito de origen

identificadorio. El lazo con la fertilidad se encuentra en los capítulos de A- Ospina, C. Alès, N. Herrera y H. Contreras, y N. Silva, y se añade al lazo muerte-vida que es vinculado con el primero, como lo muestran los textos de A. Ospina y de C. Alès, así como el de L. D'Aubeterre. En efecto, en el análisis de este último autor sobre los ritos de “tumbar la piñata” y “picar la torta”, se puede ver la necesidad de la destrucción metafórica de la barriga de la madre, y así de su muerte, para autorizar el nacimiento del niño. Asociado con el flujo de sangre que acompaña el nacimiento al niño, los colores de la torta y de los objetos y dulces que salen de la piñata se podrían comparar con la diversidad de los colores, cantos y gritos y su significado –el de dar nacimiento a la discontinuidad, y con ella a la diferenciación entre las especies, individuos y grupos–, tal como lo desarrolla C. Alès en su texto, a partir de los análisis adelantados por Lévi-Strauss en *Lo Crudo y lo cocido* al analizar el mito de origen de los colores de las aves y de los animales entre los yanomami.

El significado de este mito de origen está muy presente entre los pueblos amerindios de las Guayanas y podría servir, tal como lo propone C. Alès, de marco de lectura para interpretar muchas de las fiestas: cuando se sabe que este mito no sólo hace referencia a los diferentes colores del plumaje o pelaje de todos los animales sino también a la diversidad de su canto o su grito, entonces se puede entender mejor el papel de los instrumentos de música, como por ejemplo las flautas u otros “cachos de venado”, en los rituales festivos de los grupos amerindios –como en los de los Ye'kwana descritos por N. Silva, los de los Piaroa, los de los Hiwi, y los de otros grupos amazónicos donde estos y/o instrumentos están utilizados para emitir variedad de sonos. También puede explicar la presencia persistente de instrumentos de origen indígena, como las flautas con “cachos de venado”, en las fiestas campesinas en el noroccidente de Venezuela, como, por ejemplo, en las de Las Turas analizadas por N. Herrera y H. Contreras. Por fin, incluso a través de los rituales realizados en los cultos a Santos, en el culto a María Lionza, y hasta en las fiestas de Estado, como los respectivamente analizadas por M. Pérez Casique, A. Fernández y A. Mansutti y E. Lares, vemos que es un mito de origen o una historia compartida de aspiración mítica, que autoriza y promueve la unidad, que se intenta construir, y a veces, modificar.

Al evaluar lo logrado, constatamos que el trabajo por hacer, del que este número del *Boletín Antropológico* es apenas un primer esfuerzo, es fascinante. La antropología y en especial los antropólogos venezolanos y



venezolanistas, americanos y americanistas, tienen frente a sí una tarea: la de profundizar las etnografías de ritos y fiestas para crear las condiciones de un esfuerzo comparativo que sea fructífero. Dejamos ahora el lector descubrir esta colección de ensayos que consideramos como los primeros resultados de un proyecto a más largo plazo para lograr análisis comparativos más amplios basados sobre una etnografía rica, meticulosa y extensa de los ritos ceremoniales, celebraciones y fiestas.

## Nota

- <sup>1</sup> Ver por ejemplo, Hobsbawn y Ranger, 1983; McAloon, 1984; Abélès, 1990, 2000; Balandier, 1992; Segalen, 1998.

## Referencias bibliográficas

- ABELES, Marc. 1990. *Anthropologie de l'État. Armand Colin*. (2da edición "Petite bibliothèque Payot", 2005). París.
- ABELES, Marc. 2000. *Un ethnologue à l'Assemblée*. Odile Jacob. París.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1980. *Elementos Indígenas y africanos en la formación de la cultura venezolana*. UCV, Facultad de Humanidades y Educación. Caracas.
- BALANDIER, Georges (dir.). 1992. *Nos rites profanes*. Número temático des Cahiers internationaux de sociologie 42.
- BATESON, George. 1977-1980. *Vers une écologie de l'esprit*, 2 vol., Le Seuil. París.
- BATESON, George. 1988. *La nature et la pensée*, Le Seuil. París.
- COPPENS, Walter. 1982. "Los Hoti". En W. Coppens (ed. general) y B. Escalante (ed. asistente) *Aborígenes de Venezuela Vol II*. Fundación La Salle. Caracas.
- DELGADO, Lelia y HERZOG-SCHRÖDER, Gabrielle. 1999. "Puinave: Lo cotidiano y lo insólito". En Juan Luis Delmont (ed.). *Orinoco-Parima. Comunidades Indígenas de Venezuela*. Fundación Cisneros, Alemania: pp. 218-250.
- GONZÁLEZ NÁÑEZ, Omar. 1986. "Sexualidad y rituales de iniciación entre los indígenas warekena del Río Guainía-Río Negro, TFA". En *Montalbán* 17: pp. 103-138.
- HEINEN, Heinz Dieter. 1988. "Los Warao". En W. Coppens (ed. general) y B. Escalante (ed. asistente). *Aborígenes de Venezuela III*. Fundación La Salle/Monte Ávila Editores, Caracas: pp. 585-693.
- HENLEY, Paul. 1988. "Los Eñepa". En W. Coppens (ed. general) y B. Escalante (ed. asistente). *Aborígenes de Venezuela III*, FLASA/Monte Ávila Editores, Caracas: pp. 215-306.

- HOBBSAWM, Eric, y RANGER, Terence. 1983. *The invention of tradition*. Cambridge University Press. Press. Cambridge.
- MAUSS, Marcel, 1966. “Essai sur le don”. En *Sociologie et Anthropologie*. PUF. París.
- MANSUTTI RODRÍGUEZ, Alexander. 2006. *Warime: La fiesta. Flautas, trompas y poder en el noroeste amazónico*. Fondo Editorial UNEG. Ciudad Guayana.
- MCALOON, J.-J. 1984. “Olympic Games and the theory of spectacle in modern societies”. En J.-J. McAloon (ed.). *Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsalstoward a Theory of Cultural Performances*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia: pp. 241-280.
- LÉVI – STRAUSS, Claude. 1964. *Le Cru et le cuit. Mythologiques I*. Plon. París.
- RIVIERE, Claude. 1995. *Les rites profanes*. PUF. París.
- SEGALEN, Martine. 1998. *Rites et rituels contemporains*. Nathan. París.
- THOMAS, David, J. 1982. “Order without government”. En *The Society of the Pemon Indians of Venezuela*. Illinois studies in Anthropology N° 13. Urbana, University of Illinois Press, Chicago, London.
- TURNER, Victor, W. 1966. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine, Chicago.
- TURNER, Victor, W. 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press. Ithaca.
- TURNER, Victor, W. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press. Ithaca.
- VAN GENNEP, Arnold. 1909. *Les rites de passage*. Emile Nourry. París.