

Communitas. Fraternidad. Sororidad.

Javier Moscoso
Instituto de Historia - CSIC*

Recibido: 15/07/2021
Aceptado: 29/07/2021

Resumen: Este texto defiende una idea de fraternidad o de sororidad apoyada en la noción de *communitas*, tal y como fue desarrollada por la antropología de la experiencia en la década de los años sesenta del siglo pasado. De manera más particular, sostiene que la *communitas* no es una mera comunidad emocional, sino una agrupación de personas que, provenientes de distintos sectores o posiciones sociales, se hermanan y se igualan durante procesos rituales políticos, religiosos o sociales.

Palabras clave: *communitas*, comunidad emocional, sororidad, fraternidad, Turner, Gluckman, experiencia

Communitas. Fraternity. Sorority.

Abstract: This text defends an idea of brotherhood or sisterhood supported by the notion of *communitas*, as developed by the anthropology of experience in the 1960s. In a more particular way, it argues that *communitas* is not a mere emotional community, but a group of people who, coming from different sectors or social positions, unite and become equal during political, religious or social ritual processes.

Keywords: *communitas*, emotional communities, fraternity, sorority, Turner, Gluckman, experience

Sumario: 1. Introducción. 2. Comunidad o jerarquía. 3. Homogeneidad. 4. Fraternidad. 5. Sororidad. 6. Bibliografía.

* javier.moscoso@cchs.csic.es

Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación del Plan Nacional de I+D+i «Improvisación y contagio emocional. Historia y teoría de experiencias emocionales» (PID2019-108988GB-I00) del Ministerio de Ciencia e Innovación

1. Introducción

La antropología de la experiencia nos legó una manera de comprender la formación de comunidades sobre la que merece la pena incidir, toda vez que la noción de «comunidad» vuelve a ponerse de moda en distintos ámbitos de la sociología, la antropología o la historia. Las «comunidades emocionales» de la historiadora norteamericana Barbara H. Rosenwein ya son moneda corriente en los estudios de las emociones, por más que su conceptualización y alcance no carezcan de dificultades. Para Rosenwein, una «comunidad emocional» era inicialmente un grupo en el que «las personas que lo componen se adhieren a las mismas normas en relación a sus expresiones emocionales o valoran o devalúan las mismas emociones» (Rosenwein, 2006, p. 2). Por un lado, esta definición, y sus usos posteriores, ha dado lugar a algunos debates relacionados con las condiciones que alguien debía cumplir para pertenecer a una comunidad emocional y solo a una. Por el otro, esta aproximación historiográfica está en deuda con la obra de otros autores interesados en los denominados *estándares emocionales*, es decir: en el conjunto de reglas relativas a las circunstancias en que determinadas expresiones (como reír o llorar) debían restringirse, permitirse o prohibirse (Stearns & Stearns, 1985). El autor más conocido en este sentido es Norbert Elias (1897-1990), cuyos trabajos sobre la sociedad de corte o sobre el proceso de civilización buscaron desentrañar el conjunto de normas que, poco a poco, fueron imponiéndose en la cultura europea del mundo moderno: desde la *sprezzatura* —la cualidad del disimulo— hasta el decoro, o desde el respeto hasta el asco (Elias, 2016). En los tres casos, y por más que tanto Stearns como Rosenwein hayan introducido ulteriores modificaciones en su planteamiento inicial, su propuesta subrayaba dos elementos claros. En primer lugar, las comunidades emocionales se establecían a partir de expresiones, y no de experiencias, emocionales compartidas. En segundo lugar, se trataba de modelos estáticos, que no permitían explicar qué hacía posible la formación en primera instancia de esa comunidad emocional.

En este pequeño artículo, quisiera explicar la ventaja metodológica que una historia de las experiencias puede añadir a esos modelos descriptivos, es decir: a todos aquellos planteamientos teóricos que parten de la situación, históricamente contingente, en la que un grupo de personas comparten los mismos estándares emocionales. Al mismo tiempo, lo haré centrándome en el caso concreto de la formación de comunidades fraternas, ya sea de hombres o de mujeres.

La influencia que la antropología y la sociología de la experiencia han tenido en la historia de las emociones todavía no es del todo reconocida. Las citas, más o menos frecuentes, a la obra Pierre Bordieu y su concepto de *habitus*, utilizado en parte en un artículo seminal de Monique Scheer, no han ido acompañadas de otras referencias a otros autores igualmente notables (Scheer, 2012). Por poner algunos ejemplos, mientras la idea de que las emociones son un cierto tipo de práctica se ha extendido y popularizado, sobre todo a partir de la obra de Judith Butler, poco se ha hecho por reconocer lo que esa misma idea misma de performatividad debe a la obra de Erving Goffman (Goffman, 1956). Otro tanto ha sucedido con la obra del antropólogo Victor W. Turner, al menos hasta que sus propuestas sobre el carácter dramático de la experiencia fueron puestas en valor por el grupo de investigación de Historia de la Experiencia, HISTEX, con sede en Madrid (Moscoso, 2011, 2016, 2021). En ambos casos, tanto la posición de Turner como la de Goffman tenían la ventaja de situar la discusión sobre la experiencia emocional en un contexto más amplio que el de la mera expresividad emocional. Al mismo tiempo, se trataba de desarrollos en parte dinámicos que permitían abandonar perspectivas meramente descriptivas o analíticas. Este artículo defiende que la noción de *communitas*

descrita por Turner en los años sesenta del pasado siglo todavía constituye un magnífico aunque olvidado punto de apoyo para comprender qué son y cómo se forman las comunidades emocionales, especialmente aquellas que, como las que dependen de relaciones fraternales, se basan en la igualdad y homogeneidad de sus miembros.

2. Comunidad o jerarquía

Victor W. Turner (1920-1983) señaló, en varias de sus obras, que había dos formas diferentes de comprender un proceso ritual. O bien desde el punto de vista procesual, o bien desde el punto de vista de la forma de organización social involucrada. En el primer caso, la investigación debía centrarse en las diferentes etapas del ritual. Siguiendo las ideas adelantadas por Arthur van Gennep, Turner consideraba que el ritual de paso, que era su modelo de proceso ritual, estaba caracterizado por un momento de separación, un estado transicional (que él llamará «liminal») y un momento de reconciliación o de reentrada del iniciado en la nueva comunidad de la que, ahora sí, formaría parte. El interés de la propuesta de Turner consistía en colocar el foco en el momento liminal, descrito como un tiempo y un espacio en donde ya no rigen ni las normas comunitarias ni las leyes sociales. Durante el tiempo que dura el proceso ritual de elevación, pongamos por caso, el iniciado no es adulto ni niño, no está ni muerto ni vivo, no es ni doctorando ni doctor. Por el mismo motivo, tampoco rigen las normas que regulan los estándares emocionales. O lo que es igual: en el momento transicional de un proceso ritual no hay ni puede haber comunidades emocionales, en el sentido de Rosenwien.

De manera general, el ritual de paso podía describirse como la salida del iniciado de su comunidad de pertenencia y su reentrada en una comunidad diferente. Se da la circunstancia, sin embargo, de que el iniciado no está solo, sino que, mientras se encuentra en el estadio liminal, forma parte de una comunidad diferente a aquella de la que sale y aquella en la que ingresa. De ahí que la descripción de estos espacios transitorios pudiera hacerse también atendiendo a la forma de organización colectiva. Así, lo que en principio se describió como un proceso tripartito basado en la separación o crisis, la indeterminación o liminalidad, y el reencuentro o la reintegración, pasaba ahora a poder describirse en función exclusiva de dos elementos: la organización social jerarquizada y la comunidad homogénea. Como las almas que vagan en el juicio final camino de la salvación, del infierno o del purgatorio —caso extremo de liminalidad— quienes se encuentran en un estadio transicional en el contexto de un ritual de paso se parecen. La noción de *communitas*, que Turner toma del contexto esencialmente monástico, pero que aplica igualmente a otras agrupaciones religiosas o culturales, como los *hippies*, por ejemplo, sigue teniendo valor a la hora de explicar algunos fenómenos políticos, tanto históricos como contemporáneos.

Lo primero que hay que señalar es que la expresión latina *communitas* no tiene que ver con la *Gemeinschaft*, popularizada por el sociólogo Ferdinand Tönnies, como expresión de la voluntad natural. La *communitas* no es el equivalente de la familia o de la iglesia, por oposición a la sociedad, regida por la voluntad racional y el derecho. La *communitas* es el sentimiento de pertenencia o vinculación social con independencia y por oposición a la estructura y la jerarquía social. En un sentido muy básico, toda *communitas* es también una comunidad emocional, pero no al revés, puesto que, repítamoslo una vez más, en la *communitas* no están fijadas las normas o estándares sociales que rigen el comportamiento emocional. El sentimiento básico de la *communitas* es el de pertenencia (*belonging*) basado en la igualdad de sus miembros y su forma básica de expresión tiene mucho más que ver con la pulsión auto-erótica que con la regulación

social de los estándares emocionales (Turner, 1969, p. 94 y ss.). Veamos esto con más detalle antes de pasar a la fraternidad o a la sororidad.

La historia intelectual de la *communitas* en el contexto de la antropología de la experiencia tiene, esencialmente, dos fuentes de inspiración: la una intelectual y la otra podríamos decir social. En el primer caso, Victor W. Turner se hizo eco de la obra de su maestro Max Gluckman (1911-1975), quien había dedicado una de las llamadas «Conferencias Frazer» a extender la idea de la muerte del rey, desarrollada por el propio Frazer a comienzos del siglo XX, a otras formas de conflictividad social, en particular las que tenían lugar como consecuencia de los distintos roles de género. Basándose en una enorme variedad de fuentes documentales, y sin haber realizado jamás lo que después se llamaría «trabajo de campo», James G. Frazer (1854-1941) había dedicado, en efecto, una gran sección de su obra magna, *La rama dorada*, a retratar un cierto tipo de ritual en el que, en muchos lugares del planeta, se daba muerte simbólica al rey (Frazer, 1911, p. 228). Los ejemplos eran innumerables. En Babilonia, nos decía Frazer, existía un festival llamado *Sacaea* en el que, durante cinco días, los señores y los esclavos intercambiaban sus lugares. En ocasiones, un prisionero ocupaba el trono hasta que le despojaban de sus ropas de monarca, para ser primero azotado y luego crucificado (Frazer, 1911, pp. 113-115).

Max Gluckman amplió la idea de Frazer y observó que de la muerte (simbólica) del rey (del país) al destronamiento (provisional) del rey (de la casa), la distancia era más pequeña de lo que pudiera parecer. Allí donde Frazer había querido dar cuenta de la acción ritual en función del ciclo estacional, la antropología de mediados del siglo XX buscó explicar estos procesos en términos de la organización social de los grupos humanos concernidos, de sus condiciones de vida y sus sistemas de creencias. Los «rituales de rebelión», como los denominó Gluckman en 1954, podían estar relacionados con la fertilidad de la tierra, como pretendía Frazer, pero tenían sobre todo lugar como formas pautadas de transgresión social (Gluckman, 1954)¹. Durante los días señalados, las mujeres zulúes (pues se trataba de mujeres) se ponían las ropas de los hombres, ordeñaban el ganado —una actividad exclusivamente masculina durante todo el año— y recorrían desnudas la aldea bailando y cantando canciones obscenas mientras los hombres y los niños permanecían escondidos en sus casas. Estas acciones se multiplicaban en otras muchas sociedades africanas. Las mujeres *tsonga* de Mozambique o las *soazi* y las *transkeian thembu* practicaban rituales similares que, aunque pudieran estar (psicológica y subjetivamente) asociados a la presencia de una divinidad femenina —como podía ser el caso de la diosa *Nomkhuwulbane* de la religión zulú—, no eran más que la expresión física de un conflicto social. Quienes se encontraban en una posición de subordinación podían humillar a sus opresores o conducirse de manera provocativa. Inspirado en la tragedia de Eurípides, Gluckman denominó a estos rituales «bacánticos», en el sentido de que las mujeres se comportaban como las protagonistas de la tragedia griega, y deambulaban por los campos y los montes «con inspirada locura y mente enajenada» (Eurípides, 2005, p. 265). Al contrario que las bacantes de Eurípides, eso sí, no se sentían obligadas a descuartizar a nadie.

De la misma manera que la obra de Frazer fue discutida por la deficiencia de sus datos empíricos, la de Gluckman recibió críticas relacionadas con el carácter estático de su teoría. Su trabajo de campo en el sudeste africano le permitía explicar la estructura social como una máquina hidráulica que, para no sobrecalentarse, debía soltar vapor al menos una vez al año. Lejos de permitir una modificación en las desiguales condiciones de partida, el ritual tenía lugar como una forma de perpetuación del estatus. Las bacantes

¹ Algunas de las críticas, sobre todo aquellas relacionadas con la estaticidad de los rituales, fueron incorporadas en (Gluckman, 1963).

podían poner el mundo patas arriba pero, acabada la fiesta, recogían los juguetes y lo dejaban todo como estaba. Al contrario que otros historiadores sociales británicos, como E. P. Thompson, por ejemplo, Gluckman no estaba especialmente interesado en la relación entre la experiencia emocional y el cambio social; su tarea no consistía en determinar cómo el fuego de la desigualdad conducía a la violencia, sino en cómo la pérdida controlada de vapor evitaba justamente ese estallido. Lejos de ser un movimiento emancipador, el ritual de rebelión estaba más próximo a la catarsis que a la revolución.

Victor Turner comenzó por cambiar el nombre a los rituales de rebelión —al fin y al cabo, parecía demasiado nombre para tan poca guerra—, pero su posición recibió las mismas críticas que las de su mentor (Turner, 1969, Capítulo 5). El gran teórico de la experiencia quería comprender las agrupaciones humanas igualitarias. Sus libros, aun muy valiosos, conservan la fascinación que sintieron muchos jóvenes de aquellos años con las experiencias psicotrópicas y las peregrinaciones a la India. Los «rituales de inversión del estatus», como pasó a llamarlos, no dejaban espacio para la improvisación, mucho menos aún para la lucha de clases o de géneros. Turner estaba interesado en los elementos estructurales del proceso, aunque, al contrario que sus antecesores, no entró a valorar ni su carácter catártico (como Gluckman) ni su relación con la mitología o los ciclos agrarios (como Frazer). Antes que preguntarse por la función social del rito, se concentró en la aparición de experiencias de vida extraordinarias, fronterizas, o, en su terminología, liminales². Para ello, comenzó por relacionar los rituales de rebelión con los rituales de paso para, en un momento posterior, desentrañar los mecanismos que hacían posible la formación de esos grupos que Gluckman había denominado «bacánticos» y que Turner llamó, en latín, *communitas*. Con esta palabra se refería a todas aquellas personas que durante un tiempo se agrupan sin atender a su previa posición social. Lejos de operar como expresión de la desigualdad estructural, el ritual de inversión propiciaba, a su juicio, la alternancia entre formas jerarquizadas y homogéneas de organización social. Un asunto éste que merece una explicación algo más detenida.

3. Homogeneidad

A la manera de los aplausos que siguen a la ejecución de una pieza musical en una sala de conciertos, la emoción contenida puede liberarse mediante la profusión de gestos claramente inapropiados tan solo unos segundos antes. Quizá el aplauso sirva para comunicar a los músicos las emociones evocadas por su talento, pero el efecto inmediato es la desaparición de las distinciones basadas en el precio de la entrada o la ubicación de la butaca. Este es un aspecto esencial de la *communitas* que no puede explicarse apelando a los estándares emocionales. Quienes accedieron a la sala por distintas puertas se confunden y se hermanan. El aplauso comunitario, el mismo que en principio sirve para enaltecer a la orquesta, fomenta un sentimiento de satisfacción y pervivencia próximo a la pulsión autoerótica, una experiencia fronteriza (o liminal) que elimina de manera provisional las jerarquías. Quienes aplauden, además, se gustan. De ahí que pueda haber miradas de reprobación hacia quien no aplaude lo suficiente o a quien lo hace en exceso, como los dos grandes peligros a los que se enfrenta la comunidad: por un lado, el de su transformación, a través de nuevos liderazgos, en una sociedad jerarquizada; por el otro, la de todos aquellos que con su silencio contribuyen al decaimiento de los lazos de hermandad recién establecidos. (Obviamente, la comunidad que responde a la música con

² Para una crítica a las nociones de liminalidad de Turner, sobre todo a partir de la obra de Rosaldo, véase (Weber, 1995).

el aplauso no tiene deseo alguno de ocupar el lugar de la orquesta y mucho menos aún pretende despedazar al director).

Esta alternancia entre el orden y el ruido es la misma que encontramos en procesos rituales más complejos, sobre todo en aquellos que, como los que ahora nos ocupan, dependen de la suspensión provisional de las normas que rigen la conducta social. La relación entre la orquesta (con sus partituras, sus grupos, sus reglas y su director) y el público que aplaude es muy similar a la que se produce entre la estructura social jerarquizada y la *communitas*.³ Muchos movimientos políticos recientes y no tan recientes, de carácter asambleario, se expresan a través de lazos comunitarios, en el sentido de Turner. Los miembros de las asambleas ciudadanas del 15-M, por ejemplo, comparten gestos y expresiones, pero su característica definitoria es su sentimiento de hermandad o pertenencia. Mientras se encuentran en mitad de la zona urbana recién arrebatada, su procedencia carece por completo de relevancia: la hija del banquero puede muy bien compartir baldosa con el inmigrante ilegal o con el mero alborotador. Al mismo tiempo, la recién formada *communitas* debe evitar, como el público que responde a la orquesta, su disolución ya sea por su transformación en partido político, (es decir: en una nueva jerarquía) o su disolución paulatina por falta de motivación. Lejos de ser un reflejo de la norma social que rige la conducta, la *communitas* es mucho más primaria y se parece mucho menos a la comunidad emocional (en el sentido de Rosenwein) que a lo que el historiador norteamericano William M. Reddy denominaba un «refugio emocional»: ese espacio al mismo tiempo íntimo y compartido en el que las normas sociales han quedado provisionalmente canceladas (Reddy, 2001, p. 128 y ss.).

La confluencia en la obra de Victor Turner de su gusto por los movimientos fraternales de los años sesenta, su afición a la India, así como sus ejemplos provenientes de comunidades monásticas tanto krisnaístas como europeas medievales no evitan que la propuesta de la *communitas* tenga muchos elementos de interés, sobre todo en lo que respecta a la formación de esas comunidades que podemos caracterizar como fraternas. Dos ejemplos servirán aquí. El primero proveniente de la historia emocional de la Revolución Francesa, el segundo de formación de sororidades en procesos rituales bacánticos.

4. Fraternidad

Para el teórico e historiador francés Pierre Rosanvallon, la igualdad social estuvo ligada, desde los inicios del mundo contemporáneo, a otras tres categorías sociopolíticas: la similaridad, la independencia y la ciudadanía (Rosanvallon, 2013, p. 14). La primera concierne a la naturaleza misma de los seres humanos, que los hace más idénticos que distintos y que, en consecuencia, limita cualquier forma de discriminación. Del convencimiento de que la diferencia engendra el odio, el sentimiento de igualdad fraterno se presenta en muchas ocasiones aderezado por el amor y atenazado por la virtud (Stendhal, 2015, p. 297). «No se puede amar sin igualdad», se decía a sí mismo el joven Julien Sorel después de que su enamorada, madame de Rênal, le hubiera pedido discreción y ordenado prudencia (Stendhal, 2015, p. 174). Recordaba entonces los versos del poeta Corneille que decían que el amor no busca la igualdad, si no que la crea. La apología del amor es una constante en el contexto de la *communitas*. Desde el ritual revolucionario al festival hindú del Holi (del que hablaremos más abajo), el sentimiento del amor se mezcla con el afán de transgresión, ya sea en un contexto sentimental o

³ Aun cuando Turner no lo cita, la alternancia entre formas estructuradas y desestructuradas de organización social es muy deudora de las ideas propuestas por Ferdinand Tönnies en relación a la dinámica entre sociedad y comunidad.

político. En 1791, también Saint-Just se mostró partidario de la misma idea: «Es en la atracción de su semejante que cada ser encuentra la garantía de su igualdad», escribió (Saint-Just, 2004, pp. 1061-1062). Obsesionado con sus orígenes humildes y con la sangrante contradicción entre la pobreza y el talento, el joven Julien siempre encontraba ocasión de recordar que sus orígenes no desmerecían su virtud, de la misma manera que su baja estatura no equivalía, sin más, a la ausencia de nobleza.

Aun cuando algunos autores refieren esta forma de igualdad a una secularización del cristianismo primitivo, no hay nada más ilustrado que esta igualdad natural apoyada en la idea, también ilustrada, de una única naturaleza humana. Auspiciada por la creencia de que, por debajo de las múltiples diferencias, todos los seres humanos se sientan siempre sobre su propio culo, como escribió sabiamente el filósofo Montaigne, las ideas de una similaridad anatómica permitía cuestionar la idea del privilegio natural, asentando la fraternidad política sobre la autoridad moral de la naturaleza. A fin de cuentas, ni la sangre de los nobles era azul ni los miembros del clero carecían de emociones o de instintos. Por el contrario, puesto que todos tenemos las mismas pasiones, todos debemos tener los mismos derechos. «Todos somos iguales en la naturaleza porque todos tenemos un corazón salido de las mismas entrañas», escribía de nuevo Saint-Just (Saint-Just, 2004, p. 1061).

Tampoco la independencia consistía propiamente en una característica individual, sino en una prerrogativa social. Así al menos lo habían entendido al otro lado del Atlántico, donde esta cualidad emocional se equiparaba tanto a la ausencia de subordinación como al ejercicio activo de la democracia. «Cualquier cosa que pueda contribuir a establecer alguna forma de dependencia de un hombre sobre otro debe ser proscrita en la República; el trabajo debe ser honrado, la infancia acogida y educada, la vejez respetada y alimentada, la enfermedad curada y aliviada», escribía el abogado de Toulouse y miembro de la Convención, Bertrand Barère de Vieuzac (Barère de Vieuzac, 1794, p. 3). Desde una perspectiva general, la independencia frente a los monopolios y la creencia en un libre mercado también inspiró una nueva ciudadanía definida en términos de consumo. Rousseau, que no vivió la Revolución, dejó escrito en sus *Confesiones* que su propia reforma había comenzado por la indumentaria: «Dejé a un lado el oropel y las medias blancas; adopté una peluca sencilla, dejé a un lado la espada y vendí mi reloj» (Rousseau, 1782, p. 368)⁴. La distinción entre nobles y plebeyos tendía a difuminarse en el contexto de un nuevo orden social caracterizado por la aparición de nuevas élites económicas. El incremento de las tasas de lectura no podría comprenderse sin esa afición relacionada con la compra de libros, en cuyas páginas se encontraban algunos de los textos más emblemáticos de la filosofía, pero también novelas, normalmente autobiográficas o epistolares. Son esos mismos libros los que devorará Napoleón, que dejó dicho en sus memorias: «He vivido como un oso, siempre solo en mi pequeña habitación rodeado de libros, mis únicos amigos». Como otros muchos adolescentes de la época, el joven Napoleón albergaba en su corazón la esperanza de ser un autor afamado. Así que comenzó a redactar breves tratados de historia y filosofía, un pequeño texto sobre Córcega y una novela gótica (Bell, 2015, p. 16).

Finalmente, la ciudadanía es tal vez la expresión más lograda de esta confluencia entre la igualdad social y la igualdad política. A través de su designación como miembro de una comunidad de iguales, el ciudadano se siente al mismo tiempo sujeto de derechos y responsable de acciones de naturaleza participativa. Quizá no haya mejor muestra de esta ilusión de igualdad fraterna que las asambleas y festivales revolucionarios. Los de antes y los ahora. Algunos de ellos pasarán a la historia por la profusión de gestos y

⁴ Citado por Roche (1987).

símbolos que hoy se han perdido para siempre. En el festival del 10 de agosto de 1793, por ejemplo, convocado para celebrar el derrocamiento de la monarquía, se bebió la leche que brotaba de una estatua de la libertad. La República abrió así un espacio en el que los seres humanos, sin distinción, podían encontrarse y, en palabras del propio Sieyès, «confundirse los unos con los otros, golpearse en los hombros y estar juntos» (Sieyès, 1989)⁵.

5. Sororidad

De los ejemplos señalados por Turner en relación a la formación de *communitas*, el más famoso es Halloween, una festividad en la que el protagonismo recae en los niños y en los muertos (y nada más homogéneo que los muertos o más transgresor que los niños). De los otros dos que menciona, el primero tiene lugar en Ghana y el otro en la India. Ambos son festividades de inversión del estatus por el que las mujeres se agrupan en espacios liminales caracterizados por la suspensión de la norma comunitaria y de la regla social. Por un lado, las *ashanti* de Ghana, como las *tekinam* en Guinea o las *makonde* en Tanzania, incluyen en sus danzas y cánticos tradicionales referencias de naturaleza bacántica. Por el otro, Turner menciona que, en el caso del Holi (la gran fiesta india del amor), la destrucción y renovación, la polución y la purificación del mundo, no solo ocurren en un nivel abstracto, sino en cada uno de los participantes: «Bajo el tutelaje de Kṛṣṇa, cada persona adoptará y experimentará por un tiempo el papel de su opuesto: la mujer servil actuará como el marido dominante, y viceversa», razón sobrada para que en la provincia de Braj —la misma en la que tuvo lugar la *Rāsa līlā*, la danza del amor— las mujeres puedan (jugar a) apalearse a los hombres:

Under the tutelage of Kṛṣṇa, each person plays and for the moment may experience the role of his opposite; the servile wife acts the domineering husband, and viceversa; the ravisher acts the ravished; the menial acts the master; the enemy acts the friend, the structured youth acts the rulers of the republic (Marriot, 1966, pp. 210-212)

En el caso de la India, esto también es especialmente claro en la festividad del *Teej*. Aquí también las mujeres se adornan, se reúnen, bailan, danzan y se columpian (Bhatnagar, 1988). Podrían igualmente haber montado en escobas, en cabras o en palos. Desde el punto de vista de su utillaje emocional, se trata de una dramatización sin culpa ni arrepentimiento en la que el ritual se inscribe en una licencia que podríamos considerar estético-política. Al menos durante un tiempo, quienes son estructuralmente subordinadas, y no solo ocasionalmente inferiores —como sucede en el caso de los ritos de iniciación—, experimentarán el júbilo de la liberación, sobre todo en aquellas sociedades en las que la estructura de parentesco está basada en un férreo sistema patrilineal. Si bien la festividad no supone una amenaza real para la forma en la que se negocian las relaciones de jerarquía (más bien al contrario), permite a pesar de todo traspasar la frontera de la permisividad y modificar, al menos provisionalmente, el valor de los objetos y la posición relativa de sus miembros.⁶

Esta acción combinada de la música y movimiento produce una suerte de hechizo muy similar al arrullo del que, desde tiempo inmemorial, se han servido las madres del planeta, como muy bien sabía el filósofo Platón, para dormir a sus hijos. Lo que

⁵ Hay trad. cast.: ¿Qué es el Tercer Estado? Precedido de «Ensayo sobre los privilegios», Madrid, Alianza, 2012.

⁶ «Liminality implies that the high could not be high unless the low existed» (Turner, 1969, p. 97).

desconocía el famoso filósofo griego es que ese mismo arrullo también sirve a las jóvenes indias (y a las otras) para airear sus miedos. Hay que tener presente que, aun cuando estas canciones puedan referirse a la llegada de los dioses, sobre todo cuestionan abiertamente las expectativas de los padres, hermanos y maridos de las mujeres que las cantan. Sirviéndose de la cadencia del movimiento, la música discute la desigual distribución de las herencias o del trabajo, expresan el temor de las jóvenes a ser maltratadas por sus futuras parejas o por las condiciones en las que han sido acordados sus matrimonios. Son canciones de amor y de terror. Tienen un carácter festivo, pero algunas de ellas están ligadas a la amenaza del suicidio (Skinner et al., 1994).

Sucede además que las que cantan las jóvenes indias durante el festival del *Teej* no son muy diferentes de otras que todavía se escuchan en festividades similares al otro lado del mundo, como la que tiene lugar en la pequeña localidad de Ubrique, en Cádiz (Castro Rodríguez, 2017):

Enque tú me ves chiquita
y tú chiquita me ves
no creas que he de ser escoba
que conmigo has de barrer (Peña Díaz, 2013, p. 60).

Junto con la ilusión del amor, también aparece aquí, en el sur de España, el temor a la traición, a la humillación o al abandono:

Ven acá, falso refalso
falso te vuelvo a decir
la noche que me vendiste
¿cuánto te dieron por mí? (Peña Díaz, 2013, p. 65)

En un mundo de constricciones e ilusiones tantas veces rotas, reaparece la simbología de las flores, entremezclada, como en la literatura medieval china, con la ausencia de libertad:

Un rosal cría una rosa
y una maceta, un clavel
un padre cría a una hija
sin saber para quién es (Peña Díaz, 2013, p. 112).

Frente al temor a los hombres y a las familias políticas, aparece también la *communitas* como expresión más básica de la sororidad:

Esa que está en el columpio
la que tiene el delantal
es la novia de mi hermano
pronto será mi cuñá (Peña Díaz, 2013, pp. 106-109).

El ritual sirve también a los propósitos de pregonar el ansia de libertad, de imponer la orientación sobre la propia vida:

*Mi madre quiso a un pero
y yo quiero una manzana
mi madre quiso a mi padre
y yo a quien me dé la gana* (Peña Díaz, 2013, p. 113).

Y de nuevo, una vez más, el sexo y la muerte.

*Ya se van los quintos, mare
ya se van los buenos mozos
ahora se quedan las niñas
con los viejos asquerosos* (Peña Díaz, 2013, p. 113).

6. Conclusiones

He querido defender en este texto la vigencia de la *communitas*, tal y como fue propuesta por el antropólogo Victor W. Turner. La vieja idea de la fraternidad, la misma que durante la Revolución iba acompañada, según cuenta Chateaubriand, de la expresión «igualdad, fraternidad o muerte», puede conceptualizarse fácilmente a través de la suspensión provisional del orden y el cuestionamiento de la jerarquía. Muy lejos de las comunidades emocionales, la *communitas* es, en sí misma, una comunidad de iguales, sostenida por el amor que se profesan sus miembros como parte de la misma agrupación y por oposición al mundo exterior. A la manera del público que presencia un espectáculo deportivo, o de los propios jugadores que se hermanan pese a todas sus diferencias, como los propios soldados que no reconocen más familia que sus iguales, los miembros de la *communitas* viven en un espacio liminal, fuera de la experiencia de vida ordinaria, incluso en aquellos casos en los que, como las órdenes franciscanas o el vaishnavismo medieval, convierten lo provisional en el modo de vida ordinario.

7. Bibliografía

- Barère de Vieuzac, B. (1794). Premier rapport fait au nom du Comité de salut public, sur les moyens d'extirper la mendicité dans les campagnes, & sur les secours que doit accorder la République aux citoyens indigents: Séance du 22 floréal ([Reprod.]) / par M. Barère; [à la] Convention nationale. De l'Imprimerie nationale. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k429869>
- Bell, D. A. (2015). *Napoleon: A Concise Biography*. Oxford University Press.
- Bhatnagar, M. (1988). The Monsoon Festival Teej in Rajasthan. *Asian Folklore Studies*, 47(1), 63-72. <https://doi.org/10.2307/1178252>
- Castro Rodríguez, M. J. (2017). *Ubriqué de los columpios*. Diputación de Cádiz.
- Elias, N. (2016). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogénéticas y psicogénéticas*. Fondo de Cultura Económica.

- Eurípides. (2005). Las Bacantes. En J. M. Labiano (Ed.), *Tragedias III*. Cátedra.
- Frazer, J. G. (1911). *The golden bough: A study in magic and religion: Vol. III. The Dying God* (3d ed., rev.enl.). Macmillan.
- Gluckman, M. (1954). *Rituals of Rebellion in South-east Africa*. Manchester University Press.
- Gluckman, M. (1963). *Order and rebellion in tribal Africa*. Cohen & West.
- Goffman, E. (1956). *The presentation of self in everyday life*. University of Edinburgh.
- Marriot, M. (1966). The Feast of Love. En M. B. Singer (Ed.), *Krishna: Myths, rites, and attitudes*. East West Center Press.
- Moscoso, J. (2011). *Historia cultural del dolor*. Taurus.
- Moscoso, J. (2016). From the History of Emotions to the History of Experience: A Republican Sailor's Skechbook in the Civil War. En L. E. Delgado, P. Fernandez, & J. Labanyi (Eds.), *Engaging the Emotions in Spanish Culture and History (18th Century to the Present)*. Vanderbilt Univ Pr.
- Moscoso, J. (2021). Emotional experiences. *History of Psychology*, 24(2), 136-141. <https://doi.org/10.1037/hop0000182>
- Peña Díaz, M. A. (Ed.). (2013). *Coplas de columpio de la tradición oral de Ubrique (Cádiz)*. Alcalá de Henares: Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá, Centro de Estudios Cervantinos; Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=559652>
- Reddy, W. M. (2001). *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press.
- Roche, D. (1987). *The People of Paris: An Essay in Popular Culture in the 18th Century*. University of California Press.
- Rosanvallon, P. (2013). *The Society of Equals*. Harvard University Press.
- Rosenwein, B. H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press.
- Rousseau, J.-J. (1782). *Les Confessions. Texte du manuscrit de Genève*. Groupe «Ebooks libres et gratuits».
- Saint-Just, A.-L.-L. de. (2004). De la nature, de l'état civil, de la cité. En A. Kupiec & M. Abensour (Eds.), *Oeuvres complètes*. Gallimard.
- Scheer, M. (2012). Are Emotions a Kind of Practice (and is That what Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Defining Emotion. *History and Theory*, 51, 193-220.
- Sieyès, E.-J. (1989), Essai sur les privilèges. En *Œuvres de Sieyès en Oeuvres de Sieyès (M. Dorigny, Ed.; [Reprod. en fac-sim, Vol. 1-3]. EDHIS*.
- Skinner, D., Holland, D., & Adhikari, G. B. (1994). The Songs of Tij: A Genre of Critical Commentary for Women in Nepal. *Asian Folklore Studies*, 53(2), 259-305. <https://doi.org/10.2307/1178647>

- Stearns, P. N., & Stearns, C. (1985). Emotionology: Clarifying the study of the history of emotion. *American Historical Review*, 90, 813-836.
- Stendhal. (2015). *Rojo y negro*. Penguin Classics.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press.
- Weber, D. (1995). From Limen to Border: A Meditation on the Legacy of Victor Turner for American Cultural Studies. *American Quarterly*, 47(3), 525-536. <https://doi.org/10.2307/2713299>