

Los carnavales como bienes culturales intangibles. Espacio y tiempo para el ritual

The Carnival as an intangible cultural heritage. Space and time for the ritual

Javier Marcos Arévalo

Departamento de Psicología y Antropología. Universidad de Extremadura, Cáceres (España).

jmarcos@unex.es

RESUMEN

El texto aborda la significación social y simbólica de los rituales festivos, y especialmente los carnavales, como bienes culturales intangibles. Desde una perspectiva novedosa se abordan teóricamente y revisan críticamente algunos de los planteamientos más originales formulados por las ciencias sociales, especialmente por la antropología y la semiótica. La base empírico-etnográfica procede del trabajo de campo que dirigí y realicé, entre 1999 y 2001, en el marco del proyecto intitulado: El patrimonio festivo en Extremadura (Tiempo y espacio para el ritual).

ABSTRACT

The text approaches the social and symbolic significance of the festive rituals, and especially carnivals, as cultural intangible goods. From a new perspective they are approached theoretically, critically reviewing some of the most original proposals formulated by the social sciences, especially by the anthropology and semiotics. The empirical ethnographic base comes from the fieldwork that I directed and carried out, between 1999 and 2001, in the framework of the project entitled: "The Festive Heritage of Extremadura (time and space for the ritual)".

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

rito | fiesta | carnaval | bienes culturales intangibles | Extremadura | ritual | holiday | carnival | intangible cultural heritage

La globalización, la modernidad y su lógica de la racionalidad y el mercado todavía no han ganado la batalla a la cultura popular. Transformado, reactivado o recuperado el carnaval de nuestros días resiste, como lo ha hecho durante siglos por otras razones, los embates de la urbanización, la secularización y las agresiones de las fuerzas que propalan la uniformidad cultural. Lo que actualmente se está produciendo, como fenómeno simbólico de *resistencia identitaria* frente a los procesos de homogeneización, es una *refuncionalización* y *resignificación* de los *rituales* al objeto de preservar/continuar la tradición. Una de las características de los rituales festivos, siéndolo por definición el carnaval, es la polisemia y la capacidad para adaptarse, con flexibilidad, al *cambio social*. Y otra, genérica para todos los ritos, es la de vincular el presente al pasado, y el individuo a la comunidad. La fiesta implica, pues, la continuidad de las generaciones y los grupos sociales locales; actualmente se debate, no obstante, entre los *valores de uso* (identidad) y los *valores de cambio* (turismo).

1. Significaciones de los rituales festivos como bienes culturales intangibles

La noción de patrimonio cultural, como desde hace más de una década recoge en diversos programas y documentos la Unesco, se ha ampliado significativamente desde los Monumentos a los Bienes Culturales, desde los Objetos a las Ideas, de los Material a lo Intangible, desde los Histórico-Artístico a las formas de vida relevantes y significativas culturalmente. Actualmente se considera el valor simbólico de los distintos referentes y elementos patrimoniales, el patrimonio como expresión de la identidad, y ésta como la asunción de la tradición y una continuidad generacional particular (*herencia cultural*). Es decir, se valora la *significación* por encima de la cosificación y la fetichización del objeto; la herencia intangible que caracteriza especialmente las manifestaciones culturales vivas, tales como los rituales y las fiestas; o sea, la cultura inmaterial como depositaria de la *memoria colectiva de los pueblos*.

Cada grupo social construye la diferencialidad cultural a partir de su propia experiencia histórica y en función de su tradición socialmente transmitida. *El patrimonio, lo que cada grupo humano selecciona de su tradición*, se expresa en la identidad. La conciencia de identidad para cada grupo social o comunidad cultural consiste en la internalización de una tradición transformada en patrimonio compartido. El patrimonio son las formas de vida de los grupos humanos, y la identidad la toma de conciencia de que se poseen unas formas de vida específicas. *La tradición implica una cierta selección de la realidad social*. Es decir, no todo el pasado que sobrevive en el presente se convierte mecánicamente en tradición. La tradición se reactualiza y transforma continuamente, no es inalterable e inmóvil, sino dinámica, cambiante y adaptativa. La tradición es el nexo de continuidad entre el pasado y el presente. El patrimonio son las formas de vida relevantes y significativas culturalmente para quienes las crearon y las usan. De tal modo con lo que la gente se identifica (la tradición) eso es el patrimonio. El patrimonio, y en este caso el valor inmaterial de las formas que adaptan los carnavales, cumple una función identificadora, porque cuando hablamos de patrimonio y de bienes culturales nos referimos a representaciones y símbolos.

Los rituales festivos, y los carnavales lo son especialmente, son *tradiciones culturales vivas*. Las fiestas son creaciones culturales que reflejan formas de vida y valores, expresan todo una cosmovisión de creencias y proyectan la identidad social de cada pueblo o grupo social. Son exponentes significativos de las formas de vida colectivas, de los pueblos y grupos sociales que los constituyen. Su valor deriva de su significación como referentes identitarios para determinados colectivos. La fiesta y los carnavales específicamente, frente a otros tipos y modalidades patrimoniales de carácter material o monumental, son elementos vivos, dinámicos, y por ello en permanente proceso de cambio y transformación. De aquí y derivado asimismo de los fenómenos de aculturación (homogeneización) y turistización (mercantilización) su vulnerabilidad por la fragilidad que representa lo intangible. *Las fiestas reproducen simbólicamente la sociedad*, o como en el caso de los carnavales *la niegan o invierten ritualmente*; y son elementos estratégicos para la representación de *las identidades colectivas*. Suponen formas de expresión y de identificación de la comunidad que las celebra y protagoniza. Crean en los individuos conciencia de pertenencia. Su dimensión temporal las dota de valores testimoniales, pues representan parte esencial de *la memoria colectiva de los pueblos*.

Las fiestas, y los carnavales entre ellas, son fuente esencial de identidad profundamente vinculadas al pasado, pero también al presente, manifestaciones tanto de *perdurabilidad* como de *cambio temporal*, nexo de transmisión cultural y de comunicación intergeneracional; porque las culturas y sus diversas formas de expresión están en continua evolución. De tal manera creo que como otros aspectos relevantes y significativos del patrimonio inmaterial las fiestas debieran considerarse en el sistema educativo, dado que encarnan formas de vida vivas de la comunidad en las que se dan y generan un sentimiento vivo de continuidad. Son *testimonios tanto del pasado* (la continuidad) como *del presente* (la transformación). Una manera de preservar el patrimonio festivo intangible, en las culturas locales, es mediante su conocimiento, a través de la transmisión intergeneracional de sus formas manifiestas y los valores latentes, así como mediante su divulgación vía las organizaciones culturales y educativas. La educación es un factor importante para la protección de *los bienes culturales intangibles*. Los programas de diversas materias de los *currícula* preuniversitarios debieran contemplar el estudio del patrimonio intangible en general y el de los rituales festivos en particular. Ello, sin lugar a dudas, contribuiría a su preservación. Ahora bien, no hay que perder de vista el principio de que la cultura material e inmaterial es indisociable. Los elementos de nuestra cultura son tan materiales como semánticos. *Todo lo material tiene un substrato inmaterial*. Si no hay ningún elemento cultural sin materia, tampoco ningún elemento tiene vida en la cultura sin significado. Como no existe patrimonio cultural inmaterial que no se apoye en elementos materiales, los rituales festivos comprenden diversas manifestaciones materiales: espacios culturales y escenarios sociales, imágenes y símbolos, cabalgatas, carrozas, disfraces, instrumentos musicales, etc.

La fiesta como bien cultural intangible está relacionada con:

1. La memoria colectiva.
2. La tradición.
3. Los mecanismos de enculturación/socialización.
4. La transmisión de valores culturales intangibles.
5. La capacidad simbólica de representar la identidad social.
6. La capacidad para generar autoestima, afectos y sentimientos compartidos.

7. La creatividad estética y las artes populares (artes rítmicas, artes plásticas, artes escénicas, artes kinésicas...).

2. Planteamientos y reflexiones antropológicas sobre los carnavales

¿Queda algo nuevo que decir sobre los carnavales? ¿Puede escribirse un texto original? ¿Existen ideas novedosas y planteamientos sugestivos? ¿Es un tema de investigación teórica, trascendiendo las realidades empíricas, agotado? Lo que parece evidente es que existe una amplísima pero desigual bibliografía producida desde las ciencias sociales, la historia, las artes plásticas y la semiótica. El análisis y las reflexiones que se han hecho tienen que ver, lógicamente, con las formas de mirar que caracteriza a cada una de esas disciplinas.

En cuanto a los orígenes hay quienes piensan que el carnaval fue introducido en Europa por los antiguos griegos y romanos. De manera que el cristianismo debió modificar las antiguas estructuras de los *rituales de inversión* celebrados en la antigüedad clásica (dionisias griegas, saturnales, lupercales y bacanales romanas...). Fiestas, todas ellas, que con ciertas cautelas podemos considerar con carácter similar o con cierto parentesco al carnaval cristiano. Para los defensores de estas tesis tal origen, transformado en cuanto a sus funciones y significados, persiste o se recupera en la cultura popular durante la Edad Media y el Renacimiento vinculado a la liturgia cristiana como el anverso de la cuaresma y en oposición a la cultura oficial (Bajtin 1941 y 1999). Argumenta el crítico ruso que el carnaval durante la Edad Media y el Renacimiento tiene por sí mismo una lógica; es una realidad separada del mundo de la jerarquía y de la autoridad. Es, en definitiva, una alternativa al mundo normal, *una experiencia utópica*. Es más, mientras la fiesta oficial servía para consagrar la estabilidad y perennidad de las reglas, con el fin de sancionar el orden social vigente, el carnaval, en cambio, era el triunfo de una especie de *liberación transitoria*, la eliminación provisional de las relaciones jerárquicas entre los individuos. El carnaval de la antigüedad, aparte, ignoraba toda distinción entre actores y espectadores. Los espectadores no asistían al carnaval, sino que lo vivían, ya que el carnaval estaba hecho para todo el pueblo. Durante el carnaval es la vida misma la que interpreta y durante cierto tiempo el juego se transforma en vida real (Bajtin 1999: 12-15).

La idea de la superposición de los significados cristianos sobre los paganos, sin que estos elementos fueran totalmente eliminados en la vieja sociedad rural europea, permitía un *tempus* de permisibilidad ante la severa formalidad de la cuaresma (Burke 1991: 274). Julio Caro Baroja consideró que el carnaval tradicional, quiérase o no, era hijo del cristianismo, y que es imposible concebirlo sin la idea de la cuaresma (1965). Aunque actualmente ha perdido su relación íntima con el período de ayuno y abstinencia cristiano, mantiene en cambio las fechas de celebración y la aparente subversión del orden y las jerarquías sociales.

Algunos autores han querido ver en las *fiestas de locos* (1) que florecieron en Europa durante la Edad Media un tiempo fuera del tiempo, el origen o evocaciones de las tradiciones que en la antigüedad romana estuvieron vinculadas a ritos paganos. Y consideran que los antecedentes del carnaval medieval están en las fiestas que entre principios de diciembre y mediados de enero celebraban los niños, el bajo clero, los diáconos y dependientes de los cabildos catedralicios en los templos e incluso en las calles. Las *fiestas de locos* surgieron en una época en la que la gente tenía una capacidad muy desarrollada para la fiesta y la fantasía; se invertía el ceremonial, se oficiaba de manera burla y se creaba una antiliturgia (Gaignebet 1974). Los niños del coro, los clerizones e incluso los canónigos elegían un obispo de locos y a veces también un papa de locos. Realizaban toda suerte de imitaciones e inversiones grotescas donde la jerarquía de los valores quedaba invertida: se transformaba el estatus de los grupos de edad, los niños profesaban de adultos, los tontos representaban el papel de reyes y los monaguillos ejercían de obispos. El falso prelado dirigía plegarias y pronunciaba sermones disparatados. Se bailaba en los claustros y por las calles; se celebraban procesiones y falsas misas, en las que los participantes se colocaban los hábitos al revés y cubrían los rostros con máscaras. Y en vez de bendecir a los feligreses los maldecían (Burke 1991: 279). Se violaban las jerarquías, se abolían temporalmente los privilegios, las situaciones y los estatus de preeminencia. Se trataba de representar el mundo al revés, evocando la inversión que significó el nacimiento del Niño-Dios en un pesebre (Cox 1969).

Los *rituales de inversión* y los desordenes que presidían las fiestas de locos, ceremonias burlescas cristianas, están más vinculados a la celebración de la liturgia según las reglas de la iglesia que a los

rituales de la antigüedad. Esta antigua y extraña tradición de danzas y representaciones jocosas, imitaciones paródicas e irreverentes, mascaradas y regocijos que atacaban y ridiculizaban la jerarquía eclesiástica y los poderes civiles, significó un tiempo de extravagancias, reproche a los privilegiados, revancha de los subalternos y *negación/inversión de las posiciones sociales*. En suma, trastocamiento de las reglas, los valores y una sátira de las costumbres (Heers 1983).

Los rituales públicos alientan y mantienen la cohesión de la comunidad; si bien son polifónicos y ambivalentes en sus funciones y significados. Los *rituales de rebelión* o la liberación cíclica de las presiones sociales permiten que los sujetos expresen su resentimiento contra la autoridad sin cambiar nada (Muir 1997). La supresión de normas y tabúes, durante el ritual y la fiesta, y su corolario de libertades, protestas y caos, de crítica a la estructura social vigente, tentativas para que las cosas se transformen, etc., son en realidad expresiones encaminadas a preservar e incluso *reforzar el orden social establecido*. Los conflictos e intereses antagónicos entre los grupos que configuran las sociedades estratificadas dificultan el equilibrio social. Una de las finalidades del ritual es la cohesión social; y aunque el carnaval en sus modalidades convencionales se presenta como un *ritual de rebelión*, en realidad opera como estrategia para reconducir a la gente, tras cierto estado de catarsis, a la situación anterior al paréntesis que significa la fiesta. Ello según la teoría del reequilibrio que explica que, tras el conflicto ritual, más aparente que real, la sociedad vuelve a su estado normal. Es decir, rituales que figuradamente expresan conflictos o protestas contra el orden social, como los carnavales clásicos, en realidad son contribuciones a su mantenimiento (Gluckman 1963, 1965 y 1978). De manera que hay que ver el proceso ritual como mecanismo institucionalizado y regulador del control y el equilibrio sociales. Es decir, una función del carnaval sería la de *reforzar los valores y las jerarquías*, en suma, las desigualdades existentes dentro de las sociedades estamentales y estratificadas. En otros tiempos la *transgresión autorizada* operaba a modo de "válvula de seguridad" que dejaba escapar las tensiones y así garantizaba a quienes ejercían la autoridad y el control social que lo mantuvieran e intensificaran el resto del año. Refiriéndose a la teoría de la transgresión, Umberto Eco ha escrito (1984) que la violación de una regla o norma necesita un marco social. Sin una ley válida que se pueda romper es imposible el carnaval. De manera que el carnaval puede existir sólo como transgresión autorizada de un período de excesos, laxitud y permisibilidad. De lo que puede inferirse que el carnaval más que desestructurar el orden social contribuye a su reforzamiento; o sea, a vigorizar la ley en clave festiva.

Profundicemos en estas ideas. Se ha definido el carnaval como una fiesta que expresa *la inversión simbólica de la realidad social*. Durante los carnavales se desestructura coyunturalmente el orden social. Sátira, disfraces, máscaras, liberación de tabúes, desembarazamiento de controles sociales, etc., convierten estas fiestas, por unos días y momentos, en la antiestructura. Retomando la teoría de los ritos de paso de Arnold van Gennep, Víctor Turner (1969) se fija en los momentos liminares en los que se instaura la antiestructura, que episódicamente desorganiza las jerarquías. El carnaval puede considerarse como una fiesta caracterizada por *la transgresión metafórica o ritual de las normas establecidas*. Un gran número de ritos del carnaval incluyen una inversión de estatus, sexos, edades, roles... Ahora bien, los *ritos de inversión* conducen a una "experiencia estática", a una exaltación del sentido de comunidad -comunitas-, seguido de un regreso a la estructura social normal. De manera que la carga de contestación del carnaval demuestra en realidad la coherencia del orden social. Lo que hace pensar que el coyuntural "mundo al revés" era permitido por el poder y los grupos dirigentes, como especie de válvula de escape de los grupos subalternos, quienes veían así compensadas ritualmente las frustraciones derivadas de la desigualdad en riqueza, poder y estatus. (Burke 1991: 287). De tal manera el carnaval sirve, y a veces inconscientemente, para reforzar, en unos casos, y poner en tela de juicio en otros, el sistema de valores de la comunidad; pero también para afirmar, en términos simbólicos, la identidad social y la propia existencia diferenciada del grupo. La fiesta juega un papel liberador de la cotidianidad, supone una parada en el monótono discurrir de las sociedades, sirve, como la fiesta por antonomasia, el carnaval, *tiempo de inversión de roles rituales* -donde por unos días, artificial y ficticiamente, todo cambia para que nada cambie en el transcurrir del año-, para que -parafraseando a Giuseppe Tomasi Lampedusa en el *Gatopardo*- todo permanezca igual, de válvula de escape de los instintos. Hay que recordar la importancia terapéutica de la "transgresión consentida" de normas y reglas que presionan y reprimen el comportamiento instintivo, natural, de los miembros de la sociedad, explicitada con mayor intensidad bajo la impunidad que permite la careta, el disfraz, el antifaz o la máscara, o la propia inversión figurada de roles, tal como el travestismo.

La dramatización de un período de alegría que precede a la cuaresma cristiana, la escenografía de los

carnavales y la producción de significados en los imaginarios colectivos, así como las representaciones culturales del tiempo y el espacio, las transformaciones demográficas y las alteraciones morfológicas que sufren las poblaciones durante el tiempo de carnaval son factores clave a la hora de analizarlo; porque crean espacios y tiempos, socializados, llenos de sentidos y significados. Las formas expresivas, la pluralidad de códigos discursivos y el carácter vivencial, pero efímero, de esta manifestación ritual genera comportamientos sociales singulares. De entrada llama la atención, por lo que tiene de aparente paradoja, el hecho de que las autoridades municipales y las instituciones políticas, otrora objeto de las críticas y los agravios, se hayan convertido hoy en su más directo impulsor. El carnaval actualmente ha pasado de ser una *fiesta postergada* a ser una *fiesta protegida*, incluso subvencionada. Y es que cuando, como en democracia, no es políticamente correcto prohibirlos, se intenta controlarlos perspicazmente regulándolos; es decir, encorsetándolos. Es un proceso en ocasiones inconsciente. De tal manera pueden hacerse dos lecturas del carnaval: la *oficial* y la *no oficial*, o lo que es lo mismo, el carnaval institucional, programado, construido de arriba abajo; y el callejero, de abajo a arriba. Se trata, en definitiva, de dos cuestiones bien diferentes: *la fiesta* y *el espectáculo*. Mientras que en la primera, que responde al modelo inconsciente, el que transgrede la norma y subvierte lo establecido, se da la activa participación, la segunda se distingue por la pasiva recepción de la exhibición que ejecutan unos pocos. En ambas, aunque en dispar grado, la dramatización teatral, histriónica, es un componente fundamental. Entiendo la noción de espectáculo, basándome en su etimología, por aquello que entra por los ojos; o sea, para que haya espectáculo es necesario la existencia de un grupo de protagonistas y de otros, los más, en el papel de auditorio, coro o comparsa. La fiesta, en cambio, es la activa participación. La parte festiva del carnaval sólo se vive y percibe cuando concluye aquélla, el espectáculo festivo. Es cuando la gente protagoniza la calle, cuando se culturizan y cargan de contenidos y significaciones sociales los espacios abiertos, rituales, públicos, nunca privados.

La destrucción momentánea, pero cíclica, anual, del orden social a través de la máscara, la inversión de papeles, la crítica... "institucionaliza" los comportamientos carnavalescos. El desarrollo, año tras año, de una serie de conductas no permitidas en el transcurso de la vida cotidiana opera pautándolas, llegando incluso a convertir tales actitudes en ordinarias, es decir, esperadas. Se trata de que... "durante unos días cambie algo -lo formal y externo...-, para que todo permanezca igual -lo estructural-".

Como ya he señala, hay quienes explican el carnaval como la *destrucción simbólica del orden social establecido*; otros, en cambio, lo entendemos justamente como su refuerzo. El carnaval posibilita la transformación vía el travestismo, el revestimiento o la inversión simbólica, ritual, de la realidad. El disfraz y las máscaras borran fugazmente las diferencias sociales, de jerarquía, etc. Se establece, durante estos días, un *igualitarismo social ritual*. Función que a mi modo de ver cumplía/cumple el ataviarse con el impropriamente denominado traje regional, indumentaria convencionalmente usada en algunos de nuestros carnavales. Pero los elementos materiales visualizables, como la máscara o el disfraz, no sólo transforman la personalidad, sino y sobre todo metamorfosean a los grupos sociales.

Durante los días de carnaval, cuando señalados miembros de las oligarquías locales y de la burguesía rural se ausentaban de las ciudades y de las culturas locales, metafóricamente se construía una *estructura irreal*, se creaba una sociedad ficticia, inexistente. Simbólicamente se establecía una sociedad que no se correspondía con la estructura social real, sino con una suerte de antiestructura. Hay quien quiere ver en ello la ruptura de la estructura; otros lo entendemos precisamente como su refuerzo; dado que ciertas formas de desequilibrio social, más aparente que real, producen un reforzamiento de la estructura. Al jugar todos a la inversión de valores, estatus, roles, etc., se diluye el espíritu reivindicativo, de denuncia y, concluidos los días de celebración, quemadas ciertas cantidades de adrenalina y agotadas las energías, se llega a una dócil disciplina.

De manera que figuradamente la fiesta encarna la coyuntural destrucción de la estructura social y, por ende, la creación de otra nueva, artificial, que fortalece el estado de cosas anterior. Ritualmente se establece una ruptura de reglas para crear, en un tiempo extraordinario, otras distintas. Es decir, al mismo tiempo se origina, alegóricamente, *la desestructuración, el refuerzo y la conservación del sistema vigente y de la estructura*. Bien es verdad, como ya he señalado, que durante un tiempo gobierna la estructura imaginaria que se genera en un *período litúrgico*. Por un tiempo, con principio y fin, se diluyen externamente las diferencias, recreándose una afinidad simulada. Con la cíclica destrucción se consolida, remoza y vigoriza el orden establecido.

La inversión y negación de los valores e ideologías que regulan/regulaban el orden social, que se

produce en estos días, es imposible en la realidad diaria, pero la denuncia, la protesta, la crítica canalizada cada año por medio del carnaval se convierte en una estrategia socialmente "institucionalizada", y, en consecuencia, falta de toda operatividad. Y ello porque, si nos referimos a su función crítica, en libertad, con democracia, existen múltiples cauces para denunciar la injusticia. Las instituciones y sus representantes han comprendido que es mejor estar en el sistema -carnaválico- que contra él. Es por lo que, como los demás ciudadanos, representan un papel en el juego. Su rol de blanco de la mofa pública ya no es el que históricamente, debido a la inversión que presidía la coyuntura, le otorgaba el pueblo. Lejos están los tiempos en los que la crítica o el insulto producían mellas en el *establishment*. Los descontentos, las protestas se producen y canalizan periódicamente, pero vaciadas de contenido. Se está produciendo un subliminal rapto en cuanto al sentido profundo y las funciones del carnaval en su versión clásica o tradicional. Actualmente se trata más de una representación que de una fiesta de inversión o de liberación. La crítica reglamentada, programada, normalizada, nunca es crítica, es *domesticación*. Y ello porque inexorablemente cada año se espera de antemano este tipo de conductas; o pretendidos escarnios. Es decir, están absolutamente asumidas en la dialéctica de las relaciones entre el poder y el pueblo. Desde tal punto de vista hemos de convenir en que el carnaval "histórico", aquel de ribetes subversivos, ha muerto. Y ha muerto, como sagazmente adelantó Julio Caro Baroja (2), porque el fundamento del carnaval era la prohibición. Y ha muerto, también, porque en una sociedad secularizada la cuaresma ha pasado a mejor vida.

Frente a las teorías al uso, los lugares comunes, el carnaval se muestra como un sistema de comunicación mediante símbolos y metamorfosis de variado género que subrayan la *inversión ritualizada de los roles*. El carnaval, como he indicado, sirve a veces inconscientemente para reafirmar la estructura social sobre la que se establece el juego de las relaciones sociales, asimétricas, en la propia sociedad donde se produce, la que le llena de significados. Expresado en otros términos: el carnaval es fiel aliado del poder en cuanto que, contra lo que se cree, protege lo preceptivo en razón de *la ordenación del desorden*.

Me parece, de otro lado, que el carnaval urbano, pero asimismo otras modalidades peculiares en el medio rural, se están convirtiendo en *objetos de consumo*. En la sociedad capitalista basada en el mercado, donde todo se compra y vende, el carnaval es también un producto cultural comercializable. La mayor rivalidad que puede observarse durante tales celebraciones entre ciertas poblaciones próximas, en el caso extremeño, me sugiere tal lógica. Se está dando la circunstancia de que algunas localidades, tanto con la intención de atraer forasteros como al objeto de evitar que se desplacen sus jóvenes, han puesto en marcha la estrategia de adelantar o de atrasar las fechas propias de tales ocasiones para no hacerlas coincidir con las que los celebran en las cabeceras de comarca o en poblaciones de mayor entidad demográfica. De esta manera se consigue, además, alargar el período de celebraciones festivo-carnavalescas. Sea como fuere, los carnavales estandarizados, *producto turístico*, se están convirtiendo, quizás en detrimento de los valores de identidad o compartiéndolo con ella, en mercancía comercial. Actualmente asistimos a una progresiva *espectacularización de la cultura y el carnaval*, especialmente visible en cuanto a la fiesta en sus modalidades más urbanas.

Concluido el tiempo carnaválico, tras la cíclica quema de adrenalina y de energías vitales acumuladas, el poder hegemónico, especialmente el de las instituciones políticas, y la rutina laboral reconducen al pueblo. Tras la transgresión regulada se vuelve a las distinciones iconoclastas de lo bueno y lo malo, lo permitido y lo prohibido, lo legal y lo ilegal, lo políticamente correcto y lo políticamente incorrecto. O sea, además de la evidente alienación que significan algunos carnavales, el ritual opera como amortiguador cultural, a modo de terapia psicológica colectiva, de tensiones, conflictos y enfrentamientos sociales, económicos, laborales, familiares, etc.

3. Caracterización de los carnavales en Extremadura

En varias ocasiones me he ocupado de los carnavales y de algunos de los *rituales precarnaválicos* que caracterizan ciertas fiestas invernales en Extremadura. Es más los rituales festivos, como manifestaciones del patrimonio inmaterial, son desde hace un cuarto de siglo uno de mis objetos de estudios preferentes, a los que he dedicado parte de mis energías vitales y parte significativa también de mi producción intelectual.

Actualmente se cumplen once años de la edición de la obra colectiva *Los carnavales en Extremadura. (Entre la fiesta y el espectáculo)*, que dirigí en 1998. En mi estudio traté las diversas modalidades que revisten los carnavales en Extremadura e intenté sintetizar el conocimiento etnográfico que poseemos sobre sus formas de expresión. En el texto "El carnaval y los carnavales en Extremadura: la transgresión ritualizada", establezco una clasificación de los carnavales en la región. Tratando de trascender los aspectos formales y manifiestos he invertido algún tiempo y he dedicado varias investigaciones con la intención de tratar de descifrar y comprender algunas de las claves sociales que implica el ritual festivo, sus funciones y significados actuales en mi propia sociedad (3).

En la Comunidad Autónoma de Extremadura se celebra todavía un carnaval rural y otro urbano. Se caracteriza el primero por el relevante protagonismo de figuras aisladas, botargas reales o ficticias, o en grupo, en torno a las cuales gira la fiesta. Es, en contraste con el urbano, de mayor pobreza estética debido fundamentalmente a la falta de recursos materiales y a la propia tradición, ya que comúnmente no se adquieren ex profeso para la ocasión, sino que en sobrias y limitadas variantes se reutilizan los preexistentes. La espontaneidad y el alto grado de participación popular, que no espectáculo, le aleja igualmente de la oficializada celebración que preside los carnavales urbanos. Es más, mientras que en la ciudad el ciclo carnaválico ha quedado reducido a los tres días previos a la Cuaresma, salvo singulares excepciones, en parte de la *ruralía extremeña* se extiende a lo largo de un dilatado período precarnavalesco. Con diferencias locales y de subáreas socioculturales, el ciclo se inicia durante las fiestas en torno a los Santos Inocentes, Final y Año nuevo, San Fulgencio, San Antón, San Fabián, San Sebastián, las Candelas, etc. Días de celebración ritual son también el *Jueves de Compadre* (Ribera del Fresno, Casares de las Hurdes, Salorino, Valencia de Alcántara, Campillo de Llerena, Montijo, Zarza de Granadilla, Palomas...), *Jueves de Comadre* (Escorial, Torrequemada, Santibáñez el Bajo, Villanueva del Fresno, Garvín de la Jara, La Coronada, Valdelacasa de Tajo, Zarza de Granadilla, Güijo de Galisteo, Güijo de Granadilla, Madrigalejo, Morcillo, Albalá, Palomas, Aldehuela de Jerte, Berrocalejo...); el *Jueves Lardero* (Cabeza del Buey, Herrera del Duque...); el *Domingo Gordo* (Cuacos de Yuste, el Cerezal, el Gasco, la Coronada...) y el *Domingo de Piñata* (Albalá, Valencia de Alcántara, Azuaga...). En todas ellas ha de subrayarse el importante papel que juega la naturaleza (4).

En 1998 ensayé una caracterización de los carnavales, a partir de mi experiencia empírico-etnográfica en Extremadura, apoyándome en las complejas y polisémicas categorías que comprenden, según quien las maneje, lo urbano y lo rural:

I. El carnaval urbano

1. Modelo consciente: el oficial-institucional. Las sociedades.
2. Modelo inconsciente: el espontáneo y popular. La calle:
 - Ciclo de celebraciones más reducido y concentrado.
 - Combina la fiesta y el espectáculo.
 - Mayores cotas de aculturación-estandarización-urbanización.
 - Consumista-Producto turístico.
 - Material, estética y plásticamente más rico.
 - Mayor control-Más institucionalización. Reglamentado-regulado.
 - Más mediatizado (municipio, asociaciones amigos del carnaval, barrios...).
 - Modelos estéticos inspirados en el exotismo y en la oferta de los medios de comunicación.
 - Mayor capacidad demográfica. Agrupaciones más numerosas (comparsas).
 - Rivalidad/prestigio.
 - Mayor número de celebraciones en lugares cerrados y de acceso restringido.

II. El carnaval rural

- Ritual y fiesta. Alto grado de participación.
- Hábitat natural: la calle.
- Mayor pobreza estética, falta de recursos y reutilización de los materiales.
- Ciclo de celebraciones más prolongado.
- Espontaneidad, imaginación y mayor diversidad de escenas y ceremoniales.
- Protagonizado por figuras y grupos en torno a las que gira el ritual.

- Presencia de animales, reales o figurados.
- Mayor transgresión de las normas e inversión de los valores dominantes.
- Mantiene expresiones de una antigua estética popular: tirar, arrojar, pegar, romper, violentar, cambiar las cosas de sitio...
- Expresiones orales, estética gestual y kinésica peculiar.

Como ceremonias propias de estas fiestas en el medio rural, aunque no exclusivas de Extremadura, cabe mencionar las siguientes, varias de ellas ejecutadas por el grupo de edad y género que representan los quintos:

1. Las *corridas de gallos* (5): (Albalá, Gata, La Coronada, Esparragosa de la Serena, Cilleros, Aldeanuela de la Vera, Ceclavín, Cabezabellosa, Cabrero, Torreorgaz, , Valdelacasa de Tajo, Campillo de Deleitosa, Aldehuela de Jerte, Barrado, Berrocalejo, Fresnedosa de Ibor, Güijo de Galisteo, Pinofranqueado, Robledollano, Tornavacas, Valdehúncar, Zarza de Granadilla, Aldeanuela de la Vera, Barrado, Majadas de Tiétar...) (6). En Piornal y otras localidades la ceremonia recibe el nombre de *pingonear los gallos*. También se corrían en Aldea del Cano, Santa Ana, Torrecillas de la Tiesa, Casas de Don Pedro o Montánchez, donde actualmente se corren las cintas.
2. Las *vaquillas*, que figuradas, de mentirijillas, *embolás*, vacas, vacas antruejas, romeras, pendonas, hormigas, vaca lela, toras, toros de fuego, hacen su aparición, o lo hacían, en las Hurdes, Hoyos, Santa Cruz de la Sierra, Berrocalejo, Torreorgaz, Arroyo de la Luz, Garvín de la Jara, Cabezabellosa, Bohonal de Ibor, Oliva de Plasencia, Moraleja, Montánchez, Zarza de Granadilla, Ahigal, por San Blas en Garrovillas, el Día de los Tiznotes en Campo Lugar o en Tornavacas, donde en otros tiempos salía una vaquilla acompañada del *Trapajonero*, personaje carnavalesco que con un palo al que ataba trapos perseguía a los más jóvenes; quienes solían tirarle coles. Pero las hay también reales: vaquillas del aguardiente (Ceclavín), la de los hermanos de Manolo, cofradía burlesca que protagoniza el carnaval en Losar de la Vera; las de Mérida, Plasencia o el también desaparecido toro-rebruja, embolado, de Serradilla. Hay que recordar aquí, en correspondencia con el tiempo del carnaval, lo que representa en nuestra cultura el toro suelto, la bestia, en términos de desorden y caos.
3. *Botargas, Carantoñas y Mojigangas*, figuras y grupos humanos revestidos, o figurados personajes chanceros y jocosos construidos a base de madera, paja y trapo en torno a los cuales se desarrolla la fiesta. De tal suerte ocurre con *Jarramplas* en Piornal, *Taraballo* en Navaconcejo, *Pero-Palo* en Villanueva de la Vera, el *Boo* o *Zampajigos* en Pasarón, los *Bujacos* de Casar de Cáceres, las *Carantoñas* de Acehuche, Martilandrán y Fragosa, la *Carantolla* de Galisteo, los *Jarramachis* de Valdestillas, *Jurramachis* de Alcuéscar, los *Jurramachos* de Montánchez, los *Febrerillos* de Cáceres, el *Morcillo* de Aceituna, los *Compadres* de Ribera del Fresno y Fuente del Maestre, los *Candelarios* de Feria, las *Pantarujas* de Almendralejo y otros muchos muñecos y peleles de bálogo que, como el *Marimanta* que se "procesiona" por la ciudad de Badajoz en la víspera de las Candelas, acaban su efímera existencia en el fuego expiatorio.
4. La utilización del impropriamente denominado *traje regional* en la fiesta de la inversión (Gargüera, Montánchez...), pretendiendo acaso "raptar" culturalmente el poder de subversión del orden establecido, aunque tan sólo sea ritualmente, que tradicionalmente poseyó este período. Con su uso se pretende, quizás, igualar lo que la estructura socioeconómica muestra diverso, enfrentado, desigual... ¿Se pretende controlar un ritual de "inversión-rebelión" mediante un artificial igualitarismo ceremonial...?
5. El poner *sahumerios* en los zaguanes de las casas, costumbre y práctica social de carnaval extendida por el norte cacereño y el sur de la provincia de Badajoz.
6. El *rito de pedir los huevos y los chorizos* por los quintos y los tradicionales *petitorios* y *aguinaldos* de los productos derivados del cerdo (Pinofranqueado, Güijo de Granadilla, Garganta la Olla, Segura de Toro, Navalvillar de Ibor, Valdecañas de Tajo, Higuera, La Garganta, La Granja, Güijo de Galisteo, Güijo de Granadilla, Valdeobispo, Campillo de Deleitosa, Aldeanuela del Camino, Valverde de la Vera, Fresnedosa de Ibor, Berrocalejo, Torremenga, Tornavacas, Cabrero, Rebollar, Robledollano, Campillo de Deleitosa, Zarza de Granadilla...) (7). En Talaveruela de la Vera se conoce la costumbre como *pedir la muela*.
7. La ceremonia de adornar, pasear, emborrachar y sacrificar los machos cabríos. *Correr los machos*, que

engalanados con cintas, cencerros y campanillas son callejeados en Jerte, Cabezabellosa, Cabrero, Valdestillas, la Granja, Zarza de Granadilla y otras poblaciones de la provincia de Cáceres.

8. *Arrojar agua y tirar pegas, tiestos, pucheros, ollas, pipotes y bombillas fundidas dentro de las casas y en las calles* (Robledo de Trujillo, Navalvillar de Ibor, Higuera la Real, Malcycinado, Alconchel, Alburquerque, Feria, Cheles...) (8). El *juego de la entrega de los cacharros*, muy practicado en el Portugal rural, es uno de los capítulos destacados de la fiesta. Allí se la conoce bajo los nombres de *Domingo de Caqueira*, de cabacinha, o *jogo da panela*. Y en Malcycinado, donde los días de carnaval se arrojan globos de agua y los jóvenes juegan al *tábiro*, *juego de la olla* o del cántaro. A tal práctica en Villafranca de los Barros se denominaba *montear*, y en Zafra *antrojar*. El lanzamiento de búcaros, espiches y otros recipientes de barro también se hacía en Olivenza, Alburquerque, Serradilla, Villanueva del Fresno, etc.

9. *Tiznar la cara con corcho quemado y otros materiales* (Santa Ana, Puerto de Santa Cruz, Las Hurdes, Maguilla, Campo Lugar, San Vicente de Alcántara, , Navalvillar de Ibor...), donde están institucionalizados el *Día del tiznote* o del *tizne* -martes de carnaval-, el *Mascarón*, costumbre que consiste en embadurnar el rostro con el corcho quemado o el arrojar salvado, agua -Higuera la Real, Robledo de Trujillo...-, o harina durante el *Día de los enfariñamientos* -Cedillo-. En Arroyomolinos de la Vera desapareció la costumbre de que los mascarones arrojasen ceniza...

10. La *comensalidad pública* y el *consumo conspicuo*, ceremonial, de carne de cerdo y platos que adquieren carácter emblemático durante el ciclo, como por ejemplo, las *sopas de antruejo*. Parece incluso como si el nombre de uno de los días clímax de la celebración, el Domingo Gordo, procediese de la relación con lo que más peculiariza al cochino, la grasa, la gordura, el tocino. O en todo caso con la idea que asocia lo gordo con la abundancia, y ésta, sin dudas, con la imagen que proporciona un cochino matancero abierto en canal. A este respecto valga el ejemplo de Zafra, donde al Domingo Gordo se conoce bajo el nombre de *Bacanal de la grasa*.

También representa el carnaval, al menos en su versión tradicional, un tiempo de *desorden en la alimentación*, pues es/fue un tiempo contrario al ayuno. El carnaval "regulaba" la gula, el exceso, y representa los placeres terrenales y la carnalidad. No en balde don Carnal se personifica, frente a la escuálida vieja de siete piernas, la Cuaresma, como un ser glotón, sensual y crapuloso. Quizás en la literatura universal la mejor representación del realismo grotesco y la vida crápula, asociado al carnaval, esté en las descripciones que François Rabelais presenta en su obra *Gargantúa y Pantagruel*. Y el modelo pictórico de lo que representó el carnaval en tiempos medievales y renacentistas, como exceso y satisfacción de necesidades primarias o naturales, las imágenes de las obras de Jerónimo Bosch, el Bosco, y el combate de Carnaval y doña Cuaresma de Brueghel el Viejo, son paradigmáticas.

En estos días es tradicional consumir en San Vicente de Alcántara el *embuche*, a base de pestorejo, rabos, costillas y tocino de cerdo. Y en la Roca de la Sierra la *sopa de buche*, cuyos ingredientes principales son el buche, cotubillo, carne, tocino, huevos, cebolla, presta o hierbabuena y pan.

11. Un carnaval, casi desparecido, de características *religioso-castrenses*. Existen/Existían *cofradías de Ánimas* jerárquicamente estructuradas y estrechamente vinculadas al culto de las Ánimas benditas del purgatorio y a un *carnaval de ánimas* (Cabezabellosa, Navazuelas, Peraleda de San Román y el Gordo). Y desde al menos el siglo XVIII hasta fechas recientes en Garganta la Olla existía una *hermandad de carnestolendas* que se ocupaba de la organización de los antruejos. En plena vigencia tenemos todavía el *carnaval de ánimas* de Villar del Pedroso.

Todavía hoy durante los carnavales algunos obispados, parroquias y cofradías, como puede comprobarse consultando la prensa regional, convocan *Triduos en desagravio del Santísimo*. Contrarrituales que fueron habituales durante la II República, antes y después de la guerra civil, así como durante la transición democrática.

12. Frente al modelo de carnaval urbano que trata de imponerse, y con especial intensidad en los últimos tiempos coincidiendo con los procesos de homogeneización social y globalización económica, están apareciendo nuevas formas y *especializaciones de la fiesta* para marcar la particularidad cultural, pero también como formas de *resistencia simbólica contra las tentativas uniformadoras*. Se trata de procesos de *retribalización* como respuesta a la creciente y hegemónica universalización; lo que algunos

denominan macdonalización. Pienso en los casos de las ceremonias recientemente creadas o reactualizadas que tienen lugar en Zafra durante el *encierro de Bigotes*, pantomima que representa el encarcelamiento, durante el período de desorden carnavalesco, de quien figura la intolerancia y la autoridad institucional; el *Día del serón*, en Villanueva de la Serena, la *quema del Febrero* en Cáceres y el *Marimanta* en la ciudad de Badajoz; o del *Día de la Atravesá* de Mérida. Todas son especificidades, algunas quasi perdidas, de un incipiente carnaval original, que contribuye a construir/reforzar tanto la imagen exterior de la población que lo celebra como la identidad local.

Todas las manifestaciones y prácticas anteriormente descritas, especialidades del carnaval "rural" en Extremadura, se festejan en la calle. En algunas, como durante el Jueves de Comadre o en el día de la Candelaria, se produce una sutil inversión de papeles sociales. Durante tal coyuntura las mujeres monopolizan aspectos de la vida social que de ordinario les están vetados por el lugar que tradicionalmente han ocupado en la estructura social; de tal manera que ritualmente se establece una *inversión en la posición social* que ocupan los sexos.

Tiene el carnaval tradicional su enemigo mayor en el acelerado proceso de cambio y en la supuesta uniformidad que están produciendo los fenómenos de globalización. Tendencia unificadora que se fortalece, asimismo, mediante el *control municipal* que implica la confección de un programa oficial que, miméticamente, copian unas localidades de otras. La reglamentación municipal es un factor que tiende a subrayar los valores urbanos, así como a afianzar la estandarización del carnaval del medio rural.

El carnaval urbano, más rico plásticamente, pero más mediatisado también, tiene su máximo esplendor en las fiestas de Badajoz, Navalmoral de la Mata, Cáceres, Plasencia, Coria, etc. Como he escrito más arriba, en él pueden establecerse dos variaciones que muestran aspectos distintos de la fiesta. De un lado, la *versión consciente*, oficial, que está presidida por altas cotas de aburguesamiento e institucionalización (pregón oficial, concursos, elección de reinas, mises, reyes y reinas de carnaval, desfiles y cabalgatas, celebración de bailes y otros actos en lugares cerrados y vetados o de acceso restringido al público en general, programación preestablecida e impresa, planificación mediante comisiones oficiales de carnaval, etc.); y del otro, en cambio, la versión informal, más espontánea y callejera.

Al modelo consciente responderían igualmente los amanerados bailes de las sociedades privadas y la actuación bien intencionada, qué duda cabe, de las niveladoras *comisiones de festejos* y sus homónimas, las reglamentadas *asociaciones paraoficiales*, tales como la FALCAP (Federación de Asociaciones Locales del Carnaval Pacense) o los Amigos del Carnaval (Badajoz, Plasencia, Mérida, Don Benito...), que con manifiesto espíritu protecciónista, de potenciación o salvaguardia, entre los resultados más evidentes, están el de dirigir u orientar aspectos concretos de la celebración del ritual, e influir en la regulación de otros.

Por otra parte, los concursos, los premios y la búsqueda de *prestigio social* motivan la *rivalidad entre los grupos*, las asociaciones, comparsas, etc., mediante la ostentación de lujosos disfraces y exóticas y no menos llamativas y fastuosas máscaras. Ahora bien, los *modelos de inspiración* de los colectivos y las agrupaciones suelen ser, en un porcentaje elevado, los puestos de moda y los que por diversos cauces promocionan los medios sociales de comunicación y la ideología dominante. De aquí, precisamente, su abundancia y repetición.

Notas

1. Quizás actualmente sólo quedan de ellas las bromas que nos damos el día de los Inocentes y algunos de los rituales que practicamos en torno al fin y principios de año.
2. Julio Caro Baroja (1979): *El carnaval. (Análisis histórico-cultural)*. Madrid, Taurus [1965].
3. Entre otros estudios teóricos y etnográficos que he dedicado a los carnavales y a las fiestas y los rituales cílicos asociados a ellos cabe citar los siguientes: (1987): "Una botarga carnavalesca: el 'Jarramplas' y 'San Sebastián'", en *Revista Frontera*, 1: 3-8. Caja de Ahorros de Badajoz. Badajoz; "Los

carnavales de la ciudad de Badajoz. 1900-1936. ¿Reproducción de las estructuras? ¿Antiestructura? ¿Ritual de rebelión del orden social? ¿Naturaleza versus cultura?", en J. Marcos y S. Rodríguez (eds.) (1989): *Antropología cultural en Extremadura*, 279-281. Asamblea de Extremadura. Universitas Editorial. Badajoz; "Carnaval", en *Gran Enciclopedia Extremeña*, t. III: 154-155. EDEX. Mérida; (1990) "Las corridas de gallos", en *Gran Enciclopedia Extremeña*, t. III: 268. EDEX. Mérida; (1996): "La fiesta de San Sebastián: el protagonismo de una botarga carnavalesca", en <http://www.piornal.net/jarramplas/botarga.htm>; "Prólogo", en F. Jiménez Berrocal y C. Dochao Sierra (1997): *Aprender desde el recuerdo. Una experiencia de investigación histórica a partir de testimonios orales*. Aula de la Tercera Edad. Universidad Popular de Cáceres. Ayuntamiento de Cáceres; (1998): *Carnavales en la ciudad de Badajoz. (Sobre bailes de máscaras en 1815)*. Diputación Provincial de Badajoz. Tecnigraf. Badajoz; (1998): "Aspectos socioantropológicos de los rituales festivos. (A propósito de la geografía de las Candelas en Extremadura)", en P. Montero (ed.): *Las Candelas. Una aproximación desde el Arte, la Historia, la Etnografía, la Religiosidad y la Música*, 33-52. Diputación Provincial de Badajoz. Tecnigraf. Badajoz; (1998) "El Pero-palo de Villanueva de la Vera", en *Raíces. Extremadura Festiva*, 326-336. Edita HOY Diario de Extremadura. Badajoz; (1999): "Aproximación etnográfica al 'Jarramplas'. Piornal", en *Jornadas de Antropología de las Fiestas. (Identidad, Mercado y Poder)*, 63-70. M&C Publicidad. Diputación Provincial de Alicante. Sueca (Valencia);(1999): "Prólogo", en P. Montero: *Badajoz. Carnaval. Glosario del carnaval de Badajoz (1981-2005)*. Ayuntamiento de Badajoz. Tecnigraf; (2004): "El fuego ritual y la purificación. Caracterización de las fiestas de las Candelas en Extremadura", en R. Jimeno Aranguren y J. I. Homobono Martínez (eds.): *Fiestas. Rituales e Identidades. Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 26: 247-257. San Sebastián, Eusko Ikaskuntza.

4. Algunas de estas fiestas ya no se celebran.

5. Debido a la ideología ecologista y la nueva sensibilidad naturalista por los animales algunas de ellas han dejado de celebrarse, o los gallos se corren previamente sacrificados. Otra razón ha sido la promulgación en el 2002 de la ley sobre la protección de los animales aprobada por la Cámara Legislativa Extremeña.

6. Algunas ya no se celebran.

7. En algunas poblaciones ya no se piden.

8. En algunas localidades ya no se realizan estas prácticas ceremoniales.

Bibliografía

Bajtin, M.

1999 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza Editorial [1941].

Boissevain, J. (ed.)

1992 *Revitalizing European Rituals*. Londres y Nueva York, Routledge.

Burke, P.

1991 *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid, Alianza Editorial [1978].

Caro Baroja, J.

1979 *El carnaval. (Análisis histórico-cultural)*. Madrid, Taurus [1965].

Carvalho-Neto, P.

1967 *El carnaval de Montevideo. Folklore, Historia, Sociología*. Sevilla, Publicaciones del Seminario de Antropología Americana, Vol. 9.

Cox. H.

1983 *Las fiestas de locos. Ensayo sobre el talante festivo y la fantasía*. Madrid, Taurus [1969].

Eco, U. (V. V. Ivanov y M. Rector)

1984 *¡Carnaval!* México, Fondo de Cultura Económica.

Gaignebet, C.

1984 *El carnaval. Ensayos de mitología popular*. Barcelona, Alta Fulla [1974].

Gluckman, M.

1963 *Order and rebellion in tribal Africa*. London, Cohen&West.

1965 *Custom and conflict in Africa*. Oxford, B. Blackwell.

1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid, Akal.

Heers, J.

1988 *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona, Ediciones Península [1983].

Lopes Cardoso, C.

1982 *Do Gordo Entrudo á Páscoa deas flores. Três aproximações etnográficas*. Lisboa, Instituto Portugués do Património Cultural.

Marcos Arévalo, J. (ed.)

1998 *Los carnavales en Extremadura. Entre la fiesta y el espectáculo*. Caja de Ahorros de Extremadura/Departamento de Psicología y Sociología de la Educación (UEX). Badajoz, Tecnigraf.

Muir, E.

2001 *Fiesta y rito en la Europa Moderna*. Madrid, Editorial Complutense [1997].

Ramos Santana, A.

2002 *El carnaval secuestrado. O historia del carnaval*. Cádiz, Quórum Editores.

Segalen, M.

2005 *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid, Alianza Editorial.

Turner, V.

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus [1979].

Gazeta de Antropología