



© Cristina García Rodero / Magnum Photos

Cristina García Rodero. *El toro (Benavente)*, 1980. Colección «España oculta». Fotografía, dimensiones variables.

# EL GEN FESTIVO

## ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LA «NOSOTRIDAD»<sup>1</sup> RITUAL

Enrique Gil Calvo

Rastreo de los orígenes evolutivos de las celebraciones festivas como formas específicas de interacción ritual. Para ello se localiza el repertorio de actividades festivas (juego, canto, danza, música, etc.) en un momento definido del proceso de hominización a partir del crecimiento del tamaño grupal. Después se analiza su matriz constitutiva y se señalan los efectos sociales. Y por fin se identifica la función específica prestada por la fiesta, que es la construcción e interiorización de la *nosotridad*.

De las instituciones privativas de la humanidad, pocas resultan tan atrayentes y a la vez parecen tan intrascendentes como las fiestas. En efecto, el humano es el único ser vivo que celebra fiestas, pero a la vez las fiestas se definen como actividades puramente fútiles, ociosas y gratuitas, que no sirven para nada práctico. Al revés, consumen improductivamente demasiado tiempo, recursos y energías, hasta el punto de que los ceñudos censores rigoristas suelen desaprobar a los pueblos que se dedican con frenética fruición al cultivo de la fiesta, como hacemos los mediterráneos desde tiempo inmemorial. Lo cual plantea el enigma de si los festeros estaremos locos o somos al menos irracionales, ya que nos dedicamos a celebrar algo tan aparentemente disfuncional como las fiestas.

Aquí se va a seguir la pista a los fundamentos biológicos del comportamiento festivo a la luz de la más reciente investigación en paleoantropología, arqueología y psicología evolutiva, tratando de identificar en última instancia cuál pudo ser la ventaja adaptativa que aportó al proceso de hominización conforme el linaje de *Homo sapiens* se fue diferenciando de nuestros afines, los grandes simios y demás primates: en todo semejantes a nosotros pero que sin embargo carecen de cualquier propensión festiva.

### ■ LA GENÉTICA FESTIVA

La pista más pertinente para reconstruir el origen biológico del comportamiento festivo se encuentra en Robin

**«EL HUMANO ES EL ÚNICO SER VIVO QUE CELEBRA FIESTAS, PERO A LA VEZ LAS FIESTAS SE DEFINEN COMO ACTIVIDADES PURAMENTE FÚTILES, OCIOSAS Y GRATUITAS, QUE NO SIRVEN PARA NADA PRÁCTICO»**

Dunbar (célebre psicólogo evolutivo británico), autor de un libro publicado en 1998: *Grooming, Gossip and the Evolution of Language* (que se podría traducir como “Acicalamiento, cotilleo y evolución del lenguaje”). Allí planteó la hipótesis de que el habla humana, en un 80% dedicada a la charla social (*gossip*), vino a sustituir funcionalmente al *grooming*: actividad de aseo corporal (acicalamiento y despiojamiento) con que los primates estrechan

sus vínculos interactivos.

En efecto, el presupuesto temporal (*time budget*) de los primates se dedica en un 80% a necesidades prácticas de subsistencia, como dormir y comer o escapar de los predadores, pero sobre todo a buscar y recolectar alimentos. Y el 20% restante lo dedican a la socialización, en lo que destaca el acicalamiento corporal de las crías, las parejas y los demás sujetos con los que se establecen vínculos de apoyo mutuo. Es el *grooming*, una forma de mimar y acariciar que les hace disfrutar físicamente porque practicarlo libera endorfinas (opiáceos corporalmente producidos), lo que les relaja psicológicamente y les refuerza el vínculo de apego social. De ahí que el *grooming* sirva de cemento grupal con el que se anuda y se refuerza la cohesión social. Esa era su ventaja adaptativa, que permitió seleccionar positivamente a los grupos de primates que lo practicaban, mientras que los que no lo hacían resultaban menos capaces de adaptarse con éxito.

Ahora bien, el *grooming*, como el juego sexual con el que está relacionado, es una actividad exclusivamente

<sup>1</sup>Término acuñado por José Ortega y Gasset. Otros autores hablan de *nosidad*.



bilateral que solo se puede realizar de dos en dos: una hembra con su cría, un primate con otro, etc. De ahí que solo pueda servir de cemento social en grupos de pequeño tamaño, como son las tropillas de primates que no sobrepasan las pocas docenas de miembros, donde todos puedan relacionarse entre sí con los demás mediante el *grooming*. Pero cuando el tamaño del grupo crece, el *grooming* deja de servir para crear cohesión social. Por encima de los cincuenta miembros, el tiempo dedicado a acicalar a los demás sobrepasaría el 30% del total, con lo que ya no resultaría posible dedicarse a buscar alimento con eficacia. De ahí que al crecer los grupos fuera preciso inventar nuevos instrumentos de cohesión social. Así surgió el habla, el parloteo, la charla, la conversación, el cotilleo (*gossip*): una actividad coral, ya no bilateral sino multilateral, que permite crear múltiples lazos de cohesión social entre todos los miembros del grupo. Todo lo cual hizo posible la aparición del lenguaje no hace más de 500.000 años, momento en el que el tamaño de los grupos de homínidos pasó de menos de cincuenta a más de cien miembros capaces de relacionarse con un mismo lenguaje común.

Ahora bien, en una obra posterior, el propio Robin Dunbar ha extendido este hallazgo al resto de medios de relación social que fueron surgiendo en el proceso de hominización a la vez que el lenguaje. Aquí destaca ante todo la risa (inexistente en los primates): el humor, el juego, los chistes, el jolgorio. Pero también la danza, el ritmo y el canto, sobre todo cuando es un canto coral. Y a partir de ahí la música, según ha documentado el paleoarqueólogo británico Steven Mithen en su libro *Los neandertales cantaban rap*, a partir del fósil de la flauta más antigua descubierta, que ha sido fechada hace cuarenta mil años. Así resulta que tanto el (buen) humor como el juego, el baile y la música son medios corporales de comunicación no verbal que producen las mismas consecuencias carnales que el *grooming*, liberando endorfinas que relajan extraordinariamente las mentes, generan oleadas de gratificación carnal y sobre todo estrechan y refuerzan los vínculos interpersonales entre todos los participantes, elevando de golpe la cohesión grupal. Todo lo cual se potencia extraordinariamente si se añade la ingesta coral de sustancias dopantes como las exorfinas (drogas externas) o cualesquiera otros estimulantes de la sociabilidad grupal, como el alcohol, el tabaco, el café, la marihuana, etc.

#### ■ LA MATRIZ FESTIVA

Con ello ya tenemos completos todos los ingredientes del comportamiento festivo, cuya matriz es el ritual generador de efervescencia colectiva. Este último concepto, propuesto por el fundador de la sociología, Émile



© Mario Rabasco

Humor y erotismo son ingredientes esenciales de la sociabilidad festiva. En la fotografía, participantes del Ball dels Espies de Biar (Alicante), dramatización ritual que simula en clave jocosa la avanzadilla del bando moro en su conquista del territorio cristiano durante las fiestas de la Mare de Déu de Gràcia (mayo), y en la que participan parejas disfrazadas.

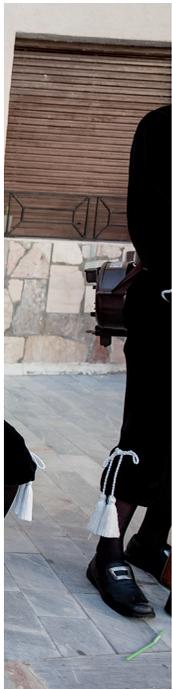
Durkheim, ha sido actualmente codificado por el sociólogo estadounidense Randall Collins en su modelo de «ritual de interacción».

Para que haya comportamiento festivo tienen que reunirse varias personas, a ser posible más de dos (es discutible si los rituales de pareja pueden considerarse «fiestas»), que se congregan en una situación delimitada tanto en el espacio como en el tiempo por barreras de separación: se está dentro o fuera de la fiesta, y hay un antes y un después de la fiesta. Una vez dentro del espacio festivo e iniciada la fiesta, los congregados celebran una serie de prácticas diversas (cantos, bailes, concursos, certámenes, libaciones, comensalismo, etc.) que se articulan entre sí por su común referencia a un mismo foco de atención, coincidente con la celebración misma de la fiesta. Y esas prácticas producen en los miembros congregados unos estímulos sensoriales transitorios que entran en reverberación (en palabras de Collins: «retroalimentación intensificadora mediante consonancia rítmica»), generándose así la durkheimiana «efervescencia colectiva».

Los efectos que se derivan de las celebraciones festivas atañen tanto a cada una de las personas participantes como al grupo colectivo que forman considerado como un todo. Por lo que respecta al grupo, se produce un intenso refuerzo de su cohesión y solidaridad colectiva, identi-



© Antonio Cortés



ficada con ciertos «objetos sagrados» (instrumentos rituales como el encierro de los toros, el fuego que consume las fallas, etc.), que pasan a simbolizar el poder sobrehumano (en tanto que supraindividual) de la experiencia colectiva. En cuanto a las personas, su participación les produce una sensación de exaltación personal, de salir fuera de sí expandiendo sus límites habituales para alcanzar un nivel de autorrealización personal que de otra manera nunca podrían lograr. Al mismo tiempo, se adquiere una especie de patriotismo festivo por el cual los festeros se identifican con la *nosotridad* colectiva generada por la fiesta (un concepto este, el de *nosotridad*, sobre el que habrá que volver después), a la que pasan a atribuir máxima autoridad moral y la defienden con ardor de cualquier intento de ignorarla, devaluarla o despreciarla.

#### ■ EL RITUAL POR EL RITUAL

Ahora bien, interacciones rituales las hay de muchos tipos, destacando entre las más complejamente codificadas las liturgias, que son formas religiosas de ritual, cuyos objetos sagrados (símbolos de relación social) se

### Modelo de ritual de interacción

INGREDIENTES DEL RITUAL		EFECTOS DEL RITUAL
Reunión colectiva	EF	Objetos simbólicos
Demarcación frente a otros		Solidaridad grupal
Foco actividad coincidente		Exaltación individual
Sentimientos compartidos		Adquisición de <i>Nosotridad</i>

FUENTE: Adaptado de R. Collins, 2009, p. 72.

El concepto de «efervescencia colectiva» (EF) fue propuesto por el sociólogo Émile Durkheim y posteriormente codificado por Randall Collins dentro de su modelo de ritual de interacción.

atribuyen al más allá sobrenatural. Y aquí podemos plantearnos la consabida pregunta retórica: ¿qué fue antes, la religión o la fiesta? Por lo que respecta a los rituales religiosos, sabemos a partir de la fecha de los enterramientos conservados, como signo del culto a los muertos, que los más antiguos no pueden remontarse más atrás de los 40.000 años de la flauta antes citada. Sin embargo, este dato no nos sirve de mucho, pues la mayor parte de las fiestas no tienen por qué dejar ningún rastro fosilizable, y los restos fósiles de instrumentos con que contamos pueden servir como testimonio tanto de rituales festivos



La tomatina de Buñol (Valencia), que se celebra en agosto, es un claro ejemplo de ludismo festivo, con un fuerte componente de sensualidad.

como de rutinas ordinarias (caza, pesca, recolección) y demás comportamientos prácticos. Las risas, los bailes, los juegos, los cánticos, los desfiles rítmicos, las palmas a coro, etc. no dejan huellas.

De ahí la dificultad para distinguir la fiesta profana de la liturgia sagrada, igual que para distinguir el ritual festivo de la rutina práctica. Tanto más si consideramos que la mayor parte de las actividades rituales pudieron derivarse de los hábitos de rutinización del trabajo. Por ejemplo, los cantos a coro pudieron surgir para pautar y acompañar la marcha en columna campo a través, como en la instrucción militar, las partidas de caza o los desfiles públicos. También resultaba conveniente para preparar las partidas de caza, el repartirse puestos y tareas mediante prácticas cooperativas ritualizadas. Y de igual modo muchas ceremonias festivas pudieron surgir por contagio de los rituales familiares (bodas, bautizos) o de los cultos de celebración religiosa (enterramientos). De modo que fiesta, juego, trabajo, religión, magia, caza, pesca, familia, etc. forman un todo continuo ritual del que resulta difícil deducir cada diferencia específica.

¿Cómo aislar el gen específico de la fiesta? Una posibilidad es considerar que se trata no solo de un ritual (práctica interactiva habitualizada) sino además de una institución. Y como sabemos por Searle, las instituciones se definen por sus respectivas «funciones de estatus», entendidas como «asignación colectiva de una función a entidades que no podrían cumplir la función sin esa asignación» (Searle, 1997). Por ejemplo, la función de estatus de los rituales religiosos es convocar a los dioses o a los muertos. Dicho en términos vulgares, los rituales de caza sirven para propiciar buena caza y los rituales religiosos sirven para aplacar a los dioses tornándolos benevolentes y propiciatorios. Pues bien, ¿para qué sirven las fiestas? ¿Cuál es la función de estatus que les asigna la colectividad? Una pregunta esta que admite dos posibles respuestas.

La primera es que las fiestas no sirven para nada, más allá de celebrarse a sí mismas. Es la práctica del ritual por el ritual, sin ninguna otra finalidad ulterior. Es una forma de decir que la fiesta es el ritual no utilitario, no funcional, que no sirve ni para propiciar la caza, ni para facilitar el trabajo, ni para convocar a los dioses, ni para celebrar el crecimiento de la familia, etc. Es esta una respuesta basada en la negatividad de la fiesta, que rompe cualquier dependencia suya respecto a las demás instituciones para conquistar así una plena autonomía. Se celebra la fiesta porque sí, sin razón aparente ni causa alguna. Y ello para subrayar la radical socialidad de la fiesta, que le permite separar su ritual de cualquier funcionalidad natural, práctica o física que pudieran tener sus actividades componentes. Así, en el comensalismo festivo, se separa el hecho de comer de cualquier funcionalidad nutricional, dietética o alimenticia que pueda tener la comida para poder con-



© Mario Rabasco

La fiesta produce un efecto de solidaridad colectiva que se identifica con ciertos objetos sagrados. En la imagen, el traslado de la Virgen de los Desamparados en Valencia (mayo), donde se produce una fuerte exaltación de la identidad local a partir de un símbolo religioso.



© Mario Rabasco

Mediante la fiesta los grupos sociales adquieren la *nosotridad*, que permite la identificación colectiva como grupo diferenciado. En la imagen, la Mahoma de Biar (Alicante), figura clave en la dramatización de las luchas entre moros y cristianos que tienen lugar durante las celebraciones en honor de la Mare de Déu de Gràcia y que luce visiblemente el nombre de la población en su ropaje.



centrarse en el simple hecho de comer en común. Todo ello de acuerdo a la definición de Searle de institución: atribución colectiva de una función social independiente de las propiedades físicas de la actividad en cuestión.

#### ■ LA ADQUISICIÓN DE LA NOSOTRIDAD

Y así llegamos a la segunda respuesta a la pregunta anterior. La función de estatus que la colectividad asigna a la fiesta, con independencia de los efectos funcionales de sus actividades constitutivas, es la de crear la *nosotridad* antes mencionada, redefiniendo el yo individual de cada uno de sus participantes para reconstruirlo como parte de un «nosotros» supraindividual. A esto Searle lo llama «intencionalidad colectiva», que se produce cuando emerge un «nosotros-intencionalidad» trascendente surgido del encuentro de las «yo-intencionalidades» (Searle, 1997). También Raimo Tuomela habla de la «*We-intencionalidad*» o Mike Tomasello de la «intencionalidad compartida» en el mismo sentido que Searle. Y esta fue la gran ventaja adaptativa que la institucionalización de la fiesta generó en el *Homo sapiens* a lo largo del proceso de hominización: la de hacerle adquirir una nueva intencionalidad compartida que permitía superar las contradicciones derivadas de la conflictiva reciprocidad interindividual.

Las investigaciones del psicólogo evolutivo Mike Tomasello, que comparan el aprendizaje interactivo de chimpancés o de niños humanos en edad preescolar, demuestran fehacientemente que nuestra especie es capaz

**«ROBIN DUNBAR PLANTEÓ LA HIPÓTESIS DE QUE EL HABLA HUMANA VIÑO A SUSTITUIR FUNCIONALMENTE AL 'GROOMING': ACTIVIDAD DE ASEO CORPORAL CON QUE LOS PRIMATES ESTRECHAN SUS VÍNCULOS INTERACTIVOS»**

de asumir una intencionalidad compartida cuando los sujetos adquirimos la conciencia de estar formando parte de un «nosotros» (algo fuera del alcance de los chimpancés), experiencia que se aprende al participar en interacciones cooperativas. Esto resulta posible en actividades prácticas como la caza o el trabajo, donde la interacción está puesta

al servicio de la eficacia física. Pero también se aprende en actividades lúdicas como el juego, el canto, la danza, la fiesta: situaciones estas en las que la interacción se dispone al servicio de la solidaridad colectiva, y ya no al servicio del rendimiento práctico. Especialmente en el caso del comportamiento festivo, la única actividad ritual donde no se busca más funcionalidad que el culto a la *nosotridad* como matriz de la cohesión social. Lo cual bien puede hacernos pensar que la institución de la fiesta fue la condición

necesaria y suficiente para que después de ella pudieran institucionalizarse todas las demás celebraciones rituales. Esa fue su gran ventaja adaptativa, que nos permitió evolucionar institucionalizando todas las demás experiencias culturales basadas en la intencionalidad compartida. ☺

#### BIBLIOGRAFÍA

- COLLINS, R., 2009. *Cadenas de rituales de interacción*. Anthropos. Barcelona.  
 DUNBAR, R., 2007. *La odisea de la humanidad. Una nueva historia de la evolución del hombre*. Crítica. Barcelona.  
 MITHEN, S., 2007. *Los neandertales cantaban rap. Los orígenes de la música y el lenguaje*. Crítica. Barcelona.  
 SEARLE, J., 1997. *La construcción de la realidad social*. Paidós. Barcelona.  
 TOMASELLO, M., 2010. *¿Por qué cooperamos?* Katz. Barcelona.  
 TUOMELA, R., 2000. *Cooperation*. Kluwer. Dordrecht, NL.

**Enrique Gil Calvo**. Catedrático de Sociología. Universidad Complutense de Madrid.



La organización de la fiesta implica la cooperación, que refuerza el sentimiento de pertenencia al grupo. En la ilustración, un grupo de hombres prepara la hoguera de San Antonio en Canals.

