

FIESTA TRADICIONAL RELIGIOSA Y REALISMO MÁGICO: UN DIÁLOGO CON GABRIELA DÍAZ Y JORGE AMÓS MARTÍNEZ

Andrew Roth Seneff

Introducción

Gabriela Díaz Patiño y Jorge Amós Martínez Ayala han escrito un ensayo en que ponen la descripción de tres bailes realizados durante fiestas tradicionales religiosas en el contexto de un recuento histórico de las bases culturales de imaginarios religiosos y sus transformaciones. Los imaginarios religiosos que se estudian son parte de lo que podríamos describir como la variante *p'urhépecha* del catolicismo indomexicano. Los bailes festivos explorados son el baile de Corpus en Cherán, los Moros en Angahuan y en San Juan Bautista Capacuaro, y los Soldaditos en Nahuatzen. El ensayo es un esfuerzo de síntesis



El Colegio de Michoacán.
Correo electrónico: aroth@colmich.edu.mx

TZINTZUN, Revista de Estudios Históricos, N° 45, enero-junio de 2007.

que procura delinear las bases culturales de los imaginarios religiosos y la historia cultural de sus transformaciones. La propuesta es provocar más reflexión y diálogo sobre la religiosidad católica y sus manifestaciones culturales en la historia mexicana.

Quisiera participar en este diálogo mediante el desarrollo de cuatro temas, tres de los cuales reciben atención en el ensayo de Díaz Patiño y Martínez Ayala. Por lo tanto, trataré en la discusión de los temas de incluir puntos y observaciones importantes que encontré en su trabajo *Fiesta, memoria y devoción* (México, CONACULTA-FONCA, 2006). Los temas a tratar son: 1) la fiesta tradicional religiosa como fenómeno social total; 2) el bosquejo histórico de la fiesta tradicional religiosa; 3) la modernidad de la fiesta tradicional; y 4) la modernidad como régimen de significación y la fiesta tradicional religiosa.

La fiesta tradicional religiosa como fenómeno social total

Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el regalo* postuló la existencia de ciertas formas culturales ampliamente presentes y mundialmente distribuidas en el registro etnográfico; formas notables en la multi o pluridimensionalidad de su representación social construida mediante procesos complejos de reciprocidad social, formas que caracterizó como fenómenos sociales totales. Según Mauss, aun en las sociedades más diferenciadas e individualizadas de la modernidad, el fenómeno social total tiene una fuerza creativa latente pero potente. Esta potencia latente resulta del hecho de que los fenómenos sociales totales,

no son discretos; cada fenómeno contiene todos los hilos de los cuales la fábrica social está compuesta. En aquellos fenómenos sociales totales como nos proponemos llamarlos, todos los tipos de instituciones encuentran expresión simultánea: religiosa, jurídica, moral y económica. En adición, los fenómenos tienen su aspecto estético y presentan tipos morfológicos.¹

¹ 1967 [1925], *The Gift, forms and functions of exchange in Archaic Societies*, (Ian Cunnison, trad.), W.W. Norton, Nueva York, pp. 1, 76 y 77.

Esta noción -los fenómenos sociales totales- influyó en un gran número de estudios de la fiesta del pueblo, la cual fue contemplada como una forma cultural que exigía un tipo de reciprocidad. Contribuyó a los debates en la antropología acerca de la “función” de la fiesta en los pueblos mesoamericanos: por ejemplo, los estudios sobre si la fiesta servía para nivelar las diferencias económicas acumuladas entre los miembros de una comunidad y convertirlas en diferencias de prestigio y autoridad moral,² o si acaso, ésta funcionaba, al contrario, para legitimar la acumulación material y las prerrogativas sociales de una elite local que demostraba su autoridad legítima a partir de su capacidad para el gasto suntuoso,³ o si, en contraste, la fiesta operaba para facilitar la acumulación local en manos de familias prestamistas que se aprovechaban de la obligación de aquellos que debían cumplir con los gastos para música y misa, baile y bebida, cohetes y comida.⁴

Contamos ya con estudios etnográficos y microhistóricos suficientes para reconocer que todas estas interpretaciones son posibles. Tal reconocimiento también puede regresarnos a la visión de Marcel Mauss. Como notó Jesús Tapia hace años en una discusión crítica de estos temas, la fiesta, tanto en su actuación como en su economía, es un fenómeno total donde hay cabida para todas las posibilidades arriba enumeradas y en donde la búsqueda de una función central es una negación de la realidad lúdica y humanizante de lo festivo.⁵ Pero,

² George Foster, 1972, *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo de cambio* (Porfirio Martínez Peñaloza, trad.), México, D.F.: Fondo de Cultura Económica; Pedro Carrasco, 1961, “The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development”, *American Anthropologist*, 63:483-497; Eric R. Wolf, 1957, “Closed Corporate Communities in Mesoamerica and Java”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 13(1):1-18; 1959, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, Universidad de Chicago; 1986, “The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community”, *American Ethnologist*, Vol 13, Núm. 2, 325-329.

³ Cancian, Frank, 1965. *Economics and Prestige in a Maya Community*, Stanford, Universidad de Stanford.

⁴ Escalona Victoria, José Luis, 1996. *Etucuario, la reconstrucción de la comunidad. Campo Social, producción cultural y estado*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mex.

⁵ Tapia Santamaría, Jesús. 1987, “Comentario a las ponencias de Arturo Chamorro y José Lameiras”, *El Municipio en México* (Brigitte Boehm de Lameiras, coordinadora), El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, pp. 646-654.

por otro lado, la variabilidad en las funciones y propósitos de las fiestas también nos advierten de su especificidad y particularidad como fenómeno histórico.

El bosquejo histórico de la fiesta tradicional religiosa

En efecto, aún un bosquejo histórico rápido de lo que se suele llamar “la fiesta tradicional del pueblo” en México nos enfrenta con serios problemas. Es claro, por ejemplo, que lo que se considera tradicional en la fiesta mexicana no se opone a la modernidad; al contrario, con toda probabilidad es parte de su construcción. Por lo menos, es obvio que las celebraciones festivas de los pueblos mexicanos son parte de la construcción de dichos pueblos que emergieron en la formación del imperio español y de España como Estado-nación. Esta construcción, como Arj Ouweneel ha detallado en una síntesis histórica, se inició para los “pueblos de indios” alrededor de 1560 y, llegada la última mitad del siglo XVII, había transformado a México como Estado Colonial.⁶ Díaz Patiño y Martínez observan que también existe un periodo previo, anterior al Concilio tridentino, cuando se puede hablar del “desarrollo del culto y primeras imágenes devocionales en el territorio” que emergieron durante el proceso de la evangelización colectiva y masiva.⁷ Podemos agregar que Claudio Lomnitz ha identificado dos polos de coherencia cultural, un polo castizo dominante y otro indígena, en el estudio del proceso colonial de construcción de localidades mediante pueblos congregados y reducidos con sus imágenes y fiestas.⁸ Entre ambos polos operaban procesos complejos de mestizaje mediados en gran medida por la Iglesia. Cada pueblo, con sus cofradías responsables del santo patrón,

⁶ Ouweneel, Arij, 1990, “Altepeme and Pueblos de Indios. Some Comparative Theoretical Perspectives on the Analysis of the Colonial Indian Communities”, en: *The Indian Community of Colonial Mexico* (Ouweneel y Miller, eds.) CEDLA, Amsterdam, pp. 1-37.

⁷ Díaz Patiño, Gabriela y Jorge Amós Martínez 2006. *Fiesta, memoria y devoción*, México, CONACULTA-FONCA, p. 28.

⁸ Lomnitz-Adler, Claudio 1995, *Las salidas del laberinto*, Joaquín Mortiz, Planeta, México, pp. 37-41.

templos y capillas, orquestaba celebraciones en las cuales las obligaciones de dar, recibir y repagar vincularon los ciclos temporales de reproducción de cotidianidad con los ciclos espirituales en la representación de la suerte y el destino de cada quien como persona en comunidad.

El ciclo festivo reflejaba un orden construido de acuerdo con diferencias en edad, género, "casta", ocupación y posición social, un orden que, como Díaz Patiño y Martínez notaron, exige una exploración tanto de sus bases europeas y medievales como de las del postclásico mesoamericano.⁹ Pero, como William Taylor y John Chance han demostrado de manera general, este orden tan importante en la construcción del Estado colonial mexicano, en gran medida fue transformado en el siglo XIX y en el caso de los *p'urhépecha* la transformación fue más temprana. Felipe Castro ha documentado, primero, la continuidad de los cacicazgos *p'urhépecha* desde 1520 hasta alrededor de 1630, periodo cuando se puede ver el entusiasmo evangélico "como la consagración de un pacto con los dueños del poder".¹⁰ Luego, en el periodo subsiguiente, entre 1630 y 1740 aproximadamente, hubo una reconstitución colonial de la población y el inicio de la organización comunal localista tan íntimamente relacionada con las fiestas tradicionales religiosas. No obstante, la desintegración de la vida corporativa, especialmente las cofradías y los bienes de las devociones a los santos y vírgenes, inició a partir del siglo XVIII.

Aun antes de la desamortización de los bienes comunales en el siglo XIX, la expansión de las haciendas y la práctica de comprar tierras comunales mediante la "denuncia por realengo"¹¹ desmoronó la base económica de las cofradías responsables de la realización de la celebración festiva. Podemos hablar en general de que los cargos en el sistema tradicional de organización político-religiosa y también

⁹ Díaz Patiño y Martínez 2006, p. 38-39.

¹⁰ Castro Gutiérrez, Felipe 2004. *Los tarascos y el imperio español. 1600-1740*, México, UNAM y UMSN, p. 244.

¹¹ Castro 2004, p. 307.

festiva en los pueblos mexicanos fue quedando en manos de familias, un proceso que inició en el siglo XVIII en la zona *p'urhépecha*. Las cofradías perdieron su base económica y las familias, como miembros de barrios en pueblos y villas, asumieron las responsabilidades de servir a los santos de la comunidad.¹²

Lo que llamamos en la actualidad “fiesta tradicional del pueblo”, en su organización es, entonces, una institución construida a partir del ocaso colonial y el inicio de las reformas ilustradas. Además, su tradición como “fiesta tradicional” no contrasta con lo moderno sino que es parte de o una construcción dentro de tal modernidad forjada en las avatares del Estado-nación mexicano. En efecto, la tradicionalidad de la fiesta mexicana es peculiar en su modernidad y esta peculiaridad es el tema que quiero explorar en relación con lo que Gabriela Díaz Patiño y Jorge Amós Martínez caracterizan como la base cultural del imaginario religioso de la fiesta tradicional religiosa.

La modernidad de la fiesta tradicional

En la formación del Estado colonial en México, la creación de pueblos de indios y la introducción de un sistema de gobierno basado en estamentos, territorios y tributos se asocia con marcos de interacción de gran coherencia cultural castiza dominante e indígena dominada. Entre ambos polos mediaba la Iglesia y operaban procesos de mestizaje. Las fiestas celebraban el nuevo orden colonial y cristiano así como el hecho de que la población indígena se había convertido de manera colectiva, como naciones, al cristianismo. La celebración de fiestas en honor a santos y vírgenes dependía de la reciprocidad de personas congregadas en pueblos y ordenada de acuerdo con el género, la generación, la ocupación, la posición social y la identidad local. En la celebración de la fiesta se representaba la unión carismática de dos solidaridades: una era el pertenecer como cristianos e indios a una

¹² Taylor, William y John Chance, 1985. “Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy”, *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 1, 1-26.

comunidad y, a la vez, la solidaridad de depender unos de otros, y todos ante Jesús y María, así como ante sus representantes temporales.

La fiesta tradicional mexicana se forma con la expansión europea y la creación del imperio Español y el Estado-nación soberano español. Pero este no es el único sentido en el que la tradicionalidad de la fiesta del pueblo en México es peculiar en su modernidad. En general, en la larga duración del proceso de la independencia y la formación del Estado mexicano desde el siglo XVIII y durante el siglo XIX hay una transformación de la fiesta del pueblo. Por razones históricas diversas, las cofradías pierden su base económica. Los cargos en el ciclo de fiestas, como ya mencionamos, recayeron en ciertas familias al interior de los pueblos tuvieron lugar cambios en el orden construido sobre género, generación, posición social e identidad culturo-racial y estamental. Una nueva forma localista de solidaridad emerge en y se celebra dentro de la fiesta tradicional religiosa.

Estos procesos de refuncionalización y resignificación de la fiesta tradicional del pueblo continúan en el siglo XX. Entran los temas cívicos y educativos del socialismo revolucionario junto con torneos deportivos o exhibiciones y competiciones culturales; muchos bailes y cantos cambian de contexto. Los pueblos se transforman con la reforma agraria, y, luego, con el trabajo transmigrante transnacional. En este siglo, nuevos movimientos de ciudadanía étnica, con nuevas demandas por derechos colectivos en el contexto global del capitalismo, renuevan la fiesta como medio para conjugar las solidaridades de pertenencia e interdependencia y legitimar un liderazgo por su servicio a una unidad imaginada por medio de la celebración.

Tales cambios en los modelos de recepción de la fiesta y lo festivo así como en los modelos de actuación festiva son parte de la modernidad y su construcción en México. Nos orientan hacia el problema de la caracterización de estos cambios, especialmente en términos semióticos de la modernidad como régimen de significación y su relación con la fiesta tradicional del pueblo.

Modernidad como régimen de significación y la fiesta tradicional religiosa

En un trabajo de los principios de los noventa, Nicholas Abercrombie, Scott Lash y Brian Longhurst proponen un esquema para examinar los cambios e interrelaciones entre tres configuraciones o formas culturales de la modernidad.¹³ Las tres configuraciones son el realismo, el modernismo y el postmodernismo. Cada una es examinada como un régimen de significación asociado con diferentes momentos históricos de relaciones entre cultura elite y cultura popular. El régimen más antiguo y dominante de la modernidad es el realismo, con sus orígenes en la pintura renacentista de los siglos XV y XVI y la novela del siglo XIX. Abercrombie y sus colegas discuten los parámetros del realismo que podemos reseñar de la siguiente manera:

1. En el realismo los medios de representación (como por ejemplo un enunciado o un texto) ceden su lugar a un punto focal, es decir, una ventana, que reduce todas las recepciones a un principio geométrico común.

2. El realismo “oculta al autor y disfraza el proceso de producción de un texto”.¹⁴ El autor no ocupa la posición del productor o locutor sino que en su lugar aparece el referente o la realidad en sí. Asimismo, la audiencia o el receptor es concebido exclusivamente en términos de la visión de un sólo ojo; es decir, que la producción se hace para un aparato perceptual específico, éste no es el oído, ni la sensación, ni la visión binocular sino el ojo que es hegemónico. Dada esta orientación específica con respecto a la percepción, lo cognoscitivo (es decir, conceptual) queda fuera de consideración.

3. El realismo “usa una narrativa que tiene conexiones racionalmente ordenadas entre eventos y caracteres”,¹⁵ no es

¹³Abercrombie, Nicholas, Scott Lash y Brian Longhurst 1992, «Popular representation: recasting realism», en: *Modernity & Identity*, Lash, Scott y Jonathan Friedman, eds., Oxford, Gran Britannia, Blackwell, pp. 115-140.

¹⁴ Abercrombie, Lash y Longhurst, 1992. pág. 119.

¹⁵ *Ibidem*

contingente sino causal; los efectos no pueden aparecer antes que las causas.

El punto central es que el realismo surge en la modernidad temprana de Occidente y es una reconfiguración que unifica diferentes formas culturales bajo una categoría y una orientación nueva. El realismo en este sentido es una ontología, o según Abercrombie, Lash y Longhurst, una teoría de la naturaleza de la realidad, una teoría enraizada en una cosmología científica y secular, primariamente mecánica. Su orientación está en un mundo real y los discursos estéticos sobre la legitimidad del realismo como un régimen de significación son argumentos acerca de su correspondencia o correlación con la realidad.

Este último punto es muy importante puesto que indica cómo el realismo es una innovación que rompe con las formas prerrealistas de Occidente. Las formas culturales prerrealistas están orientadas a la representación de mundos ideales y, también, su legitimidad estética gira en torno al grado en que corresponden a un mundo ideal y a un orden divino más allá del mundano. Según Abercrombie y sus compañeros, la herencia prerrealista perdura en la cultura popular rural, o como dicen ellos, la cultura “folk” en Europa occidental. El realismo, en contraste, se desarrolla primero en una cultura elite y su expansión hacia la cultura popular tuvo que esperar la revolución industrial y la transformación de las culturas rurales campesinas en Europa.

De manera semejante, Díaz Patiño y Martínez ofrecen una reflexión extensa sobre las relaciones entre el catolicismo eclesiástico y el catolicismo indomexicano, especialmente a partir de las reformas borbónicas.¹⁶ No están de acuerdo con Erika Pani sobre el inicio de una división entre religiosidad popular y elite con un subsiguiente “acoplamiento” de las tradiciones locales¹⁷ sino más bien observan procesos ontológicos, uno prerrealista y el otro no realista¹⁸, que

¹⁶ Díaz Patiño y Martínez 2006, pp. 60-69 y pp. 76 y 77 para el siglo XIX.

¹⁷ Díaz Patiño y Martínez 2006, pp. 64 y 66.

¹⁸ En sus palabras “un claro distanciamiento entre la fe de la feligresía de muchas comunidades mestizas e indígenas y la clerecía en general.” Díaz Patiño y Martínez 2006, p. 65.

coexisten en diálogo pero con diferentes tasas de cambio que reflejan sus diferentes vínculos con procesos históricos más amplios. De hecho puesto que son ontologías no modernas, una prerrealista y la otra no realista, existen posibilidades significativas para sincretismo. Díaz Patiño y Martínez sugieren varios ejemplos concretos: los elementos de intercambio de sal y madera, los oficios (*k'uipu akuriecha*, "el que coge panales silvestres") y ritos del bosque, y el hecho de pintarse de negro con tizne durante la celebración del *Corpus Christi* en Cherán;¹⁹ la coreografía de la danza de los moros en Santiago Angahuan y San Juan Bautista Capacuaro;²⁰ los paralelismos paradójicos entre la danza de los Soldaditos en devoción a San Luis en Nahuatzen y las danzas de los moros.²¹

Otro punto importante de Abercrombie y socios es la relación entre modernismo, postmodernismo y realismo. Tanto en el modernismo como en el postmodernismo los discursos de legitimación estética son, como en el realismo, dirigidos a establecer su correspondencia a la realidad, ya sea a una realidad subyacente y supuestamente superior a las percepciones o a una realidad cotidiana, fragmentada y contingente de alguna manera más real que la realidad simétrica y causal del realismo. En este sentido las tres configuraciones culturales, realismo, modernismo y postmodernismo tienen un parentesco que lo diferencian, de manera importante, de formas occidentales y prerrealistas así como de formas no occidentales no realistas.

Finalmente y, en términos muy escuetos de semiosis, Abercrombie y colegas hacen las siguientes observaciones sobre realismo, modernismo, postmodernismo y prerrealismo:

1. el modo realista de significación privilegia el referente pero el referente y el significativo en el realismo están nítidamente diferenciados, ambos tienen su propio lugar.

¹⁹ Díaz Patiño y Martínez 2006, pp. 92-94.

²⁰ Díaz Patiño y Martínez 2006, pp. 100, 101, 103.

²¹ Díaz Patiño y Martínez 2006, p. 105.

2. el modernismo es un régimen de significación que devalúa el referente para enfatizar las calidades formales de significantes, o sea el carácter convencional, estructuro-funcional y, por lo tanto, relacional de la realidad.

3. el postmodernismo es un regreso al referente pero con la finalidad de problematizarlo. Se juega con el referente, a veces haciéndolo funcionar como el significante o haciendo al significante operar como el referente.

4. Finalmente, las ontologías pre-realistas en general suelen privilegiar el significado - una observación congruente con la orientación pre-realista hacia mundos ideales.

Ahora bien, Abercrombie, Lash y Longhurst argumentan que la modernidad se inicia con el desarrollo del paradigma cultural del realismo y que en el desarrollo de los movimientos culturales de la modernidad han surgido otros dos paradigmas u ontologías. Primero, el modernismo emerge en la cultura elite en el curso de la revolución industrial, periodo en el cual el realismo se expande como ontología entre la cultura popular ya más urbana. Luego, el postmodernismo emerge alrededor de la segunda década del siglo XX, inicialmente entre la cultura elite pero, en fechas más recientes, hay un acercamiento entre cultura elite y cultura popular que conduce a hibridaciones y a movimientos postmodernos vanguardistas dentro de la cultura popular.

Creo que el esquema del argumento de Abercrombie, Lash y Longhurst nos ofrece posibilidades interesantes para enfrentar el problema de cómo caracterizar la fiesta y lo festivo en México primero en términos ontológicos; o sea como un sistema de representaciones que se pueden caracterizar dentro de una teoría sobre la naturaleza de la realidad, y segundo en términos de la dinámica histórica y sociológica de los movimientos culturales en México. También, esquemas como los de Abercrombie y colegas nos advierten de la posibilidad de que en México coexisten formas prerrealistas de la fiesta con las variantes ontológicas de la modernidad. Existe, además, la posibilidad de una forma cultural híbrida que combina aspectos del realismo occidental con aspectos tradicionales asociados con el sincretismo de ontologías prerrealistas y no realistas.

Los orígenes prerrealistas de la fiesta en México tendrán que ser estudiados en términos de posibles pautas de sincretismo entre la civilización mesoamericana y la civilización occidental, especialmente en los procesos evangélicos de congregación y formación de las organizaciones estamentales de las castas. Es probable que se trate de la convergencia de ontologías no realistas mesoamericanas y formas culturales prerrealistas occidentales. Los ciclos de fiestas resultantes parecen representar procesos cíclicos y contingentes, una representación orientada con respecto a mundos ideales controlados por fuerzas del destino. En otras palabras la coherencia de las fiestas prerrealistas, todavía típicas hasta fines de la primera mitad de siglo XX, resulta de la corepresentación de diferentes sistemas conceptuales de la naturaleza cíclica de una realidad vista como una relación ideal entre las fuerzas divinas de la generación, la regeneración y la degradación²².

Necesitamos, también, examinar la posibilidad de que las fiestas, como procesos de sincretismo entre el prerrealismo occidental y el no realismo mesoamericano, entraron y están entrando en relaciones híbridas con las formas culturales de la modernidad. Pienso por ejemplo en el realismo mágico. La producción cultural asociada con la categoría de realismo mágico utiliza técnicas de representación asociadas con el realismo. Como en el realismo, en lugar de receptor o audiencia sólo se tiene el aparato perceptual, el ojo hegemónico. Tampoco aparece el texto o medio de representación sino sólo una ventana a la realidad que establece un único punto de vista sin relativizarlo. Asimismo, el autor no aparece sino sólo la realidad o los referentes. Pero, por otro lado, la narración de eventos no es causal (de hecho, no hay ninguna diferenciación entre causa y efecto) y el orden narrativo tampoco es contingente: sigue, en contraste, una pauta de coincidencias significativas que dan inicio a procesos cíclicos de diferentes escalas y duraciones. Comparte, en este sentido, la

²² Bahktin desarrolla la noción de “degradación”, para captar la creatividad pre-realista del Occidente, véase, Bakhtin, M. M., 1984, *Problems in Dostoyesky's poetics*, (Caryl Emerson ed. and Trans.), Universidad de Minnesota, Minneapolis, EUA.

orientación de la fiesta hacia la representación de vínculos entre diferentes procesos cíclicos.

Por ejemplo, es posible que producciones dentro del realismo mágico nos ofrecen indicaciones de cómo aspectos de la ceremonialidad mexicana se utilizan para representar una cultura nacional y cómo la fiesta es un patrón, quizás el patrón maestro, de esta ceremonialidad. Un ejemplo posible es la película, *Como agua para chocolate* de Alfonso Arau y el texto original de Laura Esquivel. Película y texto son, quizás, producciones hechas conscientemente al estilo del realismo mágico, y en este sentido casi imitaciones de este estilo tan asociado con la obra *Cien Años de Soledad* de Gabriel García Márquez. No obstante, usan la ceremonialidad mexicana en una narrativa realista para representar los vínculos entre ciclos familiares y estamentales y hacer que estos vínculos constituyan otro ciclo (o metaciclo). Este otro ciclo parece representar una unidad imaginada, una mexicanidad.

Conclusión

He tratado de delinear aspectos de la modernidad de la fiesta tradicional del pueblo en México. Como Díaz Patiño y Martínez observan al inicio de su ensayo, la fiesta como proceso ritual de intercambio produce una sociabilidad carismática en la cual la solidaridad de pertenecer y la solidaridad de la interdependencia están co-presentes. La fiesta mexicana es, también, una forma cultural con una ceremonialidad que tenemos que indagar en relación con el sincretismo entre una ontología prerrealista cristiana y otra no realista mesoamericana. En sí, tanto la sociabilidad carismática de lo festivo como el sincretismo de ontologías en la construcción de la fiesta no son parte de la modernidad. Pero tales procesos se produjeron en la formación de nuevos marcos de interacción que exigían una nueva lógica de espacio. La creación de los pueblos de indios fue parte de un proceso histórico moderno y la fiesta tradicional emergió en este proceso.

En efecto, las fiestas tradicionales de los pueblos se reconstruyen con las formaciones del Estado mexicano. Los resultados son variados

pero he argumentado que en la actualidad tenemos formas culturales híbridas que tienen orígenes, por un lado, en el sincretismo ontológico de la fiesta tradicional mexicana y, por otra parte, en las formas de representación del realismo como paradigma dominante de la modernidad en el Occidente. Un ejemplo de una forma cultural híbrida de reciente formación que contiene tales características es el realismo mágico. Podemos preguntarnos qué tanto hay de realismo mágico en las representaciones festivas de los pueblos mexicanos.

En fin, la fiesta en México puede estudiarse con provecho como un proceso histórico que involucra la dinámica cultural de procesos de innovación, sincretismo, refuncionalización, e hibridación en la configuración cultural de ontologías, o sea teorías sobre la naturaleza de la realidad. Es decir que la fiesta puede ser examinada, primero en torno a la producción y recepción de sus representaciones; segundo, con referencia a la relación entre los modelos de producción/recepción y paradigmas o configuraciones culturales; y, tercero, mediante la documentación de los procesos de organización de estas configuraciones, o sea su historia cultural, y con énfasis en las relaciones productivas y receptoras entre las culturas populares y culturas elites. Creo que sólo así es posible comprender los cambios en la fiesta y su relación con cambios en la identidad y en la organización del poder y la cultura.

