
La fiesta un presente premoderno

I. Introducción

El domingo 26 de julio de 1987, asistí a la celebración y culminación de la fiesta del pueblo de Santa Ana Tlaltenco, en Milpa Alta. La invitación fue de segunda mano, hecha directamente a unos amigos por el señor Librado Silva, nahuatlato del festivo poblado. En esta ocasión, al hermano de Librado le correspondió el honor de ser el mayordomo de los festejos que tenían ya ocho días de iniciados y un año de preparación. Ese domingo fue el más importante por coincidir exactamente con el día de la patrona del pueblo: Santa Ana.

Los cohetones se sucedían minuto a minuto. Las bandas de música se esforzaban por acallar el estruendo de la pirotecnia desencadenada. La noche era esperada con expectación, porque al abrigo de ella el brillo y colorido de los castillos se dejaría ver. La pertinaz e impertinente lluvia que se dejó caer, después de las cuatro de la tarde, arruinó la exhibición de los fuegos artificiales. Mientras, un oleaje humano se apretujaba en el interior del edificio de la Iglesia, así como en los puestos de comida y artesanía distribuidos alrededor de la plaza pública.

Ese día, los grupos familiares se reunieron en casa de los abuelos para disfrutar de abundante comida dispuesta a ser degustada con una no menos cuantiosa bebida. Familiares, amigos e incluso desconocidos engullimos platos de mole con pollo, arroz, frijoles, tamales a granel, tortillas de extensión y sabor regio. Alimentos que eran empujados por un trago de pulque, tequila, cuba o cerveza. Espléndido convite cuyo límite lo decidía el aguante del cuerpo del comensal.

El mayordomo vivió su éxtasis. Trabajó muy duro durante todo el año, solicitó la ayuda de sus familiares y hasta se endeudó. Se gastó millones de pesos por ganarse el favor de su Santa Patrona y el reconocimiento de sus vecinos. Pudo haberse comprado un automóvil nuevo, una casa, o iniciar una empresa económica, pero su visión de la vida lo condujo a realizar una empresa sagrada: la fiesta de su pueblo.

Este singular acontecimiento me llevó a a hacer una breve indagación sobre aque-

lo que la sociología ha llamado supervivencias, que dicho en un concepto menos triste y de actualidad sería hablar de lo *instituido*, de las prácticas y costumbres que la sociedad se ha dado.

De las grandes culturas mesoamericanas, tras su *fisión* con el mundo occidental, sólo queda con firmeza, arrastrando su lógica transformación el ánimo religioso y festivo, el consumo del maíz, chile y frijol, que todavía gozan del aprecio popular. Todo un universo desfigurado y no pocas veces ignorado que vive una agonía de quinientos años, pero que no deja de imponer su huella al presente. Y esto es lo terrible, no conocer la proporción y el equilibrio entre el pasado y el presente. Y lo que es peor, no quererla conocer. Como el inconsciente que se manifiesta a diario y, no obstante, nuestra conciencia le niega su influencia.

Cuando la sociología aborda la paradoja del pasado viviente, se hace inevitable acudir a los trabajos de la Historiografía y la Etnografía, de la Arqueología y la Antropología para desentrañar de una mejor manera la perpetua transacción entre el presente, y el pasado. Los resultados pueden ser afortunados o no pero su fabulación siempre es interesante. Al menos eso me hago creer yo. De lo escrito aquí, al lector le corresponderá formar su propio punto de vista o pasar a otro tema.

II. El principio sagrado

Empezaré por hacer mención a dos relatos que nos hablan de dos civilizaciones mesoamericanas, la Náhuatl y la Maya. Uno es *La Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*. El otro es el *Popol Vuh*. Como es sabido, al interior de estas dos civilizaciones existió y existe una suerte de diáspora que da lugar a variaciones en cuanto a lengua y costumbres. Variaciones que no son ajenas a los relatos escogidos, que pertenecen el primero, al pueblo mexica y al pueblo quiché de la República de Guatemala el segundo. Sólo por la propia economía de este ensayo los relatos aquí citados tienen un aspecto generalizador para cada cultura. En consecuencia, advierto que la precisión ha sido escatimada deliberadamente en este trabajo.

Los dos relatos son cosmogonías porque nos hablan del origen que tuvo el universo. Son mitos cosmogónicos porque nos narran una historia ejemplar de cómo se constituyó el mundo. Lo que en ellos se dice no está sujeto a comprobación, no son conocimiento en el sentido científico de la palabra. Estos relatos son expresión de la identidad cultural que dos comunidades se dieron a sí mismas y que les sirvió de orientación para desempeñarse en su medio natural y social. Son verdades anímicas más que fácticas. Su verdad se funda en alentar la vida de todo el pueblo, quizás sólo la de una casta sacerdotal o guerrera. En el fondo, fabricarse una verdad es una forma de afirmar la vida. Aquí estoy, aquí estamos.

En los dos mitos ocurre la misma metamorfosis de su transformación en historia, son el sustento religioso que enoblece las peripecias guerreras de mexicas y quichés. De repente, una vez establecidos los orígenes, irrumpe la narración histórica, que por la fuerza de lo que le antecede es una historia mitologizada. El peregrinar por la obtención de un territorio donde asentarse y las confrontaciones a que da lugar este hecho introducen la dimensión historizada del mito.

Los dos textos inician narrando el mito, concluyen describiendo la historia de las generaciones y de las guerras que llevaron a estos pueblos a adquirir gran poderío. Los mexicas y quichés no dicen que han llegado al poder porque sean los más fuertes, los más inteligentes o por las tropelías y excesos que han cometido sobre sus

semejantes. Por encima de estas evidencias posibles, su encumbramiento es visto como resultado de lazos que los unen con las divinidades, con sus dioses protectores que los condujeron a la gloria (y a la decadencia).

En los dos relatos lo simbólico expone la argumentación del mito y de la historia, lo cual implica que: a) no se tienen formulaciones incontrovertibles y demostrables acerca de la realidad que ha sido erigida simbólicamente mediante la palabra; b) los hechos relatados aparecen confusos y contradictorios para el que no es especialista, incluso para el que lo es.

Empero, esto no significa que se trate de fantasía pura, de invención totalmente desconectada de la vida material. Por el contrario, es porque estos símbolos se han construido tomando materiales del mundo real por lo que son dignos de credibilidad. Cuando por ejemplo, Quetzalcóatl o la joven Ixquic procrean sin tener que recurrir al opuesto sexual o a la cópula, se está procediendo en la narración a la invención, a lo fantástico. No por ello se deja de remitir a la realidad innegable de la procreación, no importando la forma en que ha sido presentada; la concepción existe, es una realidad. Del mismo modo, todo lo que queda narrado en los mitos ofrece contenidos materiales, es sólo su ordenamiento. Las relaciones que se establecen entre los componentes reales, es lo que obedece a una integración abstracta o imaginaria. Tanto en la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, como en el *Popol Vuh*, se habla del sol, de la tierra, la luna, del fuego y del agua, de la fauna y la flora que son divinizados o puestos en movimiento por los dioses fundadores. Dioses que decidieron e hicieron posible la creación del mundo y del hombre.

Es en este nivel de apreciación donde se encuentran las diferencias, acerca de los contenidos materiales, entre otras, que deslindan a los mitos: en uno aparece el mar, en el otro no; en uno hay ríos caudalosos, en el otro están ausentes; existe variedad de especies animales y diversidad botánica en la narración maya, en cambio los náhuas distinguen su relato con un menor número de elementos como el nopal o la nieve de los volcanes. El altiplano central y el sureste condicionan el encadenamiento de cada mito y los hacen diferentes. Diferencia a la que el maíz asiste como nexa, como componente solidario de los mitos mesoamericanos.

El maíz es el sustento que los dioses le concedieron a estos pueblos para su manutención. A cambio de los bienes concedidos a los hombres, éstos deberán rendir tributo a los dioses, sacrificar parte de lo que tienen como pago y gratitud por el mundo y la vida que les han sido concedidos. Los hombres deberán nombrarlos, adorarlos, ayunar por los dioses y ofrecerles su sangre.

¿Cuál es el modelo de organización y de relación entre los dioses? La familia y la sexualidad son una realidad humana, biológica, que también es atributo de los creadores del mundo y de los conductores de las fuerzas de la naturaleza. El agrupamiento por parejas corresponde por igual a hombres y dioses. El principio de femineidad y de masculinidad también son realidades que ordenan el desarrollo de los dos mitos.

Abuelos, padres, hijos y hermanos, son proyecciones de lo humano incrustados en la vida de los dioses, una proyección antropomórfica revestida o presentada bajo el nombre de un animal, vegetal o de algún fenómeno natural. Por este aspecto, no es fácil seguirle el hilo a la narración, se pierde uno hasta parecerle que los límites entre lo divino y lo humano han quedado borrados. Las múltiples creaciones de la humanidad contribuyen a esta confusión.

El mito náhuatl expone en el inicio la existencia de una pareja divina: Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, que procrean a Tezcatlipoca Rojo, Tezcatlipoca Negro, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. Durante seiscientos años estas deidades no hicieron

nada, como si vegetaran o estuvieran disfrutando de una sueño interminable. Después, los dioses fundadores dejan el escenario y los dioses procreados se pusieron manos a la obra. Se creó la tierra, el agua, los dioses terrestres y un sol menguado que fue completado gracias a su fusión con Tezcatlipoca. Se creó la primera pareja humana, Oxomoco y Cipactónal, a la que se le dio el fuego y el maíz. Al hombre se le instruyó como labrador, a la mujer se le enseñó a hilar y tejer. Tuvieron un hijo que se casó con una mujer hecha de los cabellos de la diosa Xochiquetzal. Este fue el primer mundo, habitado por gigantes que se alimentaron de bellotas.

Quetzalcóatl desplazó a Tezcatlipoca del puesto del sol, los gigantes murieron devorados por los tigres. Se inició así una nueva era, donde el mundo fue habitado por hombres de dimensiones normales que se alimentaron de piñones. Al igual que los gigantes, estos hombres tuvieron un mundo que duró seiscientos setenta y seis años. Tezcatlipoca derribó a Quetzalcóatl y un viento muy fuerte arrasó a los macehuales. Los pocos sobrevivientes se convirtieron en monos.

La tercera era tuvo como sol al dios del agua Tlalocatecuhtli. Este mundo duró trescientos sesenta y cuatro años. Los hombres regidos bajo este sol se alimentaron de acicintli, su fin llegó cuando Quetzalcóatl hizo llover fuego; después apareció un nuevo sol, la diosa Chalchiuhtlicue, al que le correspondió una duración de trescientos doce años. Durante este tiempo los macehuales se alimentaron de cincopipi. Un diluvio acabó con este mundo, se cayó el cielo con todo y estrellas. Los hombres que le sobrevivieron se convirtieron en peces.

Los dioses fundadores encargaron a sus hijos levantar el cielo y las estrellas. Tezcatlipoca le dio vida de nuevo a la tierra y se hizo una nueva generación de hombres. Se inventó la guerra para que los dioses tuvieran que comer. Quetzalcóatl tuvo un hijo con el cual hizo el quinto sol. Por su parte, los dioses del agua, Tlalocatecuhtli y Chalchiuhtlicue, tuvieron un hijo que se convirtió en la luna.

El relato del *Popul Vuh* responde a preocupaciones similares de identidad, afirmación y autoconocimiento de un pueblo, que subyace en el mito sintetizado en primer lugar, pero no tiene el mismo desarrollo. En el principio sólo existieron los dioses celestes, junto a ellos sólo agua existió. Dieron entonces el orden de crear la tierra, el alba y la vida. Se crearon a los animales y se les pidió que adoraran a los dioses creadores, éstos no pudieron hacerlo por carecer de la palabra. Por tal motivo, los animales fueron condenados a vivir en barrancos y selvas, a ser carne nutricia los unos de los otros, a ser objeto de caza.

En vista de este fracaso se hicieron los primeros hombres con material de madera. Estos seres, aunque hablaron y se reprodujeron, fueron incapaces de recordar e invocar a los dioses creadores, por lo que desaparecieron luego de una gran inundación. Los pocos hombres que quedaron se transformaron en monos.

Sucedido esto, la narración se torna a describir la disputa entre las divinidades terrestres que representan el orgullo, la vanidad y las que son sus oponentes: Vacub-Caquix y sus hijos en contra de Hunahpú y su gemelo Ixbalanque. Estos últimos son los que siguen los mandatos de los dioses formadores y, por supuesto, quienes vencen a los dioses del orgullo; después se retrocede en el tiempo mítico y se pasa a hablar de los antecesores de Hunahpú e Ixbalanqué, que fueron Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú.

Se relata la lucha que tuvieron estos dioses con los de Xibalbay, del territorio de las divinidades de la muerte, la enfermedad y la opresión, encabezadas por Zipacná y Cabracán. La lucha que se desencadenó entre estas deidades en oposición tuvo como resultado la derrota y la muerte de Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú. Los res-

tos y la cabeza del primero fueron depositados en la copa de un árbol, que por el esplendor de los frutos que dio, fue considerado como un árbol prohibido para los de Xibalbay. Fue la curiosidad de una adolescente, hija de uno de estos señores del mal, lo que hizo posible el engendramiento de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué. Al tocar la joven Ixquic el fruto prohibido su mano absorbió una especie de semen divino que la dejó preñada.

La posibilidad de venganza quedó abierta para Hunahpú e Ixbalanque y no la desaprovecharon. Vencieron a los de Xibalbay. Una vez victoriosos, los mellizos ascendieron al cielo convertidos en el sol y la luna.

De nueva cuenta, los dioses creadores hicieron al hombre, ahora utilizando mazorcas de maíz. Hombres tan perfectos que no sólo nombraron y rindieron homenaje a los dioses sino que, prácticamente, parecían sus iguales. Ante tal perfección los dioses celestes decidieron mermarles la capacidad de su sentido de la vista, velándolos sobre ciertos ámbitos de la realidad. Una vez concluida la creación se instauró la división entre los pueblos mayas, dio inicio la discordia entre los hombres, alzándose en la historia la primacía del pueblo quiché, el protegido de los dioses. Esto ocurrió hasta la quinta generación según el *Popol Vuh*.

De todo este transfondo mítico, desaparecido ya para los actuales pobladores de México, sobrevive hoy el afán religioso, el sumergirse en lo sagrado para explicar y situar la circunstancia personal con su exasperante entorno social. Religiosidad que conduce a su manera y en forma relativa, parcial, a la sociedad civil mexicana. Religiosidad disminuida que está dispuesta a significar y dar sentido a la convivialidad social que la crisis amenaza con despedazar.

La religiosidad del actual mexicano ya no es politeísta. Al ingresar al cauce del cristianismo, toda las deidades autóctonas fueron "dadas de baja" por la religión traída por los españoles; sincrónicamente, la mitología que contaba y hacía recordar la grandeza de los pueblos mesoamericanos, estimulando la creencia en su destino y como garante de la consistencia moral de la sociedad, fue sustituida. A cambio se construyó otra mitología alrededor de una virgen extremeña, que cambió su residencia por un lugar al norte del Valle de México, allá por el Cerro del Tepeyac. La Guadalupe, su mito, nos cuenta una historia diferente de encadenamiento y subordinación a la órbita occidental.

A veces, llevados por la pasión política, se quiere encontrar en el mito Guadalupeano un instrumento de liberación social. Se aduce el hecho de que tanto en la insurgencia de independencia de 1810, como en el movimiento agrario zapatista de 1910, tuvieron como símbolo a la Virge de Guadalupe. Hecho que ciertamente nadie puede negar. Pero también es cierto que al impulso de la Guadalupe hasta ahora no se ha concluído cabalmente un proceso liberador. No se quiere ver que el potencial subersivo implicado en este mito se encuentra sometido por su propia ambivalencia. Esta creencia también puede conducir, y de hecho así lo ha sido desde su fabricación, a la obediencia ciega.

Pero lo que aquí es importante destacar es que la religiosidad es una realidad social viva e influyente, que para bien o para mal sigue proporcionando normas de vida.

III. La fiesta*

La fiesta es un gasto, una actividad que se contrapone al trabajo y la producción de bienes. Para algunas sociedades del pasado la fiesta es el acto social más sobresaliente de la colectividad. De la fiesta depende la bonanza económica, la preminencia política y el buen destino de la sociedad. Porque la fiesta alimenta a los dioses, impresiona los enemigos y enaltece a lo propio. Se podría decir, de manera aventurada, que la fiesta pertenece a las sociedades sagradas en la misma proporción que el propósito economizante de ahorro y acumulación es afín con la sociedad capitalista.

Si bien, en sus características originales la fiesta se ha transformado, como actividad social la fiesta sigue siendo una práctica importante de la sociedad mexicana que se adapta y moldea a sus aspiraciones modernizantes. Lo premoderno agónico retando la política moderna.

De las distintas consideraciones teóricas acerca de la fiesta es difícil encontrar la que mejor se ajuste al universo mesoamericano anterior a la llegada de los españoles. La singularidad de la fiesta prehispánica no siempre deja bien parada a la teoría; ya porque su generalidad diga tanto sólo a condición de que no concuerde con una realidad histórica específica, ya porque su particularidad teórica se ciña a la sociedad sobre la que se inspiró.

Para Mircea Eliade la fiesta es una de las posibilidades del tiempo sagrado. Su versión más contundente, porque lo distingue de manera radical para toda la colectividad; del resto del tiempo ordinario representado por el tiempo profano:

. . . las fiestas restituyen la dimensión sagrada de la existencia, reenseñando como los dioses o los antepasados míticos han creado al hombre y le han enseñado los diversos comportamientos sociales y los trabajos prácticos. (Eliade, 1981; p. 90).

En lo concreto, esta definición no escapa a las fiestas de los antiguos mexicanos y, al mismo tiempo, no nos dice todo acerca de ellas. Alude sobre su realidad dando una orientación, mas no comprendiéndola en sus diferentes aspectos.

Roger Callois, por su parte, señala a pie de página que toda teoría de la fiesta debe quedar articulada con una teoría del sacrificio. Observación que encaja muy bien con la fiesta prehispánica. Desafortunadamente este autor evita incursionar y desarrollar este aspecto, limitándose a informarnos acerca de la ausencia de esta modalidad festiva dentro de su propio texto. Probablemente influenciado por la obra de Mijail Bajtin, *La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Callois lleva su reflexión por una particularidad de la fiesta que significa el caos original, a la exaltación que incita a la inversión de las jerarquías y a la ruptura del comportamiento rutinario, como tiempo propicio para el desenfreno. La fiesta en su faceta de carnaval “debe definirse como el paroxismo que a la vez purifica y renueva la sociedad”. (Callois, 1984; p. 143).

Al contrario de esta opinión, sin menoscabo del fin purificador y renovador, la fiesta que describen los frailes de la época de la conquista espiritual, está investida de una severa codificación que lejos de permitir la licencia o el desorden, las más de

* La elaboración de esta parte del artículo la he basado en la lectura del Tomo I de la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún, del Tomo I de la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* de Fray Diego Durán y de la *Relación de las Cosas de Yucatán* de Fray Diego de Landa.

las veces se significa por ser un orden distinto del que ocurre en el tiempo profano, un orden instituido con su rigidez propia semejante a la del rito.

En el *Ensayo Sobre los Dones*, donde Marcel Mauss se remite a sociedades primitivas o arcaicas de las islas del Pacífico sur o de los indios norteamericanos —las que en su constitución no son idénticas a las culturas mesoamericanas, si bien tienen similitudes ilustrativas— hace referencia a la dilapidación colectiva de la riqueza creada. El objeto de esta destrucción de la riqueza, según Mauss, se da dentro de una lucha de notables tribales para eclipsar a los jefes rivales, para asegurar entre ellos la preminencia de su clan. Igualmente importante resulta la distribución de los bienes acumulados en ocasión del nacimiento de los hijos o del casamiento. El gran honor de dichos acontecimientos daban lugar a muestras de generosidad y a la demostración de abundancia.

Lo que se buscaba con esta soberana liberalidad con la que se desprendían de la riqueza era asegurar la abundancia. Porque todo lo que se daba se encontraba unido a la obligación de recibir el don y devolver, consiguientemente, un bien mejor o igual al que se aceptó. Ya en el intercambio entre tribus o familias, ya en el intercambio con los dioses. Dioses que eran

uno de los primeros grupos de seres con quienes los hombres tuvieron que contratar, ya que, por definición, existían para contratar con ellos, son los espíritus de los muertos y los dioses. De hecho, son ellos los auténticos propietarios de las cosas y los bienes del mundo. Es con ellos con quien es más necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo cambios. La destrucción del sacrificio tiene precisamente como finalidad el ser una donación que ha de ser necesariamente devuelta³ (Mauss, 1979; p. 173).

La triple obligación de dar, recibir y devolver que en algunas sociedades parece no tener límite, haciendo prácticamente imposible amasar grandes riquezas, parece haber llegado a otro nivel en el México prehispánico. La aparición de una desigualdad social considerable, entre los grupos sociales dirigentes y los subordinados, de la que los historiadores de las Indias hacen mención, indica esa diferencia de nivel. Los frailes dan a entender que estas obligaciones tenían vigencia en relación con las divinidades y dentro de los grupos del mismo rango social. Contrariamente a estas obligaciones, la base de la población estaba contrefida a dar bienes a los dirigentes, bienes que no comúnmente eran devueltos en especie, sino en servicios religiosos y guerreros. Esto en cierta forma explica parcialmente la existencia de la desigualdad social.

Lo que es significativo señalar es la importancia que se le da al derroche y al comportamiento antieconómico, fenómenos que anteriormente a Mauss, Veblen había destacado en su *Teoría de la Clase Ociosa*. Siguiendo a este autor, el surgimiento de la clase ociosa es perceptible en aquellas sociedades donde los individuos dominantes son sacerdotes y guerreros, incorporando a ellos todo su séquito. Comunidades en las que las actividades sociales sólo pueden ser de dos tipos: o son dignas, honorables y nobles o, por el contrario, son indignas, desagradables e innobles. Siendo el trabajo productivo de esta segunda calidad, “el trabajo se hace tedioso por virtud de la indignidad que se le imputa”. (Veblen, 1985; p. 27).

Sahagún en el libro *pronóstico de los días* y en el libro de *los agujeros*, marca por lo regular como una fatalidad indisociable, el exceso de trabajo y de pobreza. Durán, no descansa de sorprenderse de la flojera de los indígenas. Finalmente, estos frailes

al igual que Landa, describen fundamentalmente la vida de los estratos sociales superiores, como la de aquéllos que encaminan su existencia en la consecución del prestigio. Y que, por tanto, disponen de la vida de seres humanos para la matanza sacrificial, así como se solazan en la opulencia de sus atavíos y objetos suntuarios, en el buen comer y el mejor beber.

Si se piensa cuál es el aspecto o fragmento del tiempo que organiza la vida social de hoy en día, sin dar muchas vueltas, se convendrá en que es el tiempo de trabajo, el tiempo dedicado a la producción de un bien o servicio. Tiempo económico de acumulación y ahorro. El tiempo que primordialmente se procura especificar en su duración para efecto de la contratación laboral, al servicio de la dirección empresarial o de la gestión pública. A partir de la definición del tiempo de trabajo lo que resta de un día se puede organizar con menos rigor: el tiempo dedicado al juego, a la familia, al amor o a la religión, se subordinan al tiempo de la producción.

Esta vivencia del tiempo que para muchos puede parecer tan natural e incuestionable, no lo era así hace quinientos años para los pueblos mesoamericanos. Se trata de una concepción del tiempo distinta a la de nuestro presente. Esa concepción es la del tiempo sagrado, que como fiesta o como rito es un tiempo antieconómico de sacrificios, ofrendas y dones, de danzas y cantos, de comida y bebida. Es un tiempo de gasto.

Así como en la sociedad moderna el tiempo de la economía vertebró los demás tiempos. De la misma manera, en las colectividades sagradas el tiempo de la fiesta y el rito conducen las demás fragmentaciones del tiempo.

En el México prehispánico, hacer la cuenta de los días y los años tenían por fin práctico el organizar las faenas agrícolas, de medio nemotécnico para la justificación de los gobernantes y su linaje. Pero la contabilidad del tiempo en un sentido mágico-religioso, más allá de su valor pragmático, tiene el valor preventivo de conocer lo que puede o ha de suceder.

El tiempo es el portador del destino de cada individuo y de la comunidad. Según el año que se cumpla, la población padecerá de un sino nefasto o disfrutará de uno afortunado. Según el día que se nace la persona será pobre o rica, labrador o artesano, sacerdote o guerrero, comerciante o cargador, borrachín o jugador, virtuoso o delincuente. La carga de destino que el tiempo en su correr va distribuyendo marca la vida de la sociedad y la de sus integrantes.

Para contrarrestar lo fatídico o para reforzar los buenos pronósticos, el indio mesoamericano organizaba una serie de actividades encargadas de influir sobre la carga de destino del tiempo para modificarlo en sus designios. Tal es la magnitud de su importancia, que la especulación del tiempo sagrado adquiere la relevancia de ordenador de las actividades sociales en su conjunto. La sociedad no era organizada alrededor de los procesos económicos. Es el sistema de la fiesta y de los rituales, basados en el gasto, el conductor de la vida social.

¿Cómo es que ocurre esto? Su fundamento es el sentido de lo sagrado. La preocupación material que es la salud y la suficiencia de mantenimientos trae consigo el temor a la enfermedad y a las malas cosechas. Dos caras de una misma moneda cuya definición depende de la intervención de las divinidades. Dioses que representan al sol, a la Tierra, a la lluvia, al fuego, a la guerra o al maíz. Dadores de vida y bienes, de muerte y carencias, los dioses son los personajes que inspiran la organización de la fiesta, su celebración.

Dioses a los que se rinden ceremonias a cambio de las prestaciones que hacen a la comunidad para que ésta se mantenga con vida. La fiesta es el pago que la colec-

tividad hace para contar con un destino afortunado. El ritual tiene la misma vocación de convocar la benevolencia de los dioses en el destino de la persona, la familia o el grupo profesional. Así, frente a la fatalidad, la organización de la fiesta y los ritos hace participar la voluntad de los pueblos mayas y náhuas, su disposición a modificar lo prescrito. Pero también su disposición a aceptar serenamente la adversidad consumada.

La fiesta y el rito se significan por ofrendar a los dioses y a los antepasados, en actos de dilapidación en vidas humanas y de animales a través de sacrificios, en el ofrecimiento de la propia sangre mediante autosacrificios, en ofrendas de comida y bebida inscritas en una atmósfera adornada con incienso y cantos. Ceremonias que representan la consagración de días enteros en la celebración de las divinidades para la solicitud de su influencia favorable.

El gasto festivo y ritual son la faz sobresaliente de estas sociedades. Esto es posible gracias no al refinamiento de las técnicas productivas o al acrecentamiento del ahorro y la acumulación, sino a su adaptación ecológica que les permite el fasto de sus celebraciones con los recursos del neolítico. Fray Diego de Landa, admirado se pregunta ¿Cómo pudieron hacer una civilización sin metales?

Es en la fiesta, que estas sociedades legitiman y definen las altas jerarquías sociales: los sacerdotes como los conductores del ceremonial hasta en sus mínimas prescripciones; los guerreros como aquel grupo social encargado de conseguir los cautivos para el sacrificio; y, en tercer lugar, "los mercaderes", comisionados para conseguir objetos preciosos.

No es la propiedad de los medios de producción el elemento instituyente de la jerarquía social. Es el conocimiento de lo sagrado y su creencia popular que confluyen en la organización de la fiesta y el rito, sobre la que se levantan las normas de estratificación social. Quien no era capaz de desarrollar las habilidades propias del sacerdocio, de la guerra o el intercambio, quedaba confinado a trabajos y miserias, al tráfigo de la vida económica.

La fiesta de nuestro tiempo, justo es repetirlo, ya no es igual a la de antaño. La he considerado aquí por tratarse de un acto social ampliamente aceptado por la población mexicana, al grado de ser parte constitutiva del proselitismo político: acabado el mitin, aquello se convirtió en verbena popular. Así consigna la crónica periodística este hecho.

Despojada de sus fines sacros, la fiesta de hoy se reactualiza no sólo en las fiestas familiares, de barrio y en las fiestas patrias, sino también en el "sanlunes", la cultura de las vacaciones y la industria del entretenimiento. En todas esas actividades que componen el llamado tiempo libre. Desafiando la lógica del quehacer productivo, la fiesta se contenta con ser una evasión de las rutinas del trabajo diario.

IV. Conclusión

Aprovechando una introducción anecdótica sobre la fiesta de Santa Ana Tlaltenco, así como a través de una revisión rápida de algunos aspectos de la cultura prehispánica, he querido destacar la urgencia que tiene para el conocimiento de la sociedad mexicana contemporánea, comprender el entrecruce de las culturas. Su integración define el carácter de una nación, de la misma manera que hace posible la comunidad de significados y/o el imperio de la ambigüedad en el trato social.

Un buen principio para conducirse por este camino es tener una apreciación ade-

cuada de la relación entre el pasado y el presente. Y la adecuación de esta dicotomía consiste sencillamente en evitar la tentación del reduccionismo. Tanto el que nos dice que nada ha cambiado, como la proposición que afirma que vivir del pasado es apartarse del carro del progreso histórico. Entre el presente y lo que le antecede no existe una pared que impida la actualización de actos sociales que tienen sus raíces en sociedades pretéritas.

Si bien la secularización ha sido entendida como el desprendimiento del mundo moderno de sus antecedentes. La secularización, concebida como el paso de un orden social arcaico, en el que el parentesco, lo sagrado, lo político y lo económico se encuentran apeñuscados, sin límites precisos entre los diferentes ámbitos de la realidad social, hacia un orden donde la familia, la iglesia, el estado y la economía quedan reordenados en espacios propios de intervención.

La secularización no significa la desaparición de una de las partes. La secularización es la reordenación de lo político, lo económico y la cultura de una sociedad, que de acuerdo con el patrón occidental, se caracteriza por la disminución de lo sagrado en favor de la centralidad de los procesos económicos.

Cada sociedad se da su propia secularización, acomodando su pasado a su presente, constituyendo sus propias contradicciones. Contradicciones que no precisamente tienen que ser felices o infortunadas.

Cuando ocurre la fusión de culturas, es factible que se recree una comunidad de significados, que integre más firmemente los propósitos y las acciones de una población. Es el caso, por ejemplo, del Japón. Donde un pueblo apegado a sus tradiciones impulsó la modernización más sorprendente del siglo veinte.

Pero puede suceder el encuentro brutal entre culturas. Ahí la *fisión* cultural da lugar al reino de la ambigüedad, a la desproporción entre propósitos y realizaciones. Esta hipótesis cabría considerarla, por lo menos parcialmente, respecto a la sociedad mexicana.

Se dice que México es un país de jóvenes, lo que en efecto estadísticamente así lo es. Al mismo tiempo, se omite el peso de su vieja cultura. En verdad que este país tiene un pasado muy pesado.

Considérese el legado histórico de una cultura festiva y religiosa, lejano, respecto a la visión del mundo forjada por la economía política, el iliminismo y el laicismo. Piénsese en el esfuerzo espiritual exigido a la población, así como en la violencia desplegada contra ella que ha sido menester, para abandonar sus pautas culturales y adoptar otras. Violencia de la que la estrategia de la política de la crisis es hoy su expresión refinada.

Recuérdese que, en parte, la guerra de independencia se hizo en contra de la modernización auspiciada por las reformas Borbónicas; de la misma manera que la revolución mexicana se hizo en contra de la modernización amparada por la paz porfiriana.

Passar de un orden regido por la reciprocidad y las seguridades de lo sagrado, al establecimiento de la triple obligación del *quitar, acumular y especular*, típica del mundo moderno, no ha sido fácil. Por eso la importancia de una reflexión acerca de los encuentros culturales, que pueda llevar al umbral de comprensión de las resistencias a la política moderna.

Jorge Rodríguez Inzunza

Bibliografía

- Baudrillard, Jean, *Cultura y Simulacro*, Barcelona, Editorial Kairós, 1978.
- Benedict, Ruth, *El crisantemo y la Espada*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- Callois, Roger, *El hombre y lo sagrado*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Clastres, Pierre, *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona, GEDISA Editorial, 1981.
- Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Tomo I. México, Editorial Porrúa, S.A., 1967.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Editorial Labor, S.A., 1981.
- Geertz, Clifford, *La Interpretación de las Culturas*, México, GEDISA, Editorial, 1987.
- Jung, C.G.; Wilhelm, R., *El Secreto de la Flor de Oro*. México, Editorial Paidós Mexicana, S.A., 1984.
- Landa, Fray Diego De., *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Editorial Porrúa, S.A., 1978.
- León-Portilla, Miguel, *Toltecatl. Aspectos de la Cultura Náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Mauss, Marcel, *Sociología y Antropología*. Madrid, Editorial Tecnos, S.A., 1979.
- Popol Vuh, *Traducción de Adrián Recinos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Sahagún, Fray Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*; Tomo I y II. México, Editorial Porrúa, S.A., 1981.
- Sahlins, Marshall, *Islas de Historia*. Barcelona, GEDISA Editorial, 1988.
- Sperber, Dan, *El Simbolismo en General*. Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, 1978.
- Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Traducción de Angel Ma. Garibay K. México, Editorial Porrúa, 1985.
- Todorov, Tzvetan, *La Conquista de América. La Cuestión del Otro*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1987.
- Veblen, Thorstein, *Teoría de la clase ociosa*. Madrid, Hyspamérica Ediciones, S.A., 1985.
- Wolf, Eric, *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*. México, Ediciones Era, S.A., 1985.