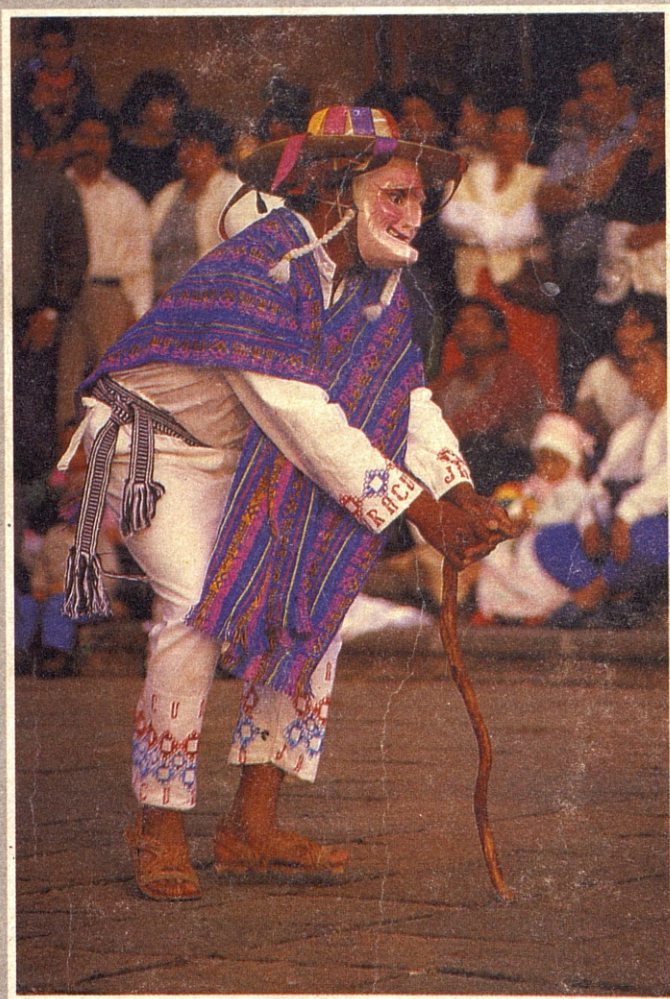


# MÉXICO EN FIESTA

Herón Pérez Martínez  
Editor



EL COLEGIO DE MICHOACÁN  
SECRETARÍA DE TURISMO

# MÉXICO EN FIESTA

Herón Pérez Martínez  
Editor



El Colegio de Michoacán



EL RUMBO ES  
MICHOCÁN



## ÍNDICE

<b>La fiesta en México</b> <i>Herón Pérez Martínez</i>	11
<b>ABORDAJE A CAMPO RASO</b>	
<b>La fiesta como una forma de existencia</b> <i>Abelardo Villegas</i>	65
<b>La estructura de la fiesta</b> <i>Agustín Jacinto Zavala</i>	73
<b>La fiesta y lo sagrado</b> <i>Alberto Carrillo</i>	105
<b>Notas para una fenomenología de la fiesta en México</b> <i>Enrique Pérez Castillo</i>	123
<b>Psicoanálisis de la fiesta mexicana</b> <i>José María Infante</i>	135
<b>La fiesta en México: tiempos y espacios entre la vida y el espectáculo</b> <i>Ivette Jiménez</i>	153
<b>Impresiones literarias decimonónicas de lo festivo mexicano</b> <i>José Lameiras Olvera</i>	173
<b>Alegre y graciosa como la risa de un esqueleto</b> <i>Pedro Ángel Palou García</i>	197
<b>Las fiestas tradicionales, globalización cultural y posmodernidad</b> <i>Eugenia Revueltas</i>	209

## EJERCICIOS DE ANAMNESIS

- Tropezones de un ponente metido en corral ajeno  
*Luis González* 221
- De la fiesta a la guerra: ceremonias, ritos y fiestas  
en la *Relación de Michoacán*  
*Jean-Marie LeClézio* 227
- El calendario festivo azteca  
*José Luis de Rojas* 241
- Los inicios de la fiesta cristiana indígena en Michoacán  
*J. Benedict Warren* 255
- In *altepeilhuitl*: la fiesta del *altépetl* “pueblo”  
en el universo náuatl  
*Cayetano Reyes* 261
- El palo volador. Vía real para el desciframiento  
de una cosmovisión mesoamericana  
*Jacques Galinier* 279
- Espacios de poder en Jesús, María y José  
*Armando Partida Tayzan* 289
- EL PODER Y LA FIESTA
- Arte, espectáculo y poder en la fiesta novohispana  
*Víctor Mínguez* 315
- El otro rostro de Jano: rituales y celebraciones fúnebres en honor  
del “más Claro Sol de las Españas” Felipe IV, 1666  
*Dolores Bravo Arriaga* 329
- Comentario  
*Antonio Alatorre* 339
- Rituales marianos e implantación de dominios.  
Etnografía de las fiestas de Jacona  
*Jesús Tapia Santamaría* 347

Nacionalismo y regionalismo en la fiesta popular mexicana 1850-1950 <i>Ricardo Pérez Montfort</i>	391
La política cultural en la Revolución: la construcción de la fiesta patriótica en México, 1930-1940 <i>Mary Kay Vaughan</i>	419
Los círculos de poder y la fiesta religiosa entre los pueblos conurbados del sur del Distrito Federal <i>María Ana Portal</i>	433
Masones y fiestas cívicas en Zacatecas, 1868-1900 <i>Marco Antonio Flores Zavala</i>	443
<b>FENOMENOLOGÍA A RAS DE TIERRA</b>	
El relajo como microfiesta <i>Marcia Far</i>	457
El entorno sonoro de la fiesta <i>Arturo Chamorro</i>	471
Mestizaje y sincretismo en la fiesta patronal de Xico, Veracruz <i>María Madrazo Miranda</i>	485
La indumentaria de fiesta de los purépecha <i>Amalia Ramírez Gorayzar</i>	497
La fiesta familiar en Zamora <i>Brigitte Boehm de Lameiras / Jaime Ramos Méndez</i>	505
Identidad cultural y fiesta: el caso de las fiestas patrias en California 1848-1950 <i>Lawrence Douglas Taylor Hansen</i>	525
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	543
Índice onomástico	565
Índice toponímico	581

## LA ESTRUCTURA DE LA FIESTA

Agustín Jacinto Z.\*

### INTRODUCCIÓN

Quisiera empezar haciendo tres aclaraciones. La primera se refiere al punto de vista. La segunda es acerca de la tradición y la fiesta. Y la tercera es sobre la estructura de la fiesta que escogí para hacer la exposición.

1) Parecería un contrasentido que un purépecha hable de la estructura de las fiestas a través de los resultados de la investigación de un japonés. Pero, el estudio de lo propio no se restringe a circunscribir el área de nuestro conocimiento a lo que pasa en nuestra propia cultura sino más bien a examinar e interpretar lo que pasa dentro y fuera de nuestra cultura con nuestra propia manera de ver las cosas. En no perder ese punto de vista reside el problema principal del estudio de lo nuestro.<sup>1</sup> Alentado por esta manera de percibir el problema, me he permitido aquí recurrir a un estudioso japonés para plantear el problema de la estructura de la fiesta. No se trata simplemente de conocer lo que es la fiesta japonesa sino de percibir lo nuestro, sin perder nuestro propio punto de vista, en lo ajeno y, al mismo tiempo, a través de lo ajeno.

2) Aunque no soy especialista en cuestiones de folklore mexicano o japonés, en la reflexión que por varios años hemos hecho en el Centro de Estudios de las Tradiciones sobre el tema de la tradición,<sup>2</sup> me he visto llevado a reflexionar

\* Actualmente, investigador de El Colegio de Michoacán. A. C.

1. Me baso en Nishida Kitarô: "Cuando se piensa que el espíritu japonés es investigar [solamente] las cosas del Japón, ya se olvida que el espíritu japonés radica en la manera de ver y pensar japonesa de las cosas. No hay que olvidar que el espíritu japonés puede manifestarse incluso en la investigación de las cosas extranjeras. Conversamente, esto actúa sobre las cosas japonesas". *Nishida Kitarô Zenshû. Obras completas de Nishida Kitarô*. Tokio: Iwanami Shoten, 1965-1966, 2a. ed., vol. XII, p. 394. En adelante se abrevia NKZ.
2. Los resultados de esa reflexión pueden encontrarse en *Relaciones*, vol. XV, núm. 59, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, verano de 1994, pp. 135-307. Entre las definiciones que de tradición allí se ofrecen, quisiera repetir la que resulta de mi análisis de la idea de tradición en Nishida Kitarô: es "la

sobre el tema de la fiesta desde la perspectiva del estudio de la tradición. Está por publicarse un ensayo mío sobre “Los requisitos del mando” entre los purépecha, en el que quiero ver los cargos como el camino de entrenamiento de los líderes de esta etnia. El desempeño de los cargos es principalmente festivo y es una performance de la tradición. En esa reflexión me he apoyado en los escritos de un antropólogo que considera la fiesta como uno de los puntos fundamentales a analizar en el estudio de la tradición. Se trata del japonés Yanagita Kunio, quien es considerado como el padre de la etnología japonesa. Por eso, en el caso de la fiesta, he adoptado como estructura base la que describe Yanagita y he tratado de ejemplificarla mediante el señalamiento de la estructura de dos fiestas del área purépecha.

3) Yanagita Kunio escribió sobre las fiestas bajo la influencia y en confrontación con *La mentalidad primitiva* (1922) de Lévy Bruhl.<sup>3</sup> Aunque ciertamente, los japoneses no son primitivos, hay muchos aspectos en que han conservado tradiciones con rasgos primitivos. Uno de estos aspectos es que la fiesta está ligada a la religión. Ahora bien, cuando la fiesta está ligada principalmente a la religión y, sobre todo, a la religión primitiva, será conveniente recordar —como dice Toita Michizô— “tampoco se puede asegurar que para los japoneses la religión primitiva resulte comprensible”.<sup>4</sup> La estructura de la fiesta que aquí quiero utilizar será la de Yanagita Kunio.<sup>5</sup>

---

energía que transmuta lo hecho en activo, la metamorfosis de lo hecho en activo. La tradición es la fuerza que activa lo hecho... [es] principio constitutivo del mundo histórico. Al mismo tiempo, al transmutar lo hecho en activo, esa fuerza se constituye con el hacer de lo activo y allí se forma la tradición”. Es decir, la tradición forma y es formada.

3. Véase Lucien Lévy Bruhl, *La mentalidad primitiva*, traducción, Gregorio Weinberg. Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 2a. ed., 1957.
4. Toita Michizô, “Warera no uchi no mikai-jin” [El primitivo que llevamos dentro] en Umesao Tadao-Tada Michitarô, *Nihon bunka to sekai* [La cultura japonesa y el mundo]. Tokio: Kôdan-sha, 1972, p. 150. El artículo fue publicado originalmente en octubre de 1969.
5. Sólo para recordar, mencionaré que Yanagita Kunio nació el 31 de julio de 1875 en la aldea de Tsujikawa (perteneciente al poblado de Tahara, que ahora es el pueblo de Fukusaki) en la prefectura de Hyôgo. Su apellido original era Matsuoka y era el sexto en una familia de ocho hijos. Su casa era tan pequeña y estrecha que cuando su hermano mayor se casó, la esposa huyó a su propia casa porque allí no podían vivir como esposos. Quizá Hashikawa Bunzô exagera al enfatizar que las experiencias de su terruño hicieron brotar la etnología japonesa en el corazón de Yanagita. En ese terruño estaba su “querencia” (genkyô). Cuando tenía diez años la familia se cambió a un lugar cercano a la aldea y lo encargaron con la familia Miki de Tsujikawa. En ese tiempo era muy estudioso pero también bastante travieso.

Desde 1887 vivió en casa de su hermano mayor, Matsuoka Kanac, quien era médico. Su segundo hermano, Michiyasu, quien había sido adoptado por la familia Inoue, estaba estudiando en la Universidad de Tokio. Siguió a su hermano mayor a las provincias de Ibaraki y Chiba (en Abiko), antes de irse a vivir a Tokio con la familia de su hermano Inoue Michiyasu. Empezó a practicar judô.

Aunque los estudios de Yanagita Kunio han sido criticados desde muchos puntos de vista, su obra permanece como un punto de referencia para muchos temas: desde la procedencia de los japoneses, hasta los linajes de los dioses. Las críticas van desde aquellas que señalan que Yanagita busca unificar la visión de la cultura japonesa desde un punto de vista shintoísta (como es el caso especialmente de las fiestas), hasta las que señalan el marcado acento político, burocrático y progubernamental de sus investigaciones y conclusiones (v. gr. frente a Minakata Kumagusu, Yanagita enfatizó los aspectos políticos).

---

Pudo entrar en contacto con Mori Ogai y empezó a escribir textos literarios. En 1893 ingresó a la Preparatoria núm. 1. En 1896 mueren su madre y luego su padre. Sigue publicando versos al estilo moderno. En 1897 ingresa a la Escuela de Ciencias Políticas de la Facultad de Leyes de la Universidad de Tokio. Estudia principalmente política agraria. Se graduó en 1900 con una tesis sobre el almacenamiento de las cosechas, pensando en obtener un empleo en el Ministerio de Agricultura y Comercio. Efectivamente, ingresó como empleado de la Sección de Políticas Agrarias del Departamento de Agricultura de dicho Ministerio. Su principal ocupación era tratar con las uniones de productores y con las asociaciones agrícolas, pero también dio clases en las universidades de Waseda y Senshū.

En 1901 fue adoptado en la familia Yanagita y tres años después se casó. Por ese tiempo tenía muchas oportunidades de viajar por motivos de trabajo. Estos viajes poco a poco lo llevaron a cambiar la política agraria por la etnología. Incluso una sociedad de estudio (*Kyōdo-kai*) que fundó para la investigación de políticas agrarias se convirtió en una sociedad para la investigación etnológica. En 1909 publica *Nochi no kari-kotoba no ki* (Reporte del vocabulario de caza. Segunda Parte. Refiriéndose al libro de la época *Kari no kotoba no ki* de la época Muromachi, que narraba leyendas de caza de los samurai) su primera obra etnológica con su propio dinero (solo 50 ejemplares de 120 páginas), como resultado de un largo viaje que había realizado entre mayo y septiembre de 1908. Desde entonces se ve la preocupación por recopilar vocabularios etnológicos. Publica en 1910 *Ishigami mondō y Tono monogatari* ([110] Cuentos de Tono). En 1913 empieza a publicar la revista *Kyōdo kenkyū* (investigación sobre el terruño), primero con Takagi Toshio y desde el volumen II la sigue publicando sólo, incluso después de llegar a ser secretario en jefe de la Cámara Alta, hasta el duodécimo número del volumen IV. Al principio no se le llamaba etnología sino “investigación del terruño” (y su discípulo, Origuchi Shinobu le llamaba *dozoku-gaku*, “ciencias de las costumbres de [nuestra] tierra”). En abril y mayo de 1917 hizo un viaje por Corea y China. En 1919 renuncia a su puesto de secretario en jefe de la Cámara Alta para dedicarse de lleno a la etnología. En 1920 ingresó como miembro invitado a la compañía del periódico *Tokyo Asahi*, con la condición de poder viajar por todo el país en los tres primeros años. Viajó a la región de Tōhoku, luego a Chūbu, entre fines de 1920 y principios de 1921; luego viajó a Kyūshū y a Okinawa. De allí resultaron libros tales como *Yukiguni no haru* (primavera en el país de la nieve) y *Kainan shōki* (pequeña crónica de los mares del sur). Luego es enviado a Génova (pasando por los Estados Unidos) y allí es hecho miembro del Comité de Gobierno de la Liga de las Naciones. Permaneció en Génova hasta fines de 1921. Luego volvió a ir a Europa, pero al saber del terremoto de Kantō volvió de inmediato al país y renunció a su puesto en la Liga de las Naciones. De allí surgió posteriormente su “Sociedad de los Jueves”. En 1924 comienza a escribir editoriales en calidad de consejero editorial de la compañía *Asahi Shimbun*. Ese año comienza a dictar sus conferencias sobre “Teoría general de las tradiciones populares” en la universidad de Keiō sobre “Historia de los agricultores” (que luego publica como *Nihon nōmin-shi*). Dicta conferencias con ese mismo título en la universidad Waseda en 1925. También en 1924 dicta conferencias por todas las regiones del país como conferencista itinerante de la compañía periodística *Asahi Shimbun*. En 1925 reúne a varios interesados en estudiar el folklore y dicta conferencias



Quisiera añadir algunas razones por las que a pesar de haber tantas obras de mexicanos sobre las fiestas, escogí la de un japonés para hablar de la estructura de la fiesta en México.

En primer lugar, porque liga la fiesta directamente a la tradición. En segundo lugar, porque considero que la estrecha relación que Yanagita señala entre fiesta y religión en las fiestas tradicionales también es observable en México. Otra razón es que una de las razones por las que Japón ha podido mantener y fomentar su tradición al mismo tiempo que lograr su modernización, es precisamente por la influencia de investigadores como Yanagita

---

sobre el tema en su casa. En ese mismo año comienza a publicar la revista *Minzoku* que publica hasta el número 3 del volumen IV.

En 1927 publica en numerosas revistas y sus contribuciones vienen a establecer la autonomía de su etnología. En 1930 dicta conferencias "Acercas de la antropología social y su método" en el Salón de Antropología de la Universidad Imperial de Tokio. En enero de 1932 renuncia a su puesto en la compañía periodística *Asahi Shimbun*. Luego en 1933 comienza a dar conferencias en su propia casa sobre "Teoría de la tradición [denshō] popular" todos los jueves por la mañana. Así nació su "Sociedad de los Jueves" (*Mokuyō-kai*) que tuvo su primera reunión en enero de 1934. De esa sociedad, en la que se reunían sus discípulos, nació en abril de 1934 el Centro de Investigaciones sobre la Vida del Terruño (*Kyōdo seikatsu kenkyū-sho*). En tres años realizó una investigación en 52 aldeas de montaña. Al mismo tiempo, desde 1936, con fondos de la Sociedad de Servicio Público Hattori (*Hattori Hōkō-kai*), reúne cuentos y leyendas antiguas. En 1939 comienza una investigación sobre las aldeas que estaban al borde del mar, pero los subsidios le fueron cortados en 1941 por la guerra, y la investigación sólo pudo abarcar 30 aldeas.

Mientras tanto, en 1935 había tenido una semana de conferencias (*Nihon minzoku-gaku kōshū-kai*) a las que asistieron 150 personas. Con ello Yanagita consideró bien establecida la etnología japonesa. De allí nació la Sociedad de Tradiciones [denshō] Populares formada con los asistentes y que tuvo su revista llamada *Tradiciones populares (Minkan denshō)*, predecesora de la actual Sociedad Japonesa de Etnología. En 1936 realizó la segunda semana de conferencias en varios lugares. Sigue dictando conferencias (*Nihon minzoku-gaku kōza*) hasta 1940.

En 1941 recibe el Premio Cultural del periódico *Asahi*, por "la construcción y difusión de una etnología japonesa". A partir de junio de ese año dicta siete conferencias con el tema "Las fiestas de Japón", que se publicaron como libro posteriormente. El 26 de noviembre de 1944 se interrumpen las reuniones de la Sociedad de los Jueves (en su reunión núm. 243). Durante el tiempo de guerra llevó su diario, que ha sido publicado. En 1946 reanuda sus conferencias (*Nihon minzoku-gaku kōza*). En junio de mismo año dicta una conferencia ante el *Tennō* (Emperador) "Acercas del problema de la lengua nacional". En marzo de 1947 comienza el Centro de Investigaciones Etnológicas (*Minzoku-gaku kenkyū-sho*), que se convierte en una Fundación y que viene a ser el centro del mundo etnológico de Japón de posguerra durante 10 años.

En 1947 es nombrado miembro de la Sociedad de Bellas Artes. A fines del año siguiente es Miembro Honorario de la Asociación Americana de Antropología. En enero de 1949 dicta otra conferencia ante el *Tennō* sobre "Crónica parcial del ambiente de [las regiones de] Fuji, Tsukuba y Hitachi" en marzo de 1949 es miembro del *Gakushi-in* (Colegio Nacional). En noviembre de 1951 recibe la Condecoración a la Cultura de manos del *Tennō*. De los nueve artículos que forman su última obra, *Kaijō no michi* (Caminos sobre el mar), había publicado ocho entre 1950 y 1955, y uno en 1960. Se publicó como libro en julio de 1961. Muere el 8 de agosto de 1962, a los 88 años de edad (Segawa Seiko-Uematsu Akashi Eds. *Nihon minzoku-gaku no essence* [esencia de la etnología japonesa], Tokio: Pelican Essence Series núm. 11, 1979, pp. 58-64, *cf.* Cronología elaborada por Kamata Hisako en la obra que se cita en la nota 3).

Kunio, que se han preocupado por hacer resaltar el valor de la tradición.<sup>6</sup> Aunque hay el inconveniente de que Yanagita mismo liga su interpretación a la del shinto, la estructura de las fiestas que señala es aplicable a las fiestas de otras religiones. En este sentido, hay un elemento de tolerancia aun en la defensa de su propia posición.

Aunque al final me referiré en alguna medida a diferentes maneras de interpretar la fiesta, para la presentación, quiero resumir aquí la estructura de la fiesta que presenta Yanagita.

#### *NIPPON NO MATSURI* Y EL ESTUDIO DE LA TRADICIÓN

A mediados de 1941, ya en el período de auge del militarismo Yanagita Kunio, considerado como el padre de las ciencias del folklore en Japón, dictó una serie de siete conferencias en el Departamento de Artes Liberales de la Universidad de Tokio. Estas conferencias después de revisadas se publicaron bajo el nombre de *Las fiestas de Japón*.<sup>7</sup>

En esa obra leemos que una de las maneras concretas de acercarse a la comprensión de la tradición es estudiando la fiesta.<sup>8</sup> Para llegar a entender la cultura de un pueblo es necesario conocer a fondo su tradición. Sin ese conocimiento, no podemos aspirar a llegar a profundizar en nuestra propia manera de existencia histórica-social, ni la de otros pueblos de la tierra.

La tradición normalmente no se aprende por el estudio de los libros sino que mediante la socialización viene a ser parte de nuestro sentido común. El mundo se construye socialmente desde diferentes perspectivas en un mismo pueblo. El sentido común en una sociedad dada es el conjunto de esas diferentes perspectivas de construcción social de la realidad. Es la manera en que se configuran esas diversas formas de la construcción social de la realidad.

Pero para Yanagita Kunio uno de los períodos importantes de socialización es la juventud, en la que además de la educación en familia se le da al joven miembro de la comunidad una instrucción escolarizada cuya base debería ser siempre la tradición de la etnia.<sup>9</sup>

6. En el sentido de que es una manera de mantener la estabilidad y continuidad de la tradición, se trata quizá de un tradicionalismo. Véase, Theodore C. Bestor, *Neighborhood Tokyo*, Tokio: Kōdan-sha, 1989, p. 4.

7. Originalmente publicado en Tokio, por la editorial Kōbundō Shobō, en diciembre de 1942. Aquí utilizo: Yanagita Kunio, *Nippon no matsuri*, Tokio: Obunsha, 1975.

8. *Op. cit.*, p. 14.

9. Este énfasis en la juventud obedece, por lo menos en parte, a que su auditorio era de jóvenes a quienes quería hacer sentir su reponsabilidad frente a la tradición.

En ese período de entrenamiento social que corresponde a la juventud, según Yanagita hay tres aspectos fundamentales que vienen a ser el meollo de la socialización. Estos aspectos básicos tienen el carácter de autoridad, son leyes internas de la conducción de la vida social en la que participa el joven y que es sostenida y adaptada por éste al llegar a la madurez social.

El primero de ellos es el que se refiere al matrimonio.<sup>10</sup> Las reglas concernientes a quién puede ser pareja de quién, se relacionan con el establecimiento de la exogamia o la endogamia, el conocimiento del parentesco, los tótems, los tabúes, etcétera, que restringen la elección de la pareja.

El segundo aspecto básico es el que se refiere al trabajo comunitario.<sup>11</sup> Este aspecto lleva consigo el conocimiento de las reglas para la formación de los grupos de trabajo, las asociaciones juveniles, e implica la mutua preparación y entrenamiento entre compañeros, generalmente bajo la dirección de los mayores de entre ellos o de algún anciano que conozca y siga conservando la tradición.<sup>12</sup>

El tercer aspecto que menciona Yanagita es el de la fiesta.<sup>13</sup> Se refiere al conocimiento de las reglas de participación de los jóvenes en las fiestas, que permiten que éstas sean manifestaciones del entrenamiento corporal y espiritual en la tradición, y que determinan qué días son festivos y qué días son ordinarios. En Japón, según Yanagita el estudio de este aspecto, relativo a las fiestas, viene a ser un punto privilegiado de entrada al estudio de la tradición japonesa.

En el shinto, que no tenía textos sagrados, mediante la ejecución emotiva de los elementos estructurales de la fiesta, al igual que mediante el *dromenon* griego que cita Nishida Kitarô,<sup>14</sup> se transmitía la tradición. En el curso de la fiesta se pronunciaban las palabras que hacían conocer la tradición y que no se pronunciaban en días ordinarios.<sup>15</sup>

Aunque en el período de la infancia se da el entrenamiento en las formas básicas de la conducción social, los tres aspectos arriba mencionados podemos considerarlos como universales en la preparación de los miembros adultos de la comunidad. Habría que añadir, para el caso de las etnias indígenas de México, un cuarto aspecto que se refiere a las reglas del dar y del recibir. Entre

10. *Op. cit.*, pp. 29-30.

11. *Op. cit.*, p. 30.

12. *Op. cit.*, p. 31.

13. *Op. cit.*, pp. 31-33.

14. NKZ, X, 185, 197, 198; el *dromenon* como origen de la organización social, NKZ, X, 203, 208, 210, 216. 228.

15. *Matsuri*, p. 36.

los purépecha o tarascos, es un hombre cabal, es un miembro maduro de la comunidad aquel que domina todos los aspectos del dar y del recibir. Aquí tomo la comunidad como una colectividad localizada temporal y espacialmente, que tiene una tradición y una identidad propias, que está estructurada en sus roles, reglas y metas sociales, que está organizada en instituciones, y que es jerarquizada en su sistema de autoridad.<sup>16</sup>

Habría que hacer notar, además, que en la mayoría de las sociedades el paso a la madurez social implica ritos de iniciación o ritos de paso, que imprimen su carácter indeleble en aquel que ha sido plenamente integrado a la sociedad humana. Algunos de éstos implican la participación en la fiesta.

#### CARACTERIZACIÓN DE LA FIESTA

La religión nativa del Japón es el shintoísmo. Es una religión étnica, es una religión popular. Como dijo Nishida Kitarô en tiempos de la Segunda Guerra Mundial, es una religión popular y no una religión mundial. Aun así, es el sustrato más profundo de la religiosidad japonesa. En relación con esa religión se conforma una tradición. Por eso Yanagita tomó las fiestas, que están estrechamente relacionadas con esa religión, como prototipo del estudio de la tradición. Las fiestas son realizaciones de esa fe popular, actualizaciones de la relación entre seres con total pureza ritual y los hombres: son performance de la tradición étnica.

Yanagita señala que la palabra fiesta, *matsuri*, viene del verbo *matsurou*, “estar al lado” (*osoba ni iru*), acompañar; *hôshi suru*, hacer un servicio. En sentido más general, *matsurou* es preguntar por el estado de la otra persona, inmediatamente obedecer todo lo que ella dice, y hacer todo lo posible por ella. Es, en una palabra, “estar junto con”, es “participar junto con” los dioses.<sup>17</sup> Es el ritual de recibir y acompañar a los huéspedes excelsos, estar con ellos un tiempo.

Al hablar de la fiesta japonesa es necesario considerar también que –según la ideología oficial que se deriva del énfasis en la sacralidad de los orígenes

16. Aunque se dice que Turner presenta una *communitas* como “intercambio social informe” (véase Ashkenazi, *op. cit.*, p. 153), de hecho habla de un “*comitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual”. Víctor W. Turner, *El proceso ritual*, Madrid: Taurus, 1988, cap. IV, pp. 103; Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974, pp. 231-271.

17. *Nihon no matsuri*, p. 50.

del sistema imperial y del pueblo mismo— la veneración, el servicio y el culto (*matsurou*) se manifiestan tanto en la fiesta (*matsuri*) como en el ejercicio de la autoridad *matsurigoto*. De allí que se diga que *matsuri* = *matsurigoto*: el culto es gobierno. Podemos pensar que por lo menos en algunas de las fiestas de los pueblos étnicos de México, esta misma premisa subyace a la realización de las fiestas.

La fiesta era tiempo fuera del trabajo cotidiano, tiempo de alegría y de liberación. Al mismo tiempo, era tiempo de recibir a los huéspedes más distinguidos. De esta manera, lo no-cotidiano se entretrejía con lo cotidiano.

Al mismo tiempo, quizá deba decirse que antiguamente la separación entre la vida diaria y lo religioso no era muy grande. La vida cotidiana era vida de fe, la palabra de los dioses daba directamente significado a las acciones diarias del hombre. Incluso las estructuras de poder que mediaban la transmisión de esa palabra tenían un significado religioso.

Yanagita, ante todo, hace notar que aunque en la sociedad japonesa hay muchas fiestas (*matsuri*), sólo algunas de ellas vienen a ser grandes festivales (*Oo-matsuri*).<sup>18</sup> Tanto la fiesta como el gran festival implican la participación de los miembros de la comunidad. En la una y en el otro se iba al encuentro con los dioses. Pero una de las diferencias externas entre éstas se refiere a que en el gran festival hay cosas más bellas, es grandioso y más alegre.

Aunque en la antigüedad el gran festival implicaba el encuentro con los dioses, llegó el tiempo en que había quienes participaban no por su anhelo de encontrarse con los dioses sino como parte de una bella representación.<sup>19</sup> Incluso muchos se convirtieron en meros espectadores. Entonces lo que había sido un encuentro con los dioses se transformó en una parte pública y una parte oculta. Había una parte que ya no se mostraba a todos, y en la que ya no participaban a los meros espectadores.

Pero en el mantenimiento de la tradición es necesario tener un conocimiento claro de las partes fundamentales de la fiesta. Por eso es necesario conocer la estructura general de la fiesta.

## LA ESTRUCTURA DE LA FIESTA

A) Ante todo, tomaré como base los elementos distintivos de la fiesta según Yanagita Kunio, en la obra ya antes citada *Las fiestas de Japón*.

18. *Op. cit.*, p. 39.

19. *Op. cit.*, p. 45.

Aunque no podemos decir que en todos los festivales de todas las culturas participen dioses y hombres, como ya se mencionó antes, hay por lo menos una jerarquía claramente definida entre seres que tienen una total pureza ritual (*hare*), por una parte<sup>20</sup> y los hombres ordinarios que no poseen esa pureza y que al prepararse para la fiesta tratan de librarse de su impureza ritual (*ke-gare*). De hecho, este esfuerzo por adquirir o aumentar la propia pureza ritual es el elemento de preparación a la fiesta. Aquí nos referiremos a esos seres de total pureza ritual con el nombre genérico de “dioses”. Durante la fiesta generalmente están personificados o en relación personal con los humanos.

1) El primero de los grandes elementos distintivos de la fiesta es la hora, estación o período del año, o el cambio de época, en que se tiene la fiesta.<sup>21</sup> El retorno de las estaciones y sus fiestas, constituían una especie de calendario. Según Yanagita, es casi seguro que el ceremonial o ritual festivo (*sairei*) se realizaba durante las horas del día, mientras que la fiesta misma (*matsuri*) tenía lugar durante la noche.<sup>22</sup> Por esto, el ritual de atender a los dioses tiene lugar durante el día y la celebración pública de ese ritual se realiza desde el anochecer hasta el día siguiente. Podríamos pensar en un sentido restringido de la fiesta como el evento público comunitario que celebra la performance de un ritual. En su sentido lato, la fiesta abarcaría los dos aspectos: un ritual y la celebración de su performance.<sup>23</sup> La determinación del tiempo generalmente sigue reglas fijas, es decir, la fiesta tiene un período específico de realización con inicio, desarrollo y terminación.

2) El segundo elemento es el período de preparación, que buscaba llegar a un estado de purificación para recibir a los dioses en la fiesta. Empezaba con una especie de olvido del mundo o “detestar las cosas” (*monoimi*), abstinencia y continencia (*tsutsushimi*), y seclusión (*komori*), separación, apartamiento.<sup>24</sup> Este período podía durar desde un mes en el caso de la familia imperial, o bien, en el caso de los sacerdotes, las vestales y los encabezados de la fiesta siete días en los santuarios, o tres días en las fiestas ordinarias.<sup>25</sup> Según algunos

20. Michael Ashkenazi, *Matsuri. Festivals of a Japanese Town*, Honolulu: Hawaii University Press, 1993, p. 19.

21. *Nihon no matsuri*, p. 126.

22. *Op. cit.*, p. 49

23. El ritual y su festejo comunitario, el ritual y su celebración quedarían entonces en una relación como la del matrimonio y la boda.

24. *Op. cit.*, p. 101.

25. Yanagita Kunio (editor), *Minzoku-gaku jiten [Diccionario de etnología]*, Tokio: Tōkyō-dō Shuppan (34a. ed.), 1968, p. 623.

intérpretes, como Iwata Keiji, este *komori* llevaba consigo una *purificación ritual*. Quien no la realizaba, no podía tomar parte en la fiesta.<sup>26</sup> Era un período de alejamiento de las cosas (*mono imi*), que antiguamente se llevaba a cabo en una construcción aparte (*imi-ya*) o lugar donde se guardaba ese alejamiento. Era tiempo destinado al desarrollo espiritual que permitía llegar a tener el espíritu de la fiesta. Este período de purificación ritual llevaba consigo también las abluciones (parecidas al actual *misogi*) o lavado corporal que era requisito para ir al encuentro con los dioses. Había otras cosas que debían hacerse como el no componerse el pelo, dejar de lado toda cosa cortante, no hacer ruido, restringir los alimentos que se tomaban antes de la fiesta, tener un gran cuidado del fuego.<sup>27</sup> Debía abstenerse de participar quien estuviera de duelo.<sup>28</sup>

Sin el cumplimiento de esas restricciones, sin esa purificación de las cosas, purificación del cuerpo y del corazón, nadie podía participar en la fiesta. Era requisito indispensable. Además, es notable que en la progresión desde la purificación, la performance ritual y participación celebratoria, hasta la comunión con los dioses, la conducta humana sigue reglas comunitariamente aceptadas para la fiesta.

3) El tercer elemento era la demarcación del lugar de la fiesta. Este es el aspecto espacial de la fiesta, que también tiene reglas suficientemente fijas.<sup>29</sup> Para marcar o señalar el lugar, en el antiguo shintoísmo se erigía un árbol. Esto se sigue haciendo. Es decir, para la realización de la fiesta no sólo se requiere un lugar de seclusión sino un lugar de elección, un lugar separado, aparte. Para marcar ese carácter separado, alejado de la vida cotidiana, donde iban a descender los dioses, era necesario marcarlo. La marca era generalmente erigir un árbol, un poste o un palo. Esta marca ha tenido dos posibles maneras: a) un árbol vivo o ramas verdes todavía; b) un madero artificialmente labrado: un poste, un palo, un bastón, una columna. Según Yanagita, la primera manera es la tradicional y la segunda se originó más tarde. Con esta marca (*shide*) se

26. *Nihon no matsuri*, p. 240.

27. *Op. cit.*, p. 104.

28. *Op. cit.*, p. 102.

29. Como dice François Delpech en su artículo "Symbolique territoriale et system sacrificiel dans un ancien rituel de 'terminatio' andalou: notes pour une anthropologie des confins", "El fundamento de toda 'antropología territorial' está constituido de los ritos referentes a la estructuración, la apropiación y la ocupación de lo extenso". Se refiere a "los rituales de delimitación de fronteras y de implantación de las mojoneras de los confines", en Pierre Cordoba y Jean-Pierre Étienvre comps., *La fiesta, la ceremonia y el rito*, Cartuja, España: Universidad de Granada, 1990, p. 147.

señalaba el lugar donde descenderían los dioses. Como vivían entre o junto a los árboles, pensaban que era más fácil la relación con los dioses en medio de las cosas vivas. En algún sentido, intervenía allí la voluntad del hombre para señalar dónde descenderían los dioses, o quizá los dioses lo daban a conocer por medio de los adivinos. Un medio utilizado era la de soltar una flecha en el bosque sin apuntar específicamente. El árbol donde la flecha pegara era originalmente el lugar de la fiesta. Posteriormente, el árbol donde pegara la flecha era el árbol elegido para servir de marca al lugar donde descenderían los dioses. Mediante las marcas se evitaba, se repelía, cualquier mancha externa que pudiera contaminar el sitio de la fiesta. Por eso, se hacía un cerco (*go-hei*) alrededor del lugar donde se realizaba el encuentro con los dioses. Entre las marcas estaban la colocación de un cesto o un tablado donde se ponían cosas que alegraban la vista de los dioses.<sup>30</sup>

El espacio se organiza tomando como centro el lugar sagrado en el que los dioses se hacen presentes, con diversas configuraciones según las diferentes culturas y regiones.<sup>31</sup>

4) El cuarto elemento es la organización de las gentes para realizar la fiesta. Uno de los elementos básicos en la estructura de la fiesta es un grupo humano identificable, es decir, una comunidad estructurada. No había originalmente encargados oficiales de realizarlas. La celebración era organizada por todos los habitantes de una localidad. Pero las condiciones de participación diferían con la región y con la época. Estaban ante todo las restricciones rituales: algunos podían acercarse al lugar donde descendían los dioses y otros sólo participar de lejos. Sólo las mujeres con grandes poderes espirituales podían participar. Los hombres hacían los servicios y esperaban el favor de los dioses. Pero uno de los grandes cambios en la celebración de las fiestas del shintoísmo fue la aparición de la organización para realizar las fiestas. Había un oficiante (*kannushi*) que era el experto en cuestiones rituales.

Se elegía además un encabezado (*tôya*) por su linaje y por su antigüedad<sup>32</sup> en la comunidad. Ese encabezado, que estaba a cargo de la organización de la fiesta, podía pasar luego a formar parte de los encabezados permanentes y finalmente podía tener un oficio religioso dedicado. Pero los orígenes de tales oficios fueron distintos en cada época.

30. *Nihon no matsuri*, pp. 89-90.

31. Miyake Hitoshi en *Nihon no minzoku shûkyô* [Religiones populares de Japón], Tokio: Kôdan-sha, 1994, pp. 52-70.

32. *Nihon no matsuri*, pp. 178-180.



Había también diversas organizaciones encargadas de apoyar en la realización de la fiesta.

5) Un quinto elemento es la conversación con los dioses o con las personas o seres que los encarnan. Se recibía a dichos seres como huéspedes distinguidos, se les hacían ofrendas.<sup>33</sup> Pasar un tiempo junto con ellos era la parte fundamental de la fiesta. Por eso, ante todo, figuran las ofrendas (*kumotsu*): se daba de comer y beber a los dioses que venían de visita. Cuando se ofrendaba una comida especial, a veces la fiesta recibía el nombre de esa comida (v. gr. *sumomo-matsuri*, *sushi-matsuri*, *amazake-matsuri*). Es seguro que hasta la Edad Media japonesa (1185-1868) se hacían ofrendas comestibles.<sup>34</sup> Llegó un tiempo en que ya las ofrendas incluían artículos que no eran de consumo humano (por ejemplo, *noshiawabi*, *kaya*, *kachiguri*, etcétera). Pero lo más común era ofrecer a los dioses, pescado, arroz y *sake*.<sup>35</sup>

Los dioses ciertamente no toman sus alimentos como lo hace el hombre: las ofrendas físicamente se las comían los animales no domésticos, entre ellos los cuervos (*karasu*) y las zorras (*kitsune*).<sup>36</sup> Tampoco lo hacen a la hora en que comen los humanos: toman sus alimentos al atardecer o por la noche. Por eso era necesario iluminar el lugar de la fiesta. Antes de que se consumiera el fuego, la gente comía y tomaba también.

6) Como parte importante de la fiesta está el alegrar a los dioses y la manifestación de sus grandes obras y su voluntad.

Para alegrarlos y para la manifestación de su voluntad, había que llevar en andas o en santuarios miniatura (*mikoshi togyo*) las representaciones de los dioses. Era necesario también que el hombre circumbulara el lugar de manifestación de los dioses o el perímetro del lugar marcado para la fiesta. Por eso, se hacían las procesiones, las marchas y desfiles.<sup>37</sup>

La fiesta incluía juegos de diversas clases: *sumo*, jalar de la reata (*tsunahiki*), peleas de gallos (*tori-awase*), peleas de toros (*ushi no tsuki-ai*), competencias de tiro con el arco, de carreras de caballos, torneos, etcétera.<sup>38</sup> Todos estos juegos y competencias estaban dedicados a los dioses para complacerlos

33. *Op. cit.*, p. 132.

34. *Op. cit.*, p. 177.

35. *Op. cit.*, p. 174.

36. *Op. cit.*, p. 162.

37. *Op. cit.*, pp. 126-130, 178.

38. *Op. cit.*, pp. 133-143.

y, además, para conocer su disposición para con los hombres. Los dioses no siempre hablaban claramente al hombre y sólo se tenía la manifestación de su disposición, sus intenciones, su voluntad. Por eso, era necesario interpretar los resultados de los juegos y de las competencias. Era importante la interpretación de los resultados de la competición, el juego y el conflicto, puesto que por ellos se conocía el carácter del año, de los bienes y los perjuicios que sobrevendrían, y se sabía por qué parte del pueblo o de la región llegarían éstos.

Destaca aquí la importancia de los augures, adivinos, u hombres de conocimiento que podían interpretar éstos y otros resultados en la fiesta. La adivinación era de vital importancia en los casos en que los seres de pureza ritual total no se dirigían verbalmente al hombre.<sup>39</sup>

7) De importancia igual o mayor eran las danzas (*odori*) que se realizaban para los dioses (llamadas *kagura*). Había música, danzas (*odori*) y bailes rituales (*mai*) especialmente realizados para los dioses (v. gr. *miko-mai*). Las danzas (*odori*) eran principalmente la acción corporal de bailar ordenadamente, mientras que los bailes rituales (*mai*) tenían la acción de bailar como propósito secundario y en ellos lo principal eran los cantos o “relatos”.<sup>40</sup> Tanto en un caso como en otro, el propósito era alabar a los dioses para invitarlos y luego divertirlos. Mientras se realizaban esas danzas, los danzantes se entusiasaban, venían a ser poseídos por los dioses, y se convertían en corporalizaciones de los dioses.

8) Como culminación de la fiesta, tenemos la participación del hombre en las ofrendas de los dioses. El ritual en que dioses y hombres tomaban juntos la comida y bebida (llamado *naorai*), es decir, el ritual de la participación en las ofrendas, era muestra del “estar junto con” los dioses. Este “estar junto con” los dioses iba desde el crepúsculo hasta el amanecer.<sup>41</sup> Con esto se marcaba la terminación de la fiesta y el retorno a la vida diaria. La comunión en las ofrendas viene a ser la contraparte del “rechazo de las cosas del mundo” (*monoimi*) y marca el inicio de la fiesta. La seclusión culmina con el “estar junto con” los dioses (*komori*).<sup>42</sup> En esta participación desempeña un papel de intermediario para la gente común el *kannushi*, el oficiante o celebrante que desempeña los sagrados oficios.

39. *Op. cit.*, pp. 145-151.

40. *Op. cit.*, p. 151.

41. *Op. cit.*, pp. 48, 160-175.

42. *Op. cit.*, pp. 98-100.

En este último aspecto de la estructura de la fiesta, Yanagita hace la distinción en el carácter de los asistentes a la fiesta: aparte de los oficiales y encabezados, están quienes realmente participan (*san'yo*) en la fiesta a través de la comunión en las ofrendas, están aquellos otros cuya asistencia tiene el carácter de visita religiosa (*sankei*) y aquéllos cuya asistencia tiene el carácter de veneración (*sanpai*).<sup>43</sup>

Una vez que los dioses se han retirado, los humanos pueden continuar con sus actividades de celebración festiva, sus diversiones y pasatiempos, hasta que el aspecto reglamentado de la fiesta señala el término de la misma. Viene entonces la tarea más mundana que es la limpieza del lugar donde se celebró la fiesta.

Si simplificamos, podemos ver que esta estructura coincide esencialmente con la apuntada por otros estudiosos como Edmund Leach, como se verá posteriormente, pero señala cuidadosamente los elementos importantes: la estructura de la fiesta tiene un parecido con la recepción de huéspedes distinguidos: comienza con el “rechazo de las cosas del mundo” (*monoimi*) y la seclusión (*komori*); se marca el lugar de la fiesta para invitar a los dioses; se hacen ofrendas a los dioses que llegan de visita; se les alegra con danzas, bailes, música, competencias, que sirven también para conocer indirectamente la voluntad de los dioses; y finalmente el hombre participa en las ofrendas de comida y bebida de los dioses.

B) De esta manera tenemos la estructura básica tradicional de la fiesta que Yanagita Kunio nos presenta en su obra *Nihon no matsuri*. Sin embargo, el antropólogo Iwata Keiji, quien ha investigado las fiestas en el Sudeste Asiático, a modo de explicación y para permitir la comparación, ha presentado con más detalle algunos de los elementos de la estructura de la fiesta. Quiero hacer un resumen de su presentación.<sup>44</sup>

Comienza diciendo que las fiestas difieren tanto con la etnia, como con la región y la historia. Como resultado de su investigación, Iwata nos dice que en el Sudeste Asiático ha encontrado que:

1) El “olvido del mundo” (*monoimi*) y seclusión (*komori*), que tiene como propósito el avance espiritual y que difiere de la mera purificación corporal, no tiene un equivalente completo.

43. *Op. cit.*, pp. 193-213.

44. *Op. cit.*, pp. 235-255, “Explicación” [*kaisetsu*].

2) Tanto en Japón como en el Sudeste de Asia los dioses vienen por los árboles; por eso, al igual que en Japón sus santuarios están junto a árboles gigantes o en los bosques. Los dioses están en lugares elevados y descienden en el tiempo de fiesta.

3) Igualmente, se marca el lugar de la fiesta con estacas o columnas de bambú, unidas con hilos (se parece a los manojos de pasto erectos, *shibatate*); y allí sólo pueden entrar los participantes en la fiesta. El día de la fiesta se erigen tablas congratulatorias de bambú que son marcas más allá de las cuales no pueden entrar quienes son de otros pueblos.

4) La organización es dual: los varones fungen como sacerdotes que realizan los ritos de la fiesta; y las mujeres como vestales (*miko*) que realizan las danzas rituales y que llenas de los dioses profieren sus palabras.

5) Las ofrendas difieren según la etnia, pero son semejantes en cuanto que incluyen comida y bebida y son para los dioses.

6) Después de que los dioses reciben las ofrendas, se llegan a saber las disposiciones (*shintaku*) divinas.

7) Aunque las danzas rituales de las vestales (*miko*) y bailes sagrados se realizan, Iwata no observó competencias aunque declara que es necesaria una mayor investigación.

8) En todas las etnias, el calendario de fiestas sigue el ritmo del cultivo del arroz. Generalmente sólo se realizan una o dos fiestas en el año, que equivaldrían a las fiestas de primavera y de otoño en Japón.

9) Tampoco hay una gran diferencia en cuanto a la participación del hombre en las ofrendas. La bebida y la comida son consumidas por los dioses y por los hombres. En Japón los dioses y los hombres las consumen juntos (*naorai*), y no es correcto llamar *naorai* a su consumo posterior.<sup>45</sup> Para consumir las ofrendas, el hombre puede acceder al lugar marcado para recibir a los dioses, e incluso los espectadores pueden acercarse.

45. *Op. cit.*, pp. 170, 248-249.

De esta manera, Iwata muestra que según los resultados de su investigación también en el Sudeste de Asia la fiesta tiene una estructura semejante a la de la fiesta en Japón.

En el *Diccionario de etnología* se clasifican las fiestas, según el aspecto que enfatizan,<sup>46</sup> pero esto lo veremos después.

#### LA ESTRUCTURA DE LAS FIESTAS DE MICHOACÁN

Hay muchas fiestas que podrían tomarse como base de comparación. Como se dice en el *Diccionario de etnología*,<sup>47</sup> al hablar de la fiesta se puede hacer en dos escalas: la primera, la escala pequeña es la de la fiesta familiar; la segunda, la de gran escala es la fiesta regional.<sup>48</sup> Como ejemplo de la primera se habla de la fiesta que “no se hace para los dioses sino para el espíritu de los muertos” (“*tamashii matsuri*”, como el *O-bon* o antiguamente *kure* de fin de año). Como ejemplo de la segunda son las fiestas de las grandes temporadas del año, generalmente ligadas a los cultivos y que son muy semejantes en todo Japón.<sup>49</sup> Podemos decir, con U. A. Casal, que había cinco grandes festivales en el Japón antiguo, y cuatro de ellos estaban originalmente ligados al shintoísmo.<sup>50</sup>

Yanagita nos da una jerarquización de las fiestas por su localización e importancia: 1) familiar, 2) de grupos al interior del poblado, 3) del poblado, 4) de unión de poblados, 5) de una región, 6) de santuarios y grupos religiosos, 7) de la esfera de los comerciantes, y 8) de dioses famosos.<sup>51</sup>

Aquí tomé la división más simple que hace Ronald P. Dore en sólo dos tipos de rituales, sus creencias y su celebración: aquéllos en los que participa a título personal, como un individuo que necesita resolver conflictos morales individuales, tiene aflicciones individuales y va al encuentro de su propia muerte; y aquéllos en los que el individuo toma parte como miembro de un grupo social, ya sea su familia, su comunidad local o la nación.<sup>52</sup> Tomé como

46. *Diccionario de etnología*, pp. 540b-541a.

47. *Nihon no matsuri*, p. 539a.

48. De varios *gun* (unidad administrativa regional, equivalente al “Condado” norteamericano) en Japón.

49. *Op. cit.*, p. 539b.

50. U. A. Casal, *The Five Sacred Festivals of Ancient Japan*, Monumenta Nipponica, Tokio: Sophia University/ Charles E. Tuttle Co., 1967.

51. *Diccionario de etnología*, p. 541a.

52. Ronald P. Dore, *City Life in Japan*, Berkeley: University of California Press, 1971, p. 294. Dore no estudia las fiestas propiamente, pero su tratamiento de rituales y creencias se encuentra en las pp. 295-373.







# BEBIDAS EXOTICAS TROPICALES



- Vampiro
- Margarita
- Puro Salado
- Medio de S...
- Cerveza de Helado
- Escorpión
- Daiquiri
- Coco Loco
- Piña Colada
- Tequila Sunrise
- Cañita

## BEBIDAS TROPICALES Y COCTELES BACARDI





ejemplo de la “pequeña fiesta” la fiesta del Día de Muertos y como ejemplo de la “gran fiesta”, la fiesta de San Francisco de Asís, el santo patrono de Cherán, Michoacán.

### *La fiesta del Día de Muertos*

Empezaré por un tipo de fiesta que no es del tipo general que Yanagita describe. Quiero referirme ante todo a la fiesta del Día de Muertos. Debo aclarar que según las creencias antiguas de los purépecha, los muertos se convertían en dioses y sus almas visitaban este mundo en forma de mariposa. Por esto, la fiesta del Día de Muertos tiene el significado de un encuentro con los dioses.

- 1) Ante todo, varios días antes del día de la fiesta se va al cementerio a limpiar las tumbas de los difuntos. Generalmente son los hijos mayores quienes realizan el trabajo, pero van acompañados por algunos de sus otros familiares. Excepto por las predicaciones de los sacerdotes en las iglesias para que la gente se confiese y comulgue, no hay propiamente un ritual de seclusión o de apartamiento de las cosas.
- 2) Para el día de la fiesta se adorna la tumba con listones de papel de colores. Los colores que se utilizan son el blanco y el azul para mujeres, y blanco y rojo para hombres. Estos listones se atan a varas de algún arbusto como la jara. Se hace un cerco alrededor de la tumba. Los participantes, generalmente parientes directos del difunto, entran al lugar encerrado por los listones. En algunos lugares se cuelgan también “culebrillas” hechas de agujas de pino en torzales de lazo. Se colocan flores sobre la tumba y alrededor del cerco, utilizando sobre todo la flor de muerto o *tiringuin* que es amarilla.
- 3) En la casa, en algunas partes, se pone una mesa donde se hacen ofrendas. Allí viene el alma del difunto de visita. Aunque en otras partes se cree que las almas de los difuntos vienen en forma de mariposa, en realidad para la fiesta no se requiere de la presencia de las mariposas porque se presentan en la tumba donde alguna vez reposó su cuerpo al ser enterrado.
- 4) En el caso de los santos y en otras ocasiones en que participa todo un pueblo, generalmente hay un “carguero” o “mayordomo” y la gente se organiza para realizar la fiesta. Los hombres antiguamente eran los encargados de

cooperar con dinero, bebida y trabajo, mientras que las mujeres hacían la comida y eran quienes danzaban en grupo al son de la música. Sin embargo, en el caso de la fiesta del Día de Muertos se trata de una fiesta que tiene un carácter más familiar y cada familia es responsable de organizar su propia fiesta.

5) Las ofrendas que se llevan son generalmente flores, frutas, bebida y comidas preparadas. Para el Día de Muertos se hace un guiso especial que se llama *atápaqua*, que es un caldillo guisado con chile verde y que lleva un tipo de queso al que se le llama “rallado”, es decir, un poco “maduro” (y un poco enlaminado). Igualmente, se hace un tipo de tamales que aunque se llaman “tamales de carne” (*naka-tamales*) en esa ocasión llevan alguna verdura dentro. Igualmente se llevan los sahumerios, porque según las creencias antiguas los dioses se alimentan principalmente de humo. Se ofrecen también velas.

6) Generalmente en la fiesta no se trata de conocer la voluntad de los muertos sino sólo de estar, comer y beber junto con ellos y exaltar sus acciones. Durante la visita al cementerio se platica acerca del difunto, se recuerdan sus acciones, las cosas buenas que hizo. También hay llantos, sobre todo de las madres y las abuelas.

7) Aunque para los muertos generalmente no se hacen danzas ni bailes, ni juegos, sí se invitan grupos musicales para tocar las melodías tradicionales o que más gustaban al difunto. En estos casos, generalmente se da la ejecución de diferentes grupos de música. Pero dado el carácter familiar de esta fiesta, no se organiza realmente una competencia.

8) Esta es una fiesta que se realiza una vez al año, aunque en algunas familias cuando la muerte es reciente se hacen algunos aniversarios en la tumba del difunto.

9) Según la costumbre antigua, se comía en el cementerio junto a la tumba del difunto. Se destinaba una parte al difunto y allí se dejaba sobre su tumba. Generalmente después de la fiesta algún animal era el que se la comía. Actualmente, excepto en los lugares cercanos al lago de Pátzcuaro, generalmente la visita no es de toda la noche y en ese caso se deja la comida y bebida del difunto sobre la tumba y los familiares regresan a comer a sus casas.

Quise empezar con este ejemplo de una fiesta en pequeña escala, porque nos permite ver aspectos importantes de la estructura de la fiesta que también allí están presentes.

### *La fiesta patronal de Cherán*

Vamos ahora a ver el caso de la fiesta del santo patrono de Cherán. El patrono es san Francisco y su fiesta se celebra el día cuatro de octubre.

Como nos dice Ralph L. Beals, quien estudió el pueblo de Cherán en 1941-1942, la fiesta estaba muy bien organizada. Vamos a considerar sólo los puntos que se relacionan con la estructura antes mencionada.

1) El día anterior a la fiesta se hace la limpieza de las calles, se quema la basura, se barre la plaza, se pintan de blanco los bordos de los paseos de la plaza, se vuelven a pintar las bancas. El día tres hay también rosario y vísperas.<sup>53</sup> Además, en la iglesia se hace el novenario y el sacerdote incita a todos a que se confiesen para que puedan comulgar en la misa del día cuatro.

2) Los principales lugares de la celebración son el templo, la casa del carguero, las casas de los comisionados, la plaza principal, que están adornados con agujas de pino, nuriten y flores.

3) Podemos pensar que Beals no asistió a la misa del santo patrono porque no describe los adornos del templo. Sólo menciona que entre los gastos estaba el de 14 kilos de cera (convertida en cirios de medio kilo cada uno y adornados con papel blanco) la cantidad que debía pagarse al sacerdote para la misa. Pero el templo se adorna con hilos de agujas de pino que forman culebrillas, sobre el piso del templo se extiende una capa de agujas de pino, el altar y el nicho de san Francisco está adornado con papeles de colores (especialmente blanco, azul y rojo); los devotos llevan sahumerios y queman copal desde la mañana, así que el templo huele a pino, a copal, a flores, a nuriten, a incienso y a cera quemada. Además, durante la misa los cohetes se queman a un costado del templo y el olor de la pólvora quemada también entra a formar parte del ambiente.

4) Lo que mejor describe Beals, como proceso social, es la organización de la comunidad para la realización de la fiesta. Nos habla de la división de obligaciones por barrio, el nombramiento del carguero, la designación de los comisionados, el papel de las autoridades civiles y religiosas, y el trabajo de

53. *Cherán: un pueblo de la sierra Tarasca*, p. 301.

las mujeres en la preparación de alimentos y decoración de las casas y el templo.

5) Es necesario tener en cuenta que según las creencias antiguas, los dioses se alimentaban de humo y olores agradables. Así que el uso del copal, del nuriten, de las flores, las agujas de pino, y los cohetes vienen a ser la principal ofrenda. Pero lo son también las velas y las bateas con panes, con frutas y otros comestibles que se depositan frente a la imagen del santo patrono. Como ceremonia religiosa, se ofrenda también la intención de la misa en acción de gracias por los favores que el santo patrono ha hecho al pueblo en general y a cada uno de sus devotos.

6) Aunque durante la fiesta patronal el sacerdote es el que declara la voluntad de Dios en su predicación y, sobre todo, el representante del obispo o el obispo en persona, parecería que es claro que la comunidad todo lo que tiene que hacer es escucharlos. Pero esto es un tanto superficial. Beals no anotó las funciones del *uandari* o “rezandero”. Y es muy fácil perder de vista sus acciones, porque casi nunca las hace de manera ostentosa. El *uandari* es mediador para llegar a los acuerdos de organización y realización cuando surgen conflictos, es quien vela por la guarda de la tradición a través de los ancianos y principales, es el que aconseja en caso de dudas graves sobre lo que a cada quien le toca hacer, y es quien se encarga del ceremonial y ritual de la fiesta. Transmite la voluntad de Dios mediante la tradición y la costumbre. Pero su papel no es destacado y fácilmente se olvida uno de él. De esta manera, tenemos dos vías de acceso al conocimiento de la voluntad de Dios: la de las autoridades religiosas oficiales, que tiene un contenido constante y perenne; y el de las autoridades tradicionales, que tiene un contenido cambiante y ajustable a las circunstancias.

7) Beals describe muy bien la actividad de los grupos musicales (banda de música, chirimías), aunque omite el dato de que en la época en que realizó su investigación generalmente la misa era cantada: así que había cantos y órgano durante la celebración de la misa. Igualmente, describe la construcción y quema del castillo.<sup>54</sup> Como parte de los festejos también se construye el toril<sup>55</sup> y se

54. *Op. cit.*, p. 300, 303.

55. *Op. cit.*, p. 296.

tienen varios días de jaripeo, en el que no se mata a los toros sino sólo se les monta.<sup>56</sup> Hay también juegos de competencia como los torneos deportivos.<sup>57</sup>

8) También se describe la danza de los moros.<sup>58</sup>

9) Además de la participación con Dios y con el santo patrono en la misa, el carguero y algunos de los comisionados hacen comida en su casa. A la comida del carguero asisten los principales y pueden asistir los parientes del carguero, quienes le ayudaron y todos los directamente involucrados en la organización de la fiesta. A la comida de los comisionados asisten los parientes, quienes le ayudaron, y quienes participan en la actividad para la que fue comisionado. Generalmente estas son comidas que se celebran con la presencia (por lo menos ocasional) de un *uandari*, quien se encarga del ritual socio-festivo. De esta manera, la participación en las ofrendas tiene un doble aspecto: el ritual religioso cristiano en el templo, y el ritual social festivo en la casa del carguero y en la de los comisionados.

10) Durante la fiesta hay un gran intercambio comercial, lo cual nos da una idea de la importancia de la fiesta, que es regional e involucra grandes áreas del estado de Michoacán incluyendo la Tierra Caliente. Igualmente puede verse en funcionamiento la estructura de la actividad oficial y la actividad religiosa. Por eso la fiesta es no sólo un ritual de encuentro y unidad sino también una manifestación de la oposición y la competencia. No es simple manifestación de armonía sino también de conflicto. La justificación de la fiesta es religiosa pero también es política.

11) La fiesta generalmente se da por terminada con el último día de toros, se levantan los puestos de comercio, se recoge la basura y todo el pueblo vuelve a la normalidad y a la vida diaria.

12) Después de la fiesta se hace la evaluación de la realización de la fiesta. Se señalan los errores, lo que salió mal, pero también lo que salió bien. Además, se evalúa el desempeño de los participantes activos y pasivos en la fiesta contra lo establecido por la costumbre y lo que se considera que es la tradición de dicha fiesta.

56. *Op. cit.*, p. 305.

57. *Op. cit.*, baloncesto, p. 303.

58. *Op. cit.*, pp. 296, 298, 303, 304, 305.

### *Consideraciones adicionales*

Antes de concluir hay algunas consideraciones generales que quisiera hacer respecto a la estructura de la fiesta.

1. En primer lugar, es muy posible que esta manera de presentar la estructura de la fiesta todavía haya pasado por alto elementos indispensables o que haya incluido algunos que no pertenecen a la estructura.

2. Diversas fiestas enfatizan diferentes elementos de la estructura general aquí delineada.

En este sentido, según el filósofo Watsuji Tetsurô que fue un gran investigador de las tradiciones japonesas, puede decirse que en una religión politeísta como el shinto japonés, las deidades están ligadas a algunas fiestas específicas. De allí también que las fiestas enfatizan diferentes elementos de la estructura general de la fiesta.

Según Yanagita, esos variados énfasis resultan en diferentes morfologías de la fiesta:

a) Las fiestas que principalmente enfatizan la manifestación de los dioses, es decir, el descenso y visita de los dioses.

b) Las fiestas en que es prominente el alejamiento de las cosas y olvido del mundo (este es el caso de *monoimi-matsuri* [fiesta de abstinencia, confinamiento y ayuno], o el *kurayami-matsuri* [fiesta de tinieblas]). Este sería el caso del *i-gomori-matsuri* que enfatiza el aspecto de “rechazo de las cosas” (*monoimi*) la purificación, seclusión y restricciones (dormir de día, quedarse levantado de noche, no hacer ruido, no salir a acarrear agua, andar descalzo).<sup>59</sup>

c) Las fiestas que toman como centro las ofrendas (tales como *amazake-matsuri* [del sake dulce], *Oomeshi-matsuri* [del arroz]) y las instalaciones (*shôgonkô*). Otro caso serían las festividades de la cosecha del arroz en Japón, que se centran alrededor del *niiname*, que se celebraba en noviembre. Habría que mencionar también los cinco grandes festivales del año en el Japón antiguo: el de Año Nuevo (*Oshôgatsu*), el festival de las niñas (*Hinamatsuri*),

59. *Diccionario de etnología*. p. 624.

el festival de los niños (*Tango no sekku*), el festival de las estrellas (*Tanabata*) y el festival del crisantemo (*Jôgoya*).<sup>60</sup>

d) Las fiestas que hacen resaltar el paso de los dioses o sus santuarios portátiles (*san'yare-matsuri*, *tenteko-matsuri* [líderes de danza]).

e) Las fiestas que enfatizan la portentosa obra de los dioses, o los favores divinos, que a su vez pueden ser de seis tipos: (i) que enfatizan el conocer la voluntad de los dioses, (ii) que enfatizan la agricultura, (iii) la recolección, (iv) el fuego, (v) la protección contra las enfermedades y la curación, y (vi) los conflictos y competencias.<sup>61</sup>

Además de las morfologías que menciona directamente Yanagita, podemos mencionar otras:

f) Las fiestas en las que se enfatiza el ritual de participación, es decir, donde predomina el aspecto del consumo de las ofrendas. Aquí vamos a considerar el ritual como un conjunto unitario y formalizado de ceremonias o ritos, que puede tener lugar sin estar necesariamente encuadrado en el marco de una fiesta o de un gran festival.<sup>62</sup> Como es el caso de la Cena de Pascua y casos semejantes de participación ritual en otras religiones, el ritual de participación –que abarca tanto el aspecto de preparación y ofrenda como de consumo– ha sido muy estudiado.

g) Existen también las fiestas que hacen énfasis en la peregrinación, la procesión, la marcha o desfile, y la ambulación alrededor del perímetro del espacio festivo o de una parte del mismo. En este sentido, se ha señalado el estado de trance o éxtasis que se inducen en quienes cargan con los santuarios portátiles o los *o-mikôshi* y de quienes participan en esas procesiones.<sup>63</sup>

h) Habría que añadir también las fiestas que toman como centro la elección de autoridades, como principio de organización ritual, ceremonial y festiva. Antes de la elección, generalmente hay una evaluación del desempeño de las autoridades encargadas de la fiesta que terminó.<sup>64</sup>

60. U. A. Casal. *The Five Sacred Festivals of Ancient Japan*. Tokio: Sophia University, 1967.

61. *Diccionario de etnología*, pp. 540-541.

62. *Nihon no matsuri*, pp. 30-41, 76.

63. Bestor, *op. cit.*, pp. 224-225.

64. *Nihon no matsuri*, p. 105.



i) Otro tipo de fiestas que habría que añadir son aquellas que enfatizan la presencia del “payaso divino”, del *trickster*, del *tengu*, el zorro y el tejón y otros personajes ambiguos o “locos” que preceden la aparición del caos en la fiesta.<sup>65</sup> Son fiestas en que sobresale el retorno al caos primigenio, donde la obra creadora o formadora de los dioses se manifiesta: el hombre vuelve a una condición primitiva (real o imaginaria) en la manifestación de su corporalidad, sus sentimientos y su manera de pensar. Cuando se considera este tipo de fiesta como el prototipo, se llega a pensar que la fiesta es desestructurada.<sup>66</sup>

j) Finalmente, aunque la lista no pretende ser exhaustiva, está la fiesta que enfatiza el aspecto de diversión, juego y esparcimiento de los humanos que están presentes en la fiesta.<sup>67</sup>

De estas diversas morfologías nos resultan múltiples tipos de fiesta, que han sido descritas y analizadas por los etnólogos y antropólogos. Por ejemplo, E. Leach toma como estructura principal la transición temporal entre separación del mundo secular (que corresponde a *monoimi*, es decir la negación de la cotidianidad), el movimiento de ir al encuentro (que corresponde al ritual, *sairei*) y la unión en que se alcanza la libertad (que corresponde a la fiesta, *shukusai*).<sup>68</sup> Aquí no me detendré a considerar cada tipo de fiesta en particular.

3. Quisiera hablar un poco más acerca de las fiestas en que predomina el conflicto. En este caso el refinamiento de la performance, la habilidad, el entrenamiento y el nivel de competencia de los performantes humanos son de vital importancia. Pero el conflicto, competición o combate podría ser entre hombres, entre hombre y bestia, o entre animales. Este es el caso de *momotematsuri* [cien flecheros], *busha-matsuri* [disparar caminando], *nawabiki-matsuri* o los torneos de *sumo*), las carreras de caballos (*keiba*), las peleas de gallos

65. Aunque Yanagita menciona el trance de las vestales y de los participantes, este aspecto es algo que no enfatiza. Véase Yamaguchi Masao, “La realeza como sistema de mitos. Un ensayo de síntesis”, en *Diógenes*, año XX, núm. 77, enero-mayo 1972, pp. 41-60; Yamaguchi Masao, “Kingship, Theatricality, and Marginal Reality in Japan”, en R. K. Jain (Ed.) *Text and “Context”: The Social Anthropology of Tradition*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, Inc., 1977, pp. 151-179. El tlacuache desempeña también ese papel en la mitología mesoamericana, véase Alfredo López Austin, *El mito del tlacuache*, México, Alianza Editorial, 1990. Encontramos también este papel en los judas, y también en la cultura purépecha.

66. *Nihon no matsuri*, p. 74.

67. *Op. cit.*, pp. 72-77.

68. Según la interpretación que hace Miyake Hitoshi en *op. cit.*, pp. 105-108, véase Edmund Leach, “Ritual”, en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Madrid, Aguilar, 1976, vol. 13: 383-388.

(*tori-awase*), las peleas de toros (*tôgyû*) o de perros (*tôken*). En estos casos se combinaban el conocer la voluntad de los dioses y el divertirlos. Por el resultado de estos conflictos, competiciones o combates, podía realizarse la adivinación acerca del año, bueno o malo, y conocer la voluntad de los dioses.<sup>69</sup> Este es también el caso de algunas fiestas donde vienen a resaltar las diversas partes en conflicto con el exterior o al interior mismo de las comunidades que las realizan. Este sería el caso de las fiestas de guerra.

Aunque originalmente el énfasis en el conflicto permanecía como parte de un festival religioso, algunas fiestas han perdido su sentido religioso y ha quedado solamente el aspecto de confrontación donde hay vencido y vencedor. En todo caso, la teoría sociológica del conflicto ha venido a ocupar un lugar importante en el estudio del conflicto y del elemento de ideología que toda fiesta tiene.<sup>70</sup>

Cuando alguna de las varias teorías del conflicto se aplica a la fiesta, hace resaltar algunos de los elementos ligados a la competición, la confrontación, y al ganar o perder en la estructura de la fiesta. Es decir, predomina entonces el aspecto de conflicto que implican las competencias, luchas, torneos, etcétera. Cuando en las fiestas se enfatizan estos elementos de conflicto, la fiesta misma pone especial cuidado en las actividades que sirven para divertir a los dioses, que son caminos para averiguar su voluntad cuando no es conocida, o bien como preparación para llevarla a cabo, cuando ya es conocida. En estos casos, dentro de la estructura general de la fiesta, en el resultado final del

69. *Diccionario de Etnología*, p. 140; *Nihon no matsuri*, pp. 133-139, 245.

70. Podemos decir que la teoría sociológica del conflicto, tiene como principales exponentes a Carlos Marx, Weber. De ellos se derivan por una parte los teóricos de la élite como Vilfredo Pareto (1848-1923), en *The Treatise on General Sociology*, Gaetano Mosca (1858-1941) en *The Ruling Class*, Robert Michels (1876-1936), en *Political Parties: A Sociological Study of Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*; Thorstein Veblen (1857-1929), en *The Theory of the Leisure Class* y Joseph Schumpeter (1883-1950) en *Imperialism and Social Classes*, y otros. Por otra parte, también se derivan de ellos los teóricos del orden social dentro del cual se realiza el análisis del conflicto, como es el caso de Georg Simmel (1858-1918), su discípulo Robert Park (1864-1944) y la llamada "Escuela de Chicago". Una tercera corriente es la escuela crítica, mejor ejemplificada en la "Escuela de Frankfurt" donde destacan Max Horkheimer (1885-1973), Theodor Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1904-1979), Erich Fromm (1900-1980) y Jürgen Habermas (n. 1929). Otros teóricos del conflicto serían C. Wright Mills (1916-1962), Ralph Dahrendorf (n. 1929), Lewis Coser (n. 1913) y Randall Collins (n. 1941). (Ruth A. Wallace y Alison Wolf, *Contemporary Sociological Theory. Continuing the Classical Tradition*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall (3a ed.), 1980, pp. 75-174. Véase también Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovitch, Inc. [2a. ed.], 1977, pp. 177-355, 387-426, 572-584).

Para un estudio de la ideología como lugar del conflicto en la historia de Japón, véase Tetsuo Najita y J. Victor Koschmann, (eds.) *Conflict in Modern Japanese History. The Neglected Tradition*, Princeton University Press, 1982, pp. 25-61.

conflicto se da a conocer la voluntad divina o queda la comunidad preparada para cumplir esa voluntad. Allí es de vital importancia el augur, el adivino u “hombre de conocimiento”, quien es el encargado de dar a conocer a los humanos la voluntad de los dioses manifiesta en los resultados del conflicto.

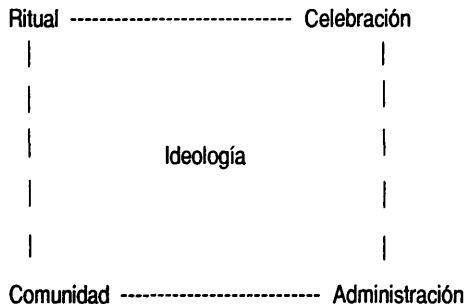
Por otra parte, podemos decir que al servir para llegar a conocer la voluntad divina, las fiestas de conflicto dan primacía al aspecto de determinación del sujeto activo de la historia para el año en curso. Se puede saber si es un año en el que las mejores cosechas, los mejores resultados de las negociaciones, los acontecimientos más benéficos para la comunidad tendrán lugar en el barrio A, el barrio B, etcétera, según el resultado del conflicto.

Con la emergencia de una visión no predominantemente religiosa de la realidad, se originan nuevas fiestas o festivales, se da nueva interpretación a las fiestas antiguas, o se hacen revivir fiestas ya desaparecidas a las que se asignan nuevos significados.

#### CONCLUSIÓN

En este trabajo apenas he tocado superficialmente los aspectos más importantes del tema de la estructura general de la fiesta. Esto no quiere decir que todos los problemas estén resueltos. De hecho, esta presentación sólo pretende sentar una base general para la discusión sobre la fiesta.<sup>71</sup>

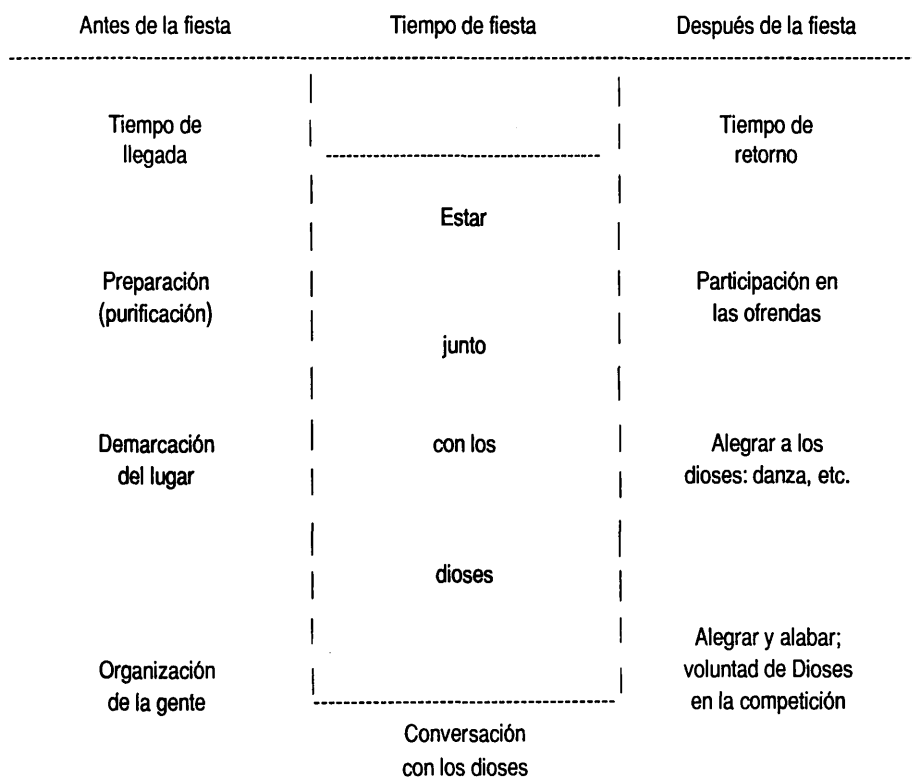
En el curso de la exposición hemos encontrado que en la realización de la fiesta hay cinco aspectos básicos que se conjugan:



71. Me da ánimos el constatar, por ejemplo, que no sólo es así en el caso de dos fiestas purépechas sino que esta es también la estructura de la fiesta Shalako entre los Zuñi, en la que destaca la bendición de la casa, y que fue descrita por Jean Cazeneuve, *Les Dieux dansent à Cibola*, París: Gallimard, 1957.

Dependiendo de la interpretación que se haga de la fiesta, cada uno de estos cinco elementos y su interrelación podrán tener diferentes papeles y significados.

Estos cinco elementos, indispensables en la realización de la fiesta, generan una estructura que podríamos representar de la siguiente manera:



Siguiendo el pensamiento de Yanagita, considero que se puede considerar a la mayoría de las fiestas nacidas de la sociedad tradicional como morfologías que enfatizan uno o más de estos aspectos estructurales de la fiesta.<sup>72</sup> Con las diversas morfologías varían también las reglas de tiempo, espacio y conducta.

72. Por ejemplo, la comunidad como ente social, como ente comercial, como promotora de valores locales o regionales. *Nihon no matsuri*, pp. 79-80. La discusión acerca de si la fiesta es gasto no-recuperable queda abierta, a pesar de obras como la de Waldemar R. Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE, 1981.

Tratando de acercarme al examen de la aplicabilidad de esta presentación, tomé dos ejemplos de la región purépecha. El resultado fue por lo menos alentador.

Se da por sentado que toda la gente sabe: a) dónde se hace; b) cuándo se hace; c) para quién se hace; d) cómo debe prepararse la gente para participar en ella; e) por qué se hace; f) cómo debe organizarse la gente para realizarla; g) qué tipo de eventos, gestos, acciones y palabras tienen lugar durante la fiesta; h) las ofrendas, dones y regalos que se dan en la fiesta; i) la forma de terminación de la fiesta; j) qué procesos religiosos, políticos, económicos, sociales, etcétera, tienen lugar en la realización de una fiesta; y k) qué procesos simbólicos y/o semióticos tienen lugar en una fiesta.

Estas preguntas apuntan a las múltiples dimensiones de la fiesta. La toma de posición respecto a la forma general en que deben contestarse estas preguntas, sería ya una especie de teoría de la fiesta. Cuando esa toma de posición está académicamente fundamentada, entonces tenemos una teoría de la fiesta.

Ciertamente apenas llego aquí a plantear el problema y con el solo estudio de la estructura de la fiesta nada queda claro todavía. Es necesario dar respuesta a las preguntas planteadas al comienzo de mi exposición y, además, examinar los contenidos, el sentido original y las nuevas interpretaciones que se hacen de las fiestas de México. Sin embargo, esto queda ya fuera del propósito principal de esta presentación, y pertenece a las múltiples dimensiones de la fiesta que nos ocuparán durante todo este Coloquio.

## APÉNDICE

### *Algunas otras maneras de ver la fiesta en Japón*

Huelga decir que hay algunas formas de acercamiento a la fiesta que no siguen exactamente la estructura delineada por Yanagita Kunio sino que la critican, la modifican o la adaptan.

Uno de estos casos es el tratamiento que desde el punto de vista del sistema de mitos hace de la fiesta Yamaguchi Masao en su obra *Historia, festividad, mito*.<sup>73</sup> Enfatiza, como ya se dijo antes, a) el aspecto del mito, b) la estructura mítica y teatral, c) la presencia del chocarrero, el travieso o payaso divino

73. Masao Yamaguchi, *Rekishi, shukusai, shinwa*, Tokio, Chûô kôron-sha, 1974.

(*dôke*), del engañoso, o *trickster*, d) la presencia del chivo expiatorio o *scape goat*, e) el aspecto de anomia o entropía en la fiesta.<sup>74</sup>

Origuchi Shinobu (1887-1953), como en su escrito “El significado fundamental del *Daijô-sai*” (*Daijô-sai no hongî*) de 1928, toma como prototipo la fiesta llamada *Senso Daijô-sai* (fiesta de la Ascensión al Trono Imperial). Su fuente principal de información es el *Engi-shiki* (procedimientos de la era Engi).<sup>75</sup> En ella el *Tennô* (emperador) ofrece los nuevos frutos del arroz sembrado en los campos de cultivo *Yuki* y *Suki*, y el sake fermentado del arroz; luego los consume junto con la diosa Amaterasu Oo-mikami. Luego reposa en un lecho especial mediante lo cual se manifiesta el Espíritu Imperial que es del linaje de la diosa Amaterasu Oo-mikami. La gran fiesta prototipo está estructurada en tres partes: la ofrenda, la participación en el consumo de alimento y bebida, y la manifestación del Espíritu Imperial.<sup>76</sup> Es decir, la ofrenda corresponde al festival de otoño, la participación en el consumo corresponde al festival de invierno, y la corporalización del Espíritu Imperial corresponde al festival de primavera. Para Origuchi el festival de verano se estableció posteriormente, difiere en carácter de los otros tres, y corresponde al festival para el descanso de los espíritus de los muertos. Origuchi considera a la *Niiname-sai* (fiesta de los primeros frutos) como simplificación de la fiesta *Daijô-sai*.

Otra manera diferente de enfocar la fiesta sería la de Hashimoto Mineo en su obra *El pensamiento del “mundo flotante”*<sup>77</sup> que reinterpreta a Yanagita desde un punto un tanto diferente y pone énfasis en la veneración de los ancestros, critica el reduccionismo shintoísta de Yanagita, y pone la fiesta de fin y principio de año como las más significativas desde el punto de vista del “mundo flotante”.

Un camino un tanto diferente es la contrastación con los datos resultantes de la investigación de la fiesta en otras partes del mundo. De allí resulta

74. Masao Yamaguchi, “La Structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise” en *Esprit*, agosto-septiembre, 1972, pp. 315-342; Masao Yamaguchi, *Warai to itsudatsu* [La risa y el descarrío], Tokio: Chikuma shobô, 1984, pp. 66-80, 120-125, 159-164, 307-339; Masao Yamaguchi, *Dôke-teki sekai* [Un mundo chocarrero], Tokio, Chikuma shobô, 1986, pp. 224-232, 266-332.

75. Este texto puede leerse en Felicia Bock, *Engi-shiki. Procedures of the Engi Era*, Tokio, Sophia University, 1970, vol. II, 27-56.

76. Véase Sato Masahide, “Diversos aspectos del ‘Extraño’” [“*Marebito*” no shosô], en *Gendai Shisô* [Revue de la pensée d’aujourd’hui], Tokio, 1987, vol. 15-4, núm. 3, pp. 44-63. Edición especial dedicada a Origuchi Shinobu. Para una descripción e interpretación de este gran festival véase Holtom, Daniel Clarence, *The Japanese Enthronement Ceremonies*, Tokio, Sophia University, 1972.

77. *Ukiyo no shisô* [El pensamiento del mundo “flotante”], Tokio: Kôdan-sha, 1975.

también una crítica pero sobre todo una ampliación de la teoría. Resultado de una contrastación así es la estructura propuesta por Iwata Keiji para el Sudeste Asiático, que ya mencioné antes.

Nakayama Tarô (1876-1947) dedicó una parte importante de su investigación etnológica al tema de las fiestas. Publicó *Sairei to fûzoku* [fiesta y costumbres], *Nihon miko-shi* [Historia de las vestales de Japón], y participó allá por 1925 en la Asociación para la Investigación de las Fiestas. Por su parte, Theodore C. Bestor refleja el sentir de una parte de la población en Tokio, al considerar la fiesta como evento comunitario y no como observancia religiosa.<sup>78</sup>

Una manera en la que se retoman prácticamente todas las corrientes del estudio de la fiesta, es la compilación hecha por Tsurumi Shunsuke y Kobayashi Kazuo, *Manera de realizar las fiestas y [otros] eventos*<sup>79</sup> que es el resultado de un simposio sobre la manera de celebrar fiestas y organizar eventos para la promoción de la cultura y el bienestar social. Se basa en la distinción entre una fiesta y un evento organizado. La fiesta se hace básicamente en honor de los dioses. Su base principal es la tradición, en tanto significa “una entrega a la fuerza de la costumbre”. Frente a la fiesta que siempre tiene sus raíces profundas en el pasado, un “evento” tiene como característica principal el haber sido planeado conscientemente. Sin embargo, ambos se desarrollan en el “lugar” del grupo y del individuo.<sup>80</sup> Sin embargo, el énfasis va cambiando según la participación de los veintidós especialistas que participan en la obra.

La primera sección trata del “corazón de la fiesta”. La fiesta es un ambiente en el que se obtiene nueva información;<sup>81</sup> su punto de origen está en la manifestación de los dioses entre los humanos y dentro de la misma hay períodos de aburrimiento y de excitación;<sup>82</sup> permite a los humanos convivir con los ancestros y los muertos;<sup>83</sup> en la fiesta, mediante la aparición de personificaciones de dioses, máscaras, acciones rituales, música, danza, etcétera, induce la producción natural dentro del cuerpo humano de sustancias tales como las endorfinas, la encefalina, la adrenalina, la noradrenalina, la dopamina y la serotonina, que al recorrer el sistema nervioso provocan en el

78. Bestor, *op. cit.*, p. 234.

79. Tsurumi Shunsuke y Kobayashi Kazuo (eds.), *Matsuri to iveno no tsukuri-kata* [Maneras de organizar fiestas y eventos], Tokio: Shôbun-sha (12a. ed.). 1988, p. 252.

80. *Op. cit.*, p. 17.

81. *Op. cit.*, pp. 44-47.

82. *Op. cit.*, pp. 47-53.

83. *Op. cit.*, pp. 53-57.

cerebro un estado de trance claramente distinto de la condición ordinaria del cerebro.<sup>84</sup> Ahora bien, en la fiesta es indispensable el intercambio, la comunión con los dioses o con las almas de los ancestros. Pero poco a poco se incrementan las fiestas que no son de origen natural sino que se promueven por motivos comerciales o políticos.<sup>85</sup> Por eso mismo van perdiendo su función de renovar el ambiente.<sup>86</sup> Aunque la educación obligatoria en la escuelas parecería acabar con la tradición, en realidad la nueva tecnología abre un ancho camino para la transmisión de la tradición.<sup>87</sup>

La segunda sección de la obra trata de “la forma de la fiesta”. Frente a las grandes fiestas y festivales, y frente a las fiestas familiares y privadas, hay un tipo de fiesta que se da en el transcurso de la vida diaria: la fiesta de la conservación de la vida, la fiesta del cotidiano vivir,<sup>88</sup> en lugar de pensar lo puro o lo impuro en lo ordinario o lo extraordinario, porque a diferencia de las fiestas agrícolas del pasado, la tecnología fotográfico-electrónica y las técnicas de proyección interactiva dan origen a una nueva forma de la fiesta al permitir nuevos tipos de ilusiones colectivas;<sup>89</sup> la fiesta pueblerina tradicional todavía sigue muy de cerca el ciclo de la naturaleza mientras que la fiesta citadina es provocativa, excitante, y es una exhibición que está apartada de lo natural;<sup>90</sup> la fiesta es casi siempre de corta duración y nunca se prolonga ni siquiera un año.<sup>91</sup>

La tercera sección trata de “la manera de hacer la fiesta”. Algunos problemas que surgen en la realización de una fiesta son: ¿quién la hace?, ¿para qué se hace?, ¿qué contenido tiene?, ¿qué deben hacer las personas que participan?, ¿dónde hacerla?, ¿cómo promoverla?, ¿cómo administrarla?,<sup>92</sup> y ¿cómo lograr su realización sin infringir las leyes?<sup>93</sup>

La cuarta sección trata acerca de “después de la fiesta”. Trata principalmente de los problemas para fortalecer la funcionalidad de la fiesta: lograr mejorar el nivel de vida de las poblaciones, el final del gasto en una fiesta como preparación para el gasto de hacer la siguiente, ahorrar recursos energé-

84. *Op. cit.*, pp. 58-71.

85. *Op. cit.*, p. 74.

86. *Op. cit.*, p. 75.

87. *Op. cit.*, pp. 82-83.

88. *Op. cit.*, pp. 88-89.

89. *Op. cit.*, pp. 92-93.

90. *Op. cit.*, pp. 98-99.

91. *Op. cit.*, p. 102.

92. *Op. cit.*, pp. 135-136.

93. *Op. cit.*, p. 159-168.



ticos en la realización de la fiesta.<sup>94</sup> Se dice que es necesario llevar los resultados y logros de la fiesta a la vida diaria, hacer de su realización la ocasión para dinamizar y cambiar la sociedad, crear pueblos y ciudades más habitables, realizar las fiestas desde el punto de vista de cada poblado o ciudad, hacer resurgir la comunidad aun en las grandes ciudades.<sup>95</sup> En una palabra, el principal problema de “después de la fiesta” radica en mantener el carácter específico de cada fiesta y sobre todo, lograr mantener la tradición.<sup>96</sup>

En las conclusiones, se insiste mucho sobre el tema de la relación entre la fiesta y la creación de una nueva sociedad económica. Es decir, los problema que sobresalen son los de lograr que la realización de la fiesta tenga beneficios económicos para toda la sociedad, promueva nuevos productos, ayude a utilizar eficientemente las nuevas tecnologías y modernos medios de comunicación, y fomente el desarrollo y elección de nuevos líderes.<sup>97</sup> A diferencia de Yanagita Kunio, quien se ocupa principalmente de fiestas pequeñas, en esta obra se quiere considerar no solamente ese tipo de fiestas sino su realización en gran escala.<sup>98</sup>

De esta manera, podemos ver en esta obra de Tsurumi y Kobayashi, un resumen de la investigación más reciente que hasta 1988 se había realizado en Japón sobre la fiesta.

94. *Op. cit.*, pp. 189-206.

95. *Op. cit.*, pp. 210-235.

96. *Op. cit.*, pp. 203-205.

97. *Op. cit.*, pp. 252-258.

98. *Op. cit.*, pp. 258-259.