

## De los ciclos insulares a la celebración diseminada.

**Francisco Cruces**

Publicado originalmente en: *Fiestas y Rituales. X Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos*. Bogotá: Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura, 2009, pags. 110-124. Disponible online en <http://www.folclorandino.org/pdf/FiestasyRituales.pdf>.

Reeditado con autorización en: *Sonideros en las aceras. Véngase la gozadera*.

<http://elproyectosonidero.wordpress.com/2012/02/10/vengase-la-gozadera-ahora-si-el-libro-sonidero-ya-esta-en-las-aceras-digitales/>

★★★  
**SONIDEROS EN  
LAS ACERAS,  
VENGASE  
LA GOZADERA**  
★★★



**SONIDEROS EN LAS ACERAS, VÉNGASE LA GOZADERA**

## CRÉDITOS

<b>Coordinación general</b>	Mariana Delgado Marco Ramírez Cornejo
<b>Coordinación visual</b>	Livia Radwanski
<b>Diseño</b>	Christian Cañibe
<b>Fotografía</b>	Livia Radwanski Mark Powell
<b>Colaboraciones</b>	Lupita La Cigarrita Francisco Cruces Ronaldo Lemos Darío Blanco Arboleda Cathy Ragland Jesús Cruzvillegas Rubén López Cano Marisol Mendoza
<b>Diseño web</b>	Itandehui Reyes
<b>Edición</b>	Tumbona Ediciones

*Las patrias sonideras no tienen fronteras* de El Proyecto Sonidero tiene licencia 3.0 de Creative Commons: no comercial, derivados previa consulta.

## AGRADECIMIENTOS

El Proyecto Sonidero agradece a Fundación BBVA Bancomer, cuya continua generosidad nos permite ahora publicar este libro electrónico. Agradecemos la intervención de Teratoma A.C. en la administración de fondos.

También queremos agradecer otros apoyos que nos permitieron recorrer el camino y reunir la experiencia que compone el libro: el Programa de Apoyo a la Producción e Investigación en Arte y Medios 2008 del Centro Multimedia del Centro Nacional de las Artes, el Centro Cultural de España en México, la Agencia Española de Cooperación Internacional, el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México.

# SONIDEROS EN LAS ACERAS, VÉNGASE LA GOZADERA



## EN ESTA PISTA DE BAILE

**ORACIÓN DEL SONIDERO: GRACIAS A DIOS**

LUPITA LA CIGARRITA

**DE LOS CICLOS INSULARES A LA CELEBRACIÓN DISEMINADA**

FRANCISCO CRUCES

**TODO DOMINADO: LA MÚSICA ELECTRÓNICA  
GLOBOPERIFÉRICA**

RONALDO LEMOS

**LOS BAILES SONIDEROS:**

IDENTIDAD Y RESISTENCIA DE LOS GRUPOS POPULARES MEXICANOS  
ANTE LOS EMBATES DE LA MODERNIDAD

DARÍO BLANCO ARBOLEDA

**COMUNICANDO LA IMAGINACIÓN COLECTIVA:**

EL MUNDO SOCIO-ESPACIAL DEL SONIDERO MEXICANO

CATHY RAGLAND

**ENTRE LUCES, CABLES Y BOCINAS: EL MOVIMIENTO  
SONIDERO**

MARCO RAMÍREZ CORNEJO

**SONIDEROS Y SEUDOSONIDEROS**

JESÚS CRUZVILLEGAS

PERFORMATIVIDAD Y NARRATIVIDAD MUSICAL EN LA CONSTRUCCIÓN DE GÉNERO. UNA APLICACIÓN AL TANGO QUEER, TIMBA, REGETÓN Y SONIDROS RUBÉN LÓPEZ CANO	129
SÚPER NÚMEN SONIDERO MARIANA DELGADO	141
EL SONIDERO MARISOL MENDOZA	171
VIVIR CON EL SONIDO RICARDO MENDOZA PADRE, RICARDO MENDOZA HIJO Y MARISOL MENDOZA DE SONIDO DUENDE EN ENTREVISTA CON MARCO RAMÍREZ CORNEJO	199

## PREFACIO

El Proyecto Sonidero (EPS) nace en 2008 con el fin de reconocer la potencia del movimiento sonidero como respuesta creativa a un conjunto de necesidades culturales, económicas y sociales, que opera como una plataforma transnacional de expresión, innovación, mediación, participación y comunicación para amplios sectores. Este es el territorio que explora nuestro trabajo con la comunidad de sonideros, los espacios culturales y los ámbitos académicos y artísticos. EPS reúne a antropólogos, etnomusicólogos, promotores, sonideros, productores, fotógrafos y documentalistas de México, Estados Unidos, Colombia, Brasil, Bolivia, Argentina y España. Hacemos investigaciones, registros multimedia, exposiciones y eventos. Ésta es nuestra primera publicación. Nos da mucho gusto poder brindarla ahora.

Dedicamos este trabajo a toda la Familia Sonidera. Nos sentimos honrados de que nos hayan abierto las pistas de baile y las salas de sus casas; de compartir la mesa, la familia, la vida y el trabajo.

Agradecemos las colaboraciones de Roberto Martínez *Corimbo Chambelé*, Sonido Duende, Carmen Jara, Sonido Fajardo, Sonido Liverpool, Mario de Sonido 64, Manuel y Raúl López de Sonorámico, Enrique Lara *Maracaibo*, Sonido Jaguar, Sonido La Dama, César Juárez *Fantasma*, Luis Valdivia de Sonideros 2000, Pedro Perea de Sonido La Conga, Sonido Fascinación, María Perea *La Morena*, Sonido Stereo Rumba 97, Ramón Rojo *La Changa*, Roberto Herrera *Rolas*, Los Venados de la Raza, Grupo Súper Potro, Grupo Sabor Sonidero, Sonido Gitana, Onda Sonidera, Sonido Terrible, Sonido Majestuoso, Arnulfo Rodríguez *El Cóndor*, Sonido Leo, La Chiva y la Organización Spermik, Audimix, Sonido Jasso, Sonido Jezzga, La Muñequita del Pastel, Sonido

África, Sonido Sin Nombre, Sonido El Mexicano, El Pantera, La Miguela y Sus Edecanes, Sonido Ramírez. No alcanzamos a mencionar a todos los que han enriquecido este libro; confiamos en que encontrarán un justo reconocimiento en sus páginas.

Agradecemos las aportaciones de Pedro Lasch, Cathy Ragland, Mark Powell, Carlos Rosini, Emiliano Altuna, Rogelio Silva, Lupita La Cigarrita, Alberto Campuzano, Jesús Cruzvillegas, Daren Sánchez, Marisol Mendoza, Itandehui Reyes, Christian Cañibe, Lucia Cavalchini, Ronaldo Lemos, Francisco Cruces, Benjamim Taubkin, Rubén López Cano, Darío Blanco Arboleda, Diego Delgado, Javier Sonido Martines y Facundo Vera.

Agradecemos la comprensión de Gabriela Velásquez y Miryam Miranda, y el apoyo de Fundación BBVA Bancomer.

Como muchos sonideros dicen: A echar pa' lante.

Mariana Delgado, Marco Ramirez y Livia Radwanski.





# ORACIÓN DEL SONIDERO: GRACIAS A DIOS

por LUPITA LA CIGARRITA

Gracias por darme el don de ser sonidero

Gracias también porque con esta profesión he aprendido a amar a todo el mundo

Gracias porque para nosotros los sonideros no existen razas ni fronteras

Gracias por darme este cerebro para memorizar la música y a mi gente

Gracias por darme la inteligencia para llevar a cabo mis eventos con responsabilidad

Gracias por estos ojos para ver a todos mis amigos y seguidores

Gracias por estos labios para mandar saludos y expresar lo que siento

Gracias por esta voz con que permite que la gente me identifique

Gracias por estos oídos con los cuales escucho la música y a la gente

Gracias por estas manos fuertes para instalar mi sonido y a la vez delicadas para tocar un disco

Gracias por estos pies para sostenerme y tenerlos bien puestos en la tierra y no dejarme elevar

Sobre todo gracias por este corazón que me hace vibrar cuando estoy en el escenario viendo a la gente gozar y bailar

Lo único que existe es una meta: llegar a triunfar hasta donde Tú nos permitas

Gracias por ser el seguidor número uno de los sonideros

Gracias por todo el staff y los colaboradores

Gracias por la gente que cree en mí, gracias por mi familia

Gracias por mis triunfos y fracasos

Gracias Dios por enseñarme a brincar las piedras del camino y levantarme cuando me tropiezo

Y si alguna vez me llego a caer y ya no puedo levantarme ¿es acaso porque estás iluminando y ayudando a algún compañero sonidero?

Bien, muy bien mi Dios, eso nunca te lo voy a reprochar.











## DE LOS CICLOS INSULARES A LA CELEBRACIÓN DISEMINADA<sup>1</sup>

por FRANCISCO CRUCES<sup>2</sup>

A las fiestas tradicionales se les han atribuido funciones y efectos en cierta medida sorprendentes, tanto por su trascendencia social como por la honra de su calado: convocar a los grupos, ordenar el tiempo, contactarse con lo sagrado, apropiarse del espacio, reafirmar jerarquías, vivenciar la comunidad, limitar los conflictos, sostener la memoria... En lo que sigue me interrogo por la modernización, urbanización y patrimonialización de ese misterioso modelo de eficacia simbólica, así como por los modos complejos en los que se entrelaza hoy con la racionalidad urbana. No podemos pasar por alto que es dicha racionalidad la que enmarca, de forma extensiva y generalizada, toda producción, circulación y consumo de formas festivas.

Mi hilo argumental será el siguiente. La escena festiva de nuestros días puede representarse como el resultado de una superposición compleja, heterogénea e híbrida de tres momentos diferenciados, que podemos denominar respectivamente el de *las islas* y *los ciclos*, el del *ritual secular* y el de la *celebración diseminada*. Estos “momentos” o “escenas” se resisten a ser entendidos en términos evolutivos –como meras fases o estadios históricos, donde cada uno superaría y sustituiría al anterior- o topológicos –como

<sup>1</sup> Publicado originalmente en *Fiestas y Rituales*. X Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos. Bogotá: Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura, 2009, pags. 110-124. Disponible online en <http://www.folclorandino.org/pdf/Fiestas-yRituales.pdf>.

<sup>2</sup> Departamento de Antropología Social y Cultural, UNED, España.

formas repartidas en el espacio entre “el campo” y “la ciudad”-. Invitan, por el contrario, a pensar nuestros repertorios de celebración como el producto de una interacción entre distintas narrativas o regímenes de representación, a través de las cuales tanto los protagonistas como los espectadores y mediadores patrimoniales construyen el sentido de lo que allí está ocurriendo. Tales narrativas se entrelazan y dialogan de modos diversos, resultando, en cada caso concreto, una particular economía política de la tradición festiva.

Dicha economía compleja cuestiona nuestro relato preferente sobre la fiesta, en la medida en que éste permanece anclado en una representación insular y cíclica del ritual comunitario. Acabaré por ello interrogándome sobre el desafío que ese estado de cosas supone de cara a la construcción patrimonial. ¿Cómo armar un relato que haga justicia a tal complejidad?

## CUESTIONES DE TRADUCCIÓN

Para un antropólogo español que ha trabajado sobre el tema de la fiesta en el Madrid de los años noventa, la palabra evoca varios referentes distintos. En primer término, “fiesta” parecería abarcar cualquier tipo de celebración pública, en cualquier lugar, por cualquier sujeto celebrante. Así construido desde el sentido común, el término parece designar un objeto evidente que empaquetaría, ante la mirada ingenua del etnoturista, un conjunto de ingredientes previsible: bullicio, baile, alegría, colores, desorden, acciones tradicionales y sorprendentes, algo de sexo furtivo. Como rezaba la careta de un disco reciente de *world music*: “Únete a la gran celebración planetaria”.

De esta noción bulldozer, desahogada, nos liberamos tan pronto como tratamos de traducirla. Si bien desconozco los matices posibles del concepto de fiesta en el quechua, el aimara o el guaraní, al intentar traducir al inglés parte de mi trabajo descubrí con sorpresa el abanico amplio de términos entre los que ese otro idioma me obligaba a escoger: *celebration, festival, festivity, fair, feast, party, holyday...* y el propio *fiesta*. Los sajones lo utilizan tomándolo en préstamo léxico del castellano, precisamente porque ninguno de los conceptos anteriores encaja del todo con lo que nosotros queremos decir cuando decimos “fiesta” (cf. Abrahams, 1987).

Una segunda acepción remite, por tanto, a un modelo local de honda raigambre católica. El término “fiesta” deriva del latín *festus*; apareció en castellano a inicios del siglo XVIII y forma parte del léxico de muchas lenguas europeas. En catalán, por ejemplo, se comenzó a utilizar también entre los

siglos XIII y XIV. Como avisan Prat y Contreras, es debido a este uso que la palabra abarca significados múltiples (1987: 9). Leemos, por ejemplo, en el Diccionario de Covarrubias:

“FIESTA. Del nombre latino *festus*, a, m, *dies festus, feriatus, feriae*. Los gentiles tenían sus días de fiesta, en los cuales ofrecían sacrificios a sus vanos dioses o celebraban sus banquetes públicos o juegos, los días de sus nacimientos; y comúnmente decimos, cuando ay regocijos, que se hazen fiesta. Hazer gran fiesta de una cosa, reírla mucho y a veces encarecerla. La Yglesia Católica llama fiesta la celebridad de las pascuas y domingos y días de los santos que manda guardar, con fin que en ellos nos desocupemos de toda cosa profana y atendamos a lo que es espíritu y religión, acudiendo a los templos y lugares sagrados a oyr las missas y los sermones y los oficios divinos y en algunas dellas a recibir el Santissimo Sacramento y vacar a la oración y contemplación. Y si en estos días, después que se oviere cumplido con lo que nos manda la santa madre Yglesia, sobrare algún rato de recreación, sea honesta y exemplar” (1989: 593).

Vemos que en el siglo XVII la palabra se refería a cuatro dimensiones diferentes, pero interrelacionadas: la suspensión del tiempo laboral, el culto religioso, la risa y el goce en la interacción, la celebración de regocijos públicos. El énfasis litúrgico de Sebastián de Covarrubias nos recuerda hasta qué punto toda celebración colectiva remite a un calendario sagrado, es decir, a un determinado orden del tiempo: en este caso, a una noción religiosa, cíclica y trascendente del culto ofrecido a Dios.

Esta insistencia resulta hoy, en nuestro mundo laicista, un tanto chocante. ¿Es posible concebir que el concepto moderno, etnoturístico, de la fiesta como diversión, consumo y barra libre encuentre su cimiento original nada menos que en un tiempo dedicado por fuerza a las cosas divinas? En España, esa capacidad del calendario juliano-gregoriano para ordenar el año como un cosmos puntuado por momentos litúrgicos llevó, a lo largo de siglos de lenta y tardía modernización, a una verdadera “guerra del tiempo” entre la iglesia, las élites liberales y las clases populares. De ella testimonian las continuas prohibiciones de fiestas, la reforma calendarial y el recorte de su –a juicio de los ilustrados– abusiva extensión (Velasco, 1982; Cruces, 1995).

La tercera acepción de “fiesta” que deseo recuperar aquí es antropológica. El estudio comparativo entre culturas fue forjando desde el siglo XIX una especie de modelo ideal sobre la vida festiva y sus elementos constituyentes. En cierto modo, la visión de la antropología clásica corrige con un universalismo depurado tanto el etnocentrismo vulgar de la noción moder-

na de la fiesta-diversión, como el parroquialismo de nuestras raíces latinas y católicas. Con variantes, podemos encontrar esa modelización canónica en el *intichiuma* australiano de Durkheim, igual que en el sacrificio maussiano; en las descripciones decimonónicas de la “religión primitiva”, lo mismo que en la magia de los huertos de los trobriandeses o los oráculos azande; desde los ritos de paso de Van Gennep, pasando por la *communitas* turneriana, hasta las sofisticadas conceptualizaciones *fin de siècle* sobre la performatividad del ritual y “lo santo” (Turner, 1982; Tambiah, 1985; Rappaport, 1992; Cruces, 2006).

## ISLAS Y CICLOS

Apilar juntos a estos autores heterogéneos de la antropología simbólica resulta sólo permisible con objeto de destacar la idea vertebral que a mi juicio los une: *la fiesta comunitaria como comportamiento ritual*. Las celebraciones cíclicas de los calendarios agrícola, litúrgico y astronómico proporcionan aún el paradigma para los ritos estacionales de *intensificación*, como las celebraciones del ciclo de la vida lo hacen para los ritos *de paso*. Y aún habríamos de incluir otras categorías de festividades como parte de ritos de *institución* o *instalación*, de *aflicción*, de *interacción* y de *intercambio* (García, Velasco et al., 1991).

En cualquier caso, antes que una tipología de las diferentes modalidades de fiesta, lo que aquí busco recuperar de los análisis clásicos es la reiteración de ciertos elementos que vienen a componer una suerte de modelo o tipo ideal:

(1) *El carácter ritual de los comportamientos*. En términos de Marcel Mauss: “actos eficaces que versan sobre cosas llamadas sagradas”. Sin entrar a desenterrar la larga y controvertida historia del concepto de ritual, contemplar el comportamiento festivo desde esta óptica lleva a reconocer que éste se halla gobernado por una racionalidad diferente al tipo de racionalidad instrumental, particular y finalista propia del tiempo ordinario (cf. Velasco, 1982; Tambiah, 1985). Para la antropología, la fiesta es “hecho total” (Mauss), “experiencia de retorno al todo” (Fernandez), “orden del tiempo” (Leach). Ciertamente que en las fiestas se comercia, se consume, se intercambia, se produce, se compra, se vende, se come, se planifica, se activan redes sociales, se afirma la au-

toridad, se muestra, ejerce e impugna el poder. Pero por encima –o al lado– de eso, en las fiestas se hacen ofrendas, sacrificios, dones, procesiones, romerías, cantos, representaciones teatrales, comuniones, exhibiciones, bendiciones, bailes, disfraces, competiciones, banquetes, subastas, batallas... es decir, *performances* simbólicas. Lo que sucede en la fiesta no tiene lugar “pese a”, sino precisamente “a través de” su carácter ritual, performativo y simbólicamente marcado. Ese misterio (tan misteriosamente evocado en la definición maussiana) es al que aludimos al hablar de “eficacia simbólica” como el modo específico de operación de los rituales. Una eficacia que se manifiesta tanto en las transformaciones íntimas de la comunidad celebrante como en sus relaciones cósmicas.

(2) *La conexión con “lo sagrado”* –no tanto en el sentido religioso convencional de “sobrenatural” o fuera del mundo, como en el sentido durkheimiano de la *incuestionabilidad*. La fiesta pivota en torno a extraños objetos rituales, segregados del contacto con la vida ordinaria e investidos de un especial valor a ojos de los oficiantes: vírgenes, rosas, palomayos, santos, cristos, diablos, tambores que hablan, *chunchus*, exvotos, Reyes Magos, cabezudos, gigantes, banderas, máscaras, virtudes y pecados...

(3) *El protagonismo de un grupo celebrante que se autorrepresenta en forma de comunidad*. La comunidad –tanto en el sentido territorial como en el más profundo de la *Gemeinschaft* de Ferdinand Tönnies: un destino común, una particular manera de estar juntos– actúa como sujeto de la fiesta y fuente de su legitimidad. El carácter comunitario no significa indiferenciación, sino más bien alternancia entre momentos de congregación y otros en los que actúan en nombre de la comunidad personajes señalados, quienes la encarnan siguiendo un principio de *representación*: mayordomos, damas de honor, postores, auroros, cantores y cantoras, matachines, compadres, niños repetidores, costaleros, penitentes, mozas y quintos, caciques, danzantes...

(4) *Un programa de comportamiento guiado por la tradición*, es decir, ejecutado “por augustos actores en ocasiones solemnes”. Esos actores intervienen en virtud de una autoridad recibida del pasado, supuestamente impermeable al escrutinio de una racionalidad presen-



tista. “Porque es tradición”: esa es la lógica autotélica a la que responden típicamente las tradiciones festivas.

En resumen, se trata de un tipo ideal, que establece una clase especial de eficacia. La fiesta se hace cargo de la reproducción moral del grupo mediante la *performance* reiterada en el tiempo de acciones simbólicas que lo autorrepresentan y lo conectan con lo sagrado.

En distintos lugares he expuesto el desgaste de este modelo estándar de concepción del ritual, y en particular el desbordamiento de su carácter territorialmente insular y temporalmente cíclico (Cruces, 1998; 2006). Di-

cho desgaste tiene que ver con dos clases de razones. Por una parte, el fin de las islas y los ciclos resulta del conjunto de procesos simbólicos y materiales que de manera evidente ligan a toda comunidad humana a un ecúmene global. Ninguna fiesta es una isla. No es que el ensimismamiento ritual sea impensable; sólo que, en el contexto

actual, nunca dejará de ser un mensaje dirigido a otros (Baumann, 1990). La economía política de las tradiciones comunitarias desborda el marco de la comunidad. Por otro lado, el traslado del concepto de ritual a sociedades urbanas, modernas y secularizadas fuerza a ampliar los horizontes y modos de operación de ese modelo insular.

## La economía política de las tradiciones comunitarias desborda el marco de la comunidad.

### RITUALES SECULARES

Nuestras concepciones sobre la fiesta no pueden ser las mismas tras considerar su lugar estratégico en la invención de los modernos estados nacionales, y más en particular en la producción del vínculo de ciudadanía. No hablamos ya del estilo grotesco del viejo carnaval bajtiniano, con su renovadora y mágica violencia; ni de las sevicias, inversiones y seclusiones ceremoniales de una *communitas* premoderna. Hablamos de formas festivas convenientemente civilizadas, eufemizadas y regimentadas; aunque fiestas al fin y al cabo, esenciales de hecho en la conformación de los sujetos sociales de nuestra contemporaneidad.

Podría objetarse que el discurso de la primera modernidad en torno al hecho festivo fue fundamentalmente antiritual, hiperracionalista, dibujando la fiesta con los tonos negativos de algo que ha de ser necesariamente

reformado: un anacronismo superviviente, una exhibición de mal gusto, un estorbo para el trabajo y la sana circulación de capitales, personas y mercancías. Es igual de cierto, empero, que los ritos de la fe confesional, el territorio, el patriotismo, la familia, la ciudad, la región, la etnia, la clase, la raza, la lengua, el partido, el sindicato y hasta la corporación empresarial convergerán a lo largo de todo el siglo XX en un incesante trabajo simbólico, orientado a construir sujetos plenamente modernos: individuos, urbanitas, productores, ciudadanos, patriotas y contribuyentes. La Revolución Francesa se inauguró con fiestas.

Visto desde esta óptica, el trabajo de eficacia simbólica que delineábamos vendrá a reformularse en diversas direcciones:

(1) *Una reforma civilizatoria e higienista.* La relación de la modernidad urbana con la fiesta heredada del antiguo régimen será profundamente ambivalente. Por una parte, el ethos antifestivo de la ciudad moderna arrojó aquélla a sus márgenes espaciales y funcionales, en un proceso alternante de represión de la fiesta popular y domesticación de su potencial de violencia simbólica –desactivándola, en términos de Antonio Ariño “desde dentro” (1991). Dos casos pueden ilustrar esta idea. Mauricio Archila ha mostrado cómo las chicherías, centro de las prácticas de sociabilidad de obreros y artesanos de la Bogotá del XIX, se volvieron objeto creciente de una cruzada higienista, hasta que se consiguió sustituirlas, durante las primeras décadas del XX, por el consumo de cerveza, más cosmopolita e higienizado (Archila, 1991). En España A. Ariño ha documentado en profundidad la transformación del calendario festivo valenciano, con la consolidación de las Fallas como fiesta mayor, una vez las pugnas ideológicas en torno al carnaval y la feria mostraron la inviabilidad de ambas para generar una autorrepresentación consensuada de los pobladores de la ciudad en su conjunto (Ariño, 1991).

(2) *Un espacio-tiempo universal y desanclado.* Si respecto a las formas heredadas de la tradición hay eufemización, higienización y reforma, simultáneamente se asiste a lo largo del proceso modernizador a la imposición de un nuevo sentido del tiempo de orden global, abstracto y medible, gobernado por la sincronización horaria y la racionalización y universalización de calendarios. En el París de 1890 aún se discutía la aceptabilidad de tomar el meridiano de Greenwich

como referencia internacional de los husos horarios (Thompson, 1985; Cruces, 1998; Giddens, 1994; Ortiz, 2000). En este nuevo tiempo desanclado, los ritmos abstractos del trabajo industrial y su disciplina jerarquizan las actividades sociales según una nueva periodización que reacomoda, sin anularlos del todo, los ciclos del ritmo agrario, de la liturgia cristiana y de la estacionalidad local –creando así los episodios contemporáneos de vacación y “tiempo libre” como momentos generalizados para el ocio y el entretenimiento.

(3) *Rituales seculares de la nación, la ciudad, la etnicidad.* Mientras que el tiempo pareciera volverse abstracto, global y desanclado –es decir, intercambiable con independencia del lugar–, la simbólica de las fiestas que marcan su discurrir se puebla paradójicamente de raíces: símbolos nacionales, héroes patrios y conmemoraciones locales de una liturgia secular. Nacionalización, secularización e invención de tradiciones son principios clave de este proceso.

(4) *Del sujeto comunitario al binomio institución/individuo.* También cambia el sujeto de la celebración festiva, con el protagonismo creciente de, por una parte, las instituciones y organizaciones formales y, por otra, el individuo autónomo con sus afinidades electivas. Las fiestas, antes concebidas como “fiestas de todos”, tienden hacia una forma de fiesta programada y administrada que podemos llamar “fiestas para todos”<sup>3</sup> (Velasco, Cruces y Díaz de Rada, 1996). Aumenta la distancia entre el proceso de producción de la fiesta y el de su consumo. Del lado de la producción, el *programa* se entroniza como centro organizativo que enmarca (sin cancelarlas) otras racionalidades de acción, ya se trate del deber litúrgico, el desorden carnavalesco o la tradición comunitaria. Del lado del consumo, la fiesta tiende a despojarse de su carácter de “hecho social total”, al menos para quienes no participan en ella, y empieza a ser pensada en términos mercantiles de una “oferta cultural” a disposición electiva de sus públicos. En las “fiestas de todos” venían a coincidir productores y espectadores, sujeto celebrante y objeto celebrado. In extremis, no existe el público cuando todos somos protagonistas. “Fiestas para todos” significará la apertura y universalización

creciente de los públicos, con la inevitable conversión de la “fiesta” en un objeto de consumo cultural abierto al mundo.

## CELEBRACIÓN DISEMINADA

Si la antropología ha sido decisiva para nuestra comprensión del primer momento de la fiesta y la sociología histórica lo ha sido para el segundo, la nueva geografía nos ayuda a identificar direcciones recientes de transformación de la celebración festiva a escala planetaria. Pienso en procesos como el crecimiento imparable de las megaciudades, metápolis y regiones metropolitanas; la transformación tecnológica implicada en las nuevas economías del conocimiento, la localidad-red y la sociedad de la información; la emergencia de múltiples formas de comunidad vinculadas a un régimen generalizado de circulación de personas, objetos, dinero, mercancías y significados<sup>4</sup>.

En lo tocante en particular a la fiesta, querría señalar de manera esquemática tres hipótesis que habremos de explorar en el futuro inmediato:

(1) *La irrupción de fenómenos de ruptura simbólica, con formas centrífugas, emergentes, diseminadas o fragmentarias de celebración.* En un texto reciente, he mencionado las *flash mobs* o “mobidas” que desde comienzos de esta década comenzaron a generalizarse en varias ciudades mundiales, coordinando mediante la red a internautas en Madrid, Berlín, Nueva York o Milán para sostener actividades tan creativas como sorprendentes: guerras de almohadas, bailes con el móvil (*clubbing*), cadenas de besos, congelamientos colectivos en los intercambiadores de trenes y otras performances similares (Cruces, 2009). También cabría situar en estos nuevos repertorios movimientos como el de los sonideros de México: varios miles de pequeñas empresas de música, que alquilan sus equipos de amplificación para animar el baile callejero en la megápolis y, más allá de ella, en un amplio circuito transnacional. Explica Mariana Delgado:

“...el movimiento sonidero es introducido como un sistema alternativo a la industria musical establecida, en donde la producción, circulación y acceso a la música están sujetas al registro de dere-

<sup>3</sup> “Fiestas para todos” era ni más ni menos el eslogan adoptado por el ayuntamiento de Madrid en el proceso de revitalización festiva que marcó, desde finales de los años setenta, el advenimiento de los nuevos ayuntamientos democráticos salidos de la transición en España.

<sup>4</sup> Asumo aquí que hablar de modernidad tardía o líquida no supone el fin o la superación de una época sino, por el contrario, la radicalización de algunas de sus tendencias y contradicciones.

chos autoriales, la mediación de distribuidores, la intervención de productores y la difusión por medios masivos de comunicación. En la escena sonidera estas estrategias se ven alteradas, transformadas o anuladas; son desplazadas. Aquí priman las alianzas específicas entre sonidos, organizaciones, promotores, sellos discográficos no corporativos o piratas, plataformas autónomas de difusión y comerciantes callejeros”. (Delgado, 2009: 1).

A juicio de dicha autora, lo característico de este movimiento –como el de la tecnobrega en Brasil y otros análogos– es constituir “modos abiertos de operación cultural” a partir de “usos transformativos” del material encontrado tanto en el entorno inmediato como distante (Lemos y Castro, 2008, cit. en Delgado, 2009). Un argumento que bien podríamos trasladar a múltiples manifestaciones de la actual socialidad juvenil, del *rave* tecno al *botellón* madrileño.

(2) *El lenguaje de la fiesta penetra otras formas de acción colectiva.* Las formas y modos de la fiesta se infiltran, difuminándose, en repertorios colectivos como la manifestación de protesta, el mítin o ciertos modos de intervención artística sobre el espacio público (Cruces, 1998: 26). ¿Se tratará tan sólo de un signo de los tiempos –el de la estética del pastiche y el bricolage, donde todo se mezcla de manera transitoria? Según Néstor García Canclini, la ciudad tardomoderna se ha hecho a la manera del videoclip, “saqueando imágenes de todas partes, en cualquier orden” (1996: 101). El lenguaje de lo festivo aparece, no obstante, dotado de una plasticidad especial. Constituye una suerte de mínimo denominador común, capaz de coordinar a una multitud desagregada en las imágenes efímeras –y poco vinculantes– de una fraternidad imaginaria.

(3) *Los nuevos repertorios desafían dicotomías convencionales.* Desde un punto de vista conceptual, lo más interesante de estos fenómenos de ruptura es que, a mi juicio, invitan a cuestionar algunas de las oposiciones clásicas que contraponían, en un juego de espejos invertidos, el trabajo simbólico de la fiesta comunitaria (“tradicional”) y su modernización en el contexto urbano. No es la oposición “moderno” vs. “tradicional” lo relevante; tampoco las restantes parejas de opuestos sociológicos que la suelen ir acompañando: comunidad/sociedad, campo/ciudad, participación/espectáculo, nacional/foráneo... Lo que tales fenómenos hacen visible son precisamente las contradicciones internas generadas, en su desarrollo, por una modernidad urbana que se rehace, de manera

incesante, sobre sus propias ruinas. Frente a la parábola cerrada de la modernización como progreso (que implica una visión lineal de la relación entre los dos momentos anteriores), asistimos a tiempos en los que –Marx y Berman *dixit*– “todo lo sólido se desvanece en el aire”<sup>5</sup>.

## UNA REFLEXIÓN PATRIMONIAL

Al inicio de este artículo, sostuve que la “economía compleja” o “superposición de narrativas” aquí expuesta cuestiona nuestro relato preferente sobre la fiesta, en la medida en que éste permanece anclado en una representación insular y cíclica del ritual comunitario. Encuentro en ello una visible paradoja. Como mediadores urbanos y letrados, la mayoría de los investigadores, políticos y técnicos del patrimonio nos hallamos netamente posicionados en el segundo momento: el de la construcción moderna de una comunidad imaginada desde las instituciones culturales de la nación, la región, la ciudad y otras instancias del estado y la sociedad civil. Sin embargo, las imágenes que cultivamos y difundimos pertenecen prioritariamente al primer momento. Son representaciones rituales y comunitarias de un calendario tradicional –cuando no costumbristas, exoticistas o primordialistas, en el sentido de dejar fuera de foco, como si no estuvieran ahí, las mediaciones decisivas de la iglesia, el estado nacional, el mundo del consumo, la mirada turística y los medios masivos, históricamente constitutivos de la fiesta de hoy.

Afinando más la paradoja, cabe preguntarse si los públicos a los que tales imágenes se dirigen no se hallarán ya en el tercer momento: el de la celebración diseminada, propia de una ciudad que se desdibuja. Habrá que asumir la posibilidad de que esto esté sucediendo al menos con una parte de ellos. ¿Qué fiesta es posible hoy como “fiesta de todos” en una megápolis

*¿Qué fiesta es posible hoy como “fiesta de todos” en una megápolis como Lima, con sus cientos de barriadas, sus nueve millones de habitantes censados, su extensión inabarcable?*

<sup>5</sup> “Al ver cómo era derribado uno de los más encantadores de estos edificios para dejar paso a la autopista, sentí una tristeza que, ahora puedo verlo, es endémica de la vida moderna. Pues a menudo el precio de hacer avanzar y expandir la modernidad es la destrucción no sólo de instituciones y ambientes “tradicionales” y “premodernos”, sino también –y aquí reside la verdadera tragedia– de todo lo más vital y hermoso del propio mundo moderno” (Berman, 1998: 310).

como Lima, con sus cientos de barriadas, sus nueve millones de habitantes censados, su extensión inabarcable? Bajo las condiciones de una urbanización tan acelerada como desigual, los límites territoriales entre campo y ciudad tienden a borrarse, el espaciotiempo se unifica conflictivamente y aparecen identidades emergentes como las del “prosumidor” internauta, el migrante transnacional, el viajero cosmopolita. Todos especialistas en formas diseminadas de celebración festiva.

Los tres “momentos” o “narrativas” posibles sobre la fiesta aquí presentados plantean entonces un problema –una encrucijada, un enredo– a quienes nos dedicamos a investigar, construir y gestionar patrimonio inmaterial. La cuestión es la siguiente: ¿cómo representar adecuadamente lo que las personas hacen con su fiesta, y a través de ella? En último término, ese problema tal vez no sea muy distinto al que se plantean cotidianamente los propios participantes y actores de la fiesta, cuando combinan flexiblemente en su discurso activaciones patrimoniales de corte local y comunitario; activaciones nacionalizadoras, de carácter estatizante; y también activaciones cosmopolitas –esas que declaran “patrimonio de todos” lo que en realidad hacen sólo algunos. Cada quién tendrá que experimentar con esa diversidad de relatos para encontrar, a fin de cuentas, su propia manera de hacer la fiesta.

## REFERENCIAS

Abrahams, R. D. (1987) “An American Vocabulary of Celebrations”. En A. Falassi, *Time Out of Time. Essays on the Festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Archila, M. (1991) *Cultura e identidad obrera. Colombia, 1910-1945*, Bogotá: CINEP.

Ariño, A. (1991) *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*. Barcelona: Anthropos.

Baumann, G. (1990) “Rituals directed at others. Re-reading Durkheim in a plural society”. En Daniel de Coppet (comp.) *Understanding Rituals*. Londres: Routledge, pp. 97-116.

Berman, M. (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.

Covarrubias, S. de (1989) [1611] *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Alta Fulla.

Cruces, F. (1995) *Fiestas de la ciudad de Madrid. Un estudio antropológico*. Madrid: UNED, Tesis Doctoral.

\_\_\_\_\_ (1998) “El ritual de la protesta en las marchas urbanas”. En Néstor García Canclini (coord.)

*Cultura y comunicación en la ciudad de México. Segunda parte. La ciudad y los ciudadanos imaginados por los medios*. México: Grijalbo, pp. 26-83.

\_\_\_\_\_ (2006) *Símbolos en la ciudad. Lecturas de antropología urbana*. Madrid: UNED.

\_\_\_\_\_ (2009) “Performances urbanas”. En Miguel Ángel Aguilar et al. (coords) *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*. Barcelona: Anthropos/UAM, pp. 166-179.

\_\_\_\_\_ (1997). “Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna”. *Política y Sociedad*, 25: 45-58.

Delgado, M. (2009) “Súper Numen Sonidero”. *El Proyecto Sonidero*. Programa de Apoyo a la Producción e Investigación en Arte y Medios 2008-2009. México: Centro Multimedia del Centro Nacional de las Artes. [[www.elproyectosonidero.com](http://www.elproyectosonidero.com)].

García Canclini, N. (1995) *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.

García, J. L.; Velasco, H. et al. (1991) *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura.

Giddens, A. (1994) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.

Lemos, R.; Castro, O. (2008) *Tecnobrega: Pará Reinventing the Music Business*. Aeroplano Editora, 2008. [http://www.portalliterar.com.br/lancamentos/download/5697\\_tecnobregamioloedo2.pdf](http://www.portalliterar.com.br/lancamentos/download/5697_tecnobregamioloedo2.pdf)

Ortiz, R. (2000) *Modernidad y espacio. Benjamin en Paris*. Buenos Aires: Norma.

Prat, J.; Contreras, J. (1987) *Les festes populars*. Barcelona: Ells llibres de la frontera.

Rappaport, R. (1992) “Ritual”. En R. Bauman (ed.) *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments. A Communications-centered Handbook*, pp. 249-260. New York, Oxford: Oxford University Press.

Reinghold, H. (2002) *Smart mobs. The next social revolution. Transforming Cultures and Communities in the Age of Instant Access*. Cambridge: Basic Books.

Tambiah, S. J. (1985) “A Performative Approach to Ritual”. En *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 123-166.

Thompson, E. P. (1985) “Tiempo y disciplina de trabajo en el capitalismo industrial”. *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica.

Turner, V. (1982) *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.

Velasco, H. (ed.) (1982) *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid: Tres Catorce Diecisiete.