

El Patrimonio en Duda: un templo y sus fiestas

Wang Ming-Ming

El título de este simposio, «La Antropología y el Patrimonio», es especialmente interesante para mí. La inquietud que surge de este hecho particular es, para mí, bastante diferente a la inquietud de las teorías de modernidad que sostiene la mayoría de científicos sociales, que siguen argumentando, en un tono muy parecido al que utilizaron los evolucionistas del siglo XIX, que la «alta modernidad» de finales del siglo XX ha tenido tanto impacto global que la llamada «globalización», reemplazando todas las formas de patrimonio cultural de los pueblos, está ocurriendo en todo el mundo. Al referirse a que algunas formas de cultura del pasado siguen siendo más o menos valoradas tanto por los objetos como por los sujetos de nuestro estudio, el concepto de «patrimonio», con los límites ambiguos de tiempo que sugiere, desafía a ciertas imágenes no antropológicas de la historia, que ya han tenido una influencia considerable en la antropología de finales del siglo XX.

Desde el punto de vista de lo que recientemente argumentó Marshall Sahlins en su ponencia de la Universidad de Pekín, «¿Qué es la ilustración antropológica?», donde tuve el honor de presidir la sesión, la respuesta antropológica a las imágenes difundidas de modernidad y globalización,

quizá aquí mediante los estudios de patrimonio, se encuentra en la tradición antropológica de resistirse a aceptar cualquier modelo preparado de la historia lineal de la desaparición de la cultura (Sahlins 1998). Sahlins me «ilustró», facilitando vívidos ejemplos antropológicos de la reserva de modernidad en las culturas marginales reavivados en la fase de la idealización cosmológica de Occidente que puede considerarse como una de las últimas consecuencias del Siglo de la Ilustración. En gran medida, el argumento de Sahlins es especialmente importante, no sólo porque es una autocrítica cultural de las modalidades euro-cosmológicas de la historia, sino también porque desafía lo que han aceptado los constructores intelectuales y políticos de la modernidad nacional en China desde principios de este siglo, un asunto más bien histórico que en los últimos años he tratado de estudiar.

Idealmente, el estado-nación moderno chino, uno de los llamados «estados nuevos» (Geertz, ed. 1963) iniciado política y militarmente en la década de 1910, un poco antes que los estados nuevos de la postguerra (ibid.), se ha fundando en la historia lineal de la reconstrucción nacional (Duara 1995: 3-16). Aunque de vez en cuando, la esencia cultural china fue de alguna manera altamente valorada por los dos siguientes regímenes modernos (y necesariamente anti-monárquicos), la República y la República Popular, la búsqueda de una China «nueva o moderna» (*xin* o *xiandai zhongguo*) ha sido una inquietud compartida de diferentes partidos y facciones políticas. Se puede decir que la ambivalencia de esta China nueva o moderna consiste en lo que Sahlín llama «modernidad indigenizada», es decir, una modernidad que sirve a la revitalización cultural indígena, más específicamente, en las terminologías chinas políticas y nativas, y como dijo brevemente Sahlins en su ponencia, «utilidades extranjeras que sirvan a la esencia cultural china» (*Yangwei Zhongyong*). Sin embargo, no es suficiente decir sólo esto, ya que al tratar la cultura china propia, los regímenes chinos del siglo XX también han diferenciado las costumbres y las tradiciones llamadas «buenas» de las «malas», dentro de los confines culturales chinos (Feuchtwang y Wang, 1991). Para modernizar China, o de hecho para reconstruir China como nación sobre los cimientos de sus «ruinas» de la «historia feudal y semi-colonizada», la mayoría de los políticos e intelectuales chinos han recurrido a las campañas contra el «retraso» chino. Esto forma parte de la cultura que para estos políticos e intelectuales ha

representando en China, desde el siglo XVIII o la aparición del capitalismo, o como dicen a menudo los historiadores chinos, el tiempo del «capitalismo floreciente», (*ziben zhuyi mengya*) lo contrario o el enemigo de lo nuevo, lo moderno y en definitiva de lo bueno. Por supuesto, como todos podemos observar, una tradición puede ser buena, o puede ser mala, como cualquier designación política, dependiendo de la naturaleza de la conveniencia política e ideológica que deseaban las historias oficiales de los diferentes tiempos históricos (Hobsbawm y Ranger, eds. 1983). Sin embargo, parece ser que una de estas tradiciones, la «superstición» o lo que podíamos llamar «la religión popular» tal como se practica en las zonas rurales (Feuchtwang 1989), ha estado constantemente bajo el ataque del discurso predominante (de hecho, el de la modernidad). Los «altos» políticos y las élites culturales con distintos puntos de vista se han empeñado en no aceptar esta tradición «pequeña» o de hecho «menor», precisamente en el sentido del antropólogo rural Robert Redfield, o bien porque va en contra del ideal del socialismo, o bien, y más irónicamente, contra el ideal de las «grandes tradiciones» gloriosas de las veinticuatro historiografías dinásticas maoficadas; el confucionismo, el budismo sinificado, y otras religiones oficiales incluyendo la mezcla de materialismo histórico originaria de Alemania y Rusia. El socialismo chino se basa en una modernidad marxista sinificada, y el confucionismo es una tradición china modernizada. En contraste, lo que representa la «superstición» es contrario a ambos.

Una visión retrospectiva de las historias oficiales de la cultura en la China del siglo XX apoya el argumento de Sahlins sobre las imágenes de la historia «no muy ilustrantes». También apoya el nombre de «ilustración antropológica», es decir, dar suficiente peso a la fuerza de la cultura resurgente, para reflexionar sobre el ideal idealmente dominante de la modernidad y la progresividad que tanto impacto han tenido en las ciencias sociales, la política y la economía desde el Siglo de la Ilustración. Con mucha gracia Sahlins también nos ha señalado que dicha perspectiva se requiere urgentemente en una antropología del mundo (o de los mundos), aunque se basa en lo que se ha tratado en el círculo antropológico como no moderno y «demasiado tradicional».

El punto es especialmente relevante para China, donde la ambivalencia de la modernidad indigenizada ha demostrado ser tan «típica», y donde, hablando en serio, la «economía del mercado socialista con carac-

terísticas chinas» últimamente ha llegado a ser un lema importante del discurso oficial. Ciertamente, con el propósito de revelar la ambivalencia de la cosmología moderna, una ilustración antropológica con referencia a la cultura china puede basarse en una gran visión de la China moderna, donde la modernización temeraria y los proyectos «anti-retraso» siempre han fracasado, o han sido acompañados por la temida «tiranía de la historia». De modo parecido, el rápido desarrollo del turismo como una de las industrias nacionales más importantes desde la década de los 80 ha permitido que muchas formas de cultura que antes se designaban «feudales» o «supersticiosas», se reinventasen o incluso se aumentasen por los departamentos de turismo del gobierno en todas las provincias y municipios del país, como componentes del patrimonio nacionalmente unificado de China. Por lo tanto, una antropología del turismo chino que presta atención a la promoción oficial del «patrimonio cultural» o «supervivencias», puede explicar la ironía de la modernidad en el campo de la producción cultural, y puede ilustrarnos de una manera igualmente interesante.

Pero como antropólogo que ha visitado con frecuencia lugares pequeños, no me admitiría al reino de las narrativas tan globales, las cuales, desde mi punto de vista, pueden incluso ayudar a formar la narrativa nacional de la historia de una manera «políticamente correcta» una vez que se haga como «antropología aplicada». Prefiero más bien empeñarme en la historia etnográfica de un pueblo, una pequeña y sencilla observación de lo que ha sucedido a la «superstición» o lo contrario tanto de la modernidad como de la «gran tradición nacional» de China, oficialmente aprobada, después de décadas de supresión. Me centraré en particular en los procesos históricos de un templo y su patrimonio de fiestas y de socialidad en un pequeño pueblo chino, y prestaré especial atención a la persistencia de lo que podemos llamar una tradición de pueblo bajo los impactos de las grandes transformaciones históricas a nivel nacional. Espero que este análisis ayude a abrir un campo en la ilustración antropológica dentro de la crítica antropológica e indígena de la modernidad.

Un antiguo templo del pueblo.

El pequeño lugar del cual voy a hablar es un pueblo de las montañas, Meifa, en la provincia de Fujian de la macro-región de la costa sureste de China (Skinner 1977). Entre 1992 y 1995, llevé a cabo allí diez meses de

trabajo de campo¹. Está ubicado en la orilla del oeste del río Lanxi, a sólo dos kilómetros de la capital de la región, y a 50 y 90 kilómetros respectivamente de dos conocidas ciudades costeras, Quanzhou y Xiamen. En este momento, como pueblo administrativo (*xingzheng cun*), Meifa abarca siete pueblos naturales (*ziran cun*): Beishi, Zaiwei, Shuikouwei, Qiangwei, Digchu, Fengjiao y Zaiwei. Se subdivide más en 17 grupos de aldeanos o equipos productivos (*cunmin xiaozu* o *shengcan dui*) por parte del gobierno. Según la estadística oficial de 1991, había 572 familias y 2.812 habitantes. Entre los siete pueblos naturales, Beishi tiene el apellido Li, y los otros comparten el de Chen. Mi investigación de la fiesta Fa Zhu Gong se limitó a la población Chen, la cual es de hecho un linaje bastante común en la zona cultural del sur de Fujian, pero nuestros estudios de la vida social incluyeron a los Beishi.

En esta ponencia me centraré en el templo del pueblo, o lo que se ha designado en las historias oficiales—incluyendo las sociológicas, económicas y folklóricas oficiales— como un lugar de «actividades supersticiosas» (*mixin huodong*). Es un edificio pequeño, de unos 80 metros cuadrados, y está ubicado en el punto central del norte del pueblo. Las aldeas de la población del linaje Chen que está identificada con una ascendencia común forman un semi círculo alrededor del templo. El templo no sólo es el punto central del pueblo geográficamente sino también uno de los focos de identidad y actividades comunes de la comunidad. Aloja al dios del pueblo, el Fa Zhu Gong, o el Maestro de los Métodos, según los miembros del linaje Chan el protector y benefactor divino del pueblo como linaje. El templo, o lo que los habitantes del pueblo entienden como el oficio de Fa Zhu Gong, se llama el Long Zhen Gong, o la Guarnición del Palacio del Dragón, que en el dialecto local, Hokkien, significa tanto protección como beneficio. Actualmente y como lugar público de culto, el templo es uno de los tres tipos más importantes de patrimonio público del linaje Chen (los otros dos son el aula ancestral, reconstruida hace poco, a finales de 1994, y las tres tumbas ancestrales ubicadas dentro y fuera del territorio del pueblo).

¹ La parte central del trabajo de campo fue hecha para el proyecto de la City University sobre el apoyo social y local en China y la transformación de las tradiciones locales, bajo la organización de Stephan Feuchtwang. El Economic and Social Research Council de Gran Bretaña concedió un apoyo financiero (no. de beca R000232585).

En la monografía etnográfica-histórica «Procesos de Comunidad», que publiqué en 1997 en chino (Wang 1997 a), facilité una discusión detallada de la formación histórica del sistema de patrimonio público en Meifa del linaje Chen. Aquí bastará con decir que desde el siglo XV hasta 1949, cuando se estableció la República Popular, los tres tipos de propiedad pública; el templo, el aula ancestral y las tumbas ancestrales, fueron mantenidos con tres tipos de campos públicos, en que se cultivaban granos para recaudar fondos públicos para las actividades ceremoniales organizadas por el linaje Chen como grupo mutuamente identificado. En gran medida, si podemos argumentar que estas propiedades forman un sistema de patrimonio público para la Meifa contemporánea, también podemos argumentar que dicho patrimonio se representó como aspecto central de la vida local del pasado, y que se representó así por el ciclo anual de la producción agrícola y las propiedades comunes que el antropólogo social británico, Maurice Freedman (1958, 1966) trató como una de las varias características de organizaciones de linaje en el sureste de China, y a la vez por un ciclo anual de prácticas rituales públicas con el culto doméstico y comunitario como contenido (Feuchtwang 1974).

Dicha observación me ha llevado a tratar el patrimonio vivido en la forma del templo del pueblo en los períodos anteriores a 1949, como parte de las instituciones culturales, sociales y económicas integradas en la zona. En el trabajo mencionado antes y en artículos más detallados (Wang 1997 b, 1998), he documentado el proceso por el cual el culto del templo de Fa Zhu Gong se estableció como el foco de identidad pueblo-linaje. Fue probablemente en el siglo XII cuando el culto de Fa Zhu Gong surgió por primera vez como culto local en las montañas del condado de Dehua, lindante con el condado de Anxi, del cual forma parte Meifa. Más tarde llegó a ser un culto taoísta formalizado, y comenzó a desempeñar un papel importante en la tradición litúrgica taoísta del sur de Fujian. Dentro del mismo proceso se aceptó el culto debido tanto a la promoción religiosa taoísta como a la demanda local de objetos de identificación religiosa por parte de numerosos pueblos y linajes de las zonas del sur de Fujian. Fue adoptado de la misma manera por el linaje Chen de Meifa como el culto del linaje y del pueblo, como muy tarde a mediados del siglo XV.

Según la «Genealogía» del linaje Chen de Meifa, los primeros antepasados migraron a Meifa durante los 10 años del reinado de Hongwu de la

dinastía Ming (establecida en 1378 d.C.). Fueron trasladados como «familias militares» (*junhu*) de Quanzhou a Anxi por el gobierno. Al principio, el linaje Chen de Meifa fue sometido a un pueblo próximo, Tongmei (Meifa 1992, introducción). El linaje Chen de Meifa no se independizó de Tongmei hasta la tercera generación. La genealogía está de acuerdo con los cuentos vernáculos en que el culto de Fa Zhu Gong fue inicialmente un culto territorial dentro del pueblo de Tongmei, y en que fue la tercera generación la que separó el linaje Chen de Meifa de su lugar original y estableció el Fa Zhu Gong como culto de su propio pueblo. El culto adoptado por el linaje Chen fue promocionado, quizá primero por ciertas élites del linaje, activas en la movilización de la acción colectiva del linaje como parte de los símbolos colectivos de identificación propia.

Después de inaugurarse como el culto del pueblo-linaje de Meifa, el Fa Zhu Gong recibía adoración del linaje todos los años. El aniversario del culto, el día 23 del séptimo mes del calendario lunar chino se consideraba la fiesta pública del linaje. Entre el siglo XV y principios del siglo XX, se representaba anualmente en esta fecha la continuidad del linaje. Es cierto que el papel de la fiesta Fa Zhu Gong cambió con los cambios que habían ocurrido en el pueblo-linaje. Por ejemplo, entre el siglo XVII y el siglo XIX, las aldeas del pueblo de Meifa sufrieron un proceso de segmentación de territorio y de linaje². Durante este período de tiempo, la población creció con rapidez y necesitaba segmentación dentro del linaje. Según las genealogías, en aquel momento Meifa estaba dividida en tres aldeas (*jiailuo*). Cada aldea era un sub-linaje. Los datos genealógicos disponibles también indican que los matrimonios del período e incluso de ahora se contraen entre habitantes de Meifa y habitantes de los lugares que rodean la capital del condado. Estos lugares incluían Xiayuan, Houan y Beishi. Los principales apellidos son Xie, Lian y Li. La fiesta de Fa Zhu Gong también servía de ocasión anual para invitar a los parientes de estos pueblos o de estos apellidos. Acompañando a estos cambios, la fiesta de Fa Zhu Gong se trans-

² He estudiado tres genealogías distintas del pueblo. Incluyen; Jiaomei Chenshi Zhongpu (Genealogía General del Linaje Chen en Jiaomei), Zhangfang Guishanpai Zipu (Rama de Ghishan de la Genealogía del Sub-Linaje Mayor), y Zhangfang Sanzhong Zipu (Rama de la Genealogía del Tercer Sub-Linaje). Estas tres genealogías fueron escritas entre el siglo XIX y mediados del siglo XX.

formó en una práctica social con múltiples funciones. El papel de medio de la identidad del pueblo continuó siendo importante, pero la fiesta también facilitaba una ocasión social de ejercer la unidad y las divisiones de las aldeas segmentadas y de crear relaciones externas.

En efecto, la fiesta de Fa Zhu Gong, tal como se celebraba en períodos anteriores a mediados del siglo XX, era una parte integral de un sistema de celebraciones locales que definían la identidad, las interacciones sociales y las relaciones externas del pueblo³. Este sistema de celebraciones locales se mantuvo en un ciclo anual de rituales, que consistía en lo siguiente: el Año Nuevo (desde el día 23 del duodécimo mes hasta el día 9 del primer mes del año lunar chino), la Fiesta de Recogida de Incienso (sobre el día 10 del primer mes), la Fiesta Clara y Brillante (Qingming), la Fiesta del Fa Zhu Gong (el día 23 del séptimo mes), la Fiesta de Salvación Universal o Pudu (el día 24 del séptimo mes), el día del Culto a las Tumbas (el día 4 del octavo mes) y una fiesta de Contemplación de Farolillos (un día adivinado del undécimo mes).

La fiesta del Año Nuevo y la fiesta Clara y Brillante fueron heredadas de un ciclo ritual nacional de China. Sin embargo, la fiesta de la Salvación Universal se basaba en una división de regiones y la localización de la fiesta nacional de Medios del Séptimo Mes (Zhongyuan). Todas estas fiestas fueron fundadas en bases supralocales. En cambio, las fiestas de Recogida de Incienso y de Fa Zhu Gong eran básicamente productos culturales y localizados de la región. Las fuentes de los rituales y de los símbolos variaban entre lo dinástico y lo local, pero conjuntamente facilitaban la aparición de una institución ceremonial y de la socialidad del pueblo. Cada fiesta tenía su propio papel en la práctica social; el Año Nuevo era un proceso para unir a la familia y lo privado con la comunidad y lo público; la fiesta Clara y Brillante y el día de Culto a las Tumbas estaban íntimamente relacionados con la historia de la segmentación y la reunión del linaje; la fiesta de Salvación Universal confirmaba que el pueblo y sus subdivisiones (aldeas y familias) eran unidades sociales legítimas y a la vez afirmaba que formaban parte de un sistema regional; en la fiesta de Contemplación de Farolillos, el pueblo y sus habitantes, fueran familias o personas individuales, se identificaban como unidad a través de la pacificación de las raíces

³ La excepción era la Fiesta de Contemplación de Farolillos del undécimo mes.

personales de las influencias malas y malignas de los demonios; y la fiesta de Recogida de Incienso no sólo trataba de la reproducción de la eficacia del dios sino también de la unión vertical entre un pueblo y un centro cultural de la región.

Las dos ocasiones de celebrar el Fa Zhu Gong eran aproximadamente el día 10 del primer mes y el aniversario de la fiesta el día 23 del séptimo mes. Esta última ocasión era fija mientras que la primera dependía de la adivinación. La fecha exacta se elegía en el templo de Fa Zhu Gong para que los habitantes del pueblo llevaran la imagen del culto a uno de los dos templos más importantes del condado de Anxi, el Monte del Este (Dongyue) o el templo del Monte Qingshui. El peregrinaje al templo del Monte del Este se conoce como *jinxiang* (rendir homenaje de incienso a los dioses mayores), y el peregrinaje al Monte Qingshui se llama *gehua* (dividir la llama sagrada). Por lo tanto el peregrinaje *jinxiang* es para mostrar los respetos del pueblo al templo de mayor rango, que de hecho era un altar de las ceremonias imperiales del condado (Anxi Xianzhi, Shizi Zhi). El ritual de *gehua* es para obtener algo de eficacia (*ling*) del templo regionalmente legítimo –el monte Qingshui– para el culto local, el Fa Zhu Gong.

Los procesos rituales de los dos tipos de peregrinaje eran parecidos. Empezaban con una reunión de los habitantes delante del templo de Fa Zhu Gong. Entonces se organizaban delegaciones guiadas por una pancarta de derecho imperial, con la orden de «tocar el gong y abrir paso» (*mingluo kaidao*) a la imagen de Fa Zhu Gong. Después de llegar al templo, exponían sus ofrendas (cerdos, comida y dinero espiritual) delante del mismo. Quemaban incienso y explotaban petardos, y entonces entregaban la imagen de Fa Zhu Gong a un especialista religioso del templo, que daba la vuelta al incensario tres veces y la devolvía a los representantes del pueblo. Finalmente las delegaciones devolvían la imagen del dios a su lugar original.

La fiesta de Fa Zhu Gong normalmente se celebraba dentro del templo y en el espacio abierto delante de él. Todas las familias participaban en la fiesta. Las celebraciones eran organizadas por una aldea en particular en un ciclo de rotación de cuatro años. Igual que las otras fiestas, la del Fa Zhu Gong suponía más que el significado del culto. Compartía con otras fiestas un sentido de interacción entre la familia y la comunidad, y entre la comunidad y el mundo exterior. Las celebraciones del aniversario de Fa Zhu

Gong suponían las reuniones de ofrendas familiares, la actuación y la organización de la aldea anfitriona, y banquetes. Los habitantes del pueblo se unían ante el dios. Las aldeas se turnaban la responsabilidad de organizar los procedimientos rituales y al hacer esto formaban una unidad de cooperación. La fiesta señalaba el pueblo como territorio y unidad de interacción social. Y no sólo esto, porque la fiesta también unía al pueblo con sus relaciones externas a través de los parientes de fuera del pueblo que venían a unirse al banquete, especialmente los parientes políticos.

Evidentemente la fiesta, junto con otras celebraciones comunitarias del ciclo anual del pueblo, estaba también íntimamente relacionada con las formas de propiedad de terrenos del pueblo. Antes de 1949, los campos de cultivo de Meifa se dividían en dos categorías; el terreno público (*gongtian*) y el terreno privado (*sitian*). Los terrenos privados eran propiedad de familias individuales. Antes de 1949 había dos terrenos públicos. Uno era propiedad del pueblo entero en nombre de Fa Zhu Gong, el otro era el aula ancestral. La fiesta de Fa Zhu Gong era financiada directamente de los ingresos de los campos públicos del templo, ubicados delante del templo. Como ya dijimos antes, Meifa se dividía en tres aldeas. Las divisiones del pueblo eran tanto sociales como económicas. Cada año, le tocaba a una aldea particular la tarea de organizar la fiesta de Fa Zhu Gong. Previamente, era responsable de cultivar el grano de los campos del templo (*miaotian*). La fiesta de Fa Zhu Gong coincidía con el final de la cosecha de otoño. Se recogía el grano del templo y se vendía en el mercado de la capital de la región. Entonces, la aldea particular regresaba con el dinero, para luego gastarlo en la ocasión más festiva del pueblo.

Los campos, cerdos y pollos particulares también contribuían, aunque indirectamente, a la financiación de la fiesta. Una parte del grano cultivado y recogido por la familia se vendía en el mismo mercado. El dinero volvía a la familia, que a su vez lo cambiaba por comidas para ser ofrecidas al dios. Se sacrificaban cerdos y pollos adultos. Los cerdos eran ofrecidos primero al dios, cuando aún estaban crudos, y después se cocinaban en casa. Las partes más grandes del despique se vendían en el mercado y se ingresaban fondos para la familia para el resto del año. Se apartaban la cabeza, el rabo y los intestinos para volver a ofrecerlos al dios. Los pollos y los patos se ofrecían al dios ya cocinados, y después se los llevaban de nuevo a casa para consumirlos.

Las celebraciones de la fiesta demostraban además, un sentido de apoyo mutuo entre la gente dentro de los confines del pueblo y las familias políticas. Un año antes de la fiesta, se seleccionaban ocho familias dirigentes (*toujia*) por adivinación dentro de la aldea anfitriona. Se escribía el nombre de cada familia de la aldea en cuestión en una hoja de papel rojo. Al llegar la fiesta de Fa Zhu Gong a la pausa del mediodía, se doblaban los papeles rojos y se pasaban al maestro taoísta (*shigong*), quien consultaba la opinión del dios con un par de bloques de adivinación después de quemar incienso. El taoísta presentaba cada nombre al dios y tiraba los bloques de adivinación al suelo. Si los bloques así lo confirmaban tres veces seguidas, la familia era elegida como una de las ocho familias dirigentes. Estas familias eran las encargadas de las ceremonias de la fiesta, de cultivar el grano de los campos públicos y de vender la cosecha en el mercado para conseguir los ingresos colectivos que pagaban todas las actuaciones de ópera y los banquetes colectivos del pueblo. Los habitantes de Meifa también invitaban a sus familias políticas (*qinqi*) y a los emigrantes de fuera a Meifa durante la fiesta de Fa Zhu Gong. Estos grupos normalmente se apoyaban mutuamente. La fiesta era un momento para entretenerlos. Primero, se les invitaba a los banquetes en casa de sus parientes, y después se les entretenía con actuaciones gratuitas de ópera delante del templo.

Una tradición que sobrevivió.

Es cierto que en los tiempos cuando el pasado en el presente era el presente, o para ser más específico, cuando las campañas modernistas aun no se habían lanzado en el campo (por ej. períodos antes de 1910), el templo, su campo público y las fiestas formaban una parte integral de la vida de Meifa, y por tanto no eran exactamente «patrimoniosos». Es posible que los habitantes que vivían en estos períodos vivieran de una manera que consideraban consistente con lo que sus antepasados les habían enseñado, pero no hubieran dicho que este modo de vida fuera patrimonio. En cambio, cuando yo llevaba a cabo mi proyecto de investigación en el campo en los 90, el templo, junto con la mayoría de las instituciones que lo acompañan, se había establecido como lo que parecía a los habitantes ser patrimonio transmitido de sus antepasados y como una manifestación altamente valorada de orgullo local, a pesar de una presión considerable contra la «superstición» por parte del gobierno.

Cuando visité el templo por primera vez, un grupo de habitantes me contaron con orgullo algunas historias/mitos de cómo el templo y el dios habían beneficiado a su linaje en el pasado, y como era por tanto importante tratar bien al templo que quedaba, o más bien el templo reconstruido, y a la imagen del dios (Wang 1998). Dichas historias/mitos nos informan de la confianza local en lo que podemos llamar «patrimonio eficaz», lo cual se refiere a las maneras en que los habitantes han tratado a sus «supervivencias culturales» como algo que tiene poderes mágicos. No deberíamos confundir la idea de eficacia con una designación de espacio sagrado simplemente porque en el pasado los antepasados de los habitantes de Meifa lo entendían sin duda así. Pero parece ser cierto que en un pueblo pequeño como Meifa, y no en la corte imperial la cual había desde hace tiempo tratado a las ruinas antiguas como señales de destino político, una sensibilidad sentimental para las cosas antiguas que han sobrevivido (por ej. antiguos templos, antiguas casas, antiguas imágenes de dioses, o incluso antiguos árboles y rocas), como objetos eficaces sólo se ha reforzado recientemente. La pregunta aquí es ¿por qué hubo este cambio de perspectiva? Si creyésemos en lo que han dicho los defensores de la modernidad, entonces encontraríamos irrelevante la pregunta, ya que según el modelo idealizado de la historia, las campañas modernistas contra el «retraso» y a favor de la «progresividad» deberían haber cambiado el modo de vida de los campesinos, entonces deben haber sido separados conscientemente de las cosas antiguas que sólo amaban sus antepasados. Pero la verdad es lo contrario. Entonces ¿por qué y cómo dicho modo de vida y «modo de pensar» han llegado a ser más prominentes entre los que lo practican, desde que la modernidad ha ganado fuerza en una sociedad antigua?

En una publicación reciente, Duara ha tratado de contestar esta pregunta. Por supuesto, como otros muchos, no da por hecha la historia idealizada de la modernidad. Argumenta más bien que este modo de pensamiento y creencia históricos tiene algo profundo que ver con la genealogía de la nación en China. El estado-nación que se formó a principios de este siglo introdujo ciertos vocablos históricos en la antigua lengua china, incluyendo «feudalismo» (*fengian zhuyi*), «autoconciencia» (*zijue*), «superstición» (*mixin*) y «revolución» (*geming*). Con estas palabras, la nación (creo que aquí Duara incluye el estado-nación de China tanto antes como después de 1949) «aseguró» la historia y la convirtió en algo dependiente de la

Historia de la Ilustración que inició Hegel. Como sugiere Duara, la Historia con H mayúscula existe en el contexto de «lucha y acontecimiento», pero su línea lineal está tan fuertemente forjada y es tan poderosa que esta Historia ha dominado el pensamiento histórico en y sobre China. En un par de pasajes, Duara se centra en las campañas contra la superstición, y señala correctamente que estas campañas, sistemáticamente iniciadas y lanzadas a partir de los años 20, han seguido reprimiendo la cultura de las zonas rurales desde entonces, y son derivados de la Historia de la Ilustración nacionalmente asegurada y con H mayúscula (Duara 1995: 85-114). En Meifa, la gente se ha visto afectada directa o indirectamente por las campañas que describe y analiza Duara, más o menos en el contexto del norte de China. Sin embargo, ahora los habitantes de esta zona han vivido las campañas y las han eliminado, con los beneficios de la economía política y moderna. No se han transformado de campesinos en ciudadanos de la nación porque han mantenido con éxito su estilo de vida bajo la «ideología dominante» de la modernización. El hecho de que nosotros los antropólogos aún podamos observar sus «prácticas supersticiosas» en situaciones contemporáneas o después de décadas de «movimientos en masa» (*qunzhong yundong*) y la reforma y la mercadización del mundo moderno, es una indicación, entre otras, del fracaso de la modernidad (sin duda, este hecho particular no contradice la «supervivencia» no sin frustraciones de las «prácticas supersticiosas» como la que se celebra ante la imagen de Fa Zhu Gong).

Tal y como Duara nos ha señalado, el intento chino de establecer un estado-nación moderno comenzó a principios del siglo XX. Desde este momento en adelante, el templo de Fa Zhu Gong, su tradición ritual y otros aspectos de la vida social del pueblo relacionados, comenzaron a ser «anticuados» y constantemente atacados por las élites políticas e intelectuales, en su mayoría ubicadas fuera del pueblo. Según una institución, irónicamente inventada por los jefes militares del norte de China en 1908, el gobierno republicano implantó una nueva institución administrativa del pueblo en los años 20, la *baojia*. Meifa fue dividida en unas 19 *jia*. Para debilitar la fuerza del linaje, el pueblo del apellido Li, Beishi, fue fusionado con Meifa y juntos formaron un *bao*. Al mismo tiempo se impusieron dos impuestos nuevos a Meifa, un impuesto sobre la matanza (*duzai shui*) y otro sobre las fiestas del templo (*miaohui rentou shui*). Ambos impuestos se recogían anualmente a través de la oficina de impuestos del condado con la

ayuda de los jefes baojia durante la fiesta de Fa Zhu Gong. Sin embargo, estos cambios políticos y económicos en la fase republicana no alteraron radicalmente el orden ritual y económico de Meifa debido a la resistencia popular y la ineficacia de la burocracia republicana. Aunque los baojia habían reemplazado el sistema de aldeas según el gobierno, las tradicionales unidades segmentales permanecieron. La división en tres aldeas siguió utilizándose en la organización y el ritual socioeconómico. Algunos impuestos fueron recaudados, pero esto no logró el objetivo del gobierno de reducir los gastos derrochadores (*langfei*) en el ritual, que podrían haber contribuido a la riqueza nacional, ni tampoco lograron reducir la «superstición» (*mixin*). La fiesta de Fa Zhu Gong continuó desempeñando un papel importante en la vida socioeconómica de la zona durante los años republicanos.

En cambio, la intervención gubernamental tuvo un impacto mucho mayor después de 1949. El año 1978 marca un punto de diferencia entre dos períodos. Antes de 1978, la fiesta de Fa Zhu Gong, junto con la fiesta de Contemplación de Farolillos y la fiesta de Recogida de Incienso, entró en un proceso de declive. Cuatro sucesos políticos convirtieron la fiesta en un aspecto trivial de la vida del pueblo. A principios de los años 50, se implantó en Meifa el programa de reforma agraria. Los campos públicos y particulares fueron fusionados primero en un terreno unificado del pueblo, y después fueron divididos de nuevo en unidades iguales por el gobierno. Estas unidades iguales fueron redistribuidas a las familias locales para que cada familia tuviera un campo de cultivo, y los campos públicos del templo y el aula ancestral fueron eliminados. En aquel momento, el gobierno comunista no intentó eliminar los rituales del pueblo. Se permitió que existiera la fiesta de Fa Zhu Gong y también otras fiestas, pero debido a la eliminación de los campos públicos, era imposible conseguir fondos públicos. Las celebraciones dependían principalmente de la financiación particular de las familias. La institución de la rotación se mantuvo, pero ya no dependía de la rotación del cultivo de los campos públicos. Se inventó una institución nueva. Un hombre mayor, que había estado en activo en el ritual en aquel tiempo, me dijo que la institución nueva estaba modelada hasta cierto punto en el sistema fiscal republicano y en la distribución comunista de campos, basada simplemente en las familias. El día antes de la fiesta, los dirigentes de la aldea anfitriona tenían que recoger donativos de cada fami-

lia del linaje para cubrir los gastos de la fiesta. Con estos donativos la aldea anfitriona podía organizar actuaciones de ópera, actuaciones rituales taoístas y ofrendas al dios. Una relación completa de las familias que habían contribuido se exponía en la muralla exterior del templo.

La colectivización (1954-61) tuvo un impacto mucho mayor sobre la fiesta. La economía familiar establecida durante la reforma agraria fue reemplazada por un sistema equipo-brigada-municipio. Todos los campos se convirtieron en tierra pública del colectivo. Meifa fue unida al municipio de Fencheng y fue nombrada Brigada de Meifa. Las aldeas se dividieron en 17 equipos de producción. Se facilitaron a cada equipo de producción terrenos colectivos en los que se organizaron a todas las familias del equipo para trabajar según un horario industrial. Los productos del equipo de producción se transferían a la brigada, que a su vez los transfería al municipio. Se pagaba a las familias en puntos de trabajo (*gongfen*) por el municipio a través de la brigada. La institución municipal no sólo llevó al declive de los donativos particulares para la fiesta de Fa Zhu Gong sino también eliminó la posibilidad de que los fondos colectivos del pueblo se convirtiesen en fondos de fiesta del templo. Como resultado de esto, la institución de la rotación se debilitó. La fiesta se limitó en su mayoría a ofrendas particulares en el templo. La organización del pueblo de los procedimientos rituales sólo existía para informar a las familias de la fecha de la fiesta.

A principios de los años 60, el Movimiento de Educación Socialista surgió como un ataque fatal para la fiesta de Fa Zhu Gong. La fiesta ya había perdido su base económica debido a la implantación de la institución municipal, y el Movimiento de Educación Socialista añadió un ingrediente ideológico y social a su declive. Para reducir la influencia del linaje local, fue elegido un nuevo jefe de brigada del linaje Li de Beishi para supervisar las actividades del pueblo de Meifa. El linaje Li de Beishi era un grupo mucho más pequeño en Meifa. No estuvieron contentos con el predominio Chen de la cultura y la economía de Meifa antes de los años 60. Como forasteros de la cultura del pueblo del linaje Chen, estaban más dispuestos a cooperar con el estado en atacar la tradición del linaje de sus vecinos. Como respuesta a la nueva llamada del estado a eliminar la «superstición» y establecer una nueva cultura china, el nuevo jefe del pueblo, Li, ordenó a los Chen que quemasen el templo de Fa Zhu Gong, pero la idea se encontró con la fuerte oposición de los Chen. Tres cuadros de brigada del linaje

Chen iban en contra de lo que dijo. Sugirieron que sin duda el templo representaba la «superstición», pero podría convertirse en una escuela nocturna (*yexiao*) donde los habitantes podrían aprender el Pensamiento de Mao Zedong. La decisión final fue que se sacasen todas las imágenes y los artículos «supersticiosos» del templo, y que dejase de ser templo. Se montó una escuela nocturna en el edificio. Mientras tanto, de manera bastante típica de la provincia de Fujian en aquel tiempo, un activista religioso cogió la imagen de Fa Zhu Gong y la escondió en su casa. La fiesta como celebración comunitaria se iba olvidando forzosamente. La fecha del cumpleaños de Fa Zhu Gong se conmemoraba en casa con las puertas cerradas. Durante los días de la fiesta, algunos habitantes «supersticiosos» encontraron la casa que albergaba la imagen del dios y llevaban ofrendas para rendirle culto, pero la mayoría se quedaron encerrados en casa durante su culto por miedo a las críticas del gobierno y al castigo. Así estaba la situación durante la Revolución Cultural (1966-76). Durante esta década, lo «antiguo» fue considerado malvado por la Guardia Roja. Tanto la Guardia Roja de fuera del pueblo como los jóvenes de dentro estaban afiliados a la nueva ideología. Llevar a cabo celebraciones «supersticiosas» llevaba fácilmente al castigo. Durante toda esta década, la fiesta de Fa Zhu Gong sólo permanecía en la memoria de la gente mayor y su práctica se limitaba a las familias.

De esta observación vemos que lo que se había llamado «prácticas supersticiosas» representaba un tipo especial de pasado cultural chino que la nueva nación se empeñó en cambiar. Aunque las distintas campañas políticas en contra de la «superstición» tenían resultados distintos, durante las décadas antes de finales de los 70, los activistas políticos de la zona, trabajando para construir la nueva nación, habían adoptado una actitud consistentemente hostil hacia el templo. Para ellos, este lugar no simbolizaba patrimonio. El patrimonio oficial de China en aquellas décadas era más bien la gran arquitectura y los descubrimientos arqueológicos, junto con los monumentos de la lucha anti-extranjero y las revoluciones (no deja de llamar la atención que incluso este patrimonio fue considerado «supersticioso» por la «línea revolucionaria cultural» de los 60). Bajo estas circunstancias, un templo tan pequeño como el de Meifa tenía un valor que se limitaba a ser el blanco de las campañas que pretendían terminar con el «retraso» de los chinos. Sin embargo, no desapareció.

Entre los años 50 y 60, y seguramente debido a los esfuerzos de los gobiernos post revolucionarios, el templo ya no servía como foco de actividades rituales públicas, y desde la reforma agraria el campo del templo se había convertido de manera práctica en algo más unido con la producción puramente agrícola, es decir, producción sin relación con el ritual, pero los recuerdos del pasado y las formas bastante «privatizadas» de las «prácticas supersticiosas» seguían siendo importantes detrás de las puertas de las familias locales. Estos recuerdos y las celebraciones particulares preparan el nuevo despertar que empezó a finales de los 70.

Hoy, si uno va a Meifa, encontrará que el templo se ha reconstruido y las celebraciones anuales son observadas por todos los habitantes. El templo y las fiestas que vemos ahora son el resultado de la revitalización de las tradiciones del pueblo en la década de la reforma. También representaban un proceso por el cual los rituales del pueblo volvieron a ganar posiciones socioeconómicas. Los cimientos ideológicos oficiales de este nuevo despertar han sido en parte las condenas de las radicales políticas culturales de antes. Pero más importante, el nuevo despertar de la fiesta de Fa Zhu Gong y de otras fiestas del pueblo de Meifa ha sido intrínseco en el nuevo orden socioeconómico desde 1979.

En 1979, hasta la llamada de Deng Xiaoping, los terrenos comunitarios fueron redivididos y distribuidos a familias particulares. La producción se transformó de la organización de brigadas y equipos de producción en una «institución de responsabilidad familiar» (*jiating schengchan zerenzhi*). Esto se parecía a la situación durante la reforma agraria. Los nombres de los municipios, las brigadas y los equipos de producción han sido reemplazados por ciudades, pueblos administrativos, pueblos naturales y grupos de habitaciones (*cunning xiaozu*). La mayoría de las unidades sociales y rurales de administración han mantenido los límites de la institución municipal, pero las aldeas tradicionales se reconocen como unidades válidas de la organización administrativa y productiva y se llaman oficialmente «pueblos naturales». Todos estos cambios post-Mao han representado para los oficiales la «fruta» de las reformas rurales económicas. Tal como sugiere el discurso oficial, estas redivisiones de la tierra y la reasignación más popular del espacio administrativo, facilitarían a la vez a los campesinos más incentivos de producción, que beneficiarían la acumulación de «riqueza nacional» (*guofu*),

una noción adoptada por los intelectuales chinos a través del idioma japonés a finales del siglo XIX.

No deberíamos estar en desacuerdo con la estadística oficial, que dice que las reformas han ayudado a aumentar la productividad nacional de China, especialmente ahora que la economía china es internacionalmente reconocida como una economía de éxito. Sin embargo, tampoco deberíamos estar de acuerdo con la naturaleza económica del gobierno del estado post-Mao. De hecho, a pesar de que las reformas económicas tengan algo sustancial en su sentido de economicidad, han sido llevadas a cabo por distintos niveles de gobierno y personas como algo bastante parecido a las campañas políticas del pasado. «¡Centrar la atención del partido y de la nación entera en el trabajo económico!» es una conocida llamada Dengista a la modernización a través de la economización. Pero ha transmitido una nueva política de movilización nacional que ha sido explícitamente expresada por el estado-partido y sorprendentemente no bien entendida por la mayoría de expertos en China tanto dentro como fuera del país. Aun así, la nueva política de movilización nacional es una acción político-simbólica de la modernización, lo mismo que las campañas pasadas. Entonces, después de numerosos viajes al campo, me atrevo a decir que esta acción ha producido tantas actuaciones locales de desarrollo como reales ganancias económicas en la «riqueza nacional». Los nuevos cuadros presentan a sus superiores y a los superiores de estos superiores las «actuaciones económicas» locales, y se han escrito muchas estadísticas, noticias, obras de teatro e historias sobre estos «éxitos», no tanto del estilo «cultura de empresa» como «estado teatro» (Geertz, 1980).

Para la consternación reciente del estado-partido, pero no tanto para la mía, la campaña de purificación económica no sólo ha inducido el crecimiento de la producción sino también la vuelta de la «superstición» en las zonas rurales. Para el estado-partido en su búsqueda de la modernidad, es una nueva contradicción que hay que resolver. Pero para los granjeros de los pueblos, estas cosas parecen útiles y armoniosas. Un granjero de Meifa tuvo la amabilidad de explicarme: «Ahora estamos mejor que antes. Todos los otros pueblos volvieron a construir sus templos y sus aulas ancestrales hace años. No deberíamos perder el rostro de los antepasados. Entonces queríamos reconstruir todas las cosas antiguas que representaban nuestro rostro colectivo. Un hombre que no se acuerda de los antepasados ya no es

un hombre sino un perro». Quizá por la razón que me explicó este granjero, junto con las reformas económicas del gobierno y la condena de las políticas «izquierdistas», se volvió a crear gradualmente el templo de la «escuela nocturna» de Meifa.

En 1983, la imagen de Fa Zhu Gong se volvió a colocar en el templo, pero la fiesta como ocasión colectiva no volvió a nacer inmediatamente. En 1987, debido al esfuerzo de un grupo de activistas religiosos y al apoyo de los habitantes, se reparó el templo de Fa Zhu Gong. Aprovechando la reparación, el grupo pidió al pueblo que se organizara una ceremonia en todo el pueblo para reestablecer el templo y volver a conquistar la eficacia (*ling*) de la imagen de Fa Zhu Gong. Se organizó una fiesta (*jiao*) (Renovación Universal) el mismo año. A través del ajuste universal taoísta e invitando a las deidades taoístas y regionales, como el Qingshui Zushi del Monte Qingshui a asistir a la ceremonia, la fiesta de Fa Zhu Gong podía recuperar eficacia y energía.

Para celebrar esta fiesta, el pueblo se adaptó a las divisiones naturales del pueblo revisadas. Esta vez había cuatro aldeas en vez de tres. Se llevó a cabo un ritual de adivinación dentro del templo para decidir la aldea anfitriona para la fiesta que volvería a dar comienzo al ciclo de rotación para el futuro. Siguiendo el modelo de los años 50, esta aldea sería la responsable de recaudar donativos de todas las familias. Se eligieron a ocho familias dirigentes por adivinación. Estas familias contribuyeron con ocho cerdos. También contrataron a grupos de ópera para actuar durante la fiesta.

Además, cada familia preparó un cerdo entero y un par de farolillos. El día de la fiesta, a la hora de comer, cuando hubo una pausa en la ceremonia de la Renovación Universal, el cerdo se ofreció al dios. Por la tarde los sacerdotes taoístas organizaron una ceremonia de Contemplación de Farolillos. Cada pareja de farolillos representaba a una familia. El objetivo era registrar las familias de Meifa con el dios y con el templo. Primero se colocaban los farolillos en las mesas de culto, de acuerdo con la división de las aldeas, delante del templo. Después de quemar dinero espiritual y varitas de incienso, fueron dados uno por uno a los sacerdotes taoístas que bailaban con ellos ante el dios en nombre de la familia. Después del baile ritual, los farolillos se devolvían a los representantes de la familia, que los llevaron a casa y los colgaron en su aula central.

Después de la Renovación Universal, se reprodujo un orden ritual del pueblo basado tanto en la base pre 1949 como en la de los años 50. Se celebra la fiesta de Fa Zhu Gong cada año. Forma parte de la fiesta de institución de rotación ahora con cuatro aldeas, ceremonias del templo, ofrendas y una definición de los límites del pueblo. Como antiguamente, la fiesta de Fa Zhu Gong depende de un sistema de producción y marketing pero ahora la base económica de la fiesta es la nueva «institución de responsabilidad de producción familiar». Cada año, cada familia ceba a uno o más cerdos. Esto es un cambio respecto a los años 50, cuando sólo las familias dirigentes ofrecían cerdos. Ahora, cada familia sacrifica un cerdo y lo ofrece a Fa Zhu Gong durante el aniversario, y posteriormente el cerdo se vende en el pueblo. Cada familia dona unos 10 Yuan RMB a la fiesta. Las familias de la aldea anfitriona producen más cerdos y más ingresos suplementarios para ofrecerlos como tributos adicionales al dios y como apoyo financiero a las actuaciones de ópera.

Ha nacido un sentido de competencia debido a las reformas económicas rurales. A cada vez más familias les gustaría ser familia dirigente para la fiesta. Ahora se cree que si el dios elige a una familia para ser dirigente, entonces ganará buena fortuna (*yun*) para hacer dinero. Como recompensa, las familias dirigentes elegidas son motivadas por los incentivos y movilizan grandes sumas de recursos. Se gastan en las actuaciones de ópera, las ofrendas y los banquetes. Al hacer esto esperan gozar de mejor fortuna en los años venideros.

Una Representación de Patrimonio.

El resurgir de las «prácticas supersticiosas» ha provocado algún ataque de nervios entre los oficiales del aparato ideológico del estado. Así que en algunas zonas del país, los templos, las aulas ancestrales y las grandes tumbas ancestrales que se habían reconstruido mediante acciones colectivas lideradas a veces por redes informales y otras veces incluso por un grupo formal de los oficiales del pueblo y de la ciudad, han sido destruidos de nuevo para eliminar los elementos que no son consistentes con el ideal de modernizar la historia. En la provincia del Sur de Fujian, el gobierno se ha encontrado con graves dificultades cuando intenta hacer esto. Quizá en consideración a las dificultades o quizá al ser influenciado por el «senti-

miento de las masas», ciertos oficiales de propaganda han intentado revisar la teoría oficial de religión. Dicen que actualmente China todavía está en la primera etapa del socialismo, y en esta etapa particular, algunas masas retrasadas aún pueden ser traicionadas por la «superstición», es históricamente inevitable. Sin embargo, con el progreso de la modernización y con la mejoría del nivel de vida económica, la superstición «desaparecerá de forma natural» (*ziran xiaoshi*). También intentan consolar a los oficiales que tengan demasiadas ganas de saltar al futuro diciéndoles que la Historia, con H mayúscula, tiene su «ley natura» (*ziran guilu*).

En ambos tipos de interpretación oficial, la superstición se trata con diferentes voces históricas pero comúnmente como algo desprovisto de significado práctico desde el momento en que la «China moderna» nació a principios de este siglo. Pero, ¿las «prácticas supersticiosas» han perdido su significado práctico? Desde la perspectiva de la designación oficial del patrimonio (*wenhua yichan*), estas actividades y símbolos anticuados sin duda han perdido su valor. Los oficiales de los departamentos de cultura provinciales y municipales me dijeron que una parte de su tarea es proteger las reliquias culturales importantes de China. Los pequeños templos supersticiosos son demasiado «triviales» para proteger. Además estas cosas «triviales» son radicalmente distintas del patrimonio cultural. Son simplemente señales del «retraso de los campesinos», entonces ¿por qué deberíamos protegerlas? «Es triste», suspiran a menudo los oficiales, pero este punto de vista, que encaja perfectamente en la Historia de la Ilustración con H mayúscula (y más específicamente en la Historia de la revolución y las reformas en China), no ha convenido a los habitantes de los pueblos, quienes al contrario han seguido considerando sus templos locales, sus aulas ancestrales, sus tumbas y sus genealogías, etc. como objetos de un valor antiguo. Entonces, ¿cuál es el valor de estos objetos para los campesinos? Utilizando un análisis antropológico de procesos rituales, que los antropólogos post-modernos consideran anticuado, intentaré arrojar luz en la respuesta a esta misma pregunta. Como he argumentado, la fiesta de Fa Zhu Gong de Meifa facilita una idea de los procesos de hacer y reproducir el establecimiento del pueblo y la continuidad histórica, y de sostener y movilizar los recursos socio-económicos de la zona. En una sola fiesta que observé en 1992, estos procesos *se*

representaron vívidamente⁴. Los procesos de comunidad que yo me esmeraba en reconstruir formaron el núcleo de la fiesta misma. Como dice la gente, la festividad es lo que convierte la historia en una parte significativa del presente.

El proceso entero de la festividad duró día y medio. La primera fase era un período de medio día antes del aniversario exacto del dios, en que se preparaban las ofrendas y se montó el espacio ceremonial. Entre las 14:00 y las 17:00 hrs., se cocinaban y se sacrificaban los cerdos como preparativos para el día siguiente. A las 16:00 hrs., un taoísta con dos ayudantes comenzó el ritual de montar el altar (*datan*). Los ocho representantes de las familias dirigentes (todos hombres) trabajaron como ayudantes. El taoísta era la autoridad que organizaba como llenar el espacio del templo con varias imágenes de deidades taoístas. Cerca de la muralla norte de la parte interior del templo, detrás de la imagen de Fa Zhu Gong y de sus cultos acompañantes (cuatro), se colocaron tres imágenes del rango más alto de las deidades taoístas. Eran dos dioses del cielo y el fundador del taoísmo, Taishang Laojun (Lao Zi), colocados de manera que podían supervisar todo el procedimiento. En los lados del este y del oeste del templo se colocaron otras cuatro imágenes de deidades. Dos eran del Emperador de Jade (Yuhuang Dadi). Los otros dos eran los generales Zhao y Kang (Zhao Kang Yuanshuai), los guardianes del cielo que también son dioses de la Riqueza. En la esquina derecha del sur del templo, se estableció un altar para el culto al dios del cielo (Tiangong).

Sobre las 18:00 hrs., el taoísta y sus ayudantes comenzaron a invitar a los dioses a asistir a la fiesta de cumpleaños de Fa Zhu Gong. El clásico taoísta, el Libro de la Osa Mayor, se leyó acompañado de una pieza de

⁴ La gente local me dijo que hay tres formas de las cuales se puede elegir la celebración de una fiesta: 1) un gran ritual de contemplación de farolillos (*guan dadeng*), 2) un ritual de contemplación de farolillos (*guandeng zuo*), y 3) una celebración de cumpleaños (*zuoshou zuo*). La primera forma normalmente se utiliza en una fiesta de Renovación Universal, o en un año particular en que hay una buena cosecha en el pueblo. La tercera forma se aplica cuando el pueblo está de acuerdo en que la cosecha no es tan buena como siempre, pero no es debido a causas demoníacas y por tanto no hace falta un exorcismo. La segunda forma de ritual es la que más se utiliza en la fiesta de Fa Zhu Gong, porque representa las condiciones usuales del pueblo según sus habitantes. Yo vi esta segunda forma de celebración.

música religiosa tocada por los dos ayudantes. Durante esta actuación especialista, los representantes de las ocho familias dirigentes, cada uno con tres varitas de incienso en la mano, se inclinaron ante los dioses a distintas direcciones, guiados por el sacerdote taoísta. Esto se repitió tres veces. Entonces el taoísta sirvió cinco copas de licor de una botella y brindó hacia los dioses. Después, el licor fue devuelto a la botella. Más tarde el taoísta nos dijo que esto significaba que se recogía el poder de los dioses.

Tras invitar a los dioses celestiales, se tocaron los tambores y música a la entrada del templo. Así, el taoísta se dedicaba a entretener a las tropas celestiales. El pueblo entero participaba ya. Cada familia envió a una persona con un cargamento de ofrendas al templo. Las ofrendas se colocaron delante de las puertas, en el espacio abierto delante del templo. Mientras tanto, un teatro de ópera (*gaojia xi*) comenzó su actuación en el escenario eventual al sur del templo. Durante la actuación, se explotaron petardos y el ruido se mezclaba con la música del teatro. Se quemaron dinero espiritual y varitas de incienso ante los dioses y sus tropas celestiales. Poco después, el taoísta anunció a la multitud que los dioses celestiales y sus tropas ya se habían asentado dentro y estaban rodeando el templo. Aunque la actuación del teatro de ópera no había terminado, muchos salieron del templo con sus ofrendas hacia casa, donde invitaron a un banquete a los parientes que habían venido a visitarlos durante la fiesta del pueblo. La fase de preparación terminó con la actuación de ópera de madrugada.

El día siguiente fue una celebración de todo el día, comenzando temprano, a las 5 de la mañana. La celebración del día se dividió en seis partes, detallados a continuación:

1. Entre las 5 y las 9 de la mañana, se llevó a cabo una serie de rituales por los sacerdotes taoístas y las ocho familias dirigentes, básicamente una repetición de lo que se había hecho el día anterior, pero el número de especialistas religiosos se aumentó de una a tres personas y había seis músicos en vez de dos. Entre las 8:30 y las 9, se llevaron a cabo dos rituales distintos. Primero, se colocaron talismanes en los límites del pueblo. Segundo, se llevó a cabo una actuación de protección de las puertas del templo (*shou gongmen*) por parte de los taoístas y los músicos. Una encantación de los taoístas a las puertas del templo invitó a los guardianes celestiales a proteger el templo contra la transgresión de los límites.

2. Antes de las 9, sólo participaron en las ceremonias las ocho familias dirigentes. Después de las 9, se representó un ritual llamado «apertura de las puertas del templo» (*kai gognmen*). Consistía en que los taoístas rociaban agua espiritual y arroz a las cuatro direcciones, dentro del templo. Entre las 10 y las 12, se creó un tiempo para que el pueblo entero hiciera ofrendas a los dioses. La mayoría de las familias trajo al templo cerdos sin cocinar. Los ocho cerdos de las ocho familias dirigentes se colocaron en el centro del espacio abierto, mientras que los otros se colocaron alrededor de estos. También se trajeron platos cocinados al espacio abierto, y fueron puestos en las mesas eventuales de culto, colocadas de acuerdo con las divisiones de las aldeas. Se quemaron dinero espiritual y un papel impreso, llamado localmente «materia de farolillo» (*dengliao*). Los habitantes nos dijeron que era para agradecer a los dioses sus bendiciones. De vez en cuando unas familias pagaban a los taoístas para que hablasen en su nombre. Se expresó la gratitud por el cuidado de los dioses durante el año anterior a través de ellos. También fueron añadidos nuevos deseos. Durante el resto del tiempo, los taoístas pudieron seguir cantando el Libro de la Osa Mayor.

3. Hubo una pausa entre las 12 y la 1. La mayoría de los sacerdotes taoístas, los músicos, las familias dirigentes y los otros habitantes fueron a comer, pero la gente de la aldea que iba a ser la anfitriona de la fiesta al año siguiente se reunió delante del templo. Se formaron según las divisiones de los oficiales del pueblo. Cada grupo preparó papeles rojos con los nombres de los representantes de las familias escritos. Estos papeles fueron presentados uno por uno a un taoísta que se había quedado. Este hizo un ritual de adivinación, por el cual se seleccionaron ocho familias dirigentes como organizadores del ritual del año venidero.

4. Entre las 13:00 y las 13:30 hrs., las cabezas, los rabos y los intestinos de los cerdos fueron ofrecidos cocinados a los dioses. Entonces los habitantes se los llevaron para casa, e inmediatamente después prepararon unos cuantos platos vegetarianos como ofrenda al Dios del Cielo (Tiangong). Entre las 14:00 y las 15:00 hrs., las ocho

familias dirigentes expusieron sus ofrendas dentro del templo, para el culto al Dios del Cielo. Posteriormente bebieron una infusión de raíz de regaliz, que designa la pureza. Cuando las ocho familias dirigentes terminaron su culto, las otras familias del pueblo se turnaron la exposición de ofrendas fuera del templo. Se explotaron petardos mientras quemaban dinero espiritual y varitas de incienso. Inmediatamente, las ocho familias dirigentes salieron del templo llevando un altar (de papel) y sus materias de farolillo para rendir culto al Dios del Cielo, con los sacerdotes taoístas a la cabeza. Mientras tanto, se hizo una hoguera al este del templo. El taoísta llevó a los representantes de las familias dirigentes varias veces alrededor de la hoguera mientras se tiraba cada vez más materia de farolillo a las llamas. Finalmente todos se arrodillaron. Los cánticos comenzaron de nuevo, pero sólo duraron unos cinco minutos. Entonces se quemó el altar. Según el especialista taoísta, esto significaba que los habitantes se despedían de los dioses.

Tras despedirse de los dioses celestiales, entre las 15:00 y las 15:30 hrs., se llevó a cabo una ceremonia para entretener a las tropas celestiales, en la cual participaron todos. Se expusieron las ofrendas en el espacio abierto delante del templo. Se dijo que las tropas celestiales eran iguales a los fantasmas, así que su culto era parecido a la fiesta de la Salvación Universal del séptimo mes.

5. Después de entretener a las tropas celestiales, se llevó a cabo un ritual de saludo de cumpleaños, por parte del grupo de ópera y los taoístas. Primero el grupo representó un drama en el escenario eventual fuera del templo. Cuando terminaron, un ritual llamado «promoción e instalación del oficial» (*jiaguan jinru*) fue dirigido por un actor que bailó de manera ritualista para felicitar al dios (Fa Zhu Gong) por su promoción en el rango imperial. Inmediatamente después del ritual, ocho actores se disfrazaron de inmortales (*baxian*) de la mitología china. Con el taoísta a la cabeza, se inclinaron uno por uno ante Fa Zhu Gong dentro del templo. Según los habitantes, fue para felicitar a Fa Zhu Gong en su cumpleaños.

6. Entre las 18:30 y las 22:00 hrs., se organizaron dos celebraciones más: en el templo, una representación nocturna de ópera fue organizada por las ocho familias dirigentes, y mientras tanto, los parientes que habían venido a ver la fiesta fueron invitados. Los taoístas y los músicos fueron invitados a un banquete con una de las ocho familias dirigentes.

Cuando se contempla la fiesta de Fa Zhu Gong superficialmente, es innegable que la construcción de la cultura del pueblo de Meifa está íntimamente relacionada con una orden regional de especialismo taoísta, cultos regionales y ritual operático. Por ejemplo, parece que la fiesta simplemente demuestra el papel importante de los sacerdotes taoístas en el orden del ritual local. Los procedimientos rituales fueron estrictamente programados por los taoístas, los dioses que «asistieron» a la fiesta fueron invitados y despedidos por los taoístas, los altares del culto fueron montados de acuerdo con el orden espacial institucionalizado de los taoístas, y fueron los taoístas los que expresaron gratitud y los deseos a los dioses en nombre de la gente del pueblo. En cambio, desde un punto de vista de la representación, todos los rituales y los símbolos utilizados durante la fiesta parecen haber servido para dar sombra a todas las otras fuerzas, para que la autoridad de los dioses destacara. Los cerdos y las otras comidas fueron ofrecidas a los dioses, el conducto tanto dentro como fuera del templo se reguló de acuerdo con los mapas de los procedimientos burocráticos del reino celestial, y parece que el objetivo de la fiesta es contentar a los dioses sin tener nada que ver con la gente viva. También es cierto que el paisaje ritual parece haber sido dominado por representaciones regionales de ópera llenas de colorido ritual⁵.

Como sugirió la gente local, es cierto que fueron los especialistas en ritual y los «medios en los espíritus» (*tongji*) los que expresaron los

⁵ El artículo de James Watson sobre los especialistas del ritual de las celebraciones de la muerte ha argumentado la importancia del papel de los especialistas funerarios regionales (Watson 1988). El libro de Steven Sangren sobre el ritual chino destaca la jerarquía regional de los cultos territoriales (Sangren 1987). De maneras distintas han señalado la importancia de la cultura regional en la sociedad rural de China. Pero aquí presto más atención a la interrelación de los pueblos y la formación cultural regional.

deseos protectores del dios a los habitantes y se comunicaron con el dios por ellos. Pero también es cierto, si observamos más sistemáticamente, que tanto los especialistas taoístas como los actores de ópera fueron invitados, y lo que es más importante, pagados por el pueblo para conducir los rituales⁶. Además, la interrelación del dios y los habitantes también demuestra cierta reciprocidad. Los cultos taoístas y las deidades regionales no sólo vienen a imponer su autoridad en el templo del pueblo sino también asisten a los banquetes por invitación. Tanto antes como después de su llegada, y cuando se marchan al reino celestial, los dioses celestiales, las deidades regionales y sus tropas son invitados a cerdos, ofrendas de comida, dinero espiritual, etc. Se dice en el pueblo y en toda la región que si se trata mal a los dioses no estarían dispuestos a venir a proteger al pueblo⁷.

A la luz del argumento de Hill Gates por la reciprocidad entre los dioses y la gente (Gates, 1987), la idea de la protección divina está a su vez

⁶ Mucho antes de la fiesta, las ocho familias dirigentes hicieron un fondo común para patrocinar las óperas. Mientras tanto todas las familias hicieron un fondo para pagar las actuaciones litúrgicas de los taoístas. Durante el aniversario de Fa Zhu Gong, se representó ópera dos noches. El grupo de ópera vino del Teatro de Opera Gaojia, del mismo condado. Cada noche, se pagó al grupo 1.000 Yuan RMB. Además, el baile ritual de promoción (tiao jiaguan) y las «felicitaciones de cumpleaños al dios por los ocho inmortales» (*baxian baishou*) costó 80 Yuan RMB cada uno. Los taoístas, del pueblo de Guangde, un centro de especialistas taoístas populares del condado, cobraron 2.000 Yuan RMB por toda la fiesta. Durante las pausas en el ritual, tanto los actores como los especialistas taoístas fueron invitados a banquetes.

⁷ Gates ha notado la ideología capitalista insignificante a las ceremonias populares de China (Gates 1987). Para mi, el fenómeno no es sólo una manifestación de una ideología popular de reciprocidad. También indica el apoyo mutuo entre la cultura regional y la riqueza del pueblo. La cultura regional de Anxi, incluyendo el especialismo taoísta, óperas regionales como la de Gaojia, y los sistemas de culto, facilita una base de la formación de la religión y la tradición del pueblo. A través de las actividades de los especialistas taoístas, los medios de espíritus y los actores, se transfiere a la localidad y se transforma en un orden de ritual del pueblo. Los artistas individuales del ritual y de la ópera sin duda tienen intereses personales en ganarse la vida extendiendo la cultura regional en la cual son especialistas. Pero visto desde una perspectiva más amplia, las actividades de estos artistas en particular contribuyen a mantener la cultura regional a través de obtener un apoyo financiero para ella. Este apoyo financiero procede principalmente de los pueblos dentro de la región cultural.

íntimamente relacionada con la seguridad de una vida práctica del adorador, o en otras palabras, el concepto de «protección» (*baoyou*), tal como se entiende en el contexto del entendimiento local de la respuesta de los dioses al culto (como en *youqiu biying*) o la respuesta obligatoria de los dioses peticionados), conlleva cuatro aspectos claves del significado de la fiesta, los cuales expongo a continuación:

1. La fiesta como ocasión en que se reproduce y se continúa una tradición del pueblo ayuda a mantener el «desarrollo sostenible» del modelo local de la cooperación económica. Durante los procedimientos rituales de la fiesta, se distingue entre las ocho familias dirigentes y las otras familias. Las ocho familias dirigentes fueron responsables de montar los altares del culto, de contratar a los taoístas y a los grupos de ópera y de ayudar con la organización de los procedimientos rituales. Durante toda la fiesta, estas ocho familias, y en particular sus representantes, sirven como delegados de los otros habitantes. Dirigen los rituales centrales en nombre del pueblo entero. Tienen una posición exclusiva en la fiesta. Comparadas con las otras familias, están más cerca de los dioses. Esta división entre las familias dirigentes y las otras familias formaba parte del orden de las relaciones jerárquicas entre los organizadores rituales y los organizados, o entre los encargados y los que tienen a su cargo. Sin embargo, esta jerarquía de relaciones sociales es eventual.

Cada aldea tiene la oportunidad fija de estar en el poder dentro del orden ritual. La institución de responsabilidad ritual, como hemos señalado antes, se basa en un ciclo de rotación. La formación de este ciclo tuvo lugar durante la fase de creación del pueblo. Según las interpretaciones de los habitantes, era una costumbre antigua que habían seguido durante siglos. Los componentes del ciclo, las aldeas, se consideraban descendientes de tres hermanos de tiempos antiguos, que en algún momento decidieron turnarse la organización de los asuntos sociales y rituales y del linaje. La práctica de esta institución se considera una manifestación de un sentido sagrado de fraternidad.

Dentro de la aldea anfitriona, el jefe de estos asuntos se elige habitualmente por adivinación. Una vez más son los taoístas los que desempeñan el papel de guardianes de la convención. Son ellos los que hacen la adivinación. El resultado final depende de Fa Zhu Gong, el culto que representa la historicidad del pueblo como unidad social. El ciclo de rotación, reproducido desde las reformas (1979), facilita una forma autorizada de cooperación entre los habitantes. Ahora se ha adaptado a las nuevas divisiones naturales y oficiales del pueblo. Como hemos indicado antes, ahora son cinco aldeas correspondientes a cuatro pueblos naturales dentro del linaje local, en vez de tres, las que forman cuatro unidades y se turnan la organización de la fiesta. A través de esta rotación, los recursos sociales y económicos del pueblo se movilizan repetitivamente según los ciclos anuales. Es decir, en un ciclo de cuatro años, un pueblo produce más recursos que los otros y se moviliza al pueblo entero para apoyar las celebraciones. Mientras tanto, los otros tres pueden acumular sus recursos adicionales. Entonces estas responsabilidades se pasan a la siguiente unidad.

El sistema de rotación era importante para el pueblo en el período imperial tardío, cuando la organización dependía principalmente del linaje (Zheng, 1992). Actualmente, bajo las circunstancias post-reforma, también es importante, pero tras la implantación de la responsabilidad de producción familiar desde 1979, las divisiones del pueblo y de las aldeas han sido minimizadas. La unidad primaria de la socioeconomía ha llegado a ser la familia. El resurgir del ciclo de rotación y de la fiesta, con otras manifestaciones de cultura tradicional del pueblo (por ejemplo, la organización del aula ancestral), en un sentido llenan el espacio político-económico entre el gobierno y la familia.

2. Relacionado con el primer punto, la fiesta coordina la economía familiar.

Bajo la circunstancia del espacio político vacío entre el gobierno y la familia, las ocasiones rituales como la fiesta de Fa Zhu Gong facilitan un escenario para articular los intereses de la familia. Ahern

ha argumentado que el ritual chino es una composición de códigos comunicativos (Ahern 1981), lo cual es verdad en el caso de la fiesta que observamos en Meifa. El aniversario del cumpleaños del dios es una oportunidad para los habitantes de «comunicar» con su dios patrón, de expresar sus deseos y de pedir respuestas a sus problemas prácticos. Ofrecen comida y entretenimiento al dios y esperan a cambio bendiciones celestiales para el éxito en la producción y la fortuna familiar.

Pero la ocasión ritual también es el momento para que la familia movilice sus recursos económicos. La fiesta de Fa Zhu Gong tiene lugar después de la cosecha de Meifa.

También es el momento aproximado de cebar a los cerdos y los pollos para sacrificarlos, venderlos en el mercado y consumirlos. Los informantes locales nos dijeron que es durante las fiestas del pueblo cuando tienen más comida y más cosas para vender. A los niños también les encantan las fiestas porque es entonces cuando pueden comer carne y pescado. El papel de las fiestas para movilizar más comida es especialmente importante dado que los ingresos por familia en Meifa siguen por debajo de la media nacional, y que los recursos materiales son más escasos que en otras zonas cercanas, hacia la costa. Para mucha gente, las fiestas son momentos en que pueden acceder a un lujo de nutrición. La comida se da primero al dios, y quizá más importante, se lleva a casa después y se consume. Además, la fiesta de Fa Zhu Gong marca un momento en que los productos adicionales (los cerdos y los pollos) de la familia se cambian por dinero, que a su vez se acumula para usos posteriores.

3. La fiesta sirve para movilizar los recursos sociales de la familia.

Las relaciones sociales de Meifa, que contribuyen a la formación social y las operaciones económicas locales, se clasifican en tres categorías: los *tangqin*, o los que comparten un antepasado; los *qinqi*, o los parientes políticos, y los *pengyou* o los que llegan a tener relaciones íntimas con la familia en el trabajo o en la escuela.

Los *tangqin* normalmente se encuentran en la misma aldea, turnándose la responsabilidad de organizar las celebraciones del pueblo entero o agrupándose en una unidad de culto durante ellas. Si una familia se elige como familia dirigente, está obligada a invitar a sus *tangqin* a un banquete en la aldea durante la fiesta. Si tienen dinero suficiente, invitan también a sus *qinqi* y *pengyou*. Durante mi trabajo de campo, hice preguntas sobre la organización del apoyo social a una muestra de 30 familias. Los hallazgos indican que las relaciones socioeconómicas entre estas categorías son íntimas. La mayoría del apoyo externo para emergencias (enfermedad y desastres), sucesos familiares (funerales y bodas) e inversiones (construcción e inversiones productivas), más allá de las posibilidades económicas de la familia misma, procede de los *tangqin*, *qinqi* y *pengyou*. El apoyo público y gubernamental es muy limitado. De hecho, los *tangqin*, *qinqi* y *pengyou* son las principales fuentes de los recursos necesarios.

Las mismas relaciones sociales se ponen en práctica durante la fiesta de Fa Zhu Gong. La gente nos explicó que estos se debía a que la fiesta es una buena oportunidad de mostrar hospitalidad a sus parientes. En otros momentos no tendrían la buena comida ni las actuaciones de ópera. Algunos nos dijeron que invitaban a sus parientes y amigos a un banquete simplemente porque debían (*qian*) algo; incluso el haber estado en las fiestas de su pueblo. Cada pueblo tiene su fiesta particular. Estas fiestas normalmente tienen lugar durante los meses de la cosecha (el séptimo y el octavo mes), así que también sirven como ocasiones para utilizar estos recursos para entrenar a personas de otros pueblos dentro de los mismos confines territoriales. Está claro que las fiestas del pueblo tienen un papel en el mantenimiento de las relaciones sociales de la familia y las que han sido tejidas para formar una red.

4. La fiesta está íntimamente relacionada con la identidad del pueblo de Meifa.

Las identidades de Meifa, igual que en otros pueblos de la China rural, pueden variar de familiar a regional. En la fiesta de Fa Zhu

Gong, la familia se representa como una unidad social identificable. Tiene una mesa especial de culto y cada familia tiene un representante que lleva a cabo el culto en nombre de ella. Cada familia también tiene su propio banquete que incluye a los parientes sociales. Al hacer preguntas prácticas, se contrata a los taoístas para que sean el medio de comunicación entre la familia y el dios. Desde un punto de vista más amplio, el pueblo se representa como parte de una región. Su culto, la actuación litúrgica de los taoístas y el teatro regional son todas partes de una cultura regional y no son particulares del pueblo. Los segmentos sub-pueblo también tienen sus posiciones. El ritual de rotación y la colocación de las mesas de culto demuestran la identidad de la aldea.

Sin embargo, el pueblo como totalidad ocupa una posición más significativa durante la fiesta. La manifestación más obvia de la identidad del pueblo es la reunión delante del templo. Están presentes las familias individuales como parte del pueblo. Algunos dijeron que rendir culto a Fa Zhu Gong es registrar la población de familias con él (el dios). De esta manera el templo se parece a una oficina imaginaria del gobierno en la cual se registran los números y la población de las familias de todo el pueblo. El dios es como el gobernador del pueblo y controla el comportamiento de sus habitantes.

Además, como hemos indicado antes, el culto de Fa Zhu Gong también conmemora e inscribe la historia del pueblo en su actuación. Sin duda, nadie comentaría la historia de Fa Zhu Gong sin que se le preguntase, porque para ellos, la fiesta misma ha dicho suficiente acerca de cómo llegó el culto al pueblo cuando era necesario y como lo utilizó el pueblo para crear su universo social y su posición en la jerarquía local. Fa Zhu Gong significa para la gente local un sentido de fraternidad que compartía en otros tiempos el linaje Chen de Meifa. La fiesta es la recreación de esta fraternidad pueblo-linaje en el presente.

Una Conclusión

En las historias oficiales de la China contemporánea, el concepto de «patrimonio» se refiere a unas reliquias históricas muy selectas, los grandes templos religiosos institucionalizados, los monumentos, los museos, las actuaciones y los archivos. Esto podría incluir los vestigios históricos, desde los descubrimientos arqueológicos y los hallazgos físicos antropológicos de los primeros orígenes racioculturales de China hasta los palacios de las últimas dinastías imperiales o exposiciones locales de la inclusión dinástica de localidades. También puede manifestarse en actuaciones, archivos e historiografías de las humillaciones y revoluciones nacionales con orígenes más recientes, pero esta versión del patrimonio excluye en gran medida ciertas «supervivencias culturales» al menos igualmente tradicionales, si no más, que para el gobierno representan lo contrario de la «buena tradición» sobre cuya base se pudo construir la modernidad y la eternidad progresiva de la nación.

Es cierto que junto con la mercadización de China, ciertos aspectos de lo que se había excluido en las décadas antes de las reformas están siendo incluidos por los departamentos centrales y provinciales de cultura y turismo, y de esta manera están llegando a ser oficiales, siempre y cuando no contradigan el plan estatal de acumular «riqueza nacional». Sin embargo, los aspectos más animados de la cultura, como los que se practican en los pueblos, siguen siendo vistos como «reliquias del pasado retrasado de los campesinos». Para los partidarios de las historias oficiales, y para los científicos sociales de China que llevan mucho tiempo creyendo estas historias sin cuestionarlas, estas reliquias culturales no son patrimonio. Simplemente son un caos irreconocible de «superstición», comparado con el trabajo práctico, económico e ideológico del estado-partido.

La historia etnográfica que he facilitado mediante un estudio de un pueblo sólo ha servido como parte de un proyecto de reconocer lo no reconocido. En Meifa, el templo, su institución de rotación y sus fiestas tuvieron sus orígenes en el proceso de establecimiento del linaje. Como sistema de orden sociocultural del pueblo-linaje, estos espacios y costumbres públicos han sobrevivido las campañas en su contra en un siglo de modernidad, y durante los últimos 20 años han sido sistemáticamente reconstruidos. La fiesta de Fa Zhu Gong, en la cual me he centrado aquí,

no es un fenómeno particular, sino una parte intrínseca de la cultura renaciente de los pueblos. Mientras hacía mi trabajo de campo a finales de 1992, el Aula Ancestral de Meifa se estaba reconstruyendo, y las genealogías de los sub-linajes se estaban escribiendo de nuevo. En toda la provincia, y en la mayoría de China, la identidad local, las culturas regionales, las instituciones tradicionales y las genealógicas en zonas rurales y algunas zonas urbanas están renaciendo y en cierto sentido, incluso se están aumentando⁸.

Irónicamente, como podrían indicar los análisis basados en la política o en la economía, el renacimiento de la cultura del templo en la Meifa actual, y de otras culturas parecidas en otras zonas del país es parcialmente una consecuencia de la institución de responsabilidad de la producción familiar rural post-reforma, promocionada por el gobierno chino post-Mao como estrategia de la modernización agrícola. Desde mi punto de vista, el renacimiento cultural del pueblo es un resultado de varios procesos interconectados, que consisten no sólo en la recreación y la extensión local de los cultos regionales y la religión popular, como han exagerado a menudo los expertos de China de fuera, sino también los siguientes: 1) la reproducción de las instituciones socioeconómicas de cooperación de las aldeas dentro del pueblo bajo las condiciones de las reformas, 2) la extensión de la economía familiar, 3) la fabricación de relaciones sociales, recursos socioeconómicos, y redes, y 4) la creación de una identidad comunitaria, unida a una historia más larga de interacciones sociales. Estos procesos destacaron la continuidad de la historia del pueblo a través de la fiesta. Al mismo tiempo registran cam-

⁸ Anagnost argumenta que el renacimiento de la cultura popular en la China contemporánea indica la presencia emergente de una ideología popular anti-hegemónica (1987). Siu argumenta lo contrario y concluye, quizá demasiado rápido, que el fenómeno es más bien una tradición reciclada por el estado (1989). Nosotros creemos que los estudios de las tradiciones reemergentes de los pueblos y de las regiones sin duda deben tener en cuenta las condiciones de poder estatal en operación y su intervención en el campo de la cultura, pero estas condiciones sólo existen como ambientes políticos a los cuales responden las culturas locales. Es más importante el deber de examinar procesos históricos y sociales particulares del renacimiento de las culturales de los pueblos.

bios⁹. En una palabra, el templo y la fiesta de Fa Zhu Gong son un buen ejemplo de cómo podemos ilustrar la manera en que la memorización histórica local se moviliza a través de acciones rituales para renovar un universo social local en un nuevo marco económico y político.

Para la gente con que trabajé, el concepto de patrimonio conlleva una descripción muy tenue de la historia, así que pocas veces utilizan esta palabra. Cuando me hablaban de sus vidas pasadas y actuales, más bien destacaban un sentido de continuidad. A pesar de que el templo sólo se reconstruyese en los años 80, la mayoría de la gente decía que había estado «desde tiempos antiguos». Sin embargo, no deberíamos concluir de esta observación que la gente no tiene sentido del patrimonio. De hecho, si entendemos por patrimonio la cultura pasada que sigue viva, entonces los habitantes de Meifa tienen el concepto. Para los constructores intelectuales y políticos de la nación y su modernidad, el patrimonio sugiere un sentido de discontinuidad, una tradición selectiva que ha servido sólo como pasado unificado, desvinculado (y a veces glorificado cuando se ha hecho oficial) por las revoluciones y reformas contemporáneas. Al final, sirve para demostrar la validez de la desaparición de la cultura o la historia modernizante, nacionalizante y globalizante que de hecho es contraria al concepto oficial del patrimonio mismo.

Ahora bien, ¿cuál es el significado de lo que he hecho hasta ahora? Mis colegas chinos (la mayoría de fuera del círculo antropológico) pueden pensar que lo que he expuesto es algo tan trivial como el asunto que estudié. Los científicos sociales, los economistas, los científicos políticos, los investigadores legales y los sociólogos chinos están trabajando hacia una nueva fase de la nación china. Lo que tienen de conservador tiende a aferrarse a la propagación de todos los «-ismos» sinificados, y a mantener los

⁹ Por ejemplo, ahora hay cuatro aldeas en la rotación de Meifa. Los nuevos límites instalados por los gobiernos republicanos han sido la causa de esto. Otro ejemplo es que ahora todas las familias ofrecen un cerdo. La institución según la cual cada familia tiene sus propios recursos productivos, en vez de cómo antes de la reforma agraria cuando algunas familias dependían enteramente de la tierra alquilada o de ser contratados como labradores, y la eliminación de los campos públicos del templo y ancestrales, parecen haber provocado más competencia entre las familias en sus ofrendas.

principios del nacionalismo del estado post-revolucionario. Lo que tienen de liberal intenta colocar a China en la trayectoria política económica, ideológica y cultural de la progresividad globalizante. Lo liberal sigue produciendo comentarios sobre la historicidad con bases muy distintas, pero tienen algo en común —una negación total de la historia continuada, especialmente de la historia particular que he continuado hasta un tiempo en que yo pude observarla personalmente.

Entonces, para mí, una antropología del patrimonio llevada a cabo en un lugar pequeño como Meifa, forzosamente llegará a ser una inversión de lo irreversible en la edad del modernismo. En un contexto global, su significado se encuentra en lo que Sahlin llamó la «ilustración antropológica», es decir, trazar nuevas líneas de historia para que arrojem luz al lado oscuro de la percepción globalizante de la trayectoria histórica del tiempo. En un contexto nacional como el chino, donde de hecho la historia sigue siendo «tiránica», como a veces suspiraron algunos pensadores liberales, o donde la estructura de la cosmología imperial aun no ha desaparecido, lo que puede hacer una antropología del patrimonio es servir a un estilo particular de narrativa crítica que no señala directamente hacia lo global, sino que refleja más bien la ambivalencia de lo nacional. Las percepciones diversas y contrarias del patrimonio (las del pasado imperial y del pasado revolucionario, las «difusas culturas populares» del campo, o incluso las «supervivencias culturales», un nombre dado por la primera generación de antropólogos «ilustrados» de Occidente, que aún se ven en un país donde la diferencia urbano/rural ha servido para estabilizar la jerarquía y el predominio de la nación) ahora dará a los antropólogos una oportunidad de argumentar con y por su propia fuerza. Para utilizar de nuevo las palabras de Sahlin, «la cultura no desaparece», y en las mías, no sólo porque no se ha globalizado la cosmología en la cual se ha desarrollado la tradición antropológica de Occidente, sino también porque se ha diversificado, bien por aquellos a quienes no les gusta la palabra o bien a aquellos a quien les gusta convirtiéndose en líneas históricas continuadas para fortalecer las distinciones políticas en muchos estados antiguos.

Bibliografía

- AHERN, E. 1981. *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge University Press. Cambridge.
- ANAGNOST, A. 1987. «*Politics and magic in contemporary China*», *Modern China* 13:3.
- DUARA, O. 1995. *Rescuing History from the Nation*, Chicago University Press. Chicago.
- FENGCHENG. 1991. Township *Longchun Shehui Jingji Tongjijianbao* (Annual Report of Rural Socio-Economic Statistics), Anxi County, Fujian Province, China.
- FEUCHTWANG, S. 1974. «Domestic and communal worship», in Arthur Wolf (ed.) *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, pp. 105-130. Stanford.
1989. «The problem of superstition in the PRC», in Benavides and Daly ed., *Religion and Popular Power*, The State University of New York Press. New York.
1992. *The Imperial Metaphor: Popular Religion In China*, Routledge. London.
- FEUCHTWANG, S. And WANG, M.M. 1991. «The politics of culture or a contest of histories: representations of Chinese popular religion», *Dialectical Anthropology* 16:251-272.
- FREEDMAN, M. 1958. *Lineage Organisation in Southeast China*, Athlone. London.
- (1966) *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, Athlone. London.
- GATES, H. 1987. «Money for the gods», *Modern China* 13:3.
- GEERTZ, C. 1963. ED. *Old Societies and New States*, The Free Press. New York.

- HOBSBAWN, E. And T. RANGER EDS. 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press. Cambridge.
- MEIFA. 1992. Village *Jiaomei Chenshi Zhongpu* (Chen Lineage General Genealogy, Meifa), Anxi, Fujian, China.
- MEIFA Village (the 19th century) Zhangfang Guishanpai Zipu (The Genealogy of Guishan Branch of the Eldest Sub-Lineage, Meifa Chen Lineage), Anxi, Fujian, China.
- MEIFA Village (1920s-40s) *Sanzhong Zipu* (The Third Sub-Lineage Genealogy, Meifa), Anxi, Fujian, China.
- SAHLINS, M. 1998. «What is anthropological enlightenment? some lessons of the 20th century», a lecture presented at the International Lecture Series of Cultural Consciousness and Cross-Cultural Communication at Peking University, July, 1998.
- SANGREN, S. 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford University Press. Stanford.
- SIU, H. 1989. «Recycling tradition», in Perry Link et al (eds) *Unofficial China*, Westview Press. Denver.
- SKINNER, G.W. 1977 (1974). «Cities and hierarchies of local systems», in Arthur Wolf ed. *Studies in Chinese Society*, Stanford University Press. Stanford.
- WANG, M.M. 1992. *Flowers of the State, Grasses of the People: Yearly Rites and Aesthetics of Power in Quanzhou, Southeast China*, London University, Ph. D. Thesis.
- 1997a. Shequ de Licheng: *Xicun Hanren Jiazuo de Ge-an Yanjiu* (The Processes of Community: An Ethnography of Chinese Lineage in Xicun Village), Tianjin: People's Publishing House.
- 1997b. «Difang daojiao yu minjian xinyang. Fa Zhu Gong yanjiu biji» (Local Taoism and popular cults: research notes of the Fa Zhu Gong cult), Minsu Yanjiu, 1997(3).

1998. «The Fa Zhu Gong festival: the birthday of god or the reproduction of locality in a Chinese village», keynote address, European Association of Chinese Studies Conference, Edinburgh, November, 1998.

WATSON, J. 1998. «Funeral specialists in Cantonese society», in James Watson and Evelyn Rawski (eds), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, University of California Press. Berkely.