



Córima, Revista de Investigación en Gestión Cultural

ISSN electrónico: 2448-7694

Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Guadalajara

México corima@cugdl.udg.mx

Año 11, Número 21, julio-diciembre de 2026

La gestión cultural tradicional del Carnaval Putleco: vacío documental y reconstrucción histórica

Traditional cultural management of the Carnaval Putleco: documentary void and historical reconstruction

Jesús Arellano Hernández¹

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca

DOI: <https://doi.org/10.32870/cor.a11n21.7534>

¹ Licenciado en Comunicación, Maestro en Periodismo Digital y doctorante en Gestión de la Cultura en la Universidad de Guadalajara, cuenta con sólida experiencia en medios y educación superior. Profesor en la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Actualmente es director de Carrera en la Universidad Tecnológica de los Valles Centrales de Oaxaca, donde promueve una formación académica integral con enfoque innovador, cultural y humanista. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-7211-2720>. Email: jesarellano11@gmail.com.

Resumen

Ante la carencia de registros documentales y la reciente centralización municipal, este artículo analiza la gestión cultural tradicional del Carnaval Putleco con el objetivo de reconstruir sus dinámicas históricas de organización. Mediante una metodología cualitativa y etnográfica basada en entrevistas a exmayordomos, se examinaron tres pilares de gestión: origen comunitario, estructura de organización comunitaria y autonomía relativa. Los resultados documentan una transformación desde los "Diputados del Carnaval" hacia mayordomías organizadas desde los barrios de la comunidad. Se demuestra que, lejos de la improvisación, la comunidad desarrolló una profesionalización orgánica y mecanismos de invención de la tradición que garantizaron la sostenibilidad festiva durante décadas, sustentada en la reciprocidad y el prestigio social.

Se concluye que la gestión cultural tradicional constituyó un sistema complejo de validación social y eficacia logística. Si bien el contexto económico actuó como un condicionante en el traspaso de la gestión a la autoridad municipal, este estudio evidencia que la organización barrial poseía una agencia técnica y política robusta para gestionar la identidad festiva, operando eficazmente al margen de la burocracia estatal.

Palabras clave: Gestión cultural tradicional, Carnaval Putleco, organización comunitaria, tradición inventada, mayordomía

Abstract

Given the scarcity of documentary records and the recent centralization by municipal authorities, this article analyzes the traditional cultural management of the Carnaval Putleco with the objective of reconstructing its historical

organizational dynamics. Employing a qualitative and ethnographic methodology based on interviews with former mayordomos, three management pillars were examined: community origin, community organizational structure, and relative autonomy. The results document a transformation from the "Carnival Deputies" toward mayordomías organized by the community's neighborhoods. It is demonstrated that, far from being improvised, the community developed an organic professionalization and mechanisms of invention of tradition that guaranteed the festival's sustainability for decades, underpinned by reciprocity and social prestige. The study concludes that traditional cultural management constituted a complex system of social validation and logistical efficacy.

While the economic context acted as a contributing factor in the transfer of management to municipal authority, this study provides evidence that the neighborhood organization possessed robust technical and political agency to manage the festival's identity, operating effectively independently of state bureaucracy.

Keywords: Traditional cultural management, Carnaval Putleco, community organization, invented tradition, mayordomía

Introducción

Durante la primera década del siglo XXI, los estudios predominantes sobre gestión cultural situaron a la disciplina en un ámbito eminentemente administrativo, definiéndola a partir de la optimización de recursos, la oferta de servicios a públicos consumidores y, sobre todo, la necesaria profesionalización de sus actores como respuesta a la complejidad social (Bernárdez, 2003; Martinell, 2011). Sin embargo, circunscribir la gestión

cultural exclusivamente a esta visión institucional resulta insuficiente para explicar la diversidad de prácticas que la anteceden y la desbordan. Es necesario argumentar que la praxis de gestionar la cultura antecede a su formalización académica; mucho antes de la consolidación de perfiles profesionales o de la irrupción de las lógicas de mercado, las comunidades ya contaban con agentes que —movidos por el compromiso social y no por la rentabilidad— organizaban, financiaban y preservaban sus tradiciones de manera autónoma (Mariscal, Hernández y Arreola, 2024).

Desde esta perspectiva, la organización comunitaria no debe leerse como una simple suma de voluntades espontáneas, sino como una forma específica de institucionalidad cultural consolidada (Mariscal et al., 2024). Lejos de la improvisación, esta estructura colectiva despliega competencias técnicas complejas —desde la planificación logística y administración de recursos hasta la definición de protocolos de actuación—, operando con una eficacia operativa equiparable a la de cualquier organismo formal, aunque anclada en lógicas de reciprocidad, negociación y consenso.

Este artículo presenta como caso de estudio el Carnaval Putleco, un ejemplo vivo de organización compleja que, tras casi un siglo de historia, se erige como referente identitario en la región de la Sierra Sur del estado de Oaxaca, México. Se trata, además, del único carnaval en la entidad reconocido hasta el momento con la categoría de Patrimonio Cultural Inmaterial por el Congreso del Estado de Oaxaca (2023). Su estructura ha sufrido una metamorfosis significativa: el cambio de una gestión comunitaria hacia una organización de la fiesta liderada por la autoridad municipal.

Aunque el traspaso de la gestión hacia la autoridad municipal ha generado tensiones y conflictos inherentes a la apropiación institucional, este texto de corte etnográfico no busca polemizar sobre la administración actual, sino desplazar la mirada hacia la etapa gestada desde y por la comunidad. El

problema de investigación radica en que la sustitución progresiva de la gestión comunitaria por modelos institucionales ha provocado una ruptura en el reconocimiento de los saberes organizativos tradicionales, los cuales permanecen poco documentados y subvalorados frente a la burocracia estatal. En consecuencia, el objetivo central es reconstruir, desde una perspectiva histórica y situada, las dinámicas de organización del carnaval de Putla Villa de Guerrero.

Para decodificar la complejidad organizativa del Carnaval Putleco, resulta indispensable establecer lentes de análisis que trasciendan la visión administrativa clásica. En este sentido, el estudio se fundamenta en la propuesta de Mariscal et al. (2024), quienes distinguen tres modalidades de participación con la cultura local: la organización de la logística, la administración y el resguardo de los saberes rituales; la contribución mediante recursos financieros, en especie o fuerza de trabajo; y, por último, el disfrute de las manifestaciones festivas. Bajo esta clasificación, la presente investigación acota su análisis exclusivamente a las dos primeras dimensiones, descartando la perspectiva del mero espectador. Esta delimitación responde al interés de comprender de qué manera los agentes comunitarios articulan la toma de decisiones y garantizan el sostenimiento material de la tradición, configurando un sistema de gestión que trasciende el consumo lúdico para centrarse en la producción y reproducción cultural.

En sintonía, resulta crucial establecer un diálogo con la teoría de la tradición inventada de Hobsbawm y Ranger (2002). Contrario a la narrativa popular de un origen inmemorial, el Carnaval Putleco estructura sus bases actuales a finales de la segunda década del siglo XX. Cronistas locales sitúan su génesis en la época posrevolucionaria, probablemente como un mecanismo de crítica social hacia las clases acomodadas, representadas mediante la parodia en las agrupaciones. No obstante, la pertinencia de este enfoque teórico no se limita a su origen histórico, sino que explica su vigencia operativa: la construcción

identitaria no se clausura, sino que se reactualiza. La tradición festiva no se mantiene estática; por el contrario, continúa incorporando modificaciones y nuevas prácticas rituales propuestas por los habitantes, las cuales, tras someterse a un proceso de validación y aceptación comunitaria, se integran al ritual festivo, demostrando que la cohesión social en Putla se sustenta en una capacidad de adaptación constante y no en la rigidez del pasado.

Metodología

La investigación se adscribe al paradigma cualitativo con un enfoque etnográfico, diseño idóneo para comprender la lógica interna de la gestión cultural desde la perspectiva de sus protagonistas (Taylor y Bogdan, 1994). Este enfoque permite privilegiar las voces, prácticas y significados construidos por los propios actores sociales. La recolección de datos se realizó mediante trabajo de campo in situ y la aplicación de entrevistas semiestructuradas a una muestra intencional de cinco actores clave (mayordomos y depositarios de la memoria oral) en Putla Villa de Guerrero.

Para garantizar la coherencia teórica, el instrumento de investigación operacionalizó las categorías de participación propuestas por Mariscal et al. (2024), centrando la indagación exclusivamente en las dimensiones de organización y contribución. Más que aplicar un esquema rígido, estas categorías funcionaron como ejes orientadores del trabajo empírico. El análisis de la información se estructuró en función de los tres pilares de la gestión tradicional previamente descritos: se documentó el origen comunitario a través de las redes de financiamiento y tequio (contribución); se reconstruyó la estructura empírica mediante el mapeo de jerarquías y la transmisión oral de funciones en los comités (organización); y se examinó la autonomía relativa a partir del contraste entre las dinámicas de toma de decisiones internas y la

intervención de la autoridad municipal en el periodo previo al traspaso de gestión.

Resultados

El análisis de la información se presenta sistematizado en función de los tres pilares de la gestión cultural tradicional definidos en la operacionalización metodológica: el origen comunitario, la estructura de organización comunitaria y la autonomía relativa. Esta organización analítica no responde únicamente a un criterio expositivo, sino a la necesidad de reconstruir los distintos niveles de complejidad que articulaban la fiesta. A continuación, se exponen las dinámicas que sustentaron la operatividad del Carnaval Putleco antes del traspaso de gestión a la autoridad municipal.

El origen comunitario: economías de reciprocidad y prestigio

El Carnaval Putleco, previo a la intervención municipal, se sostenía mediante un sistema de autogestión financiera fundamentado en la economía de la reciprocidad y la conversión de capital económico en capital simbólico. A diferencia de la lógica administrativa actual —que opera mediante partidas presupuestales, proveedores y expresiones festivas centralizadas—, la gestión de los barrios comunitarios funcionaba a través de redes de intercambio no monetario, donaciones en especie y una ética del gasto donde el "lucro" se medía en prestigio social y cohesión comunitaria. En este sentido, el financiamiento no constituía un problema técnico, sino una práctica relacional.

La operatividad del carnaval dependía de un circuito de intercambio simbólico entre las comparsas y los hogares de los barrios. R. Cruz Herrera (comunicación personal, 2024) conceptualiza esta dinámica como una

"catarsis de nivelación", un espacio donde las barreras socioeconómicas se desdibujaban temporalmente para permitir el flujo de recursos.

Este flujo se materializaba en una economía de "visita" o cooperación puerta a puerta. Ó. Montesinos Cruz, del Barrio El Centro (comunicación personal, 2024), describe cómo la música y la danza fungían como una moneda de cambio válida: "Visitábamos las casas donde nos invitaban un tepache... La música era lo esencial; ya lo demás lo ponía la gente". Más que un mecanismo de recaudación, este intercambio operaba como un ritual de reconocimiento mutuo. Este mecanismo convertía el financiamiento en un acto de comunión vecinal.

De manera simultánea, la infraestructura logística no dependía de la administración pública, sino de la extensión temporal del espacio doméstico hacia el ámbito colectivo. R. Morán Ramos, del Barrio Palo de Obo (comunicación personal, 2024), ilustra cómo recursos privados —como el "asoleadero" del señor Melchor Alonso— se socializaban para permitir eventos masivos sin costo de arrendamiento, operando bajo una lógica de solidaridad donde "el baile no era para un beneficio particular sino para garantizar la fiesta de una comunidad". Aquí, lo doméstico se reconfigura como infraestructura pública informal.

Uno de los hallazgos más profundos reside en la racionalidad económica de los mayordomos, la cual desafía la lógica del mercado. En la organización comunitaria, los recursos materiales se sacrifican deliberadamente para obtener capital simbólico (honor, memoria colectiva y legitimidad). El déficit financiero no se percibía como un fracaso contable, sino como el precio legítimo de haber cumplido con el encargo social. Desde esta lógica, perder dinero equivalía a ganar reconocimiento.

V. M. Cruz Rojas, del Barrio La Asunción (comunicación personal, 2024), ofrece un testimonio paradigmático de esta economía del prestigio al referirse a la

edición de 2006: "Nos dio mucho orgullo... salió excelente, aunque al final nos quedamos sin dinero porque lo invertimos todo para que fuera lo mejor posible. [...] Lo más importante es que logramos un carnaval inolvidable".

Esta ética priorizaba el vínculo sobre el ahorro. Incluso, como señala I. F. González Melo, del Barrio Calaveras (comunicación personal, 2024), cuando existía superávit, este no se privatizaba, sino que retornaba al territorio en forma de obra pública ("invertimos en el barrio, en unas escaleras muy sencillas"), cerrando así el ciclo de reciprocidad.

Este tipo de autogestión material fungía también como un mecanismo de defensa de la autonomía política. Al no condicionar la realización de la festividad al presupuesto público, el barrio protegía su capacidad de agencia frente a los intentos de control de la autoridad municipal. R. Morán Ramos, del Barrio Palo de Obo (comunicación personal, 2024), establece una correlación directa entre independencia financiera y libertad de decisión al recordar una anécdota: "El presidente municipal estaba molesto porque no quisimos hacer las cosas como él decía... éramos independientes". Esta postura se reforzaba con una visión ética expresada por I. F. González Melo, del Barrio Calaveras (comunicación personal, 2024), quien cuestionaba la moralidad de financiar fiestas con el erario ante carencias estructurales urgentes como "el drenaje o la pavimentación", defendiendo que la fiesta debía ser fruto del esfuerzo directo de los participantes para que "valoraran el trabajo".

Ahora bien, esta independencia operativa se cimentaba sobre un terreno inestable: el compromiso moral. Al carecer de reglas formales y sanciones, la fiesta dependía enteramente de actores movidos por el simple "gusto de hacerlo". En este escenario, Ó. Montesinos Cruz, del Barrio El Centro (comunicación personal, 2024), expone la vulnerabilidad inherente al compromiso verbal, describiendo un fenómeno de deserción masiva: "Organizábamos juntas con 15 o 20 mayordomos, pero si algunos ya no

querían participar... buscaba apoyo con mis familiares... No queríamos dejar el carnaval así."

Esta narrativa de "resistencia familiar" ilustra cómo la organización comunitaria, ante el colapso del colectivo (desertando gran parte del comité), se contraía hacia el núcleo doméstico, dando lugar a un "liderazgo heroico" donde unos pocos debían endeudarse para salvar el honor del barrio. V. M. Cruz Rojas, del Barrio La Asunción (comunicación personal, 2024), corrobora esta erosión del voluntariado ("empezábamos 60... quedábamos 20"). En suma, esta forma de organización desde la comunidad poseía una alta complejidad funcional y legitimidad moral, pero adolecía de una debilidad estructural: cuando la escala de la fiesta creció, el peso de la organización recayó insosteniblemente sobre los hombros de ciertas familias mayordomas, lo que permite interpretar la transición institucional no solo como ruptura política, sino como límite operativo del modelo comunitario.

Sobre lo anterior, los datos indican que esta organización comunitaria, sostenida por familias y voluntariado, alcanzó un punto de quiebre estructural. La dependencia del crédito personal y la saturación física y emocional de los organizadores volvieron al sistema socialmente inviable ante el crecimiento exponencial de la festividad. V. M. Cruz Rojas (comunicación personal, 2024) relata el costo humano de esta dinámica: "Teníamos que abandonar la casa y el trabajo... a veces no teníamos dinero para los anticipos y teníamos que pedir préstamos".

De esta forma, la evidencia sugiere que la transición hacia la gestión municipal no fue únicamente un proceso de imposición política externa, sino también una consecuencia interna del agotamiento de la capacidad de recaudación vecinal. Más que un desplazamiento forzado, se trató de una reconfiguración inducida por la saturación organizativa. Como admite Ó. Montesinos Cruz (comunicación personal, 2024), "el carnaval se hizo más grande y ya no había

tantos fondos”, lo que precipitó el colapso de la acción colectiva tradicional y abrió paso de manera gradual a la intervención del Estado, ya no solo como autoridad, sino como garante indispensable de solvencia económica ante la masificación.

La estructura de organización comunitaria: profesionalización orgánica e invención festiva

Este pilar se reconstruyó mediante el análisis de las jerarquías, la conformación de comités y los mecanismos de transmisión de funciones. Lejos de la visión reduccionista que concibe a la fiesta como una suma de voluntades improvisadas, los datos demuestran que la comunidad articuló un sistema de gestión fundamentado en la costumbre, la identidad y los saberes propios. El Carnaval Putleco operaba bajo una arquitectura organizativa sofisticada, con roles definidos y una división técnica del trabajo que permitía la gestión de operaciones complejas sin la intervención de la burocracia estatal. Este nivel de complejidad cuestiona la oposición clásica entre lo comunitario y lo profesional.

Los hallazgos en el Barrio Calaveras revelan una alta formalización organizativa al interior de la comunidad. La profesora I. F. González Melo (comunicación personal, 2024) describe una estructura jerárquica clara que trascendía la figura unipersonal del mayordomo para operar mediante un cuerpo colegiado:

“Ya cuando nos dieron la mayordomía, se formó un comité. [...] El presidente era Jesús Contreras González, yo era la vicepresidenta, y luego teníamos secretario, tesorero y vocales. [...] Nos organizamos para que cada aspecto tuviera un responsable... por

ejemplo, tuvimos una reseña histórica, anuncios, ornato, la elaboración de toros...”

Esta especialización funcional permitía abordar las distintas dimensiones del ritual: desde la preservación de la memoria (reseña histórica) hasta la logística material (ornato). La "encomienda" se revela como un compromiso integral que vinculaba la festividad profana (Carnaval) con la sagrada (Fiesta Patronal), exigiendo una capacidad de gestión masiva, de manera particular para "preparar y servir el mole" en honor a la Virgen de la Natividad, momento con el cual la mayordomía concluía su encargo social.

La legitimidad para ocupar estos cargos no emanaba de un nombramiento legal, sino de una meritocracia del servicio. En la narrativa de R. Morán Ramos (comunicación personal, 2024), la autoridad organizativa se validaba a través de la experiencia acumulada y la disposición al sacrificio personal, contrastando con la lógica burocrática donde el cargo es temporal y remunerado. Morán destaca haber estado al frente "unas cinco, seis, siete veces", lo que sugiere que en la lógica barrial el cargo es una carga que otorga honor. Además, esta estructura poseía herramientas logísticas autogestionadas —como el uso de señales auditivas ("el cuete") para la coordinación masiva— y funcionaba como un eje articulador interbarrial, integrando a distintos barrios bajo una identidad festiva común.

Esta rigidez en la jerarquía de roles coexistía con una flexibilidad normativa sustentada en la oralidad y en una "pedagogía del ejemplo", la cual operaba como el principal vehículo para la transmisión de saberes tácitos. No se trataba de enseñar procedimientos, sino de formar disposiciones. Ante la ausencia de manuales escritos, la formación de los nuevos cuadros organizativos se basaba en el aprendizaje situado: la inmersión directa de los jóvenes en la praxis festiva. Como detalla I. F. González Melo (comunicación personal, 2024), la

estrategia de sostenibilidad consistía en exponer a las nuevas generaciones a la "magnitud del trabajo" real, integrándolos en desafíos logísticos complejos —como la gestión alimentaria para miles de asistentes— para que, mediante la vivencia de la presión operativa, internalizaran "la experiencia y el compromiso" como valores indisolubles de la práctica festiva.

Este mecanismo de instrucción no formal trascendía la mera capacitación técnica para consolidarse como un dispositivo de sucesión patrimonial y legitimidad simbólica. La continuidad de la fiesta dependía de que el relevo generacional asumiera el cargo no como una imposición, sino como un legado identitario. El testimonio de Rafael Morán (comunicación personal, 2024) ilustra la eficacia de este modelo al describir a su hijo no solo como un sustituto funcional, sino como un "heredero" moral: "Afortunadamente, quiero decirles que mi hijo Rafael es mi sustituto, mi heredero, diría yo [...] Me siento orgulloso de él como hijo, y de que esa tradición de los Morán no se pierda".

Esta fidelidad al legado no implicaba una repetición estática del pasado. Por el contrario, la legitimidad acumulada por los mayordomos actuaba como un catalizador para que nuevas prácticas fueran asimiladas rápidamente por la comunidad. Bajo esta dinámica, la organización barrial funcionaba como una plataforma que valida la teoría de la tradición inventada (Hobsbawm y Ranger, 2002), permitiendo la legitimación rápida de innovaciones. La invención no era una excepción, sino un principio operativo del sistema.

Esta flexibilidad propició fenómenos de invención en distintas dimensiones: Rafael Morán Ramos (comunicación personal, 2024) documenta la génesis del "carretillazo", una práctica que no surgió de un decreto ceremonial, sino como una solución familiar pragmática para sortear trabas administrativas, institucionalizándose posteriormente como un evento oficial. Por su parte, los testimonios de V. M. Cruz y Ó. Montesinos Cruz revelan cómo la estructura comunitaria integró dispositivos simbólicos contemporáneos con eficacia:

desde la creación de mitologías como la "Diosa Copala" —una figura introducida por la familia Cruz sin antecedentes históricos reales— hasta la formalización de espacios de diversidad sexual como "La Esquina que Domina".

Así, la estructura de organización comunitaria se revela no como un mecanismo estático de conservación museística, sino como un sistema capaz de actualizar la identidad festiva, absorbiendo y legitimando las nuevas narrativas propuestas por sus gestores.

La autonomía relativa: consenso, resistencia y ruptura frente a la institucionalidad municipal

La categoría de autonomía relativa contrasta las dinámicas internas de los barrios frente a los intentos de intervención de la autoridad municipal a lo largo de la historia. El análisis histórico permite trazar una transformación desde la figura de "Diputados del Carnaval" (1930-1940) —designados con injerencia oficial— hacia la consolidación de las mayordomías gestadas desde los barrios de la comunidad. Lejos de la verticalidad administrativa moderna, los hallazgos revelan la existencia de un sistema político no escrito, fundamentado en la democracia directa y una diplomacia consuetudinaria.

Al interior de las mayordomías, la toma de decisiones no era autocrática, sino que operaba bajo una "política del consenso". V. M. Cruz Rojas (comunicación personal, 2024) describe un funcionamiento democrático donde la autoridad del mayordomo era colegiada y vigilada: "Había un comité... todo lo sometíamos a votación con los demás participantes". Este mecanismo asambleario garantizaba que las decisiones logísticas —desde la contratación musical hasta las rutas— contaran con el respaldo del colectivo, diluyendo el riesgo de autoritarismo y legitimando la gestión ante la base social.

Esta autonomía dotaba a los barrios de una notable capacidad de agencia y sentido práctico. Contrario a la idea de que la tradición es un proceso fijo, los barrios ejercían la capacidad de modificar la configuración de la fiesta mediante la deliberación racional. Tanto I. F. González Melo (comunicación personal, 2024) como R. Morán Cruz (comunicación personal, 2024) coinciden en relatar cómo, tras un análisis colectivo sobre la saturación de eventos, decidieron alterar el calendario ritual sagrado: "Vimos que hacer el concurso, la barbacoa y el robo el mismo martes era muy complicado... Optamos, por acuerdo de la mayordomía, hacer el concurso el lunes... y hasta el día de hoy se conserva".

Este hallazgo es crucial: demuestra que la comunidad poseía, como se evidenció en la categoría anterior, la soberanía para reescribir la tradición cuando esta dejaba de ser funcional, operando con una independencia técnica total respecto al calendario oficial del Ayuntamiento. La tradición, aquí, se comporta como una tecnología social adaptable.

En el plano de las relaciones externas, los barrios desplegaban estrategias de diplomacia preventiva para gestionar la convivencia sin recurrir al Estado. I. F. González Melo (comunicación personal, 2024) narra cómo, ante la amenaza de conflictos interbarriales, la autoridad gestada desde los barrios activaba su vínculo comunitario para la mediación directa: "Nos dimos a la tarea de visitar cada barrio... acudimos con la familia Morán, con los del Centro [...] Queríamos un carnaval sin violencia". Este uso de la "visita" para pactar la paz refleja una gobernanza basada en la palabra empeñada y el respeto mutuo entre pares.

El hallazgo más significativo sobre la naturaleza de esta autoridad reside en su confrontación con la legalidad institucional. R. Morán Ramos (comunicación personal, 2024) ofrece un testimonio que encapsula el choque entre la democracia representativa (legalidad municipal) y la democracia directa

(legitimidad popular). Al ser confrontado por un auditor municipal que exigía impuestos durante un baile, Morán apeló a la soberanía de la plaza:

“Me solicitó el impuesto por entrada al baile, para lo cual le respondí que el baile no era para un beneficio particular sino para garantizar la fiesta de una comunidad [...] Le propuse que subiera conmigo al templete [...] y que el pueblo decidiera. Si el pueblo me decía que yo pagara, lo pagaba, pero con consentimiento del pueblo; si no, no le iba a pagar ningún centavo”.

Este episodio no implica que el espacio lúdico funcionara ordinariamente como un órgano deliberativo, sino que ilustra una escenificación estratégica de la soberanía. La plaza se convierte momentáneamente en un escenario político. Al apelar a los asistentes, el mayordomo instrumentalizó la presencia colectiva para materializar al "pueblo" frente al funcionario. Más que buscar una votación real, la maniobra buscaba evidenciar una jerarquía de lealtades: para la gestión tradicional, la obediencia se debía al mandato social que otorga prestigio, y no a la normativa burocrática que exige tributo.

Por último, la masificación del evento desbordó la capacidad diplomática de las mayordomías. Ó. Montesinos Cruz (comunicación personal, 2024) describe un escenario de "territorialidad agresiva" y disputas familiares por protagonismo que generaron ingobernabilidad festiva ("pleitos bastante grandes... barrios que no se llevan bien").

En este punto crítico, más allá de las diversas interpretaciones políticas que rodearon el cambio de gestión de la festividad, la narrativa de los entrevistados enfatiza una crisis de gobernabilidad interna. La transición hacia la gestión

municipal se perfila en los testimonios no solo como un acto administrativo, sino como una respuesta ante la necesidad de pacificación. El Estado irrumpe, así, no como sustituto simbólico, sino como administrador del conflicto. Al rebasarse los mecanismos de control comunitario, el Ayuntamiento ingresa como un ente regulador "neutral" indispensable para garantizar la seguridad. Como concluye Ó. Montesinos Cruz (comunicación personal, 2024): "Para mí es positivo que ahora la presidencia tenga el control".

Discusión

Los hallazgos de esta investigación permiten decodificar la complejidad de la gestión cultural tradicional del Carnaval Putleco. Al aplicar las categorías de participación de Mariscal et al. (2024), el análisis revela que la comunidad no solo "disfrutaba" la fiesta, sino que articuló un sistema sofisticado de organización y contribución que operó con autonomía durante décadas. Más que un fenómeno espontáneo, se trató de un entramado social con racionalidades propias. A continuación, se discuten las implicaciones de estos resultados, evidenciando cómo este modelo se fundamentaba en la adaptación creativa (Hobsbawm y Ranger, 2002), pero poseía límites estructurales que llevaron a su eventual agotamiento.

La lógica de la contribución: economía del prestigio y sus límites

En cuanto a la dimensión de contribución (Mariscal et al., 2024), la investigación demuestra que el sostenimiento material de la fiesta no seguía una lógica de mercado, sino una racionalidad de prestigio. La disposición de los mayordomos a asumir déficits financieros ("terminamos sin dinero, pero con orgullo") se alinea con la teoría de los campos sociales de Pierre Bourdieu (2001), donde el capital económico se sacrifica deliberadamente para su

transubstanciación en capital simbólico. Bajo esta óptica, el gasto excesivo no constituye una irracionalidad administrativa, sino una inversión estratégica para la acumulación de reconocimiento y legitimidad social. El dinero, en este contexto, no desaparece: se transforma en reputación.

Los datos analizados discuten la viabilidad de este modelo a largo plazo. Si bien el sistema de donaciones en especie y reciprocidad ("tepache por música") fue funcional en una escala barrial, los testimonios sobre el endeudamiento familiar y la fatiga financiera ("liderazgo heroico") evidencian que la contribución basada en el voluntariado posee un techo demográfico. Al crecer la escala de la festividad, la capacidad de recaudación de la red doméstica se vio rebasada. Desde esta perspectiva, el problema no fue moral ni organizativo, sino estructural. Esto sugiere que el colapso de la autogestión no fue un fallo de voluntad, sino una consecuencia inevitable de la desproporción entre los costos crecientes de una fiesta masiva y una base de contribución restringida a la economía familiar.

La organización como plataforma de invención de la tradición

Respecto a la dimensión de organización, los resultados validan empíricamente la teoría de la tradición inventada de Hobsbawm y Ranger (2002). Lejos de la rigidez que se suele atribuir a las estructuras consuetudinarias, la "institucionalidad" de los barrios (comités, jerarquías) demostró ser una maquinaria dinámica de innovación. La tradición no operaba como herencia pasiva, sino como construcción activa.

La capacidad de los comités para modificar el calendario ritual (cambio de día del concurso) o integrar nuevas narrativas (Diosa Copala) confirma que la gestión comunitaria operaba bajo una premisa de adaptación funcional. En términos de Bonfil Batalla (1991), esto ejemplifica el ejercicio de una cultura autónoma, donde el grupo social posee tanto el poder de decisión sobre sus

configuraciones culturales como la capacidad de generar y apropiarse de nuevos recursos. La tradición no se resguardaba como una pieza de museo, sino que se "inventaba" y actualizaba constantemente para asegurar su vigencia. La innovación, lejos de ser una amenaza, constituía una condición de continuidad.

Esta flexibilidad fue la mayor fortaleza del modelo barrial, permitiéndole sobrevivir a cambios generacionales; sin embargo, esta misma informalidad normativa, dependiente del consenso oral, se volvió su punto débil cuando la complejidad logística requirió protocolos de seguridad y autoridad que trascendían el acuerdo de palabra. El crecimiento convirtió la virtud en vulnerabilidad.

La autonomía relativa y la crisis de la "política del consenso"

El estudio de la autonomía relativa revela que los barrios funcionaban como entidades políticas con mecanismos de democracia directa. La soberanía de la plaza, donde la asamblea validaba decisiones y gastos, constituía un sistema de gobernanza efectivo que legitimaba la fiesta desde la base. No se trataba únicamente de organizar una celebración, sino de ejercer poder colectivo.

La discusión de los hallazgos apunta a que esta autonomía se fracturó desde adentro debido a la violencia y la ruptura del tejido social ("territorialidad agresiva"). La diplomacia consuetudinaria —basada en la visita y el respeto mutuo— resultó insuficiente para contener los conflictos derivados de la masificación y la competencia entre barrios. Así, la evidencia indica que el modelo de gestión tradicional no fue desmantelado únicamente por una fuerza externa, sino que llegó a un punto de agotamiento estructural. La crisis no provino del Estado, sino de la propia expansión del sistema comunitario.

La transición hacia la gestión municipal, por tanto, puede leerse no solo como una pérdida de autonomía, sino como un proceso de institucionalización forzosa ante la incapacidad de la "communitas" (Turner, 1988) para autogobernar un evento que había superado sus propias escalas de control social. Más que una sustitución cultural, se produjo una reconfiguración del poder.

Conclusiones

El presente trabajo permite caracterizar la gestión cultural tradicional del Carnaval Putleco, desafiando las narrativas que la reducen a una mera improvisación. A partir de la reconstrucción etnográfica ante el vacío documental, se concluye que la gestión cultural tradicional se configuró como un sistema complejo de validación social y eficacia logística. Más que una práctica empírica desordenada, se trató de una racionalidad organizativa con reglas, jerarquías y saberes propios. El modelo comunitario operó bajo una lógica de alta sofisticación interna, cuyos mecanismos de organización aseguraron la cohesión social durante gran parte del siglo XX.

En cuanto a la sostenibilidad material, se determina que la economía del prestigio —sustentada en la reciprocidad y el endeudamiento familiar— enfrentó desafíos de escala ante la masificación de la festividad. No obstante, es crucial matizar este fenómeno: si bien el contexto económico actuó como un condicionante en el reciente traspaso de gestión a la autoridad municipal, este estudio evidencia que la organización barrial poseía una agencia técnica y política robusta para gestionar la identidad festiva. La transición institucional, por tanto, no puede interpretarse como un resultado de una incapacidad organizativa, sino como un límite estructural del propio modelo comunitario. Se sostiene que la comunidad no colapsó por falta de capacidad organizativa,

sino que operó eficazmente al margen de la burocracia estatal hasta que las dimensiones del evento rebasaron las dinámicas de financiamiento doméstico.

El análisis confirma que los barrios desarrollaron una institucionalidad basada en la costumbre y en una dinámica propia. En concordancia con los principios de la gestión cultural tradicional, esta estructura funcionó como una verdadera institución comunitaria: más que un esquema rígido de sistema de cargos, constituyó un modelo flexible con lógicas y mecanismos propios diseñados específicamente para la administración y salvaguarda del patrimonio festivo. Esta institucionalidad comunitaria permitió articular autoridad, legitimidad y eficiencia sin recurrir a marcos legales formales.

Al validar la teoría de la tradición inventada, se demuestra que la comunidad no actuaba como un resguardo pasivo del pasado, sino como un ente con agencia creativa capaz de modificar fechas, jerarquías y símbolos. Esta capacidad de adaptación rápida a través de asambleas y consensos orales fue el rasgo distintivo que permitió la supervivencia de la fiesta, evidenciando una "profesionalización orgánica" capaz de sostener la identidad local frente al cambio. La tradición, en este caso, se comporta menos como herencia y más como proceso.

Cabe señalar que el presente trabajo constituye un avance de investigación derivado de una tesis doctoral en curso. Por ello, su alcance se circunscribió estrictamente a la reconstrucción de la lógica organizativa interna. Si bien los hallazgos iluminan la eficacia de la autogestión, este corte analítico no abordó en profundidad las tensiones políticas ni las fricciones institucionales del proceso de transición. En este sentido, la conclusión central reside en validar el modelo comunitario como un sistema históricamente exitoso, dejando el análisis detallado de las negociaciones de poder con el Estado como una línea que será profundizada en las siguientes etapas de la investigación doctoral. Más que un cierre definitivo, estas conclusiones deben leerse como un punto

de partida para una discusión más amplia sobre los límites de la gestión cultural tradicional frente a la gestión institucional formal.

Declaración de uso de IA: Durante la preparación de este trabajo, el autor utilizó Gemini (Google) con el objetivo de mejorar la gramática, la ortografía y la fluidez del estilo. Tras utilizar esta herramienta, el autor revisó y editó el contenido según fue necesario, y asume la responsabilidad total del contenido de la publicación.

Referencias

- Bernárdez, J. L. (2003). *La profesión de la gestión cultural: definiciones y retos*. Recuperado de http://www.gestioncultural.org/ficheros/1_1316682236_JBernadez_ProfesionGC.pdf
- Bonfil Batalla, G. (1991). *Pensar nuestra cultura*. México, D. F.: Alianza Editorial.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales* (2.^a ed.). Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Congreso del Estado de Oaxaca. (2023). *Decreto No. 817*. Congreso del Estado de Oaxaca. Recuperado de https://www.congresooaxaca.gob.mx/docs65.congresooaxaca.gob.mx/decretos/DLXV_0817.pdf
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona, España: Crítica.

Mariscal, J. L., Hernández, L. G., & Arreola, V. (2024). Gestión cultural tradicional: El caso de la fiesta de San Sebastián en Tuxpan, Jalisco. En *Acción cultural en procesos locales*. Santiago, Chile: Ariadna Ediciones.

Martinell Sempere, A. (2011). *La gestión cultural: singularidad profesional y perspectivas de futuro*. Girona: Cátedra UNESCO de Políticas Culturales y Cooperación.

Taylor, S. J., & Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Madrid, España: Taurus.