

# Las fiestas como modeladores de identidades y diferenciaciones\*

Mariángela Rodríguez\*\*

## Cultura popular y fiestas populares<sup>1</sup>

**E**l surgimiento de las culturas subalternas tiene lugar con la aparición de las clases sociales y el Estado. Sólo en ese momento se puede hablar de la existencia de clases subalternas y también de una cultura producida por éstas. Constituye el testimonio de una forma particular del ser cotidiano de las clases dominadas. Es pues su vida, su realidad, en sus aspectos lúdico, ritual e interpretativo, lo que conforma la cultura de las clases subalternas o culturas populares.

Las culturas populares, o propias de los grupos subalternos, deben ser estudiadas en su relación con respecto a la cultura dominante; analizar cómo esta última condiciona a la producción cultural subalterna, la mistifica, la resemantiza o absorbe y cómo estas culturas populares manifiestan su carácter oposicional a la cultura hegemónica en distintos niveles de impugnación y/o subordinación a la misma.

---

\* Ponencia presentada ante el 45 Congreso Internacional de Americanistas

\*\* Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

El propósito de este trabajo es estudiar las fiestas populares, como una de las manifestaciones más importantes de las clases subalternas, en sus tres momentos fundamentales:

1. Producción del hecho cultural.
2. Circulación social del producto cultural.
3. Formas de consumo del mismo.

El objetivo principal es el de analizar, por un lado, el hecho inserto en su contexto socioeconómico y político, y, por el otro, el estudio de los elementos componentes de las fiestas mismas.

El contenido de las fiestas puede expresar alteridad o llegar a ser impugnador o narcotizante (según la conceptualización de Lombardi Satriani), de acuerdo con la posición o posiciones que se manifiesten respecto al orden existente. Éstas siempre constituyen un testimonio de subalternidad en sus procesos de continuidad, cambio, adaptación, complementariedad, oposición o retraducción, a partir de los cuales construyen una identidad propia (de pertenencia a un grupo social o a un territorio, que pueden ser: el barrio, el pueblo, la ciudad o la nación).

Entiendo por fiestas populares las celebraciones comunitarias de las clases subalternas, que tienen lugar en tiempos y espacios determinados, donde se vive una especie de tiempo de excepción, sin que por esto lo consideremos contrapuesto a lo cotidiano, en la medida en que es un tiempo de trabajo ritual y funge como una extensión del tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción de los sectores subalternos. La festividad permite la reafirmación y cohesión cultural de los participantes. Es una práctica muy importante, si consideramos que modela identidades y establece diferenciaciones. Es la manera de

proyectar una visión propia del mundo. Es todo un espacio de reelaboración simbólica, que involucra a la estructura social en su conjunto, y que, además, permite hacer una lectura del tipo de relaciones económicas, políticas y sociales que viven los grupos participantes. Así pues, debemos situar a las fiestas dentro de las diversas formas de concebir el mundo, de vivir su propia inserción en el proceso de trabajo, que proyectan una especificidad en la manera como se establecen en estos momentos las relaciones sociales por parte de los sectores subalternos cuya manera de ser cultural y su concepción del mundo son diferentes a las de las clases hegemónicas.

Estos sectores subalternos —proletarizados y pauperizados—, se enfrentan en su adaptación a la ciudad, a complejos procesos que pueden implicar, en ocasiones, pérdida o alteración de sus patrones culturales, al confrontarse con el desarraigo de sus lugares de origen y con la adaptación a las relaciones típicamente capitalistas que tienen lugar en el espacio urbano.

La complejidad del proceso mencionado proporciona una gama de expresiones culturales, conformadas por la redefinición que sufren estas manifestaciones al verse enfrentadas a los productos de la industria cultural, además del sello que les imprime la clase social de pertenencia, el origen étnico, el grupo, etcétera.

En el área metropolitana de la ciudad de México los productores de las culturas subalternas constituyen, numéricamente, el sector más importante, y su conformación cultural es en gran medida desconocida por la antropología, razón por la cual es importante realizar este tipo de estudios.

Para efectos de nuestro trabajo, nos referiremos al espacio urbano en función de la realización del

proceso de hegemonización. Hablaremos de los modos y maneras en que se construyen los significados sociales de los sectores subalternos, a partir de ciertas prácticas concretas, cuya función principal es la de establecer identidades diferenciadoras. Éste es un intrincado y contradictorio proceso que no es ni unidireccional ni unívoco para las clases y sectores de clase involucrados. Se trata de un proceso histórico que conforma la percepción y significado de "lo urbano" que cada uno tiene. La percepción y el significado se modelan a partir de las posibilidades desiguales de los sectores en juego, en cuanto a su ubicación en el proceso productivo, la capacidad y manera de consumo, de acceso al "capital cultural", etc... Éste es el punto nodal donde se establece el campo de lucha por la hegemonía, en el cual se interpela al ciudadano desde los epicentros ideológicos que operativizan el ejercicio del poder, con base en lo que Althusser denomina aparatos ideológicos de Estado.

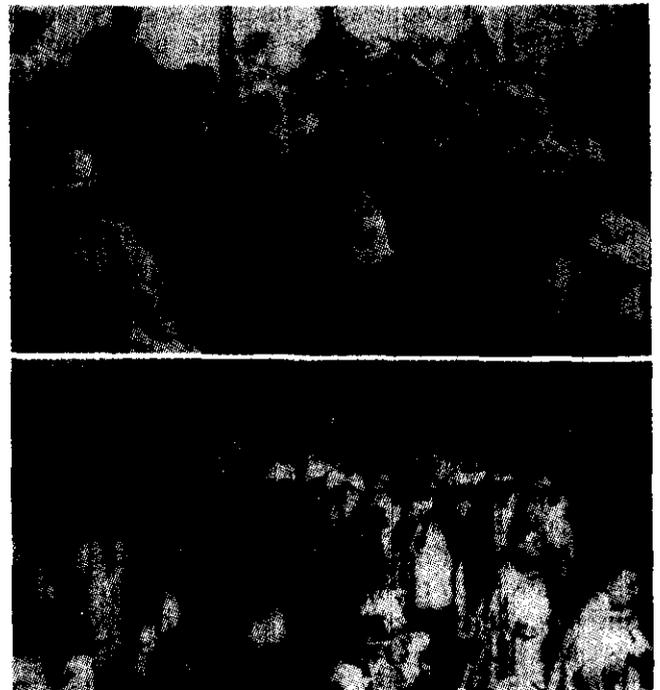
### Hipótesis principal

La hipótesis principal de la investigación es la siguiente: Las dos celebraciones de Semana Santa objeto de nuestro estudio (la organizada por el Comité procelebración de fiestas de Iztapalapa y la establecida por la iglesia, de manera paralela), constituyen dos formas de interpelación<sup>2</sup> básicas que hace la ideología dominante a los individuos para convertirlos en sujetos.

En el caso de la conmemoración del Comité, que tiene a su cargo organizar la festividad pública, es el Estado, a través de la delegación y de la persona del delegado, quien hace la interpelación a los indivi-

duos, para convertirlos en "ciudadanos" hijos de México.

En cuanto a la celebración paralela, la que tiene lugar en el templo, es la iglesia católica la que, a través del sacerdote y de su propio ritual busca diferenciarse de lo que considera una fiesta "pagana" e interpela a los individuos para transformarlos en creyentes. En esas dos formas de interpelación, consideramos que se expresan de manera muy clara la iglesia y el Estado, que funcionan como epicentros ideológicos reguladores de este tipo de prácticas. Tal sería nuestra aproximación más general a dicho fenómeno en sus dos modalidades: política y religiosa.



### Iztapalapa<sup>3</sup>

Fundada en el año de 1430 por Itzcóatl, un siglo después fue casi totalmente destruida por Hernán Cortés. La colonización española marca el inicio del proceso de desecamiento del lago de Texcoco, en cuyo inicio los pobladores de Iztapalapa se convirtieron en chinamperos.<sup>4</sup> Dicho desecamiento culminó en el año de 1938.

Conurbada a la capital, situada al sureste de la ciudad de México,<sup>5</sup> su acceso es posible por varias vías de comunicación: la calzada de la Viga, Río Churubusco, calzada Ignacio Zaragoza y Ermita Iztapalapa. La colonización del espacio por innumerables fábricas de troquelados, metales, textiles, industrias de transformación, ha tendido un manto de bruma triste, que oculta en una larga sombra al Cerro de la Estrella. Las industrias mencionadas absorbieron la mano de obra asentada en la localidad, hecho que transformó el perfil campesino —que se basaba en una economía agropecuaria hasta 1950—, en una fisonomía obrera, marginal y tuguriana, que fueron adquiriendo los pobladores de Iztapalapa, en un proceso inexorable, en el que las ciudades perdidas o tugurios avanzaron sobre la superficie agrícola.

Éste es un caso típico de conurbación, o comunidad rural absorbida por la gran ciudad, debido al crecimiento voraz de ésta, a la que recorre el espectro de la modernidad, incorporando y resemantizando los espacios que encuentra a su paso. Tiene Iztapalapa dentro de sí un trazo de poblado pequeño, dividido en barrios de callejones estrechos, donde hasta hace poco tiempo habitaban campesinos que cultivaban la chinampería, y que fueron expropiados<sup>6</sup> para poder construir la gran Central de Abastos de la ciudad de México. Transformados abrupta-

mente en proletarios industriales, todavía luchan por el pago de las indemnizaciones que les corresponden, tratando de orientarse por los vericuetos del laberinto kafkiano de la burocracia estatal. Este pequeño “pueblo”, como le dicen ellos, se encuentra circundado por ejes viales por donde circulan vertiginosamente los automóviles y la vida metropolitana; las fábricas, los supermercados, las cadenas de restaurantes, los bancos, etc. Adentro se vive un verdadero viaje en el tiempo que nos traslada a ritmos más humanos, al mercado, a los comercios donde las operaciones comerciales se platican, donde hay espacio para saludar al vecino, “cotorrear en la tortillería” y hacer de vez en vez una pausa para visitar el templo.

### Elementos constitutivos de las celebraciones

A continuación intentamos descomponer los elementos constitutivos de las dos celebraciones de Semana Santa en Iztapalapa: la “popular y callejera”<sup>7</sup> en pleno proceso de hegemonización, y la “oficial”, realizada en la iglesia del mismo lugar. Seguimos, con fines metodológicos, un desarrollo contrapuesto de cada uno de los elementos.

Cualquier expresión cultural de las clases subalternas se define por su carácter oposicional, de alteridad frente a la cultura oficial.

La celebración del “Comité” tiene un propósito autoafirmativo y demarcador de la diferencia frente al catolicismo oficial, como una manera de construir una identidad propia y su visión del mundo, donde se expresa su condición de subalterna y una específica manera de establecer sus relaciones sociales. Ahora bien, en el abordaje de esta problemá-

tica utilizamos la contraposición hegemónico vs subalterno de una manera que puede parecer esquemática, pero su propósito es de orden metodológico. Observamos que las relaciones entre el mundo de lo hegemónico y el de lo subalterno no son dos bloques monolíticos, uno arriba del otro, se trata de un imbricamiento profundo, dialéctico, donde las dos concepciones se interpenetran y por momentos aparecen opuestas; en otros casos, éstas son adaptadas, complementadas, o expresan impugnación de manera muy clara. El juego contradictorio no tiene lugar solamente desde lo hegemónico hacia lo subalterno o a la inversa, sino que dentro del propio espacio hegemónico y/o subalterno se juegan permanentemente las contradicciones.



De hecho, se establece una competencia que se expresa en términos tales como lo “verdadero” y lo “falso”. Lo primero correspondería a la celebración litúrgica que se realiza al interior del templo. Como falso se califica a la celebración callejera.

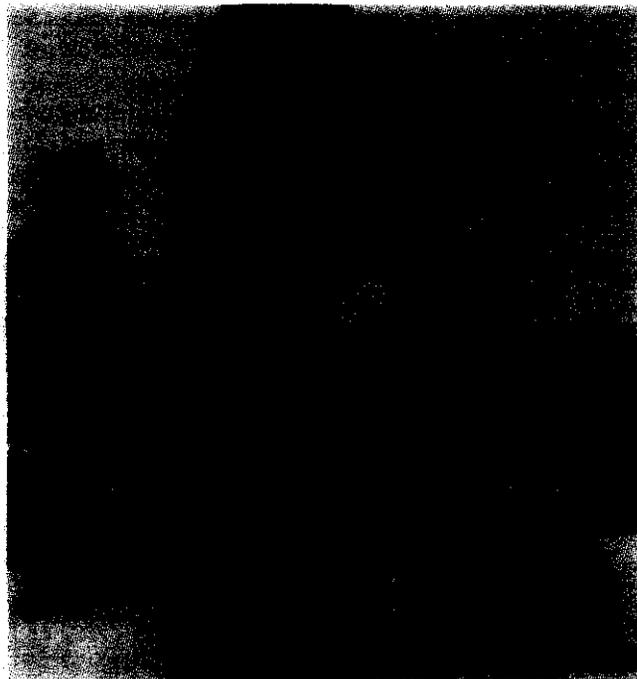
Durante la celebración callejera aparecen juntos: Cristo, el pueblo, las autoridades, los pecadores, los santos, los periodistas, los penitentes, los curiosos, los turistas y los artesanos y vendedores ambulantes.

El Cristo, los apóstoles, la virgen y los romanos son los personajes mejor vestidos, y son los actores principales del evento. Encuadrando las escenas de ellos, aparecen las vírgenes de pueblo y los nazarenos que por lo general son hijos de obreros, carentes de parlamento y acceso a un espacio destacado dentro de la representación. Éstos caminan con su cruz, su corona de espinas y su manda a cuestras, como los verdaderos depositarios del dolor, la esperanza, la utopía y la promesa de redención que se anida en lo más profundo de los afectos.

Cristo<sup>8</sup> es el personaje principal en las dos celebraciones, es quien monopoliza toda la atención, de principio a fin.

En el caso del Cristo de "afuera", se trata del personaje más importante, promovido por los medios masivos de comunicación, por el comité con aval de la delegación, lo cual le quita a ese personaje su característica principal que es la de ser representante del pueblo oprimido, y al contrario, lo reviste de su verdadero carácter, que es el de ser el actor principal en el evento, centro de atención permanente de las cámaras de cine, televisión y de periodistas en general.

Los actores, como protagonistas del espectáculo, cuidan de representar la vida de Cristo y de ser los mediadores históricos entre el pasado y el presente, que se teje y anuda en los escenarios. Los actores logran ser catalizadores de un cúmulo de tensiones, tanto de grupo como individuales, que van desde los sentimientos de culpa hasta necesidades de sometimiento, de reconocimiento, de prestigio, etc. Son intermediarios entre los espectadores y las entidades superiores. En las dos celebraciones los actores cumplen con esta función.



Los artesanos rituales y los vendedores ambulantes que manufacturan y venden matracas, periscopios, figuras de Cristo, comida, etc., ven la posibilidad excepcional de realización de sus mercancías. Vienen de distintas partes del país con la esperanza de que en el regateo del intercambio desigual "haya la oportunidad de obtener algún beneficio". Al lado de éstos están los dueños de las ferias con sus juegos mecánicos, el tiro al blanco, la casa de los espantos, la pesca milagrosa y demás actividades compañeras inseparables en todas las celebraciones. Ofrecen entretenimiento fugaz y diversión para aquellos que quieren hacer un receso en el acompañamiento de Cristo.

En cuanto al comportamiento, los actores se caracterizan en los dos casos por la solemnidad, el dramatismo y las actitudes estereotipadas durante la actuación, tanto en el lenguaje verbal como en el gestual. Por ejemplo, los parlamentos del concilio aparecen plagados de arcaísmos y formalidades; un lenguaje convencional que contrasta fuertemente con el acento y la musicalidad propios del español subalterno del DF, que da a esta expresión devocional un carácter no sólo particular sino también diferenciado.



El ritual religioso es igualmente convencional y dramático, básicamente en relación con lo gestual, ya que se hace casi sin parlamentos; por esta razón no presenta tantos momentos de fuerte contraste y matices como los mencionados anteriormente.

En el caso de las dos celebraciones, cuando aparecen los grupos de actores se va dibujando la frontera de clase a pesar de “la hermandad” que se establece durante el evento. En la festividad popular se observan dos espacios bien diferenciados: el primero compuesto por autoridades; periodistas y actores, pueblo, artesanos y vendedores ambulantes conforman el segundo espacio.

La celebración de la iglesia es elitista, en la medida en que se hace para los “feligreses”, con un propósito diferenciador frente a la celebración de afuera; diferenciación de clase, en última instancia. Afuera está la “chusma”, adentro los “verdaderos cristianos”. Estos hechos resultan no sólo polisémicos, sino multirrelacionales, propositivamente dirigidos a sectores diferentes: feligreses en un caso, pueblo en el otro. Como forma de organización social, la celebración pagana implica la participación de la sociedad civil en su conjunto, en tanto que en la celebración eclesiástica sólo toma parte el sector la sociedad civil que tiene intereses religiosos. Las dos se dan bajo un estricto ordenamiento de alto contenido simbólico, en tanto práctica social.

En la celebración callejera se establece un “compás de espera” entre dominantes y dominados. A este espacio confluyen los funcionarios del Estado, representado por la persona del delegado y sus subalternos, y los representantes del Comité organizador, como instancias de poder, y el pueblo en calidad de público. Los momentos en que estas fronteras de clase se desdibujan, son aquellos en los que todos: actores, espectadores y autoridades se funden en una unidad espacial, aglutinadora y nucleadora de la identidad, que es Iztapalapa, y que se expresa en el saludo inaugural de la celebración: “Periodistas del mundo: Iztapalapa los recibe con los brazos abiertos”.

La fiesta popular, como cualquier espectáculo masivo, es homogénea, y aquí, por la magnitud del hecho, se desdibujan elementos tales como los componentes étnicos y los componentes culturales de orden rural.

Las autoridades están para legitimar el evento, representar el poder del Estado y hacer patente el grado de hegemonización al que han llegado.

Por su parte, la celebración eclesiástica tiende puentes frente a la celebración pagana, en la medida en que se hacen acuerdos con el Comité para no empalmar las dos celebraciones. En ellos se manifiestan movimientos claros del proceso de hegemonización, cuando la iglesia oficial hace concesiones a la festividad popular, al insertar en su ritual a los participantes de la calle en el momento del laboratorio y de la eucaristía, en su lucha permanente por la



legitimación y control. Un ejemplo claro lo constituyó el hecho de que en la celebración anterior, el obispo de Iztapalapa permitió entrar en el templo a los de afuera. Pero no por la puerta principal, la de los feligreses, sino por la "capilla abierta", que durante la Colonia se destinaba a los indios. El proceso de hegemonización es activo, de imbricación e interconexión de múltiples dispositivos, prácticas y valores, que bien se incorporan, se neutralizan o se anulan de manera permanente; brinda la posibilidad de comprender la manera como se establece el tejido social efectivo en sus aspectos cultural y simbólico.

En las dos celebraciones se refuerza el autoritarismo. En el caso de la festividad del Concilio, el autoritarismo aparece disfrazado de hecho consensual, en la que el Estado, a través de la delegación, y ésta a su vez vía "el Comité", controla, norma y sanciona todos y cada uno de los momentos de esta

celebración. En la representación religiosa, el autoritarismo se ejerce de manera directa y explícita; se exige el sometimiento de los fieles a una estricta reglamentación.

La iglesia es la que toma las riendas y regula la relación de los feligreses con lo espiritual, sin mediación alguna. Las asociaciones proculco son formas de compartimentalización del espacio religioso, establecidas por las autoridades eclesiásticas para hacer más operativas las formas de control y hegemonía. Se refuerza, por ejemplo, el miedo<sup>9</sup> al castigo, al pecado y al infierno, en una primera instancia, y posteriormente una aceptación pasiva de la situación de subalternidad.

Un ejemplo lo constituye la forma como se organiza la Sociedad de Nazarenos, según lo narrado por el párroco de Iztapalapa. Aquéllos deben ser personas que observen buen comportamiento todo el año, pues si hay algún tipo de acusación por parte de alguno de sus compañeros o por parte de algún miembro de su familia, el sábado de Gloria son azotados por el mayordomo.

Durante la celebración de la iglesia predomina el miedo de los actores al espacio sagrado (atrio), ante la responsabilidad de representar a Cristo. Por parte de los fieles se observa temor de Dios y respeto reverencial ante el drama.

En la confrontación entre los dos rituales entran en juego las dos categorías: el nosotros y el ellos, como dos ámbitos en los que se expresa una identidad diferenciada de estos dos conjuntos sociales que se autodenominan los de "adentro" y los de "afuera". Asimismo, hablando de los ensayos de la celebración del comité, el "nosotros" corresponde a los actores y el "ellos" a los organizadores. Los organizadores establecen una reglamentación coercitiva

para sancionar la impuntualidad: rezar media hora hincadas, en el caso de las vírgenes, o recibir azotes con una especie de espada, si se trata de los apóstoles. Ante este tipo de medidas se observa permanentemente miedo ante los organizadores y vergüenza frente al grupo.<sup>10</sup> Los organizadores tienen simultáneamente miedo de que se difunda que operan con este tipo de procedimientos.

En los momentos de la celebración, tanto organizadores como actores muestran miedo a la crítica. Son generalmente muy susceptibles a los comentarios que hace la prensa respecto de ellos. La virgen estaba ofendidísima porque uno de los periódicos (*Excelsior*) decía que ella vendía verdura en el mercado, comentario que sentía como una afrenta imperdonable. El Cristo, se dijo en la prensa, era el galán del show, lo que fue vivido por él como un



insulto. En una de las entrevistas le preguntaron qué cosa no le gustaba de la celebración, y dijo que los periodistas y antropólogos, que lo importunábamos con nuestra presencia y preguntas. Manifestaron mucha vergüenza cuando hubo, desde su punto de vista, fallas en la actuación. La presión coercitiva más fuerte la ejercieron los medios masivos de comunicación, en la medida en que todos dicen sentirse observados por millones de personas, por lo cual dan a la representación una apariencia rígida y acartonada cuando hablan y actúan.

La celebración adentro de la iglesia es menos rica y por tanto menos compleja. En sus ensayos predomina la coerción de los organizadores y el sometimiento pasivo de los actores, el apego total a las normas y a las reglamentaciones establecidas por la iglesia. Las dos celebraciones se caracterizan

por estar fuertemente controladas, sin embargo, sólo en la representación callejera se observan verdaderas transgresiones<sup>11</sup> del orden llevadas a cabo por el pueblo que, en multitudes, rompe la simetría de la procesión y se funde con los actores, a pesar del esfuerzo de las tropas de seguridad por contener a la "turba". Esto sucede en los momentos en que tiene que darse una movilización de los actores; por ejemplo, el desplazamiento de los actores hacia el huerto de los Olivos, o hacia el calvario, o en general durante los distintos recorridos que tienen lugar. El presidente del Comité pro fiestas de Semana Santa de Iztapalapa decía: "lo que originalmente eran procesiones quedaron convertidas en verdaderas manifestaciones políticas, donde es imposible distinguir a la gente del cuadro", éstos son los momentos en que las multitudes inciden sobre la celebración, se



mimetizan con ella, la disuelven, la desacralizan, la manosean y la untan de sudor y polvo. Se mezclan con las notas de clarines de los heraldos las mentadas de madre, los gritos y el llanto de los niños. Se pegan en el piso los algodones y chicles de colores, y ruedan las "matracas" y "periscopios" en ese desborde turbulento de las masas.

Durante el desarrollo de la representación callejera hay una actuación paralela por parte del público donde a través de chistes se elaboran, de manera simbólica, los hechos económicos y políticos más relevantes. La crisis, por ejemplo: cuando aparecen los romanos la gente grita ¡ahí viene la "chota", la "tira" o la "tiranía"! que es como popularmente se les dice en México a los policías; "Con esta crisis a Judas seguro le pagaron en abonos" o "el Judas con esta crisis empezará a prestar la lana (las treinta monedas) con interés usurario". Se oye una carcajada colectiva a ritmo de la Tropicú, sintonizada en cientos de radios de transistores.

En tanto, el Cerro de la Estrella es una nube de polvo que pasa borrando identidades, mientras en la hondonada actúan imágenes desdibujadas, entre las que se aprecia al diablo en traje de baño, con peluche en el pecho y grandes alas negras, de ave agorera que irrumpe en la escena en medio de una descarga de fuegos artificiales y de un estallido de pólvora. El diablo tienta a Cristo, lo ridiculiza, y con otro estallido de pólvora desaparece... Ahí, en el Huerto de los Olivos, Cristo dialoga con "El trébol de Judea", que es una niña triste, cubierta con un vestidito café y un gorrito del mismo color.

Las dos celebraciones de Semana Santa, asimismo, requieren de espacios propios. En la celebración pagana el espacio ritualizado fluye por los ocho barrios de Iztapalapa, que se descompartimenta para

reunir lo material y lo humano. Las calles pierden su fisonomía comercial y burocratizada cuando el pueblo las toma, las humaniza y las llena de calor, para finalmente concentrar toda su pasión, afectividad, capacidad histriónica y sentido lúdico en la explanada central y el amplio espacio del Cerro de la Estrella.

Ajena a esto, en la iglesia, la otra representación se da en un lugar frío, impersonal y cerrado. No es punto de reunión y de encuentro de los hombres entre sí; ahí sólo cabe la relación particular y privada de cada uno con Dios. Lo material y lo espiritual se escinden, la relación es desigual, altamente compartimentada.

En cuanto al origen, podemos decir que se trata de tiempos históricos muy diferentes. En la iglesia se conmemora la muerte de Cristo y ello remite a una reflexión sobre el ciclo vital: la muerte está en la vida igual que el nacimiento. La fiesta de afuera, en cambio, pertenece a fechas registradas empíricamente. Constituye testimonio de un dramático momento vivido por los habitantes del pueblo de Iztapalapa y remite a una reflexión de lo que fue para ellos la epidemia del cólera.<sup>12</sup>

En la celebración del concilio se hace memoria de la finalización de la peste y agradecen por ello. Iztapalapa hace 148 años estaba siendo diezmada por el *cólera morbus*, y ante la acechanza despiadada de la muerte, la gente decidió prometer al "Señor de la Cuevita" hacer cada año la representación de la pasión de Cristo, quien los escuchó y calmó la mortandad. Por eso todos los años se celebra.

No en vano, cada vez que los ensayos comienzan, se recuerda a los actores cuál es el origen de esa celebración y las razones por las que hay que estar agradecidos. El arraigo de esta convicción llega a ser de tal naturaleza, que ni durante la época de la

Revolución ésta pudo ser suspendida. Cuentan que cuando llegó Zapata a Iztapalapa, ante la fe del pueblo, antes de suspender la celebración, lo que hizo fue prestar apoyo, facilitándoles los caballos que hacían falta. Es pues un tiempo local, un hecho paradigmático, que pertenece al pueblo mismo de Iztapalapa, a su historia.

En cambio la representación de la iglesia es nueva. Se inició desde hace cuatro años, con el propósito de rivalizar con la “fiesta callejera” y minar el poder de convocatoria de ésta. Tal propósito no es explícito, se disfraza y presenta como la necesidad de ofrecer a los fieles que lo deseen, una celebración verdaderamente litúrgica, donde haya la posibilidad de estar en unión estrecha con Dios.

Sin embargo, las dos celebraciones, “la oficial y la popular”, son importantes instrumentos de recordación, cada uno desde su espacio. Hacen cada año una actuación ritualizada de la vida de Cristo, que busca presentar, a partir de elaboraciones diferentes, los acontecimientos divinos. Una en las calles, otra en la iglesia, establecen un puente entre el presente y el pasado que permite a los individuos una dimensión histórica de ellos mismos. Son prácticas significativas en la medida en que permiten dos lecturas y maneras de elaborar el mundo religioso de los sujetos sociales.

Desde el punto de vista de la tradición, la Semana Santa de afuera constituye un claro ejemplo de tradición selectiva,<sup>13</sup> en la medida en que constituye una práctica incorporativa. La celebración callejera es promovida por el Estado y es hegemónica, pero no de una manera explícita, puesto que el proceso de autoidentificación con las normas hegemónicas es contradictorio y no tiene lugar de manera directa.

En cambio, la celebración de la iglesia es explícitamente incorporativa, y existe frente a las normas de hegemonía una autoidentificación sin muchas contradicciones.

Como práctica cultural, la festividad pagana de Iztapalapa se basa en una historia novelada de la vida de Cristo llamada “El mártir del Gólgota”. No obstante, está sujeta a modificaciones; por ejemplo, la inclusión de nuevos personajes; es más, hay partes de los parlamentos extraídos de *La divina comedia* de Dante. Es decir, estos textos gozan del estatus de libro, mientras que la iglesia usa sólo la biblia, como “El libro” que contiene la verdad revelada. Todo ello muestra una clara *oposición entre lo letrado y lo iletrado*, lo ortodoxo y lo heterodoxo. Podemos afirmar que se trata de dos maneras de narrar el mismo hecho histórico.

La celebración de afuera es una celebración más cercana a la vida cotidiana de los personajes. Por ejemplo, a los actores, pasada la representación, se les sigue llamando por el nombre de su personaje, continuidad con la vida que se establece a partir de un ritual bien enraizado en dispositivos de la propia memoria narrativa e iconográfica, articuladas a prácticas específicas, mientras que la celebración eclesíástica se establece sobre dispositivos de orden básicamente ritual.<sup>14</sup>

El carácter melodramático de la festividad es uno de los dispositivos que explican el porqué del mantenimiento de esta celebración más allá de las condiciones que le dieron origen, en el sentido en que es una celebración que se ha ido refuncionalizando en los distintos momentos históricos para conservar su eficacia ideológica.

En la celebración de afuera hay una conexión directa entre el melodrama y la actuación, una pro-

funda imbricación entre la manera como se vive la realidad y los contenidos ideológicos de la pasión de Cristo. Esta última se actúa con base en las relaciones humanas más primarias, como bondad, traición, justicia, sin mayor elaboración sobre los componentes psicológicos de los personajes.

Las dimensiones humanas de carácter melodramático se movilizan permanentemente a lo largo de la celebración. El ritual eclesiástico está desprovisto de toda esta exteriorización de la afectividad y tiene un carácter más espiritual, donde se privilegian la represión y la formalidad.

A continuación reseñamos hechos históricos que tienen que ver con las raíces prehispánicas más profundas de Iztapalapa.

Sitios como el Cerro de la Estrella<sup>15</sup> se resignifican y sirven de escenario a la pasión de Cristo. Este cerro, en la concepción popular de los hechos, es el lugar donde efectivamente murió Cristo, y por ello es la celebración más importante del mundo.

Dentro del pueblo de Iztapalapa se encuentra dicho cerro, que era el lugar donde cada 52 años los nahuas esperaban a que sus sacerdotes, después de recibir las señales divinas, encendieran el fuego nuevo, señal de que ya habían pasado los cinco días aciagos que preceden al fin del mundo. De la ceremonia dependía el futuro, pues en esta fecha los dioses decidían si la vida continuaba o no su curso por los siguientes 52 años. Los dioses, en un arranque de "mal humor", podían decidir el fin del mundo si la ceremonia no se celebraba. Los días aciagos son los que en nuestro calendario se conocen como años bisiestos. En el transcurso de tales días, los indígenas destruían las cosas materiales y no se podía encender fuego. Era un preludio aterrador de la finalización del mundo.

Si los designios divinos resultaban favorables, se sacrificaba un cautivo, y haciendo de su corazón una antorcha, se encendía el fuego nuevo. Era transportado por ágiles corredores que hacían llegar esa maravillosa presea a todos los pueblos del valle. El fuego: vida y esperanza, conjuraba para los indígenas la tragedia, la desgracia, el dolor, el infortunio y la muerte. Por esto era recibido el fuego nuevo con júbilo y fiesta, para agradecer otros 52 años de vida.

En cuanto al origen de esta importante festividad, me gustaría juntar los dos hechos históricos que he mencionado: la presencia destructiva del *cólera morbus* en Iztapalapa hace 148 años, y los hechos reseñados al final de la exposición, como ejes fundamentales de la explicación, en la medida en que a las dos celebraciones las precede un hecho catastrófico —los cinco días aciagos, o el cólera— y se opta por celebrar en agradecimiento porque fueron superados dos hechos traumáticos.

## Notas

- 1 Estas reflexiones son avances de una investigación que se encuentra en proceso.
- 2 Cuando hablamos de interpelación, entendemos este concepto tal como fue explicado por Althusser: es aquel acto de legitimación en el que el Sujeto (con mayúscula) interpela a los individuos para convertirlos en sujetos; ésta, como la función primordial de la ideología. Así pues, la interpelación y el hecho ideológico no constituyen fases de un proceso sino que son una misma cosa: donde hay interpelación hay ideología. Ésta, compuesta por actos materiales,

- insertos en prácticas materiales reguladas por rituales materiales, cuya definición parte del aparato ideológico material correspondiente. Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. 1978, Ediciones PEPE, Medellín Colombia, págs. 64-72.
- 3 Iztapalapa: palabra náhuatl que quiere decir "lugar entre las aguas".
  - 4 Agricultores que cultivaban en chinampas, especies de pequeños islotes artificiales construidos en los lagos, que gracias a la renovación cíclica mediante el limo extraído del fondo del lago, ofrecían alta productividad.
  - 5 Margarita Nolasco Armas, *Cuatro ciudades. El proceso de urbanización dependiente*. INAH (parte histórica). 1976.
  - 6 Se decidió expropiar la zona chinampera de Iztapalapa con un decreto presidencial de 1970. La cantidad era de 327 hectáreas. Se afectó a 1 600 familias. Como indemnización se estableció un pago entre 12 y 40 pesos, según la calidad de las tierras; además, se les prometió un reacomodo en otro sitio. Quince años después, más de la mitad de las familias no han recibido ni un centavo ni un pedazo de tierra. De los que sí alcanzaron indemnización, algunos se fueron a trabajar la tierra a Texcoco, y los que eran acaparadores de tierras se dedicaron al comercio; pero la gran mayoría se convirtió en ejército industrial de reserva. Se dice que muchos de los ancianos murieron de pena porque perdieron la tierra, que era herencia prehispánica, con la que había una liga afectiva entrañable, pues proveía de frutos y verduras para la subsistencia y para hacer ofrendas a la virgen guadalupana durante las peregrinaciones. La calidad de estas tierras era tal, que los abuelitos de Iztapalapa decían: "con estas tierras tengo para alimentar a mis cinco hijos y mis cincuenta nietos". Frente a ellos, como la más grande afrenta, fue creciendo la gran Central de Abastos de la ciudad de México, implantada en sus tierras, testimonio dramático de la separación del hombre de sus medios de producción y de su lanzamiento al mercado "libre" de fuerza de trabajo, que en este caso no requería del desplazamiento a zonas industriales lejanas, pues Iztapalapa, como ya lo dijimos, está circundada por la industria. Dicho proceso llenó a Iztapalapa de muerte, dolor, despojo y plagas de ratas que se anidan en la Central de Abastos y recorren incesantemente las calles del "pueblo", como prueba viviente de que esta vez los designios de los dioses no fueron favorables.
  - 7 Al referirnos a esta celebración usaremos las expresiones con que se le conoce popularmente: "la del concilio", "la del comité", "la de afuera", "la celebración pagana". Respecto a la representación de la iglesia católica diremos: "la de adentro", "la del padre", "la oficial".
  - 8 Es un Cristo galán, vestido con túnicas de terciopelo, que en el momento en que aparece capta la atención femenina, especialmente de las adolescentes que son sus "fans", y él, plenamente conciente del hecho, lo maneja y actúa en consecuencia.
  - 9 Si consideramos la clasificación que hace Yuri Lotman de los mecanismos más característicos de orden psicológico en el terreno de la cultura, que son: la vergüenza y el miedo, dicha diferenciación nos permite separar con fines metodológicos las dos esferas de limitaciones impuestas al comportamiento humano. Tal como lo observa Lotman, coincide, además, con una clara concepción entre el "nosotros" y el "ellos". El nosotros cultural es una clara agrupación social dentro de la cual predominan la vergüenza y el honor, y define su relación con los otros a través del miedo. Estas dos formas, la vergüenza y el miedo, establecen una relación de complementariedad y de lucha, dependiendo de las distintas situaciones. J.M. Lotman, "La vergüenza y el miedo", en *Concepción semiótica de la cultura*, Madrid, Editorial Cátedra. 1979.
  - 10 Al describir estas situaciones sobre dos parámetros fundamentales (vergüenza y miedo), no estamos descartando que haya otros matices en cuanto a los sentimientos, que aparecen constantemente, que dan gran riqueza y multiplicidad de significaciones a los rituales que ya hemos definido como polisémicos.
  - 11 Las contradicciones entre el texto y la realidad proliferan en la celebración pagana.
  - 12 Es interesante señalar que a raíz de la epidemia de cólera que azotó a la ciudad de México, se originaron varias festividades religiosas. Además de la de Iztapalapa pervive "la fiesta del Divino Rostro", estudiada por Jorge Alonso en su trabajo *Decadencia de una religiosidad*.
  - 13 Hemos tomado el concepto de *tradición* tal como ha sido esbozado por Raymond Williams. Consideramos que abre posibilidades de comprender la permanencia de ciertas prácticas culturales, por una parte, y la revalorización del mismo concepto por otra.

El concepto tradición ha sido desterrado del análisis de la antropología marxista por estar asociado a "excrecencias del pasado", a algo inerte y muerto. Sin embargo, esta argumentación no nos permite comprender dinámicamente la desaparición, la refuncionalización y la revitalización y permanencia de ciertas prácticas culturales. Así pues, la tradición antes que ser algo inerte, es el medio más efectivo de incorporación. Es necesario entender lo que es la tradición selectiva, es decir, cómo se seleccionan del pasado aquellos dispositivos culturales cuya permanencia es operativa, dentro de un proceso de identificación social y cultural, por una parte, y de reproducción del sistema, por otra. Al conectar dispositivos del pasado con una realidad presente se erige un puente que permite el establecimiento de una continuidad, que antes que inerte, constituye el sentido más vivo de la hegemonía.

- 14 Muchas de estas reflexiones se dieron después del sugerente artículo de Jesús Martín Barbero, "Memoria narrativa e industria cultural", ya citado.
- 15 Según refiere Margarita Nolasco en su libro *Cuatro ciudades*, en la parte dedicada a Iztapalapa, al pie del Cerro de la Estrella había una cueva con un Tezcatlipoca donde se rendía culto a esta deidad. Durante la Colonia este ídolo se destruyó y se cambió por el culto al Santo Cristo. Ahí se celebraban danzas de "Huehuenches" y otros ritos propiamente indígenas.

## Bibliografía

- Althusser, Louis, "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", en *Posiciones*, México, Editorial Grijalbo. (Teoría y Praxis, No. 32), 1977, págs. 75-137.
- Aziz, Nassif, *La cultura subalterna en México. Una aproximación teórica*, México, Cuaderno de Estado núm. 4 del Centro de Estudios Ecueménicos, 1979.
- Barbero Martín, Jesús, "Prácticas de comunicación en cultura popular", en *Comunicación alternativa y cambio social*, UNAM. 1981.
- "Memoria narrativa e industria cultural", en *Comunicación y cultura* No. 10, UAM. 1983.
- Bartok, Bela, *Escritos sobre música popular*. México, Siglo XXI Editores, 1981.
- Bate, Luis Felipe, *Sociedad, formación económico-social y cultura*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978.
- Bonfil Batalla, Guillermo, et al., *Culturas populares y política cultural*. México, Secretaría de Educación Pública, Museo de Culturas Populares, 1982.
- Bourdieu, Pierre, "Condición de clase y posición de clase", en *Estructuralismo y sociología*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1978.
- Buci-Glucksmann, Ch., *Gramsci y el Estado*. México, Siglo XXI Editores, 1978.
- Carbonaro, Antonio y Nesti, Arnoldo, *La cultura negata. Caratteri e potenzialità della cultura popolare*. Rimini-Florenzia, Guaraldi Editores, 1975.
- Cirese, Alberto M., *Ensayo sobre las culturas subalternas*. México, Centro de Investigaciones del INAH. Cuadernos de la Casa Chata No. 24, 1975.
- Cox, Harvey, La fiesta de los locos. Barcelona, Editorial Tarus, s/f.
- Cueva, Agustín, "Culturas, clase y nación", en *Cuadernos Políticos*, No. 31, enero-marzo de 1982, 1982, págs. 81-91.
- Da Matta, Roberto, *Carnavais Malandros e Heróis*. Para una sociología do dilema Brasileiro. Río de Janeiro, Brasil. Zahar Editores, 1980.
- Delli Sante, E. Angela, "En torno al concepto de ideología", en *Multidisciplina* No. 1, México, ENEP Acatlán, UNAM. s/f.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Ed. Guadarrama (punto omega), 1981.
- Establet, Roger, "Culture et ideologie en Cahiers marxistes leninistes", núms. 12-13, París, 1966, págs. 7.26.
- García Canclini, Néstor, *Artesanías y fiestas populares, estrategias de estudio y estrategias políticas*, versión mecanografiada, 1979.
- Las culturas populares en el capitalismo*, México, Editorial Nueva Imagen, 1982.
- Geertz, Clifford, *A interpretação dos culturas*, Rio de Janeiro, Brasil, Zahar Editores.
- García Caclini, Néstor, *Arte popular y sociedad en América Latina*, México, Editorial Grijalbo, 1977.
- Giménez, Gilberto, *Teoría sobre las ideologías, estado actual de la cuestión*, versión mecanografiada, s/f.

- Para una concepción de la cultura*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, inédito, s/f.
- Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- La cultura popular y líneas de investigación*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, inédito.
- Godelier, Maurice, "Infraestructuras, sociedad e historia", en *Cuicuilco*, núm. 1, 1980.
- Gramsci, Antonio, "Observaciones sobre el folklore", en *Literatura y Vida Nacional* (Cuadernos de la Cárcel, núm. 4), Juan Pablos Editor, 1976, págs. 239-245.
- Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1972.
- Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. (Cuadernos de la Cárcel), México, Juan Pablos Editor, 1975.
- Gulian, G.I. "Por el desarrollo de la teoría marxista de la cultura", en *Cultura, Ideología y Sociedad. Antología de estudios marxistas sobre la cultura*, La Habana, 1975, págs. 69-85.
- Heller, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, Ediciones Península (Historia/ciencia/sociedad), 1977, págs. 19-32 y 92-115.
- Kloskowska, Antonina, "El concepto de cultura en Marx", en *Cultura, Ideología y Sociedad. Antología de estudios marxistas sobre la cultura*, La Habana, 1975, págs. 15-41.
- Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez. México, Editorial Grijalbo (colección Teoría y Praxis), 1976, págs. 83-104.
- Lefebvre, Henri, *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid, Alianza Editorial, 1972, págs. 7-88.
- Lenin, V.I., "Notas críticas sobre el problema nacional", en *Obras Completas*. México, Ediciones Salvador Allende, tomo 20, s/f, págs. 345-380.
- Lichtman, Richard, "La teoría de la ideología", en *Cuadernos Políticos*, núm. 10, octubre-diciembre, 1976, págs. 7-24.
- Lombardi Satriani, Luigi María, *Apropiación y destrucción de la cultura subalterna*, Editorial Galerna, 1975.
- Luporini, Cesare; Sereni, Emilio, *El concepto de formación económico-social*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 39, 5a. edición, 1973.
- Maduro, Otto, *Religión y conflicto social*. México, Cuadernos de Estudios del Centro de Estudios Ecuménicos (serie Ciencias Sociales), 1980.
- Nolasco Armas, Margarita, *Cuatro ciudades. El proceso de urbanización dependiente*, INAH, México, 1976.
- Pereira, Carlos, "Ideología y ciencia", en *Cuadernos Políticos* (sobre ideología y marxismo), núm. 10, octubre-diciembre, 1976, págs. 25-32.
- Portantiero, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, Folios Ediciones (Colección El Tiempo de la Política), 1981.
- Portelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1973.
- Gramsci y la cuestión religiosa, una sociología marxista de la religión*, Editorial Lara (Política/Papel 451), 1977.
- Rancier, Jacques, "Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser)", México, Comité de publicaciones de los Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ediciones mimeografiadas.
- Rodríguez, Brandao, Carlos, *O Divino o Santo e a Senhora*, Rio de Janeiro, Brasil, Ministerio de Educacao e Cultura. Departamento de Assuntos Culturais; Fundacao Nacional de Arte FUNARTE, Campanha de Defesa do Foclre Brasileiro.
- Sánchez García, Antonio, *Cultura y revolución: un ensayo sobre Lenin*, México, Editorial Era (Serie Popular), núm. 38, 1976.
- Silva, Ludovico, *Teoría y práctica de la ideología*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1982.
- Smith, Valdemar, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Stavenhagen, Rodolfo, *La cultura popular*, México, Premiá Editora (Colección la Red de Jonás), 1982.
- Swingewood, Alan, *El mito de la cultura de masas*, México, Premiá Editora (Colección la Red de Jonás), 1981.
- Warman, Arturo, "Fiestas y ferias en los calendarios de México", Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1969.
- La danza de moros y cristianos*, México, Secretaría de Educación Pública (SEP-Setentas, núm. 46), 1972.
- Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*. Barcelona, Ediciones Península, Homo Sociológicos, núm. 21, 1980.