

DENTIDAD Y UTOPIA EN LAS FIESTAS DE XALATLACO

99

Antonio Paoli*

En cada fiesta religiosa pública el pueblo presenta su ser y su querer ser. En sus escenarios engalanados actúa al mismo tiempo con añoranza y anhelo. Su utopía secular se renueva y se presenta como fuente de donde manan actitudes, tradiciones y valores reafirmados como rasgos claves de su identidad, de la idiosincrasia que la comunidad se quiere dar a sí misma.

Las principales preguntas que trataremos de responder en este artículo son: ¿Cómo se autodefine la comunidad en los rituales de la fiesta pueblerina? ¿Cómo construye su identidad? ¿Cuál es la "finalidad" o "el sentido" de estos rituales? ¿Qué relaciones, normas y valores se atribuye a sí misma para tender a esa finalidad? ¿Cómo cambian esas finalidades? ¿Cómo se aprovecha la organización de la fiesta popular por instituciones que tienen fines distintos a los de la comunidad? ¿Por qué se convierte la fiesta en un ámbito propicio para la agresión?

*Docente e investigador del Dpto. de Educación y Comunicación de la UAM-Xochimilco.

Trataremos de responder de manera hipotética estas preguntas, aunque nuestras ideas estarán basadas en un largo proceso de investigación empírica y en diversas reflexiones teóricas. Presentaremos nuestras conjeturas a la luz de las fiestas religiosas públicas de Xalatlaco.¹

Allí la gente se considera “mexica”, “mexicana hasta las raíces”; a pesar de que hoy sólo unas trescientas personas, ya mayores, hablan la lengua india de sus ancestros. Éste es un fuerte rasgo de identidad. Algunas de las principales danzas-teatro que vemos en las fiestas se hablan en náhuatl.

Identidad y utopía

Consideraremos al concepto de identidad como *un sistema de referencias que un grupo humano se da a sí mismo, o le dan desde el exterior, para señalar un modelo de unidad que lo marca como totalidad diferente de otras entidades sociales*. Estas referencias pueden tomarse de la historia, de la imaginación o de la promesa. Pero siempre están afirmadas por la voluntad colectiva de algún grupo social.

100

El xalatlacuense ha querido darse diversas denominaciones que lo identifican: se llama a sí mismo campesino, aunque apenas alrededor de un cinco por ciento de su economía sea propiamente agrícola. Se declara “religioso”, y es frecuente que le comenten a uno: “soy creyente pero no católico”, “creo en las imágenes; en los seres sagrados”. Y al pronunciar estas palabras se quiten el sombrero.²

Los que hacen la fiesta parten de la creencia de que esta práctica es sumamente importante para preservar las fuerzas que posibilitan la vida. Los seres sagrados socorren a sus fieles, pero también necesitan de ellos. Necesitan de un ritual que se desarrolle correctamente. Que exhiba valores y actitudes dignas de tal función sagrada. Hacer presentes estos valores y actitudes es fundamental para “servir” adecuadamente a “las imágenes”. Así muestran un modo de ser o de querer ser, una identidad que se contrasta con la identidad de otros. El pueblo afirma un modo de ser y niega ser como otros son.

En Xalatlaco se labora y se gasta para la fiesta con una prodigalidad casi inverosímil. En el año de 1990, sólo en las fiestas religiosas públicas, sin contar las privadas, se desembolsaron alrededor de 1500 millones de pesos. Participaron en su organización cerca de 1400 familias de las 2500 que tiene el municipio. Y casi todas ellas —y esto incluye a muchos protestantes— celebraron su fiesta casera los días de los santos patronos del pueblo o del barrio.³

¹El municipio de Xalatlaco, Estado de México, está situado al sureste del Valle de Toluca, su territorio baja por la sierra de Las Cruces. La cabecera municipal también se llama Xalatlaco y se ubica en las estribaciones de estos montes, a unos 2700 msnm.

²Es difícil definir qué dice la gente cuando afirma que es “creyente, pero no católico”. En el contexto en el que se me ha dicho esto, a veces significa no soy tan bueno como para llamarme un verdadero católico; otras veces parece significar una fórmula que afirma que son otra cosa diferente de la iglesia, que tienen sus propias costumbres y modos de interpretar y vivir lo religioso. Una característica de las fiestas es su autonomía del cura, al que “le pagamos por sus servicios. Él no organiza la fiesta”.

En este trabajo manejaremos la tesis de que el sincretismo de las fiestas es tan sólo un velo, una cubierta de significantes que ocultan grandes diferencias de significado. Y que las tradiciones religiosas de la comunidad tiene profundas raíces indígenas.

³Según los estudios que realicé en Xalatlaco en los años de 1975 y 1976, en aquel entonces se gastaba en la fiesta religiosa pública alrededor del 50% del circulante de que disponía la comunidad. Volvimos a recabar datos en 1990, pero hoy no estoy en posibilidades de estimar qué porcentaje del gasto representa. Ver Antonio Paoli, *Dinámicas Políticas en un Municipio del México, Central*, Tesis de maestría en Sociología, Universidad Iberoamericana, México, 1980.

Para organizar la fiesta los señores con cargo actúan el papel de mayordomos o el de tequixtis.⁴ Por lo general, las señoras de quienes tienen esas responsabilidades trabajan en la cocina y sirviendo los alimentos. Ellos aportan una cantidad y ellas una menor.

Y uno se pregunta ¿por qué tanto gasto? Una de las razones es que *el pueblo quiere presentarse a sí mismo como valioso y en fuerte relación de interdependencia con los seres sagrados. A partir de la afirmación de esos valores y de esas relaciones, define su propio sentido del tiempo, del espacio y de las normas sociales. Así tiende a reafirmar su modo de ser, su identidad.*

Con la representación de estos modos de ser se tiende a fijar la autoimagen de comunidad valiosa e integrada a un espacio y a un tiempo trascendentes, donde lo múltiple se unifica en una relación benéfica para el pueblo y revitalizante para las fuerzas cósmicas de lo sagrado. Esta autoimagen se contrapone a la de otros grupos y personas que no poseen estos valores y normas.⁵ El pueblo subraya su ser diferente de los que ostentan la "cultura de la riqueza"; también de los políticos, de los protestantes que "han abandonado la tradición" y de los sacerdotes católicos. A veces los impugna de manera tácita y otras explícitamente.

La simbología de la fiesta supone una organización formal que escenifica y representa lo que se quiere ser y lo que se debe ser según las tradiciones. La fiesta es el gran teatro que rompe la cotidianeidad para actuar el sueño popular de una identidad superior. La realidad enfiestada se llena con danzas-teatro que representan diversos mitos locales. Son ventanas que se abren a otros imaginarios temporales en un gran ritual.

La visión utópica de la fiesta representa un espacio que junta múltiples espacios y tiempos míticos. Allí la comunidad se muestra a sí misma como *generosa, respetuosa, desapegada, autónoma y en colaboración recíproca con los seres sagrados.*

Estos valores representados se convierten en signos de identidad. Son parte clave del discurso de la fiesta. El mayordomo o el tequixti tiene que mostrarse respetuoso y generoso, pues representa a su tradición. Es desde esas condiciones que se refiere a lo trascendente.

La finalidad formal de la fiesta religiosa pública es pedir "salud", "buenas cosechas" y "mostrarles gratitud a los de arriba". Es una advocación a los santos, que parecen sustitutos de los dioses tutelares del mundo mexica. Esto es especialmente claro en el caso de la virgen de La Asunción, patrona de Xalatlaco, que sustituyó a la diosa Tosi, deidad o "madre de los dioses" en la vieja religión náhuatl.⁶

El ritual hace presente una vez más a los hombres los hechos de los dioses.⁷

La tradición dice que estas prácticas son deseadas y esperadas por los seres poderosos con los que se entra en contacto. Y si no se les hace su fiesta, o si no se realiza como "debe

⁴Los mayordomos son los organizadores principales de la fiesta. Cada año el grupo saliente invita a determinadas personas del barrio o del pueblo, según sea fiesta de un barrio o de todos los barrios de Xalatlaco a que los releven. La mayordomía tiene un mayor, un segundo, un tercero y frecuentemente un cuarto mayordomo.

Los tequixtis son invitados de los mayordomos para organizar algún aspecto de la fiesta religiosa pública. Se les invita por grupos para que se encarguen, por ejemplo, de la corrida de toros, de patrocinar alguna danza, de comprar y traer los *cuetes*, o una campana para el templo, o cualquier otra cosa en honor del santo. Un mayordomía puede invitar hasta 15 o más grupos de tequixtis.

⁵Este modo de autorrepresentarse ha sido señalado y explicado por diversos estudios de la fiesta popular, en mesoamérica y en diversos lugares del planeta, como una fórmula que al mismo tiempo estrecha vínculos comunitarios y refuerza los valores y las normas comunes que los distinguen de otros grupos. Ver entre otros estudios: *Economy and Prestige in a Maya Community*, de Frank Cancian, Stanford University Press, 1983; en especial consultar el capítulo "Funcional Analisis and the Single Society".

En *El Catolicismo Popular de los Tarascos*, publicado por la colección Sep-Setentas, 1976, Pedro Carrasco muestra diversas formas de solidaridad social asociadas a la organización de la fiesta que se han proyectado como formas de identidad pueblerina.

⁶Información brindada por el párroco Andrés Ruiz, basado en los archivos parroquiales.

⁷Ver una explicación más explícita de este fenómeno en *El Dosis Sagrado*, de Peter Berger, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p. 57.

ser”, “como la tradición señala”, se enojan y eso puede tener consecuencias graves. Todo parece indicar que los seres sagrados necesitan del ritual de los humanos, y si los hombres fallan, de alguna manera perjudican a los dioses.

Muchas prácticas religiosas actuales de Xalatlaco parecen muy cercanas a diversas manifestaciones religiosas de la Mesoamérica prehispánica. Una de ellas es esta peculiar forma de relación con los seres sagrados. Ha explicado López Austin que consideraban al tiempo como partícipe en la degradación universal, y los sacrificios impedían esta caída:

“La occisión evita la degradación total de las fuerzas divinas que se hacen presentes en el mundo. Son varios los tipos de occisión ritual, y sus efectos son muy distintos; pero las dos formas principales propician el fortalecimiento de las fuerzas divinas. Las que alimentan a los dioses con la sangre de los sacrificados reconstituyen y mantienen la cíclica sucesión de las fuerzas en este mundo. Otras occisiones son las de los hombres que han sido tomados por los dioses...⁸

102

Los sacrificios del primer tipo han desaparecido en el ritual de la fiesta. En vez de ellos hay regalos a los santos ofrecidos con gran pompa. De las occisiones del segundo tipo se habla con muchísima frecuencia en Xalatlaco. Los santos causan la muerte de muchos que se niegan a servirles, o que hacen mal las cosas, o que no las hacen con la actitud adecuada.

En Xalatlaco, como en todo contexto religioso, siempre hay normas para entrar en relación con lo sagrado. Una de ellas, muy importante, es representar bien los valores que la tradición prescribe, mostrar a la comunidad como encarnación real de esos valores. Si no es así los poderosos pueden molestarse: su ritual no estaría bien hecho.

Los valores humanos que ostentan los actores de la fiesta son base de un código de cortesía y están sancionados por los seres sagrados.⁹

Sin embargo la tradición se ha ido rompiendo. Muchos miembros del municipio se muestran incrédulos. Algunas de las causas de esto parecen ser: la gran transformación de las relaciones económicas, la mutación de la familia campesina, la paulatina secularización de los jóvenes con escuela y universidad laicas, la fuerte influencia de los medios masivos de comunicación, la constante salida a las grandes urbes y la llegada de diversas sectas protestantes. Todo esto ha ido poniendo en cuestión las creencias sobre el orden cósmico en el que se basa el ritual. El universo simbólico de la fiesta se mantiene como un sistema estructurante en el cual la mayoría de los jóvenes cree poco, o ya no cree. Sin embargo no tienen que rebatirlo, pueden jugar a él y participar en sus ceremonias.¹⁰

Estas nuevas condiciones sociales, económicas y culturales no necesariamente tienden a acabar con la fiesta. Son nuevas bases a partir de las cuales se transforma su sentido, su finalidad. Las prácticas y concepciones de ahora no impiden que muchos xalatlacenses participen en la fiesta tradicional. Sin embargo, a través de las nuevas prácticas y concepciones se han fincado cimientos para usar la fiesta con fines económicos y políticos inéditos. No es que hayan desaparecido las viejas finalidades, sino que hoy la antigua vida ritual se

⁸Cita tomada del libro *Los Mitos del Tlacuache*, de Alfredo López Austin, Alianza Editorial Mexicana, 1990, p. 177.

Para esclarecer este punto son muy ilustrativos los tres capítulos del libro citado, que se titulan “La Naturaleza de los Dioses”. También ver “Religión y Magia en las Fiestas Aztecas”, en *Religión, Mitología y Magia*, Museo Nacional de Antropología, México, 1970, vol. II, pp. 3-29.

⁹Entendemos aquí sancionado en el doble sentido de legitimado y, al mismo tiempo, que supone hay la amenaza de una pena si no se realiza de una manera determinada.

¹⁰Entenderemos aquí al rito como una representación de uno o de varios mitos. Y el mito, no necesariamente es un relato en el que el actor social crea, sino una operación aprendida que ocupa la mente. Es como un juego que uno acepta, no como una verdad, sino como un conjunto de fórmulas que ordenan y prescriben modos de entrar en relación. Pero cuando un contingente numeroso de la población ya no ve al mito como verdad, sino como prescripción formal para relacionarse a la hora del rito, las prácticas religiosas de aquel núcleo social pueden colapsarse con relativa facilidad.

usa también para fines nuevos. Es claro que desde hace ya unos cuarenta años, con la entrada de la carretera, el consumismo capitalista se ha hecho cada vez más presente en estas celebraciones: se han aprovechado cada día más para fines comerciales. Hoy la resemantización política de la fiesta tiende a ser una realidad patente que amenaza quizá más agresivamente el sentido tradicional.

Es decir, no se ha violentado directa y claramente a la organización ritual, sino que se han ido sentando las bases para transformar radicalmente su sentido, su finalidad.

Los viejos dicen que la fiesta parece que va a morir. La falta de fe en las viejas tradiciones, junto con las nuevas prácticas económicas y culturales son como fantasmas destructores. La vieja tradición emplea sus métodos coactivos para continuar el viejo sueño. El sentido de identidad se resiste a morir: “¿Qué seríamos sin lo nuestro?” —suelen comentar las personas mayores.

Dejar la fiesta es abandonar muchas cosas. Entre otras la autovaloración ritual. ¿Cómo dejarla si en ella se presenta al propio ser como digno, generoso, autónomo y tan valioso que colabora al mantenimiento del tiempo y del espacio sagrado? ¿Qué mayor valer puede haber en lo humano que el de ser sostenedor de lo divino?

El indio mesoamericano creía colaborar con sus rituales a sostener la creación. Se tuvo que disfrazar de católico; cambiarles de nombre a sus dioses, declarar que abandonaba sus creencias, bautizarse: adoptar otros ídolos. Todos estos fueron significantes que escondían el sentido profundo de otra cosmovisión, de otra escatología, de otra normatividad, de otra razón para las prácticas religiosas. Se ajustó a las exigencias de los conquistadores. Este engaño lleva cerca de quinientos años de triquiñuelas culturales tanto de los dominados como de los dominadores.

Entre todo este maremagnum de símbolos contrapuestos, la fiesta religiosa pública ha sido una síntesis, o si se prefiere una fórmula sincrética, que ha permitido al pueblo darse una identidad de ser valioso.

La fiesta es la contemplación de la propia imagen hecha utopía. Aceptar un cargo de mayordomo “es hacerse ciudadano de este sagrado pueblo” —según afirman con frecuencia los xalatlauquenses. Hacer la fiesta es ofrecerle al pueblo y a sí mismo una autoimagen de grandeza afirmada como identidad, como modo de ser.

La comunidad manifiesta en el ritual de la fiesta eso que Martín Buber llamó “deseo utópico generador de imágenes”: “Lo que en él impera es el afán por lo justo, que se experimenta en visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino sólo en la comunidad. La visión de lo que debe ser, por independiente que a veces aparezca de la voluntad personal, no puede separarse empero de una actitud crítica ante el modo de ser actual del mundo humano.”¹¹

La sacralización del espacio y del tiempo

En el espacio destinado a cada fiesta se transforman las referencias cotidianas, se instaura un orden efímero que surge y se acaba con la celebración, para repetirse cada año.

Allí aparecen los arrieros con sus trajes bordados de flores coloridas sobre el blanco de la tela: van regalando millones de pesos en cigarros, galletas, carne, atole, comida y bebida en abundancia a todo el que se acerque; vienen precedidos por el patrón empistolado y su séquito jerárquico. Aparecen los chilenos con grandes máscaras de árabes barbudos y túnicas de colores; saltan al son de una música rápida, *roban* muchachas y las regresan. Se ven los tejamanileros, o tlaxinquis, que hacen tejas de madera, invocan al espíritu del monte y celebran una fastuosa boda mítica con gran séquito de bailarines de calzón blanco y bailarinas adornadas con sus quexquemets floridos. Hay también otras danzas: los vaqueritos, los lobitos; los viejos aztecas reviven y bailan con teponaxtles y mandolinas. Los “montoneiros”, trabajadores de una hacienda imaginaria, dirigen sus yuntas de bueyes adornados con

¹¹Martin Buber, *Caminos de Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 17.

globos y flores multicolores, sus máscaras y sus pasos rítmicos enmarcan a una pléyade de niños que cultivan las milpas y niñas con trajes típicos que les llevan sus sagrados alimentos. Después de tres días de baile, los peones se rebelan y queman la hacienda, pero la rebelión es sofocada por los caporales y sus caballos briosos. Entonces entran todos a la iglesia a bailar para el santo patrón.

La fiesta llena el espacio con la tradición y la imaginación del pueblo. Se compartimentaliza el atrio y sus alrededores para representar diversas leyendas. Cada evento es una ventana que deja ver otra dimensión más del tiempo y del espacio. El mercado es otro mirador, también los juegos mecánicos de feria, el jaripeo y la corrida de toros.

Al iniciarse la fiesta llegan grupos de gente con sus bandas de música. Traen lo que prometieron al santo: velas, manteles, *cuetes*, muchas cosas. Pueden venir del mismo Xalatlaco o de otros pueblos del Estado de México, del Estado de Morelos, del Distrito Federal y hasta del Estado de Guerrero.

Todo es a la par conocido e inusual. Siempre se espera un nuevo esplendor, alguna novedad que merezca ser comentada o alguna rutina que marque el sentido de la excepción. Por ejemplo, la presencia de los charros de los pueblos del cerro del Ajusco en la corrida de San Francisco. Lo notable de esto es que esos pueblos tienen una fuerte querrela desde tiempos coloniales contra Xalatlaco por límites de tierras. En los años setenta era muy frecuente que se encontrasen cada semana frente a esos mismos charros en los terrenos en disputa y ambos bandos ostentaran las armas, como forma clara de amenaza mutua. Y pese a esa situación, los charros del Ajusco llegaban y eran recibidos como devotos del santo patrón. Se les brindaba comida, bebida y consideraciones atentas.¹²

Un orden ético superior demarca el deber ser de la fiesta, la relación con lo sagrado supone comportarse de forma distinta a la vida cotidiana.

El espacio se habita por los hombres y por las emanaciones de los seres sagrados que vigilan, aunque su vigilancia no es infalible. Son también seres que tienen rencillas entre sí, necesitan del ritual de los hombres y si no se les brinda cobran víctimas, son engañables pero es sumamente riesgoso tratar de engañarlos, saben premiar con generosidad a quien "los sirve".

Veamos algunos pequeños relatos, recopilados en distintos barrios de Xalatlaco, que nos hablan de la acción de estos seres:

"El día de San Juan casi siempre llueve, porque un día San Pedro le pidió a San Juan que le diera una carga de maíz, pues se aproximaba el día de su fiesta. San Juan se negó porque era precisamente el día de su fiesta e iba a ocupar ese maíz. Entonces San Pedro se enojó. Hizo que lloviera mucho y dejó que San Juan se durmiera. Así pasó el día mientras estaba bien dormido. Puro llover y llover. Cuando se despertó había pasado el día y no podía ya celebrar su fiesta. Por eso aquí le cantamos: 'Despierta San Juanito, despierta, mira que ya amaneció...' No se vaya a quedar dormido durante la fiesta."

En este relato es muy claro que los santos tienen sus momentos de celebración. Que no están más allá del tiempo calendárico. También que el pueblo es responsable de asistir a estos seres. La comunicación depende tanto de lo humano como de lo divino. El santo nece-

¹²La participación de los enemigos en las ceremonias campesinas es algo que se repite en muchos lugares. Eric Wolf ha señalado con claridad este fenómeno. En su libro *Los Campesinos*, ofrece una explicación sintética y clara al respecto. Reproduzco aquí una referencia que este autor hace del trabajo de Fred Gearing, titulado "Religious Ritual in a Greek Village": "... en el pueblo griego de Kordamili, los hombres afirman su unión en los funerales. Al funeral van no sólo los parientes y amigos del fenecido, sino también sus enemigos. Se les recibe con cortesía. Su participación no da fin a las hostilidades entre los rivales, pero afirma la existencia de un amplio orden moral, en el que las hostilidades son reducidas o evitadas"; (ver *Los Campesinos*, Nueva colección Labor, Barcelona 1971, p. 130).

sita de su gente y la premia o la castiga. Servirlos como debe ser, según lo manda la tradición y con buena actitud, es fundamental para ganarse el premio y evitar el castigo.

Veamos otro relato sobre "la muchacha que se llevaron los lobos de San Francisco":

"San Francisco es un santo muy milagroso, pero de cuidado. Había una vez una muchacha a la que habían invitado a bailar para la fiesta del Santo Patrón. De mala gana aceptó, y eso porque le insistieron mucho. A la hora del baile casi ni se movía, estaba allí desganada. Los otros danzantes le decían: ¡Anímate! Pero no hacía caso. Se fastidió tanto que de plano se salió de la danza. Se fue junto a un árbol y se sentó allí. La música de la fiesta seguía sonando y todos los otros danzantes estaban en lo que estaban. Había unos jóvenes cerca de la muchacha. De pronto apareció un perro que los rodeó. Daba vueltas alrededor de ellos y se asustaron. Luego fue, mordió a la muchacha y se la llevó en el hocico. Entonces se dieron cuenta de que el perro era un lobo. Uno de los lobos de San Francisco. Varias personas siguieron al animal. Encontraron el sombrero de la muchacha, más adelante sus zapatos y después alguna otra prenda, pero a ella no la volvieron a ver nunca más."

105

Se cuentan muchos "milagros malos" como éste, sobre lo que les ocurrió a personas que no quisieron "servir a los santos". Es común escuchar que a fulano "se le murieron sus animales", o que mengano "se murió de que le cayó un rayo", que al otro se le enfermaron sus hijos. Y todo eso sucedió "por no querer servir al santo".

San Francisco se cobra el desgano, y convierte a la desganada en una víctima propiciatoria. Se trata de una "occisión" del segundo tipo que ha explicado López Austin. Los dioses necesitan fortalecerse con la sangre de sus víctimas.

Pero no sólo castigan los dioses. También premian como en el siguiente relato:

"Cuentan de un señor de aquí del barrio de San Bartolo, que estando tomado se comprometió a ser mayor de la fiesta del santo. Los mayordomos salieron y se lo contaron a la mujer del comprometido: "ya respondió su marido y respondió de mayor". La señora se enojó mucho, pero sobre todo quedó muy angustiada porque eran muy pobres y se la veían mal. Casi no tenían maíz.

"—¿Ya viste? —le decía a su marido—, te fuiste a comprometer y ni maíz tenemos. ¿Cómo le vamos a hacer?"

"Él le contestaba que sí, pero ya ni modo de arrepentirse porque había dado su palabra. Sacaron todo el maíz que les quedaba en el zencolote y apenas ajustaron un costal de mazorca. Lo barrieron bien.

"—Ya vez —le decía ella—, óra a ver si no quedamos en mal.

"Una tarde estaba la mujer bordando en la puerta de su casa. Pensaba en el problema que traían encima. Pensó que lo mejor era pedirles prestado a sus parientes unas cargas de maíz para no quedar mal. Ya estaba decidida, cuando de pronto empezó a oír un ruido en el patio. Era un ruido conocido, como cuando descargan mazorca en la troje. Pensó que los vecinos echaban cargas a sus zencolotes. El ruido seguía y lo escuchaba como si de veras fuera allí, en su mismísimo patio. Fue a ver, y se encontró con que su zencolote estaba bien lleno y hasta copeteado de tantísima mazorca. Entonces se fue por un sahumero, como los que ponen junto a las trojes para dar gracias antes de echarle el maíz. Prendió el copal y dio gracias: "Te doy gracias San Bartolito. Y te pido perdón por enojarme con mi esposo sólo porque él quería servirte."

El mundo humano está referido al mundo de lo sagrado. Los santos o dioses de la mesoamérica actual y de la antigua habitan el espacio. Sus emanaciones entran en contacto con cada ser. Premian y castigan. Envían sus señales a los hombres y también mandan a sus emisarios.

Así como en Xalatlaco se habla del tiempo de la fiesta de San Juan, en muchos pueblos de mesoamérica se dice que cada festividad tiene su momento en el ciclo anual. El tiempo es inexorable hasta para los espíritus sagrados.

“Los dioses —explica López Austin— tienen regidas sus oportunidades por el orden calendárico. Los condiciona el tiempo y también los condiciona el espacio.”¹³

Hay que tener cuidado y respeto especial en los momentos que habla o trabaja uno en las cosas que se refieren a ellos. Hay que ser muy precisos y tener voluntad de servirlos. Porque “pueden hacerle a uno cosas muy buenas y también cosas muy malas”.

El mismo López Austin, después de señalar diversas fuentes, afirma que “...es de creerse que ningún dios es totalmente bueno o malo, los dioses, mutables como las cualidades que los componen, obran a favor o en contra del hombre con una veleidad que no deja lugar a dudas de su capacidad volitiva.”¹⁴

Hay que estar el día señalado, en el tiempo exacto y con la actitud adecuada. Así, el orden social interno obedece al orden sancionado por los seres sagrados. La división por barrios se impone por un precepto trascendente. Las fiestas vuelven a consagrar cada año este mandato del más allá. Por eso llegan los danzantes, los juramentados que se comprometieron a entregarle algo al santo que se celebra. Llegan también los mariachis, los turistas, los toreros. En cada casa del barrio asisten los compadres, los amigos, los compañeros de trabajo. Las bandas de música y los *cuetes* que no cesan de estallar en el aire. Los mayordomos y los tequixtis invitan a comer a quien sea, especialmente a los que han traído alguna promesa para el santo. Y entre tantos ritmos y colores puede uno pasar de tierra santa, donde se enfrentan los moros y los cristianos; a los montes del viejo Xalatlaco, a la hacienda legendaria, al camino azaroso y atrabancado de los arrieros de antaño. Pareciera que todos los tiempos y todos los espacios llegaran ahí, a la unidad sagrada del tiempo sagrado.

La fiesta es un crear espacios y tiempos para vivirlo todo como presencia, como unidad. Y todo su sistema de referencias se orienta a presentar esa unidad de lo múltiple. Así la comunidad no sólo presenta un sistema de referencias que definen su identidad como un modelo de unidad social, sino que se presentan como artífices de una unidad espacial y temporal trascendente que conforma el contexto imaginario en el que los seres humanos se integran entre sí para “servir” a lo sagrado.

Nos hemos referido principalmente a las festividades de los santos patronos, pero conviene señalar algunas otras que reestructuran el imaginario espacio-temporal. Por ejemplo, los días uno y dos de noviembre, cada casa tiene una ofrenda en un cuarto que permanece abierto para que los difuntos de la familia vengan a comer y beber aquello que les gustaba, también para que coman del maíz recién cosechado que nutrirá a los suyos el próximo año. El panteón se convierte en otro lugar de reunión con los finados: se limpian las tumbas, se llenan de flores para venerar su memoria. En semana santa se crean otros espacios: Xalatlaco se hace escenario de la pasión. Desfilan los soldados romanos, los judíos, los heraldos y el Cristo. Hay un lugar que es el cenáculo, otro, la casa de Anás, la de Caifás, la de Pilatos, el Huerto de los Olivos, el Calvario. Más de doscientos hombres se disfrazan para representar sus papeles.

En esos contextos preparados para “servir” a las imágenes se realizan diversas formas de integración social. El público viene a gozar la multiplicidad y la abundancia bajo el signo de la generosidad desbordante.

Integración social y generosidad enfiestada

Es normal que se le invite a uno a comer y a beber abundantemente en la fiesta: “Ande -le dicen a cualquiera—, merezca usted un taquito”; “coma con confianza”; “otra cervecita”.

¹³Alfredo López Austin: *Los mitos del Tlacuache*, p. 187.

¹⁴*Ibidem.*, p. 181.

Además de la comida opípara, pronto ve el invitado que se le va juntando una fila de cerveza, pulque, brandy. “Ande, merezca usted, de esto no hay todos los días”.

Las grandes muestras de generosidad han sido muy comunes en las festividades populares de casi todo el mundo. La fiesta parte de esta condición. Es normal que una finalidad implícita de estas celebraciones sea simbolizar generosidad. Representar esta virtud se convierte en norma.

Agnes Villadary, después de escribir la abundancia que se manifestaba en las fiestas medievales de Europa, y de la antigua Grecia, opina que, “De este modo la comunidad se representa a sí misma periódicamente sus fuerzas y sus riquezas. La abundancia se convierte en palpable. La vida soñada, fastuosa y fácil, se concretiza”.¹⁵

Al parecer esta es una característica de las festividades de la humanidad. La generosidad es el gran lujo con el que, por lo general, se adorna el grupo social que celebra.

El *potlach*, la fiesta del derroche por antonomasia, es bastante conocida. Grupos indios del norte de los Estados Unidos exhiben grandes gastos y se regalan los unos a los otros. Cualquier festividad, ya sea de iniciación, matrimonio, nacimiento y muchas otras son motivos para realizar el *potlach*. *Una sociedad así —explica Johan Huizinga— estará poseída en máximo grado por conceptos tales como el honor de grupo, admiración por la riqueza y la generosidad acompañada de amistad y confianza, junto con competencia, reto, espíritu de aventura y exhibición de indiferencia por los valores materiales.*¹⁶

Al parecer toda sociedad enfiestada tiende, en mayor o menor medida, a realizar grandes gastos y a lucir su largueza y desprendimiento.

En las fiestas de Xalatlaco es normal que una familia compre y cocine de 15 a 20 pollos, consuma unas 5 cajas de refrescos, varios cartones de cerveza, 4 ó 5 botellas de brandy. Algunas familias sacrifican uno o más borregos y los preparan en barbacoa: “Invitar a los amigos ese día es de ley”.

En casa del mayordomo mayor están los otros mayordomos, que además de dejar comida especial en su casa, colaboran con los gastos de la mayordomía. Llega allí el que quiera. La costumbre es atender a todos con abundancia: “Aquí somos muy pobres pero sabemos atender a quien nos visite”. Según me informó un mayordomo, cuando desempeñó su cargo en honor de San Francisco en los años setenta, se sirvieron 800 pollos y se repartieron varios camiones de cerveza.

El mayordomo o el tequixti ostenta el derroche. Por ejemplo, en los ensayos de un baile no se pone un cassette. No. Eso sería muestra de poca prodigalidad. Se contrata a los músicos y se les da de comer igual que a todos los danzantes y parientes que los acompañan. En el ensayo de una danza —como los yunteros, por ejemplo— se puede llegar a servir cien o más comidas.

Estas muestras de abundancia se ven con más o menos intensidad en las 15 fiestas religiosas públicas del calendario de celebraciones de Xalatlaco y en cada una de las reuniones preparatorias de la festividad.

Así como se gasta en los ensayos, también se invierte en otro tipo de reuniones preparatorias. Una de éstas son las llamadas “fiestas de cuenta”, en las cuales los mayordomos o los tequixtis se reúnen entre ellos, o con sus colaboradores, para planificar los eventos y fijar las cuotas. Allí se decide qué van a hacer, de dónde van a traer lo que haga falta; las fechas en que se realizarán cada una de las actividades previas.

“En tres ocasiones me ha tocado ser ayudante de los tequixtis: Una vez para sacar una danza del barrio de San Bartolo, en 1975; otra vez participé junto con otros quince parroquianos, ayudando a los tequixtis de la corrida de San Francisco, —el mismo año de 1975—; en 1976 un grupo de jóvenes me invitó a que nos organizáramos para comprar

¹⁵Agnes Villadary: *Fete et vie quotidienne*. Traducción mecanografiada a partir del texto editado por Les Editions Ouvrieres, París, 1968.

¹⁶Johan Huizinga: *Homo Ludens*, EMECE editores, Buenos Aires, 1968, p. 95.

una campana y entregársela a los mayordomos de Santa Teresita en la fiesta de Pentecostés.

Cuando llegué a la "fiesta de cuenta" donde se planeaban los eventos y los gastos previos a la corrida, uno de los presentes, después de saludarme cordialmente improvisó estos versos a fin de que todos escucharan la bienvenida: "Hoy no se escapa de esta/ pues vamos a comer moli/ y a celebrar esta cuenta/ con nuestro amigo Paoli." Se sirvió comida y café mientras se discutían los eventos y los gastos. Una vez que se fijaron las actividades y las cuotas que cada uno pagaría, empezó a correr el alcohol. Al final me acompañaron hasta mi casa y me obsequiaron una bolsa con 20 "tamales de cuenta" hechos con tomate verde y chile, como "se acostumbra para esas ocasiones": "Aquí tiene, para usted y para su familia, este humilde molotito de tamales de cuenta".

Me tocó ir a pegar carteles junto con una cuadrilla de tres ayudantes de los tequixtis. Nuestra ruta era hasta el pueblo de Chalma. En todos los poblados, cuando nos veían pegando, nos invitaban a comer, o por lo menos una botana para preguntarnos de la corrida, de dónde vendrían los toros, los toreros y otros detalles. Nosotros invariablemente los invitábamos a que nos acompañaran el mero día a comer en la casa del tequixti "mayor" de la corrida. Muchos de ellos asistieron puntualmente a la cita".

108

En Xalatlaco se realizan alrededor de 200 fiestas de cuenta al año.

Entre los eventos preparatorios están las fiestas de entrega y las de recibida del encargo. Los mayordomos que acaban hacen una celebración y los que custodiarán al santo por ese año también. La imagen sale de una casa enfiestada y va a otra igualmente enfiestada.

La interacción constante que propician las fiestas públicas y privadas estrecha las relaciones locales y también las regionales.

En este trabajo no trataremos en detalle las fiestas privadas, pero sí haremos algunas referencias a ellas, pues tienen una lógica parecida en el estilo y proyectan también los valores y los sistemas de integración que hemos visto en las fiestas públicas. Hay muy diversos tipos de fiestas privadas, como son las primeras comuniones, los funerales, los días de santo, cumpleaños, pedidas de mano, bodas. Habría que considerar también las fiestas que se celebran con motivo de los diversos tipos de compadrazgos como son los de bautizo; los "de grado" o confirmación; de primera comunión; de "ramo", cuando sale el niño o niña de sexto de primaria; de "evangelio", en el que alguna persona de carácter fuerte lleva al niño o niña a que el cura le rece los evangelios para evitar que se asuste; de "imagen", cuando una persona lleva a otra a bendecir la imagen de un santo y cada año, el día de la festividad del santo que se bendijo, va el compadre de imagen a limpiarlo y se le hace comida especial; de matrimonio, que casi siempre es una forma de reafirmación del compadrazgo, pues por lo general es el mismo compadre que llevó a bautizar al muchacho. Hay también el compadrazgo de quince años; el de "cruz", cuando alguien lleva al sacerdote para bendecir la casa de otro, que a partir de entonces se convierte en su compadre.

Estos múltiples ceremoniales privados se realizan con pautas parecidas a las de la fiesta religiosa pública. Así, el sentido de la fiesta habita en el pueblo como un modo de ser, como un modo de autodefinir y redefinir la propia identidad. La vida cotidiana de Xalatlaco es un constante planear, proyectar, preparar, vivir por anticipado el momento de la fiesta.

Agresión simbólica y dominación política enfiestada

En la festividad se presenta el xalatlacuense como valioso, pero también es un día para emborracharse, y, junto con ello, suele romperse la estructura de respeto que la celebración imponía. Así es de paradójico este gran ritual. Y en un sistema diseñado para representar la grandeza y el respeto, aparece la debilidad y la falta de cordura. Conforme va cayendo la tarde y subiendo el alcohol, los espacios del ritual se van haciendo pendencieros.

La fiesta es abigarrada y contradictoria, es el campo de la integración y del conflicto. Allí se proclama la unidad pero también se subrayan las diferencias. Se genera para servir a las

imágenes pero se usa también con fines mercantiles y políticos. Es un sistema cultural que sirve ya, sin que lo objeten sus organizadores, a finalidades muy distintas y hasta opuestas a las suyas propias. Gastan inmensas sumas para montar una infraestructura en la que operan comerciantes y políticos para sacar ventajas.

Por otra parte la festividad indígena, disfrazada de católica, se ha constituido por siglos en una estructura aprovechada por la iglesia para ostentarse como dirigente de una grey y de una vida religiosa que nunca ha entendido y que nunca ha aprobado.

La fiesta así opera como un sistema de integración, no sólo porque hace entrar en relación intensa a los miembros de la comunidad y de la región, sino porque es una práctica que se usa para diversos fines. Se integran a ella instituciones tan diversas como la iglesia, el comercio y el aparato del estado. La Fiesta se proyecta más allá del municipio de diversas maneras y por diversas vías: por los invitados que constantemente llegan a las fiestas públicas y privadas, por los que traen promesas de diversos pueblos, por los sistemas de propaganda de las festividades. Los sistemas mercantiles y políticos usan de la circunstancia y tienden a reciclar el sentido de las fiestas.

Un ejemplo claro de cómo se sirve el aparato del estado de las fiestas tradicionales es la feria ganadera de Xatlaco, organizada por la presidencia municipal y el gobierno del Estado de México, en las mismas fechas que la festividad de San Francisco. Así el estado aprovecha la afluencia de gente. Esto le garantiza un mayor brillo a la feria ganadera y amplía el marco enfiestado de la celebración. De este modo se ha iniciado la presencia de una celebración laica-estatal que se junta con el espacio de la fiesta religiosa.

Estas fiestas han partido de una finalidad social y de una lógica que hunden sus raíces en tradiciones indias ancestrales de mesoamérica. Desde antaño han sido sistemas integradores de las relaciones locales y regionales. Hoy diversas instituciones han encontrado en las fiestas estructuras que les permiten llevar a cabo finalidades ajenas a las originales. De esta manera las celebraciones del pueblo se han convertido también en sistemas de integración de diversas instituciones de la sociedad civil y política. Integración que no es unificación en torno a un fin común, sino aprovechamiento de una estructura aglutinante. Con esto tiende a generarse ambigüedad en el sentido de la fiesta religiosa pública y a propiciarse el conflicto.

Y aquí la paradoja se hace sarcasmo, cuando desde esta perspectiva volvemos a observar la realización de la fiesta del pueblo. Porque una pauta integradora de la organización es diferenciarse de la iglesia, el estado y de las clases dominantes. Estas instituciones, en la figura de sus representantes, hacen las veces del enemigo común que cohesiona a los del propio bando. Sin embargo, resulta que los "enemigos" son precisamente quienes aprovechan el sistema de la fiesta para optimizar sus formas de dirección y dominio.

Los herederos de las tradiciones indias al constituir un fuerte sistema de organización cultural, han tenido la posibilidad de mantener diversas formas prehispánicas de interpretación cosmológica y escatológica, que les han servido para definir modos y tendencias *sui generis* de valoración y definición espacio-temporal. Esto les ha permitido conservar una identidad. Pero el costo ha sido demasiado alto. Se distancian culturalmente de aquellos que los dominan, los agreden simbólicamente y la organización que desarrolla y actualiza esta simbología agresora, se convierte, paradójicamente, en un instrumento de dirección y dominio que aprovechan los mismos impugnados.

Esta condición cultural constituye un doble fondo que tiende a generar frustración y conflicto. Ya que en estas condiciones la fiesta se ha ido convirtiendo cada vez más en una forma de apropiación de los recursos económicos y culturales del pueblo, al mismo tiempo que sirve para liberar las tendencias agresivas contra diversos tipos de dominación y control. Por tanto, parece clara la hipótesis de que estas festividades tienden a incrementar la tensión y la colisión social.

Quedará más clara esta hipótesis al contemplar algunas formas de contrastación e impugnación en estas fiestas.

El mayordomo y el tequixti representa su papel tradicional de "servidor", de "desinteresado", de "trabajador", de "ciudadano del pueblo", de "responsable de los objetos sagra-

dos de la capilla que tiene a su cargo". Y al actuar así se contrasta de manera implícita y a veces explícitamente de los políticos, de los sacerdotes, de la jerarquía eclesiástica y de las altas clases sociales. El mayordomo es un modelo de "servidor público", en tanto realiza funciones que tradicionalmente se han reconocido por los pobladores como necesarias para sostener a los poderes sagrados que posibilitan la sobrevivencia. Es un modelo, pues el desempeño de sus funciones supone un "ejemplo" ético, con el que se contrasta el desempeño de las actividades de los políticos y de los sacerdotes.

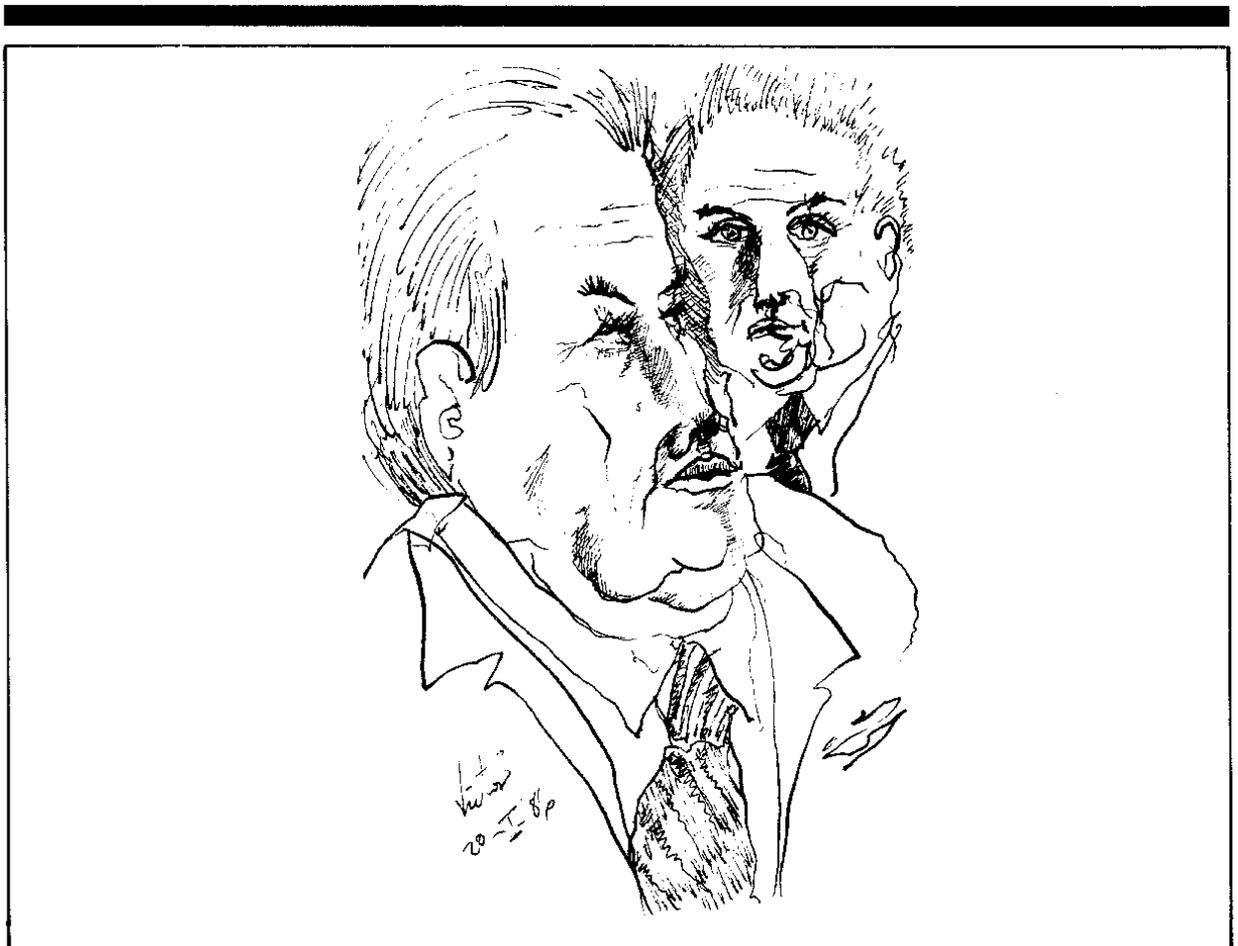
Es muy común en Xalatlaco que se hable de los políticos como gente que normalmente "roba"; y en el decir común del pueblo se opone implícita, y a veces explícitamente, a quien "pone de su bolsa y tiene que trabajar para conseguir el dinero de la fiesta".

Los sacerdotes se ven como ministros del culto que "cobran" por sus servicios. Dicen en Xalatlaco que "el que del altar vive del altar tiene que comer". En este sentido se contrasta fuertemente con la generosidad del mayordomo que "vende lo que sea, o ve cómo le hace, pero saca la fiesta".

110

La lógica del ceremonial supone abundancia para regalar, que se opone a la abundancia para acumular. Es frecuente que cuando la gente de Xalatlaco explica la fiesta señale que los ricos no hacen esto. "Yo trabajé en una casa de las Lomas de Chapultepec —comentaba una señora—, en el Distrito Federal. Allá sólo llegaban sus puros invitados y luego ni se llenaban. ¡¿Qué capaz que llegara un pobre?! Aquí va el que quiera aunque ande bien chorreado y todos salen llenitos y contentos."

La identidad no sólo se afirma como un sistema de referencias positivas que definen un modelo de unidad. También se afirma como un sistema de contrastación, que afirma un modo de ser constituido a pesar de ciertas fuerzas sociales y en contra de ellas. La identidad se forja en esta doble perspectiva.



El orden social de la fiesta religiosa pública se afirma así en oposición. Esto hace que la fiesta y sus referencias se estructuren también mediante una larga cadena de impugnaciones más o menos veladas, más o menos juguetonas, más o menos implícitas. Impugnaciones a los mayordomos que no lo hicieron muy bien, o que no mostraron la prodigalidad que se hubiera esperado de ellos; a las personas "codas", de dentro o de fuera del pueblo, que nada dan y sólo acumulan para sí mismos; impugnaciones a los que roban.

Hay claros ejemplos de esto en diversas danzas-teatro. En algunas de ellas hay personajes que representan a la gente rica, a los patrones. Sus subordinados por una parte les muestra temor y respeto, y, por otra, los agreden y hasta les llegan a causar la ruina. Esta ambigüedad se presenta claramente en la danza de los yunteros, en la que al fin de tres días de danza le queman el rancho al patrón. Otro claro caso se muestra en la danza de los arrieros, en la que engañan al amo para arruinarlo. En una parte del baile van cantando muchos cuartetos parecidos a éste: "Si nos preguntara el amo/ por la mulita canela/ le diremos que se cayó/ con la carga de panela."

La impugnación aparece clara cuando uno se detiene un poco en las opiniones y en la actuación de los rituales de la fiesta. Los mentises agresivos se multiplican: "Nosotros nos organizamos libremente —explica un mayordomo—, y no como los políticos que se someten a los mandatos del gobierno. Nosotros servimos, ellos roban." Esto es voluntario —afirmaba otro—, lo hacemos para servir a los santos, para honrar a las imágenes, para que nos socorran." "La forma de hacerlo la heredamos de nuestros antepasados."

111

Conclusión

La identidad comunitaria se afirma primero como sistema de referencias positivas al ser y poder del pueblo. Esto es muy claro en el ritual de la fiesta religiosa pública.

La identidad se reafirma en la fiesta por la representación de la utopía. Al parecer los elementos claves de esta utopía son la creencia en los poderes de los miembros del pueblo para "servir a la imágenes". Lo cual parece querer decir sostener a los seres sagrados, ser sustento de la divinidad. Esta función dignificante, al realizarse con buena actitud, atrae recompensas de los de arriba. Las buenas actitudes se deben primero a los santos y después a todo aquel que llegue a la fiesta. Por eso es necesario mostrar abundancia, generosidad y respeto a todo el que asista.

El ritual presenta un espacio en el que se juntan múltiples espacios míticos y se realiza en fechas determinadas en las que se representan múltiples tiempos. Así, la unidad con los seres sagrados y con los hombres se realiza en una realidad espacio-temporal que trasciende el espacio y el tiempo cotidiano. Es como si sólo trascendiendo el cosmos y la historia fuera posible el encuentro con la divinidad. Esta condición, que elimina las rutinas normales de la vida, constituye otro elemento fundamental de la utopía.

La imagen utópica es el venero principal del que mana la identidad que el pueblo quiere darse a sí mismo. Sin embargo, la degradación trapera que impone el tiempo parece darle otra fuente de identidad.

