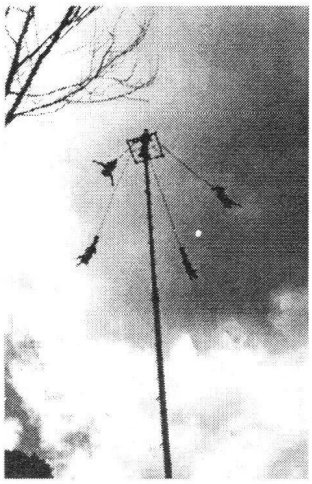
VOCES

# Fiestas populares: presencias y ausencias

Ricardo A. Tena Núñez*



Danza del volador, Papantla. Fotos Ricardo A. Tena Núñez.

Para algunas personas resulta difícil y a veces imposible, valorar la importancia que tienen las fiestas tradicionales de nuestros pueblos. Esto se debe a los efectos ideológicos que provocaron las concepciones europeas durante el periodo colonial, mismas que dejaron fuertes huellas en el siglo XIX y que aún en la actualidad se alcanzan a percibir como apreciaciones que no sólo muestran ignorancia, sino que expresan un carácter racista que tiende a negar de diversas formas —incluso con la omisión— el origen y el carácter indígena que tienen la mayor parte de las celebraciones populares de carácter tradicional.

Esta forma de discriminación étnica se apoya en dos supuestos íntimamente relacionados: la idea de que las culturas de los pueblos indígenas son "inferiores" a las europeas, y en consecuencia que el proceso de mestizaje que se inició con la invasión y dominio colonial, fue la "salvación de los indígenas" ya que supone que los dotó de los "magníficos valores culturales" y de las tradiciones religiosas de occidente, mismas que se expresan en los calendarios litúrgicos y en las fiestas que con ellas están asociadas.[1]

Además de curiosa, resulta ofensiva la apología de este tipo de "visiones folklóricas" que tratan de rescatar las tradiciones europeas y los mitos que con ellas están vinculadas, muchos de los cuales se usaron para reforzar el poder monárquico basado en la alianza con la Iglesia Católica. Ideas que fueron incorporadas con gran ímpetu a la Nueva España desde el siglo XVI por los misioneros y los representantes de la Corona, al tiempo que destruían los templos indígenas y levantaban sobre ellos las iglesias, todo esto con el noble fin de "rescatar a los indios de la barbarie" y anular el carácter pagano de las persistentes fiestas autóctonas.

Sin embargo, si la Santa Inquisición fue el instrumento de represión más socorrido durante la Colonia, el proceso de evangelización fue la instancia que más contribuyó a una rápida articulación entre las fiestas indígenas y las católicas; ya que los misioneros pensaron que era un buen medio para introducir la fe y no consideraron necesario privar de esa "diversión" a los indígenas, quienes mostraron una gran capacidad para asimilar rápidamente los símbolos religiosos del cristianismo haciéndolos compatibles con sus ritos y su calendario de fiestas, hecho que frustró la intención de los misioneros de cristianizar las danzas y los cantos de los indios. En poco tiempo los misioneros perdieron el control y las danzas sustituyeron las celebraciones de la Iglesia. La fiesta rebasó el tiempo litúrgico y desbordó los espacios cristianos, al grado que el Concilio de 1555 prohibió la entrada de los danzantes al templo y limitó su actuación a las horas del día, forzando su interrupción durante los oficios religiosos.

Los mecanismos de represión cultural se intensificaron en el siglo XIX, cuando las clases dominantes delinearon el proyecto nacional tomando como modelo los esquemas europeos y donde la amplia presencia indígena significaba un fuerte lastre y una barrera para hacer de México una "Suiza tropical." Así, el nacionalismo de la época se orientó a la "recuperación de las raíces", lo que significó enaltecer la figura del "indio muerto", aludiendo al pasado glorioso de los pueblos mesoamericanos para descalificar al "indio vivo", al cual seguían viendo como una expresión del atraso, o bien como una figura "folklórica" y chusca, presente en las crónicas de los costumbristas que añoraban los buenos modales y las ceremonias de las "clases cultas", adineradas, de "orden" y de ascendencia europea.

Al margen de esas visiones, la importancia de las fiestas tradicionales estriba en la estrecha relación que mantienen todos sus componentes con los dispositivos que configuran la identidad cultural: la concepción del mundo y de la vida, la re-

*Profesor e investigador de la Sección de Estudios de Posgrado e Investigación de la ESIA Tecamachalco del IPN.

presentación del tiempo y las formas de relación social, entre otras, aspectos que hacen posible la reproducción de los elementos de mayor potencial simbólico, comúnmente identificados con la lengua y la religiosidad popular.

México es posiblemente el país que cuenta con el mayor número de fiestas en todo el mundo, aquí todos los pueblos tienen su ciclo festivo donde convergen y se mezclan las tradiciones de los diferentes grupos étnicos autóctonos con las europeas y de otros continentes, logrando una impresionante coincidencia de calendarios, concepciones religiosas, mitos y expresiones lúdicas; donde llama la atención la presencia de elementos comunes (cruces, rituales mortuorios, fiestas agrícolas, etcétera), y la convivencia entre las fiestas de los santos cristianos con las de los pueblos indígenas, ya que en cada caso los motivos y las formas de conmemoración son distintos.[2]

Al respecto Francoise Neff comenta: "La fiesta indígena desafía el tiempo, invade el calendario litúrgico al extenderse a lo largo de todo el año. Constituye el momento de organización del trabajo colectivo para los "santos", borra los límites entre lo sagrado y lo profano y los desborda sobre todas las actividades agrícolas; resplandece hasta en los lugares más ariscos y pobres, como un paraíso donde abunda la comida, la bebida y se multiplican los colores, olores, sonidos, ritmos y movimientos, a través de las danzas, de la música y de las ofrendas. (...)".[3]

Por ejemplo, en la tradición indígena domina la concepción de un ciclo festivo que se divide en dos grandes periodos: el de lluvia y el de la sequía, donde la "cuenta del tiempo" juega un papel central, no sólo para saber cuándo empiezan y cuándo acaban, sino para que empiecen y terminen. Por ello, las fiestas se caracterizan por ser de bienvenida o de despedida del agua.

El calendario expresa un proceso continuo integrado por unidades que se alternan: día y noche, presencia o ausencia de luna, lunas completas o parciales, donde la continuidad del tiempo se marca por el regreso de lo idéntico, para contar los días, los meses y los años. Este juego de ausencias-presencias permite la diferenciación de unidades y es la base de la representación simbólica que se asocia con los ciclos de la vida y del hombre que se conmemoran con la fiesta.

El calendario cierra y abre el tiempo; el tiempo está asociado a un recorrido y a un encuentro; la fiesta acompaña la constitución de las entidades temporales y asegura el paso de una entidad a otra. Por ello, "la medición del tiempo se da por medio de las figuras de recibimiento para las lluvias, las velas, los elotes o los muertos" (Neff:24).

En la tradición judeo-cristiana la fiesta representa un tiempo de descanso después del trabajo, es un "tiempo sagrado" de reflexión, de rezos, es un tiempo suspendido asociado a la "maldición del trabajo" que se presenta como forma de "castigo original", por ello se asocia la fiesta a un tiempo de ruptura con el tiempo profano del trabajo.

Para la tradición indígena la fiesta es el tiempo donde se sobreponen el pasado, el presente y el futuro, es una especie de vacío donde lo que ha existido sigue existiendo y lo que existirá ya ha existido, es el espacio en el cual se hace revivir a los muertos y morir a los vivos, donde se integra el primer hombre (dios) y las futuras generaciones, que le prestan su voz para que este hombre siga hablando a través de ellas, es el medio por el cual los hombres se integran al universo (Neff:25). Esta concepción se expresa en la celebración del día de muertos o Santos Difuntos (2 de noviembre), donde se expresa en cada región una concepción particular de la muerte y su camino anual a la vida.

Es por estas diferencias de concepción y significado, que resulta sorprendente la forma cómo los indígenas lograron adaptar los calendarios festivos, una vez que conocieron el calendario católico lograron establecer las equivalencias festivas y adoptaron como santo patrón al que se festejaba durante la misma fecha que sus propias fiestas, negándose a aceptar a otros que no coincidieran, esto explica el hecho aparentemente contradictorio de que se festeje a un santo cristiano (imagen de un hombre noble, abnegado y sufrido), con el que los misioneros trataron de reemplazar a las divinidades de los antiguos cultos al agua y a la fertilidad, y que éstas se sigan festejando a nombre del santo patrón que nada tiene que ver con ellas.

También es importante tener en cuenta que algunas fiestas cristianas están asociadas a las celebraciones de solsticios y equinoccios (como la de San Juan que es una fiesta importante en el calendario agrícola europeo), debido a la relación que guarda el paganismo europeo —que se funda en el ciclo solar— con el catolicismo que predican los misioneros en el Nuevo Mundo.

Por otra parte, es necesario destacar que tanto en la concepción de la fiesta como del calendario, participan los elementos naturales (cerros, agua, tierra, plantas), así como los elementos de representación simbólica del tiempo, del lugar, de la vida y del sacrificio, bajo diferentes formas, para lo cual se dispone de una organización específica, de acuerdo con el grupo cultural de que se trate y la festividad que se conmemore.

Por ejemplo, F. Neff explica cómo para los grupos nahuas de la montaña de Guerrero, en un mes se festeja un mismo santo en diversas comunidades, por lo que un santo no contribuye a definir la identidad de un pueblo (a diferencia de Europa), sino que permite integrar una identidad colectiva que refleja la cosmovisión de grupos étnicos enteros. Las fiestas se hacen en intervalos de 30 días y no todas corresponden con el calendario cristia-

Danza Matachines, Zacatecas.

El día de la Virgen, Morelos.

Danza del Sol, Sierra Norte. Puebla.

Procesión de la Virgen de Guadalupe.

no; ciertas peticiones de lluvia no tienen ninguna referencia al santoral católico, pero existen periodos donde la densidad festiva es más intensa y se suceden fiestas en pueblos vecinos en honor a distintos santos (Neff:50).

El periodo festivo más importante del año se inicia a mediados de abril, y su fase más intensa es entre el 25 de abril y los primeros días de mayo, y se termina al fin de este mes. San Marcos, dios del rayo, es festejado en casi todas las comunidades. Se organizan peregrinaciones a los cerros, a las grutas y a los manantiales con el fin de preparar la venida de las aguas. Las tormentas eléctricas anuncian el fin de la sequía. Se festeja la Santa Cruz como a "nuestra señora de la tierra que sembramos" y estos conceptos no tienen ninguna relación con la cruz cristiana, ni con los muertos, ni con la crucifixión; es una "cruz de agua", por eso la pintan de azul; le dan de comer en esta fiesta para que traiga la lluvia y proteja los cultivos,[4] la cubren de atributos femeninos, flores, huipiles bordados, listones. Todas las cruces de los campos están adornadas esos días, se ponen en los cerros y en los ojos de agua. Es la fiesta de los pueblos que adoptaron como patrona a la Santa Cruz, como son Santa Cruz Acatlán, Santa Cruz del Monte y Santa Cruz Meyehualco, entre otros.

También esta fiesta se celebra en las construcciones con la colocación de una cruz azul adornada, por parte de los albañiles, a la que se festeja con cohetes y un banquete donde debe haber comida, bebida y música para todos los que participan en la obra. Esta celebración particular, se debe, por un lado, a que la mayoría de los obreros de la construcción proceden de comunidades campesinas, son comuneros o ejidatarios cuya actividad principal es la agricultura, por lo que esta festividad se ligó a la construcción para mantener la petición de fertilidad en donde los miembros de la comunidad se encuentren trabajando;[5] y por otra parte, debido a que en opinión de los albañiles "las construcciones se siembran también en la tierra, por lo que su festejo es una manera de petición para que siga dando de comer, para que dé los frutos que se espera, para que haya más trabajo."[6]

Cruz atrial y relieve de San Miguel Tecamachalco.

Esta celebración de la Santa Cruz se vincula con dos fiestas importantes: la que conmemora la aparición de San Miguel, el 8 de mayo, que marca la fecha de la serpiente (*coatl*) que permite el advenimiento de las lluvias y se apareja con la del 29 de septiembre donde "San Miguel se lleva el hambre". La otra fiesta importante es la de San Isidro Labrador del 15 de mayo, que retoma la tradición europea de bendecir las yuntas, en algunos lugares la población sube a un cerro acompañados con música de *teponaztle* y las mujeres tiran agua hacia el cielo para llamar a la lluvia.

Por otra parte, el periodo de sequía está asociado al culto a la virgen, la Natividad (8 de septiembre), del Rosario (6, 7 de octubre) de Guadalupe (12 de octubre, 12 de diciembre, 12 de enero, 12 de febrero) de la Concepción (8 de diciembre). El culto a la virgen de Guadalupe en diciembre marca el resurgimiento momentáneo de la lluvia y en enero se vincula con las cabañuelas, de los doce primeros días del año.

Adicionalmente existen otras fiestas que expresan el ciclo de la vida y representan las conmemoraciones del nacimiento y la muerte, así como son los ritos de iniciación e incorporación a la vida social, como son bautismos, presentaciones, noviazgo, peticiones y matrimonio, donde participan otros eventos como son la relación entre las familias por parentesco o por compadrazgo.

Finalmente, cabe mencionar a las fiestas de carnaval como aquellas que rompen con toda posibilidad de articulación con la tradición cristiana y donde se expresa un trastocamiento del orden del mundo, las normas y el pudor, el ridículo de lo oficial y una soberanía del cuerpo y sus funciones, del gozo epidérmico.[7] En este sentido Elisa Ramírez comenta: "La fiesta es parodia del deseo, mímica de la esperanza. Se circula libremente en territorios vedados y se imagina así una comunicación verdadera: mil años de comida y bebida; trajes bizarros en el Paraíso recuperado —resumen de un status prohibido: terciopelos, paraguas, espejos, lentes negros—; bailar el camino hacia la Buena Nueva: los silencios tienen ahora la palabra. (...)"[8]

Notas:

[1] Un ejemplo de este lamentable tipo de interpretaciones, lo podemos ver en el artículo de José López Guzmán titulado "Día de la Santa Cruz" donde con una gran frescura afirma: "Albañiles, arquitectos y empleados de la construcción celebran cada 3 de mayo en forma folklórica el día de la Santa Cruz, también llamada "Cruz Florida", costumbre que se inició en España y que ahora forma parte de las tradiciones mexicanas." *esencia y espacio* No. 4, ESIA-Tecamachalco, IPN, México: junio-julio de 1998, p. 33.

[2] Por ejemplo: la presencia de símbolos en forma de cruz en Mesoamérica, con posibles usos calendáricos o de marcador arquitectónico, indican que se trataba de un elemento familiar para los pueblos indígenas y que por tanto la cruz cristiana era un elemento fácil de reinterpretar. Ver: Aveni, A. F. y Hartung, H. "Las cruces punteadas en Mesoamérica", en *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana* No. 4, UNAM, Facultad de Arquitectura, México, julio de 1985.

[3] Neff, Francoise *El Rayo y el arcoiris*, Colección: Fiestas de los pueblos indígenas. Instituto Nacional Indigenista, México: 1994, p. 5

[4] Olivera, Mercedes. *Huemitl de mayo en Citlala. Ofrenda para Chicomecoatl o para la Santa Cruz*, 1979, citado por F. Neff, p. 50.

[5] Información proporcionada por Eduardo Corona, investigador del Departamento de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Marzo, 1996.

[6] Entrevista del 3 de mayo, para el video 50 años de la Carrera de Ingeniero Arquitecto. R. Tena, 1996.

[7] Ver Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento* , Barral editores, Barcelona: 1974

[8] Ramírez, Elisa, *Aspectos contradictorios de la utopía en algunas fiestas de México*, en *Hacia el nuevo milenio*. vol. 1, UAM , Villicaña, México: 1986, p. 240.