

# Los insólitos caminos de la tradición: Semana Santa en Iztapalapa\*

Mariángela Rodríguez\*\*

Para efectuar un análisis histórico de Semana Santa en Iztapalapa como un ejemplo de selección y resignificación de la tradición, en primer lugar se describe el proceso de evangelización como punto de partida para el estudio del complejo festivo, ya que el fenómeno de la cristianización se sirvió de todas las prácticas culturales que tuvo a su alcance: música, canto, danza y teatro, por mencionar algunas, como formas que contribuyeron a apuntalar la hegemonía del Estado colonial y su sistema tributario. A este proceso Warman (1972) lo caracterizó primero como cultura de conquista y después como cultura colonial. Es de particular interés el llamado teatro edificante, en la medida que la celebración aquí estudiada es una especie de teatro que ha permanecido a lo largo del tiempo y una de las direcciones a donde apunta esta reflexión. Otro momento fundamental que analizamos en este trabajo es el correspondiente a la etapa en que se expidieron las leyes de desamortización, las cuales culminaron con la Ley Lerdo de 1856 y la Constitución de 1857, lo cual tuvo efectos económicos, políticos y culturales.

Las leyes liberales de desamortización se orientaban a lanzar al mercado las tierras de la Iglesia con el propósito de que los arrendatarios rurales se beneficiaran, y sin lugar a dudas buscaban destruir la propiedad comunal de las poblaciones indígenas. Por otro lado, las mencionadas leyes no sólo repercutieron en nuevas formas de acumulación de grandes extensiones de tierra, con el subsecuente despojo de los indígenas, sino que también liberaron relativamente a las organizaciones rituales de los barrios de la estricta tutela de la Iglesia.

Curiosamente, y éste es el tercer punto que abordamos aquí, años antes de que se enajenaran las tierras de la Iglesia se desató una devastadora epidemia de cólera *morbis* que causó enormes estragos en la Ciudad de México.<sup>1</sup> A raíz de esta

\* Este artículo se publicó originalmente en Teresa Mora (coord.) (2007). *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. México: Gobierno del Distrito Federal/INAH.

\*\* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (mariangela.rodriguez.nicholls@gmail.com).

1. El cólera *morbis* invadió la república mexicana por Tampico, Tamaulipas. Causó estragos en Veracruz, Guanajuato y la Ciudad de México (Florescano y Malvido, 1982: 41, 84-99).

flageladora enfermedad surgieron algunas fiestas religiosas; una de ellas fue la de Semana Santa en Iztapalapa. Tales acontecimientos incidieron en la conformación de esta práctica de religiosidad popular, en particular el teatro evangelizador, semilla sembrada en el terreno ideológico que ha permanecido a través de los siglos. Los hechos históricos señalados crearon una coyuntura favorable para el desarrollo de creativas prácticas religiosas subalternas.

## 1. La cruz, la espada y el oro

La colonización española impuso cambios profundos y las nuevas clases sociales se fueron perfilando en torno al sistema tributario, que de hecho existía con anterioridad. En este escenario histórico el tributo entró a formar parte de la acumulación capitalista mundial mediante las riquezas que España transfirió a Europa durante este proceso. En un inicio el ciclo de fiestas indígenas sirvió al sistema colonial en la medida que contribuyó al fortalecimiento del sistema tributario —la encomienda—, basado en toda clase de abusos por parte de las autoridades españolas, tanto eclesiásticas como civiles. Silvio Zavala (1992: 449), quien toma como fuente el *Semanario de Residencia* (cit., II: 328-331), escribe: “El testigo Rodrigo de Castañeda explica que Cortés repartió para propios de la Ciudad de México seis pueblos que están en la Laguna y se llaman: Iztapalapa, Uchilobusco, Mexicalzingo, Cuiluacan, Cuitlavaque, e Mezquique y Cortés se servía de ellos”.

Michael Chevalier (1983) afirma que la encomienda hizo de los indios una especie de siervos de la gleba. Eran entregados por la Corona al encomendero y, en consecuencia, pertenecían a éste, un hecho que obligaba a centenares de familias a permanecer a su servicio. Las órdenes religiosas también resultaron favorecidas con la encomienda, lo cual les dio la oportunidad de sacar provecho de tal servidumbre. Enrique Florescano abunda en las implicaciones que para los indígenas tuvo esta institución, la cual estableció la obligación de que éstos prestaran servicios personales, además de que trabajaran sin límite y sin ninguna normatividad que pusiera freno a la voracidad de los encomenderos. Así, laboraban en la construcción de las casas de aquéllos, en caminos y granjerías que los alejaban de sus propias comunidades, lo cual provocó la ausencia de mano de obra para el trabajo requerido para su propia subsistencia y el pago de tributos destinados a las instituciones estatales y gobernadores centrales y provinciales.

Por lo anterior, los indios se vieron en la necesidad de tributar echando mano de sus propias parcelas y terrenos comunales. Además, quienes estaban exentos del tributo de manera total o parcial tuvieron que empezar a pagarlo —nobles, artesanos, viudas y ancianos—. Otro hecho de primera importancia fue la paulatina transformación del tributo en especie: objetos que tenían la cualidad de ser valores de uso pasaron a ser valores de cambio. Los encomenderos empezaron a exigir a los indígenas oro, plata y mantas de algodón susceptibles de convertirse en mercancías. Esto dio como resultado la creación de un sistema mercantil.

La explotación intensiva de las minas de oro y plata inyectó el circulante requerido por el sistema económico mundial. De ese modo tuvo lugar lo que Marx llamó después la “acumulación ori-

ginaria”, que dio paso al modo de producción capitalista con compañías dedicadas a la explotación minera, agrícola y ganadera en gran escala sobre la base de la despiadada explotación de los indígenas a través del trabajo servil y el incremento de cargas tributarias en favor de caciques, gobernadores, frailes y el clero secular. Estos hechos y la manifestación de epidemias provocaron la mortandad de una gran cantidad de indios.

En 1542 se promulgaron las Leyes Nuevas, que prohibieron la esclavitud de los indios y suprimieron las encomiendas de autoridades civiles y eclesiásticas, con lo cual los encomenderos perdieron los muy codiciados servicios personales. La puesta en vigencia de esta legislación provocó inconformidad entre los encomenderos, quienes deseaban la continuidad del sistema de repartimiento que obligaba a los indios a trabajar para los españoles por un jornal. Para que este cambio de política se llevara a cabo fue muy importante la intervención de fray Bartolomé de las Casas, quien habló acerca del desastre y la destrucción de los indios, cuya población se había reducido a la mitad, arrasada por las epidemias y el hambre. Tal situación obligó a la Corona española a recurrir como “solución” al tráfico de esclavos africanos hacia América para suplir la pérdida de mano de obra indígena.

Entre 1550 y 1564 se decidió reunir a los indios en centros de población articulados en barrios que circundaran los templos católicos y sujetos a la cabecera principal. Esta reorganización tuvo como consecuencia la creación del “fundo legal” para cada pueblo —500 m a la redonda a partir de la puerta de la iglesia—, en torno al cual se extendía el ejido. El fundo legal separó el territorio indígena de los terrenos pertenecientes tanto a la Corona como a los españoles (Florescano, 1980: 1-10).

Los indios no ratificaron sus títulos de propiedad de la tierra, lo cual permitió a los peninsulares confirmar legalmente para sí grandes extensiones de terreno mediante el llamado “sistema de composiciones”, que implicó el despojo de gran parte de las tierras comunales indígenas que no habían desaparecido del todo.

Los indios fueron obligados a trabajar en actividades específicas vinculadas con la minería, la agricultura y las manufacturas, atados por completo a la economía española. En esa época existían las llamadas “repúblicas de indios”, encargadas de atender cuestiones de orden económico, político y religioso. Las cabeceras municipales también se diseñaron a partir de barrios, a la manera española; por ejemplo, Iztapalapa era una de esas repúblicas. Tal sistema de barrios sirvió para organizar el pago en efectivo del tributo y la distribución de la fuerza de trabajo indígena.

En las tierras comunales de Iztapalapa existía una pequeña porción llamada “tierra de santos”, perteneciente a las distintas cofradías de los ocho barrios que conforman el pueblo. En 1790 cada barrio tenía una pequeña porción para esos fines. El culto a la imagen de cada uno de estos barrios era responsabilidad del mayordomo, y desde finales del siglo *xvi* Iztapalapa fue cabecera eclesiástica.

De manera paralela, las autoridades civiles y eclesiásticas luchaban por el establecimiento del catolicismo y la abolición de las que consideraban ideas “paganas”. Con tal propósito prohibieron las fiestas del “ahorcado” y las danzas de “huehuenches”, que permanecían vigentes pese a la proscripción.

Asimismo, evangelización y tributo fueron una díada que se sirvió de la organización en barrios y el complejo festivo para asegurar su eficacia. Como se describió en líneas anteriores, una forma eclesiástica del establecimiento del tributo fue la encomienda. Iztapalapa resultó nombrada “encomienda corporativa del cabildo de la Ciudad de México” y después pasó a la Corona. La única obligación de los encomenderos era instruir a los indios en las Leyes de Indias y darles educación cristiana.

Cuando, a finales del siglo *xvi*, la encomienda entró en decadencia, los productos nativos que se lograban comerciar pagaban una cuota o permiso de 10% para poder vender, impuesto destinado a la seguridad de España frente a otros Estados europeos. Así es posible resumir que el sistema de tributo a la Corona tuvo como pilares fundamentales la encomienda y el repartimiento. El cabildo de la Ciudad de México se ocupó de que se cumpliera con el pago de tributos durante los primeros tiempos de la colonización. En el caso de Iztapalapa, en 1560 se le destinó un sacerdote para que oficiara misas y se ocupara de las recaudaciones. En el siglo *xvii* adquirió la categoría de parroquia, con tres ministros, casa cural y capellanía.

De ninguna manera las fiestas religiosas constituyen sucesos idílicos. La Iglesia se sirvió de las mismas para lucrar. Existe información clave del siglo *xviii* acerca de una capellanía que cobraba contribuciones y “rentas”, otras constituían una estructura de medición muy eficaz.<sup>2</sup> En esa época era muy importante la alianza Iglesia-Estado. Por ejemplo, en el caso de urgencias económicas como la reparación de una iglesia, el Estado eximía del tributo a los indios que trabajaban en ella. Tal alianza garantizaba la perpetuación del régimen colonial; empero, el poder de la Iglesia sufrió un revés muy importante a partir de la promulgación de las Leyes de Desamortización (1856), que marcaron una clara diferencia entre esas instituciones. En consecuencia, la Iglesia dejó de tener el control absoluto de la organización de las fiestas religiosas y del ciclo festivo, lo cual abrió la posibilidad de un desarrollo más autónomo de las prácticas de la religiosidad popular y permitió que el sector comercial y el Estado incrementaran, por medio de las fiestas, su tasa de ganancia. La Iglesia dejó de obtener la mayor parte de esos excedentes y, en consecuencia, empezó a perder importancia en forma creciente. Esta celebración pertenece a toda una saga de expresiones con las que los evangelizadores buscan cooptar a los fieles. Éstos antes, en España, habían sido los moros, los judíos y, ya en el Nuevo Mundo, fueron los indígenas. Es por esto que para la representación de Iztapalapa se apropian de los textos provenientes de los evangelios apócrifos que exaltan el melodrama de la pasión.

Este proceso de secularización también significó pérdidas económicas para los indígenas. En su caso, los iztapalapenses se vieron despojados de terrenos comunales que luego se vendieron sin con-

2. “Volviendo a nuestros documentos, es interesante hacer notar la gran religiosidad que muestra don Alonso. Su vivo deseo de morir dentro del catolicismo nos hace pensar que la labor evangelizadora realmente había rendido buenos frutos o que, desde otro punto de vista, dicha religiosidad no era más que otra forma de manifestar los nuevos usos y costumbres del estrato dominante. Hipótesis que puede reforzarse teniendo en cuenta esa casi compulsión de los caciques por pertenecer a las diversas cofradías. A lo que había que agregar su acción por establecer capellanías. Las cuales, independientemente de su aspecto religioso-espiritual, nos hacen pensar que éstas fueron uno de los grandes medios con que contó la Iglesia —como institución— para adquirir bienes raíces, lo que la convertiría en la más grande terrateniente de la Nueva España” (Monjarás, 1980).

sideración alguna de sus necesidades. Por esto es posible decir que la expedición de las llamadas “leyes liberales sobre desamortización” fue crucial para la vida económica, política y cultural del país.

La desamortización de los bienes de la Iglesia abrió asimismo las puertas al mestizaje. Según datos proporcionados por Noé Navarrete (1985), de acuerdo con el registro de nacimientos de 1857 en la parroquia de Iztapalapa, los indios representaban más de 94% de la población, los blancos, 5%, y los mestizos, 1%. El elemento étnico se empezó a diluir de manera considerable durante el siglo XIX y la lengua náhuatl poco a poco cayó en desuso.

Uno de los aspectos ideológico-políticos más directos de tales cambios fue la intervención del Estado en la educación. Por medio de ésta se gestó y consolidó el proceso de secularización mencionado y se materializó la pérdida de terreno de la Iglesia en su posición de dirigencia. Sin embargo, la desintegración económica propiciada por el proceso de despojo contra los indígenas no se reflejó de manera inmediata en su vida religiosa. Lo que ocurrió fue la búsqueda de cohesión social a través de un mayor arraigo a las tradiciones del pueblo, en particular las fiestas religiosas.

Ahora bien, este análisis parte de una concepción en que lo más importante del campo religioso va mucho más allá de constituir un hecho sociocultural, pues ese campo proporciona una idea muy oblicua de la sociedad. Lo fundamental radica en que, al igual que el orden jurídico o político, el objetivo es modelar el orden social, por lo que las prácticas religiosas se mantienen en tanto contribuyan a esto, ya que son tradiciones vivas —no piezas de museo— y prácticas incorporativas al orden hegemónico. De este modo se interconectan y relacionan elementos que de otro modo conformarían prácticas culturales aisladas.

Así pues, es la hegemonía la que articula tales prácticas. En este proceso, en ocasiones se borran ciertas áreas de significación y otras se reinterpretan, unas más se desdibujan y otras se reincorporan. En este sentido, en el análisis se recupera la concepción delineada por Raymond Williams (1977: 137) sobre la tradición:

[...] ya que en la práctica, la tradición es la expresión más evidente de las presiones y límites dominantes y hegemónicos, siempre es algo más que un segmento histórico inerte; es en realidad medio de incorporación práctico más poderoso. Lo que debemos comprender es precisamente, si no una tradición *selectiva*, una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social.

Así se explica la permanencia de la tradición de Semana Santa en Iztapalapa bajo el mando directo de la Iglesia, el Estado o de organizaciones populares que negocian su existencia con los aparatos hegemónicos, que es el caso en la actualidad.

En este trabajo se aborda el eje hegemonía-subalternidad para analizar los movimientos que tienen lugar desde la hegemonía —a partir de uno de sus pilares fundamentales: la Iglesia— y la incorporación de las prácticas populares subalternas o de religiosidad popular desde la función de la organización

de la propia hegemonía. La clase hegemónica no sólo es dominante, sino también dirigente, y ejerce este poder sobre el conjunto de la sociedad, sobre la totalidad de las clases subalternas. Tales cuestiones se documentan en este trabajo desde los puntos de vista histórico, cultural y simbólico.

La hegemonía es, pues, un principio rector y articulador que forma además el conjunto de dispositivos que rigen y cohesionan la totalidad de la vida. Éste es el principio a partir del cual se configura una concepción del mundo. Tal unidad de las prácticas hegemónicas permite mantener la dirigencia de una clase sobre las otras. Sin embargo, la hegemonía no es omnipotente, está sujeta a exposición y resignificaciones y eso es lo que hace interesante a la conmemoración. Las clases subalternas (indígenas y mestizos) se apropian de una conmemoración de la Iglesia, la hacen suya y la adaptan. En ese sentido, los rituales religiosos como los de Semana Santa son instancias fundamentales a través de las cuales actúan las propuestas de la hegemonía. Su finalidad es que se desarrolle un proceso constante de recomposición y construcción hegemónica —de la incorporación de la tradición señalada por Williams— que asegure el consenso de las clases subalternas ante el hecho de la dominación, como se documenta aquí históricamente. Por supuesto, es un proceso contradictorio, de negociación, resignificación, adaptación, lucha e impugnación (un ejemplo de práctica impugnadora del orden hegemónico es, sin duda, el carnaval).

El intento de cambiar la religión de un pueblo es algo que probablemente jamás se logre. No obstante, los españoles desbrozaron el terreno de las Indias llevando en una mano la cruz y en la otra, la espada. Las creencias ancestrales de los indios se vistieron de cristianas; por ejemplo, el Señor del Santo Entierro o Señor de la Cueva, venerado en Iztapalapa, era el antiguo Tezcatlipoca. A esto se le conoce como “culto de sustitución”, y hoy por hoy la conmemoración de la Semana Santa en Iztapalapa tiene como propósito agradecer al Señor de la Cueva por haber detenido la mortandad ocasionada por el cólera *morbis* en 1848 en la Ciudad de México.

Todavía en fechas tan recientes como 1853 el arzobispo de México prohibió las danzas “paganas”; sin embargo, con esa tenacidad que tantas veces han demostrado, los indígenas refuncionalizaron tales prácticas rituales al cambiarlas de sitio; así, pasaron del recinto sagrado a la plaza que sirve de marco al santuario, y de esta manera perduran hasta la fecha. Cabe recordar aquí que el carnaval que acompaña a la Semana Santa en Iztapalapa —en el que se efectúa una representación teatral llamada “el ahorcado”, cuyo argumento se basa en el juicio a un hombre al que se sentencia a la horca por robar comida para sus hijos— se realizaba en 1731 a pesar de que estaba prohibido por un bando publicado por el virrey.

Según documentación encontrada por Juan Pedro Viqueira (1986) que data de 1780, durante el carnaval en Iztapalapa era común que los hombres se vistieran de mujer y a la inversa, que los jóvenes indígenas se disfrazaran de viejos para bailar la danza de los “huehuenches”, y que el martes se llevara a cabo la ceremonia del “ahorcado”. Esto aún se puede presenciar en la actualidad. Lo más importante de la función del carnaval es su carácter impugnador del orden hegemónico. De hecho, la trama de este carnaval impugna a los ricos que han medrado de los pobres.

La inteligencia de los españoles para colonizar el centro de México es algo que hay que reconocer. Sin lugar a dudas, la sustitución de las prácticas culturales —canto, danza, teatro— es una circunstancia bien diseñada. La respuesta indígena a ésta también es digna de consideración, pues en apariencia cambiaron sus concepciones religiosas, pero en el fondo las disimularon a fin de que siguieran existiendo.

## 2. La danza, el drama y la farsa

Según Fernando Horcasitas, en todas las fiestas aztecas abundaba el sentido dramático tanto en procesiones como en cantos, danzas, trajes y escenificaciones que tenían alto contenido emotivo. Los protagonistas de tales manifestaciones debían encarnar las cualidades que admiraban los indígenas. Todos los elementos que caracterizan al teatro estaban presentes no sólo en los grandes espectáculos rituales sino también en farsas o dramas populares.

En el siglo xvi la palabra “farsa” se refería a drama; por lo tanto, es el sentido que le dieron los cronistas. Fernando Horcasitas recupera las visiones de Durán, Sahagún y Herrera para decir que los dramaturgos prehispánicos eran los sacerdotes y monjes que componían comedias cortas representadas ante el público con temas religiosos o profanos, y cuyos actores parecen haber sido profesionales al servicio del Estado. Estas formas de teatro precortesiano contaban con actores, espectadores, escenarios abiertos —los propios espacios públicos—, de modo que el pueblo las observara, como sucede en Iztapalapa en la actualidad.

Según el mismo autor, Durán establecía vínculos y conexiones con los autos y representaciones que en esa época se hacían con España durante la fiesta de Corpus Christi. También menciona la existencia de bailes dialogados en los que se usaban disfraces de águilas y tigres, entre otros. Esto aún existe en Iztapalapa: los caballeros tigre y águila bailan y dialogan durante el carnaval. Así, es posible decir, de acuerdo con la clasificación hecha por León-Portilla, que había representaciones de fiestas religiosas, cómicas y de divertimento, de escenificación de grandes mitos y leyendas, y de temas relacionados con la vida social y familiar (Horcasitas, 1974).

Hasta aquí parece haber llegado el desarrollo de esta manifestación artística, que se truncó con la llegada de los españoles. Los cronistas hablaron de éstas con asombro:

Vi también mil diferencias de danzas en que imitan diversos oficios como de ovejeros, labradores, de pescadores, de monteros, ordinariamente eran todos con sonido y paso, y compás, muy espacioso y flemático. Otras danzas había de enmascarados, que llaman Guazones, y las máscaras y su gesto eran del puro demonio, también danzaban unos hombres sobre los hombros de los otros, al modo que en Portugal llevan las Pelas que ellos llaman. De estas danzas la mayor parte era superstición y género de idolatría, porque así veneraban a sus ídolos y Guazas. Por lo cual han procurado los Prelados, evitarles lo más que pueden semejantes danzas, aunque por ser mucha parte de ella pura recreación, les dejan que todavía dancen y bailen a su modo (De Acosta, 1977: 446-447).

### 3. Juglares y cantares de gesta

No es el propósito de este trabajo hacer una investigación exhaustiva del teatro español del siglo xv; tampoco una discusión a fondo sobre las formas del mismo en la cultura náhuatl. Tan sólo interesa destacar que hubo formas teatrales en la época prehispánica que se amalgamaron en Nueva España con el teatro español, fundamentalmente el de tipo evangelizador destinado a los indígenas. Esto significa que tal género no lo trajeron los españoles a América, que ya existía y que los evangelizadores lo utilizaron como un método efectivo de introducción de las ideas religiosas. A continuación se anotan algunas consideraciones sinópticas acerca del teatro español antes de la Conquista, a fin de reconocer sus características al trasladarse a las Indias.

El teatro español surgió durante la Edad Media como una prolongación del culto religioso. En esa época se conocieron los juglares, los cantares de gesta y luego los romances. Los saltimbanquis recorrían los poblados haciendo pantomimas burlescas de tipo popular, lo cual de hecho constituía una primera forma de teatro.

También de ese tiempo datan las corridas de toros —como una forma de juegos públicos—, así como el desarrollo del teatro sacro, originados en los pueblos donde tuvieron una gran acogida. De este tipo de teatro interesa destacar la existencia de un ciclo llamado “de Pascua”, al cual pertenecían los autos de la Pasión y la resurrección traídos a América. Los mexicanos eran en especial sensibles a las formas teatrales, pues gustaban mucho de la farsa y la comicidad (Sten, 1981: 74). Sin embargo, también se conmovían ante los hechos cruentos y dolorosos. Esto nos permite entender por qué fueron tan receptivos a la Pasión de Cristo.

Puede decirse que en el siglo xvi había en España y Nueva España dos manifestaciones de teatro popular: el profano y el religioso. Los espacios primitivos donde se realizaban estas representaciones en España se llamaban “corrales”. Se trataba de espacios abiertos en el fondo de una casa donde se instalaba un tablado como escenario. La gente observaba el espectáculo desde los balcones de las casas —a manera de palcos—, alquilados para la ocasión y que constituían los lugares más apreciados por el público (Rojas, 1972: 15).

Esta descripción permite evocar la representación contemporánea en Iztapalapa del “ahorcado”, la cual tiene lugar en la calle, en un tablado montado sobre dos camiones abiertos cuya parte posterior se convierte en escenario, y el público observa el espectáculo en la calle y desde las azoteas de las casas. En Iztapalapa se advierten manifestaciones teatrales que hoy en día fusionan elementos del teatro popular español del siglo xvi con elementos propios del teatro indígena.

La existencia de este tipo de obras populares nos permite hablar de una práctica selectiva, si se considera que ya existía y que se amalgamó con la que trajeron los españoles durante la Colonia. De la fusión de éstas surgió una nueva forma de teatro popular que continuó el proceso de recomposición a lo largo de cuatro siglos. Los españoles trajeron a las Indias la costumbre de sus celebraciones religiosas. Éstas se acentuaron en su solemnidad a la manera de una “catequesis visual”, con el objeti-



vo de abolir las prácticas idólatras que tanto les preocupaban. Así, los asuntos religiosos tuvieron una expresión española (hegemónica) y otra subalterna (indígena) que se fueron imbricando.

Como afirma Robert Ricard (1986), en 1572 surgió la llamada “zona híbrida” en todas las manifestaciones artísticas con la presencia de elementos indígenas y españoles. Ante la imposición de los misioneros, los indios incorporaron color, luz y música propios para embellecer la severidad de los dramas cristianos (De Benavente, 1956: 55-56). De esta manera, las reminiscencias prehispánicas en las representaciones populares, como en Semana Santa, también se expresan en este tipo de elementos de ornato. Se trata de conmemoraciones rituales cuyo núcleo aún son el drama y la teatralidad, los cuales van más allá de una simple representación pues son a la vez religiosas, políticas, farsicas y dramáticas, en las que se delinea con claridad una “diferente sensibilidad estética”. Ésta hizo que los indios se conmovieran profundamente ante el dolor de los hechos del Evangelio; los cronistas destacan que éstos tenían una especial compasión y manera de vivir la ritualidad.

Los testimonios de otras representaciones de la Pasión proceden de las hermosas narraciones de los cronistas de las Indias, a través de cuyos deslumbrados ojos puede “descubrirse” la primera literatura latinoamericana de habla hispana. Las procesiones eran fundamentales en las celebraciones y se incorporaron a casi todos los festejos religiosos; en ellas participaba todo tipo de personas que se consideraban cristianas, sin distinción de clase, etnia ni edad. Su objetivo era hacer presentes las ideas religiosas entre quienes tomaban parte o las veían en ciertas fechas significativas. La organización de tales procesiones estaba a cargo de las cofradías:

El Jueves Santo con los otros dos días siguientes vienen a los oficios divinos y a la noche en el hacer de la disciplina, todos, así hombres como mujeres son cofrades de la cruz, y no sólo esta noche más todos los viernes del año, y en la cuaresma tres días a la semana, hacen la disciplina en sus iglesias, los hombres a otra, antes que toquen el Ave María, y muchos días de la cuaresma después de anochecido, y cuando tienen falta de agua, o enfermedad, o por cualquier otra necesidad, con sus cruces y lumbres se van de una iglesia a otra disciplinando; pero la de Jueves Santo es muy de ver así en México, la de los españoles a una parte y las de los indios a otra, que son innumerables: en una parte son cinco y seis mil y en otra diez o doce mil, y al parecer de españoles en Tezcucó o Tlaxcala parecen quince o veinticinco mil aunque la gente puesta en procesión parece más de lo que es (De Benavente, 1956: 56).

No se conocen textos sobre los autos indígenas durante el siglo xvi. Sin embargo, Francisco del Paso y Troncoso se dio a la tarea de recopilar, traducir y publicar algunos de los que vivieron en la tradición oral por mucho tiempo y que después quedaron consignados por escrito. Hay claras noticias acerca de los autos representados en Tlaxcala, registrados por varios de los cronistas. Motolinía habla sobre cuatro autos escenificados el día de san Juan Bautista.

Algo que resulta significativo desde el punto de vista ideológico es el mensaje de trabajo y dolor que costó mucho transmitir a los naturales. Éstos miraban con extrañeza el proceder de los misione-

ros. Existen numerosas anécdotas en torno a las fantasías que los indios tejieron acerca del comportamiento de los frailes; por ejemplo, no los admiraba la pobreza ni la humildad de los dominicos, pero veían con curiosidad que en momentos tan bellos de la vida, como el alba o la puesta de sol, en los que todos buscan naturalmente el placer y la alegría, aquéllos los dedicaran a la tristeza y a la soledad.

Otra versión que corría por entonces es que los religiosos eran muertos cuyos hábitos eran una especie de sarcófagos que usaban durante el día. Al anochecer estos difuntos dejaban en su lecho el esquelito y los hábitos para irse con sus mujeres al infierno. Incluso esto sirvió a la evangelización, pues capitalizaron y usaron el “temor” para acercar a los indígenas a los espacios de cristianización.

Las representaciones teatrales fueron variantes de la misma obra y así ocurrió con todas las manifestaciones culturales de la época. Por ejemplo, las composiciones españolas se tradujeron a las distintas lenguas indígenas, siempre con el cuidado de despojarlas de cualquier contenido “pagano”. Los propios indios introdujeron palabras castellanas en su música. Algo similar sucedió con la danza; el mejor ejemplo de esto es la danza de moros y cristianos, cuyo contenido tiene un claro propósito evangelizador (Warman, 1972: 13).

Es de suponer que el teatro evangelizador que los misioneros trajeron de España fue el instrumento más efectivo de la cristianización, toda vez que lo adaptaron a la cultura indígena y sus contenidos ideológicos se fijaron a través de la imagen. La función pedagógica es bien conocida en América Latina, pues fue usada durante el proceso de evangelización (Gruzinski, 1994). Estas semillas quedaron guardadas en la memoria colectiva de un pueblo. Aunque los siglos posteriores no fueron de evangelización, sino de pleno establecimiento del régimen colonial y su sistema de tributación concomitante, a partir de los hechos históricos mencionados el teatro evangelizador salió de las manos de la Iglesia y los indígenas lo adoptaron con una intencionalidad propia.

En el caso de Semana Santa en Iztapalapa, quizá la certeza histórica de que justo allí los misioneros representaron obras de teatro evangelizador no es necesaria. Hay información acerca de escenificaciones de la Pasión de Cristo en otros sitios del Distrito Federal y en Texcoco, lo cual permite pensar que en aquella época tales formas teatrales eran prácticas usuales en la ciudad.

Francisco Chimalpahin, cronista de Chalco-Amecameca, afirma que esta representación se llevó a cabo por segunda vez en el año indígena 13 caña (1583). No proporciona información sobre la primera que organizaron los religiosos de Santo Domingo: “Hicieron una representación de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, así como de su entierro que fue como maravillosa al seguir los sufrimientos padecidos por Dios Nuestro Señor, que nunca se había efectuado cosa igual en las iglesias de México” (Chimalpahin, 1965: 287).

La tercera tuvo lugar en el año 4 caña (1587) en Coyoacán (Chimalpahin, 1965: 60). Jorge de León, director del Museo del Cerro de la Estrella (Iztapalapa), refiere en uno de sus trabajos:

El investigador Gorbe Trueba, quien fuera director de Monumentos Coloniales del INAH, mencionó sin señalar la fuente que fray Bernardino de Sahagún, padre de la etnohistoria y quien según él fuera maestro

del Seminario de Lenguas que existió en el convento de Culhuacán, aledaño al Cerro de la Estrella, inició la representación de Iztapalapa, usando como rememoración del calvario el Huixachtepetl, lugar donde cada 52 años se realizaba la ceremonia del fuego nuevo (De León, 1986: 6).

Varios aspectos explican la permanencia de la representación de Semana Santa en Iztapalapa. En primer lugar, allí se contaba con una tradición cultural que incluía la representación teatral y la conmoción social ante hechos cruentos y dolorosos. En segundo, los misioneros utilizaron como método de cristianización el teatro evangelizador que se adaptaba a las propias concepciones de los indios, ya que en el papel “del elegido” aparece siempre la muerte como principio fundamental de la vida y la salud. Son dos ritos que se juntan en lo profundo de la historia. Ya no son los dioses aztecas los que deciden la vida; ahora es el Dios católico quien, a través de la persona de Cristo y con la mediación del Señor de la Cuevita, garantiza su continuidad. Es interesante que en ambos casos se observa la intervención de entidades sobrenaturales para exorcizar la enfermedad y la muerte; ciertos acontecimientos tanto de la historia de Iztapalapa como de la humanidad se funden en una unidad simbólica. Desde cierto punto de vista, esta confluencia permite entender el mantenimiento y el arraigo de este tipo de representaciones populares.

La celebración de Semana Santa en Iztapalapa es una de esas formas de teatro popular religioso, también llamado “teatro edificante” porque constituía una sencilla manera de instruir a los indios en cuestiones relativas a la Pasión de Cristo. Estas obras hacían mucho más pedagógica la acción de fijar el conocimiento transmitido a partir de a) la movilización afectiva que se promovía en los indígenas ante esta representación, y b) el teatro edificante significó la posibilidad de poner en práctica el método audiovisual de enseñanza, pues el uso de la imagen resultaba mucho más didáctico que las prédicas absurdas e ininteligibles que otros hacían a los nuevos conversos.

Acerca de esto hay suficientes testimonios y referencias en América Latina en general, y en México en particular. La acción evangelizadora comenzó hacia 1524, para la cual los frailes aprendieron el náhuatl y se utilizó el teatro con fines pedagógicos.

Lo hicieron con un conocimiento profundo del carácter indio; conocían su imaginación, sabían sus historias pasadas, se daban cuenta de la ampulosidad con que gustaban de celebrar sus fiestas y recogiendo del temperamento indio lo que en él había de actor o farsante, lo encaminaron hacia la representación de unos autos o misterios cristianos que en realidad es el único teatro mejicano propiamente tal (Sten, 1981: 60).

La celebración de Semana Santa constituye una forma de teatro público cuya preocupación fundamental es histórica. Se trata de una modalidad del teatro evangelizador, en tanto didáctico e ideológico, que se propone transmitir valores a través de símbolos. El *ethos* del teatro público es espectacular y una de las formas de relacionar lo político, lo cívico y lo ideológico. Además, la revitalización de una tradición antigua en función de distintas necesidades históricas y hegemónicas ha desplazado la

naturaleza religiosa y oficial hacia un acto con mayor carácter popular y religioso que en la actualidad ha sido expropiado en gran medida por el Estado.

#### **4. Iztapalapa hoy**

Iztapalapa es una de las alcaldías que constituyen la actual Ciudad de México. Se ubica a unos 12 km al sureste del área céntrica de la ciudad, en una superficie de 117 km<sup>2</sup>, con una población aproximada de un millón y medio de habitantes. Es la cabecera de la alcaldía política del mismo nombre. El corazón o pueblo está formado por ocho barrios: San Ignacio, San Lucas, La Asunción, San Pedro, Santa Bárbara, San Pablo, San José y San Miguel. Se localiza en la otrora ribera del lago del valle de México. Sus pobladores son antiguos campesinos que se dedicaban al cultivo de chinampas, al igual que en Xochimilco, Tláhuac e Iztacalco. La religiosidad popular que allí se practica se basa en el sistema de cargos.

##### ***El concilio***

Esta estructura organizativa es una instancia mediadora entre autoridades eclesiásticas y religiosas. Una parte de sus miembros tiene a su cargo el manejo burocrático y político de las relaciones con el Estado a través de la alcaldía y otra se ocupa de las gestiones con la Iglesia. La labor de este concilio es muy importante porque se trata de una celebración multitudinaria, a la que se calcula que asiste un millón de personas.

Su organización está en manos de dos o tres familias y funciona de manera jerárquica, no sólo porque ellos tienen actuaciones principales dentro de la representación, sino porque controlan la distribución del resto de los papeles. Para los habitantes de Iztapalapa, la noción de descendencia tiene mucha importancia porque han depositado la tradición en los miembros de esas familias. Formar parte de ellas implica un compromiso directo con la celebración de Semana Santa, como si el origen y la genealogía implicaran asimismo descendencia espiritual y cultural.

Los periodistas basan sus crónicas en la información que ellos les proporcionan. Tienen un presidente, un secretario, un tesorero y los encargados de los grupos de actores propiamente dichos —Cristo, los apóstoles, las vírgenes, los nazarenos, etcétera—. Desde diciembre comienzan los ensayos y las reuniones con la alcaldía política para pactar la logística y la cooperación que ésta brindará durante los días de la celebración; también se reúnen con las autoridades eclesiásticas para acordar la presencia del obispo y las misas y comuniones de los participantes, y recolectan dinero entre comerciantes y locatarios del mercado.

Los cargos del comité —o concilio— se heredan de padres a hijos, y asumirlos es una especie de obligación ritual familiar que les otorga prestigio y reconocimiento. La fama de esta celebración en el imaginario popular se desplaza a los ámbitos nacional e internacional y constituye una motivación/compensación que tienen los actores para resistir el duro trabajo ritual.

Durante esos días la prensa, la radio y la televisión se encargan de reseñar con amplitud esa rica y compleja expresión de religiosidad popular. Asisten personas de la Ciudad de México y de otras partes de la república cuyos intereses van desde lo religioso y lo comercial hasta lo turístico. Mucha gente que tiene “mandas” o promesas pide ingresar a los grupos de vírgenes o de nazarenos.

La feria se instala a un lado de la sede de la alcaldía; hay puestos de venta de comida, imágenes religiosas, periscopios para ver la representación y artesanías, entre muchos otros elementos, además de una gran cantidad de vendedores ambulantes. También asisten parientes y amigos de los habitantes de Iztapalapa. En general, los visitantes combinan las actividades de espectadores, consumidores de comida, artesanías y artículos religiosos, y además disfrutan de los juegos de la feria.

Como se refirió, el término de la epidemia, la vuelta a la vida, es lo que se conmemora con la escenificación de la Pasión de Cristo. Este mensaje es reiterativo y durante los ensayos no sólo a los actores —todos nativos de Iztapalapa— se les recuerda el origen de esta representación, sino que también se les repite a los medios de comunicación. La apertura oficial del ritual ocurre con este recordatorio y la alusión al desastre, aunada a la mención de que Iztapalapa es un pueblo que conserva sus tradiciones.

La conmemoración de Semana Santa comienza de modo formal el Domingo de Ramos, continúa el Jueves Santo y finaliza el Viernes Santo. En forma pedagógica se refuerzan y reafirman en forma cíclica los significados fundamentales que la fiesta tiene para esta comunidad. La Iglesia no ejerce una injerencia directa sobre la organización y sólo en algunas ocasiones ha hecho sugerencias respecto a la mejor forma de escenificar la Pasión de Cristo.

### ***Domingo de Ramos***

Éste es un día de gran júbilo y preparativos para el ritual que vendrá más adelante. Se trata de un momento que correspondería a lo que Van Gennep denomina “márgenes del ritual”: los penitentes, conocidos como nazarenos o promeseros —verdaderas réplicas de Cristo—, desfilan en número de entre dos mil y tres mil acompañando a Jesucristo; buscan la transformación de su mundo y piden la restauración del orden amenazado por el caos de la crisis, la enfermedad, la muerte y el desempleo.

Ese día su aspecto es alegre. Portan palmas anudadas con hierbas aromáticas en lugar de cruces y en sus cabezas ciñen coronas adornadas con flores.

Salen en procesión desde la casa donde se realizan los ensayos junto con las llamadas “vírgenes del pueblo”, que son su equivalente en femenino y acompañan a la Virgen María y a María Magdalena. Con ellos desfilan las profetisas, que son una especie de bastoneras las cuales llevan en andas una figura de bulto que se conoce como “Jerusalén”. La procesión se dirige a la iglesia de San Lucas, donde el sacerdote bendice las palmas. Puede decirse que éste es el primer puente de legitimación que establece la Iglesia frente a la celebración popular.

## ***Jueves Santo***

Ese día las casas de Iztapalapa se decoran con lazos hechos con papel crepé morado. En la casa donde se hicieron los ensayos se preparan todos los actores: la Samaritana, Claudia, María Magdalena, entre otros. Dentro de la casa hay dos altares, uno pequeño y otro grande: en el primero están el Señor de la Cueva y Jesucristo, y en el segundo, la Virgen de Guadalupe, importante símbolo de la identidad nacional. Quien personifica a Cristo ora en este altar antes de salir hacia la explanada de la alcaldía para iniciar la procesión que recorre los ocho barrios del pueblo de Iztapalapa como símbolo de la reunificación del pueblo.

Todos los actores asisten a la misa oficiada por el obispo de Iztapalapa. Éste es el segundo puente que la Iglesia establece para legitimar la celebración. Aquí formulan sus peticiones frente a la urna que tiene el Señor de la Cueva y después se dirigen de nuevo a la explanada. Los nazarenos —niños y adultos— llevan en las manos cirios encendidos, precedidos por Cristo y los apóstoles, mientras suenan los clarines de la guardia pretoriana.

En la explanada, los escenarios de representación son los palacios de Herodes y Pilatos, construidos sobre tarimas; allí tienen lugar el lavatorio y la Última Cena. La música de banda acompaña estos momentos y algunas veces ha cantado especialmente para la ocasión el tenor mexicano Humberto Cravioto. Éste es un momento muy importante, en que los periodistas se agolpan para tomar fotos o filmar uno de los principales rituales que tienen lugar en la Ciudad de México.

Junto a los escenarios rituales está la feria como algo necesariamente vinculado con la celebración, ya que no hay fiesta popular mexicana que no cuente con este tipo de diversión. La gente va de la rueda de la fortuna o a los tacos para desde allí presenciar la escenificación. De esta mixtura se puede decir que hay un ámbito de circulación de emociones diversas que van desde la alegría hasta el llanto.

Los actores se identifican de tal manera con sus personajes que es posible afirmar que cambian radicalmente su comportamiento durante estos días. Horcasitas también se refiere a este tipo de identificación como una de las características del teatro náhuatl. Los papeles de Herodes, Pilatos, los sumos sacerdotes y los pontífices corresponden a los miembros del comité organizador de la celebración.

En la noche, actores y espectadores, presididos por Cristo y los apóstoles, se dirigen al cerro de la Estrella o “monte de Los Olivos”: allí se escenifican las “tentaciones” que el diablo hace a Jesucristo intentando convencerlo de que no vale la pena sacrificarse por los seres humanos. El diablo recibe muchas agresiones por parte del público y desde ese momento se convierte en un enemigo simbólico. Elementos de la Cruz Roja están listos para atender a los nazarenos lastimados o a cualquier persona que lo necesite.

## ***Viernes Santo***

Es el día de clímax, debido a que la tensión dramática se ha ido incrementando con el avance de la representación. Las cruces se amontonan a la orilla del camino y los periodistas, inquietos, van de

la explanada a la casa de los ensayos buscando reseñar los pormenores del acontecimiento. Asisten más nazarenos que el día anterior, portando grandes cruces y coronas de espinas adornadas con flores. La guardia de Pilatos y el Gran Sanedrín toman su lugar en el escenario y Jesucristo es juzgado y enviado de Herodes a Pilatos, hasta que finalmente se decide su muerte en la Cruz.

Mientras esto ocurre suenan las notas musicales de la película *El manto sagrado* y después se escucha la zarzuela *La Dolorosa*. Los soldados romanos y la policía montada avanzan juntos. Una vez en “el Calvario”, la caballería rodea el espacio de las “tres cruces”. Mientras tanto, en el camino tienen lugar las tres caídas de Cristo, acompañado por su madre y María Magdalena, en tanto Humberto Cravioto canta *La roca fría del Calvario*. Al llegar Cristo es amarrado en una de las cruces junto con los ladrones Dimas y Gestas, quienes lo acompañan. Posteriormente acercan el micrófono a Cristo, quien pronuncia estas frases: “Todo está consumado” y “Padre mío, en tus manos encomiendo mi espíritu”.

Al finalizar, actores y espectadores descienden en medio de la polvareda del cerro de la Estrella y a continuación tiene lugar la procesión del silencio, que como último agradecimiento recorre otra vez los ocho barrios con una réplica del Señor de la Cueva,.

Éste es el recorrido por la historia de esta práctica ritual popular en proceso de hegemonización creciente.

## Bibliografía

- Acosta, José de (1977). *Historia natural y moral de las Indias*. Valencia: Grupo de Empresas Gil Terrón/Valencia Cultural.
- Benavente, fray Toribio de, Motolinía (1956). *Historia de los indios de Nueva España*. México: Porrúa.
- Chevalier, Michael (1983). *México antiguo y moderno*. México: FCE.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón (1965). *Relaciones originales de Chalco Amecameca*. México: FCE.
- Durán, fray Diego de (1976). *Historia de los indios de la Nueva España e islas de tierra firme* [t. II]. México: Porrúa.
- Florescano, Enrique (1980). “La transformación de la antigua economía y la formación de los trabajadores coloniales (1500-1560)”. *Revista de la Universidad de México*, XXXIV (10), p. 1-p. 10.
- Florescano, Enrique, y Elsa Malvido (comps.) (1982). *Ensayo sobre la historia de las epidemias en México* [t. 11]. México: IMSS.
- Gruzinski, Serge (1994). *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: FCE.
- Horcasitas, Fernando (1974). *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*. México: IIH-UNAM.
- León, Jorge de (1986). “Representación de la Pasión de Cristo” [mecanoescrito]. México: Documentos del Museo del Cerro de la Estrella.
- León-Portilla, Miguel (coord.) (1978). “Los aztecas durante el reinado de Moctezuma Xocoyotzin”. En *Historia de México* [t. 4]. México: Salvat.

- Monjarás, Jesús (1980). "Sobre el testamento y la fundación de una capellanía por parte de don Alonso Axayácatl, cacique de Iztapalapa". *Tlalocan*, VII, p. 289-p. 321
- Navarrete Z., Noé Juan (1985). *Iztapalapa: fiestas de mayordomías. Un estudio histórico-social* (tesis de licenciatura en Etnología). ENAH, México.
- Ricard, Robert (1986). *La conquista espiritual de México*. México: FCE.
- Rojas Garcidueñas, José (1972). *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*. México: SEP.
- Sahagún, fray Bernardino de (1992). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Sten, María (1981). *Vida y muerte del teatro náhuatl. El Olimpo sin Prometeo*. México: SEP (Sepsetentas, 120).
- Viqueira Albán, Juan Pedro (1986). *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México: FCE.
- Warman, Arturo (1972). *La danza de moros y cristianos*. México: SEP.
- Williams, Raymond (1977). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península (*Homo sociologicus*, 21).
- Zavala, Silvio (1992). *La encomienda indiana*. México: Porrúa.