



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**LA DIMENSIÓN CEREMONIAL DE LOS REGIDORES DEL
GOBIERNO TRADICIONAL INDÍGENA DE CHENALHÓ**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

ROSALBA TADEO CASTRO

DIRECTORA DE TESIS

DRA. XÓCHITL LEYVA SOLANO

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; Noviembre, 2009.



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**TÍTULO: LA DIMENSIÓN CEREMONIAL DE LOS REGIDORES DEL
GOBIERNO TRADICIONAL INDÍGENA DE CHENALHÓ**

Alumna: Rosalba Tadeo Castro

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. XÓCHITL LEYVA SOLANO

LECTORES:

MAESTRA ARACELI BURGUETE CAL Y MAYOR

DR. ANDRÉS FÁBREGAS PUIG

DR. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a la institución del CIESAS por la oportunidad de ingresar en su programa de maestría, así mismo al CONACYT por la beca otorgada para la realización de dichos estudios.

Esta tesis debe mucho en su realización a la dirección de la Dra. Xóchitl Leyva. Le agradezco la lectura minuciosa de las versiones preliminares del documento y al diálogo establecido en las diferentes fases de la investigación que comprendieron: el trabajo de campo, la sistematización de la información, la revisión documental, la redacción y la presentación última del documento. Asimismo, le agradezco el impulso que me dio en las etapas difíciles. Por todo esto, mi profundo agradecimiento a la Dra. Xóchitl Leyva.

A la maestra Araceli Burguete le agradezco el primer recorrido por los Altos de Chiapas, así como las observaciones que realizó al borrador de la tesis. Deseo reconocer al Dr. Andrés Fábregas los comentarios y recomendaciones realizadas a lo largo de este trabajo. Al Dr. Andrés Medina le agradezco las enseñanzas, las cuales, se remontan a mi estancia en la ENAH, además de las observaciones y sugerencias a la versión preliminar de ésta tesis. Sin duda, que el acompañamiento que los integrantes del Comité de la tesis me brindaron enriqueció el presente documento.

Mi agradecimiento a Raúl Gutiérrez por sus atenciones para la realización de los trámites y a Sara Ruiz Zepeda por su apoyo técnico. Agradezco a Lupita Salazar Zenteno y a Oscar López la atención brindada en la biblioteca.

Agradezco a cada uno de los profesores de las diferentes líneas de investigación del CIESAS-SURESTE, quienes en mayor o menor medida me brindaron valiosas lecciones. Deseo agradecer las clases del maestro Witold Jacorzynski, de igual forma, a mis compañeros de la maestría: Yolanda Palacios, Israel Ordoñez, Ángel Zarco, Laura Jordan, Raquel Rojas, Tania Avalos, Pilar Muñoz, Elizabeth Escalona, Antonieta Zárata, Jaime Rivas y Zulema Gelover.

Agradezco a la Dra. María Dolores Palomo Infante el acompañamiento inicial que me brindo,

así como la sugerencia de la lectura del texto de Gudrun Lenkersdorf.

Al Dr. Jacinto Arias le agradezco las conversaciones en Chenalhó.

Agradezco la amabilidad y las atenciones del Maestro Jaime Torres Burguete.

A la Dra. María Elena Martínez Torres mi agradecimiento por las conversaciones y por el hecho invaluable de haberme facilitado su *mac* por una temporada.

Mi agradecimiento al Maestro José Rubén Orantes por el diálogo establecido.

Agradezco infinitamente la amistad y las entrañables conversaciones de: Micaela Álvarez, Susana Salazar, Magali Barreto, Irene Sánchez, Israel Ordoñez, Ángel Zarco, Emiliano Santis, Antonia Santis, Merce Baliarda, Marbella Hernández y Juana López. A Ludivina Mejía mi agradecimiento por su amistad, y por su apoyo expreso a través de su PC.

Agradezco a los chenaloenses y a los regidores y a las regidoras su hospitalidad durante la realización del trabajo de campo, pues éste fue esencial para la elaboración de la tesis.

Sin la presencia marcada por la ausencia de cada uno de los integrantes de mi familia que se extiende a mis padres, a mis 7 hermanos y hermanas, a mis 11 sobrinos y sobrinas, a mis tíos, tías, primos, amigos y demás habitantes integrantes de mi comunidad (que se extiende de la mixteca poblana al D. F.), hubiese sido difícil mantener la esencial inspiración para habitar éste lapso de tiempo y espacio.

San Cristóbal de las Casas, en vísperas de la fiesta del Día de los Muertos; octubre, 2009.

RESUMEN

LA DIMENSIÓN CEREMONIAL DE LOS REGIDORES DEL GOBIERNO TRADICIONAL INDÍGENA

NOVIEMBRE DE 2009.

ROSALBA TADEO CASTRO

LICENCIADA EN ETNOLOGÍA POR LA ENAH

La presente investigación tiene como objetivo central analizar la participación de los regidores del gobierno tradicional indígena de Chenalhó en el ámbito ceremonial. Tomo como punto de partida el concepto de gobierno tradicional indígena planteado por Prokosch (1973) en la década de los años setenta en su estudio realizado entre las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas, para caracterizar a los regidores como integrantes de un gobierno tradicional indígena presente en Chenalhó en la época actual y cuyos antecedentes se ubican en la época de la Colonia.

Delimito la participación de los regidores en el ámbito ceremonial a partir de describir y analizar su participación en la fiesta patronal de la Virgen de Guadalupe realizado en Yaxgemel, el ritual agrícola de la *mixa* y el carnaval realizadas en la cabecera municipal.

Cabe apuntar que tomo como punto de partida el debate de la cosmovisión mesoamericana sostenido por López Austin (1994, 1995), Broda (2000, 2001), Galinier (1990) y Medina (op. Cit.). Señalo que la fiesta patronal dedicada a la virgen de Guadalupe en Yaxgemel se caracteriza por manifestar mayor influencia de la tradición cristiana introducida durante el dominio colonial. Por otro lado, realizo la etnografía del ritual agrícola de la *mixa*, y el carnaval y los caracterizo como componentes de un ciclo festivo mesoamericano retomando el planteamiento de Medina (2007a) cuyo elaborado simbolismo expresan una cosmovisión mesoamericana. De manera que estos rituales constituyen el marco de referencia en el que ubico a los regidores del gobierno tradicional indígena para sostener que ellos cumplen un importante papel en la reproducción de la cosmovisión maya-tzotzil de los católicos tradicionalistas de Chenalhó.

A diferencia de estudiosos como Cancian (1976) y Nash (1996[1958]) quienes enfatizaron la

perspectiva económica del denominado sistema de cargos, el cual consistía en una serie de puestos tanto civiles como religiosos que se cumplían de forma alternada y ascendente y, quienes alcanzaban los más altos gozaban de gran respeto y prestigio, nuestra perspectiva tiene como característica enfatizar que la autoridad de los regidores del gobierno tradicional indígena se construye en el ámbito ceremonial y éste constituye el marco de referencia en el que los regidores del gobierno tradicional indígena cumplen el papel de padres-protectores de la comunidad y, además, contribuyen a la reproducción de la cosmovisión maya-tzotzil.

Índice

Introducción	Página
I. Acerca del municipio de Chenalhó.....	3
II. Acerca de los regidores.....	8
III. El gobierno indígena y los regidores.....	10
IV. La cosmovisión mesoamericana.....	13
V. Acerca de la metodología	17
VI. Orden de exposición	19

Primera parte

Capítulo I. Los antecedentes analíticos: sistema de cargos y formas de gobierno indígena.

1.1 La comunidad y la jerarquía de cargos.....	21
1.2 Otras interpretaciones del gobierno indígena	30
1.3 La dimensión histórica del gobierno indígena: El Cabildo colonial en Chiapas	33
1.3.1 El Cabildo colonial	33
1.4 A manera de comentario general	38

Capítulo II: El Gobierno Tradicional Indígena de Chenalhó.

2.1 El gobierno tradicional indígena	39
2.2 El gobierno tradicional indígena de Chenalhó.....	40
2.2.1 El gobierno tradicional indígena de Chenalhó en la época actual.....	41
2.2.1.1 El núcleo dirigente del gobierno tradicional indígena de Chenalhó.....	42
2.2.1.2 Consejeros ceremoniales, los <i>pasados</i> y los <i>principales</i>	43
2.2.1.3 El <i>paxión</i> y el <i>alférez</i>	45
2.2.1.4 Los colaboradores ceremoniales	46
2.2.1.5 Los puestos de la base del gobierno tradicional indígena	47
2.2.2 El conocimiento y la experiencia ceremonial de los regidores	48
2.2.3 Conocimiento ritual y jerarquía expresada en el espacio.....	53
2.2.4 Relaciones de intercambio entre los integrantes del gobierno tradicional indígena.....	58
2.3 Breve anotación sobre el papel de las regidoras.....	59
2.4 La articulación entre el gobierno tradicional indígena y el ayuntamiento constitucional municipal de Chenalhó.....	62
2.4.1 Las normas legales del ayuntamiento municipal	63
2.4.2 Los regidores de mayoría relativa y los regidores de representación proporcional.....	66
2.4.3 El acto del cambio de autoridades celebrado el 31 de diciembre de cada año.....	69
2.4.3.1 Descripción etnográfica de <i>k'exeltik</i>	69

2.5	La relación entre el PRI y los pueblos indígenas.....	70
2.6	A manera de comentarios.....	74

Segunda Parte: La dimensión ceremonial de los regidores

Capítulo III. El ciclo ceremonial anual de Chenalhó

3.1	Antecedentes en el estudio de los rituales.....	76
3.2	La cosmovisión mesoamericana.....	81
	3.2.1 La concepción del cuerpo o <i>nabualismo</i>	81
	3.2.2 La estructura del universo de acuerdo a una cosmovisión maya-tzotzil.....	82
3.3	La ritualidad agrícola y la cosmovisión.....	84
	3.3.1 El ciclo ceremonial anual de Chenalhó como articulador de los rituales agrícolas del cultivo del maíz y las fiestas católicas.....	84
	3.3.2 El ciclo ceremonial anual y el ritual agrícola de Chenalhó	89
3.4	A manera de comentarios.....	94

Capítulo IV. La fiesta patronal y los regidores del gobierno tradicional indígena

4.1	El culto a los santos como un proceso de reelaboración simbólica.....	96
4.2	La descripción etnográfica de la participación de los regidores en el lavado de las ropas del santo.....	98
4.3	La descripción etnográfica de la participación de los regidores en la fiesta patronal de la Virgen de Guadalupe en Yaxgemel.....	101
4.4	Reflexiones en torno a la participación de los regidores en la fiesta patronal.....	125

Capítulo V. El ritual agrícola de la *mixa* y los regidores del gobierno tradicional indígena

5.1	La <i>mixa</i> como ritual agrícola.....	130
	5.1.2 Las deidades de los cerros.....	130
5.2	La descripción etnográfica de la participación de los regidores en el ritual agrícola de la <i>mixa</i>	132
5.3	A manera de comentarios.....	148

Capítulo VI. El carnaval y los regidores del gobierno tradicional indígena

6.1	Los participantes del carnaval.....	151
6.2	Registro etnográfico del carnaval.....	153
	6.2.1 El día sábado.....	153
	6.2.2 El día domingo.....	156
	6.2.3 El día lunes.....	161
	6.2.4 El día martes	168
6.3	Consideraciones en torno al carnaval.....	171

Conclusiones generales de la tesis	179
Anexo fotográfico	186
Bibliografía	190

Índice de mapas

Mapa 1. La región Altos y el norte de Chiapas.....	4
Mapa 2.- Municipio de Chenalhó	5

Índice de cuadros

Cuadro 1.- Funciones legales de los integrantes del ayuntamiento municipal.....	64
Cuadro 2.- Ciclo festivo anual de Chenalhó.....	92
Cuadro 3.- Los meses del calendario maya y su correspondencia con los meses del calendario gregoriano.....	92
Cuadro 4.- Las actividades de cada día en la fiesta patronal de Yaxgemel.....	126

Índice de Figuras

Fig. 1.- El gobierno tradicional indígena de Chenalhó.....	42
Fig. 2.- Organización interna de los regidores.....	50
Fig. 3.- Autoridades en la iglesia.....	54
Fig. 4.- Ubicación de las autoridades en la disposición de asientos en el edificio del gobierno municipal.	55
Fig. 5.- Disposición de asientos de las autoridades durante la comida ceremonial.....	56
Fig. 6.- Ubicación de autoridades durante la procesión.....	57
Fig. 7.- La ubicación de participantes en el <i>riox</i> en Yaxgemel, 2007.....	117
Fig. 8.- Escenario de la ceremonia del <i>jurumento</i> en Yaxgemel.	119
Fig. 9.- El escenario ceremonial en Yaxgemel.....	124
Fig. 10.- La ubicación de las autoridades durante las comidas ceremoniales.....	128
Fig. 11.- Geografía ritual de la ceremonia agrícola (<i>mixa</i>)	136
Fig. 12.- La ubicación de participantes durante la visita de <i>paxiones</i> a la casa de la <i>me'el, pixcal y k'oj</i>	153
Fig. 13. Ubicación de participantes del carnaval al realizar acto de persignación frente a las cruces	154
Fig. 14.- Escenario de la realización del <i>riox</i> de los <i>paxiones</i> frente a las autoridades.....	155
Fig. 15.- Escenario de la danza de los <i>paxiones</i> frente a los <i>sonobiles</i> y los <i>Pak' Bin</i>	155
Fig. 16. El escenario durante la transformación de los <i>'ik'ales</i>	158
Fig. 17.- Posición de <i>'ik'ales</i> y otros actores durante su canto al finalizar la comida ceremonial.	159
Fig. 18.- El orden de los participantes durante la Procesión con Jesús Nazareno.....	162
Fig. 19.- Los giros de la <i>me'el kabinal</i> y otros actores frente a la casa de la primera.....	163
Fig. 20 I. Los giros al llegar al sitio ubicado a 200 metros de <i>chak lum</i>	164
Fig. 20 II.- Los giros al llegar a <i>chak lum</i>	164
Fig. 20 III.- Los giros al salir de <i>chak lum</i>	165

Fig. 21 A.-	Integrantes del grupo de “arriba” durante el <i>xoral o xorajel</i>	166
Fig. 21 B.-	Integrantes del grupo de “abajo” durante el <i>xoral</i>	166
Fig. 22.-	Escenario del <i>xoral</i>	167
Fig. 23.-	Geografía ceremonial del carnaval.....	170
Fig. 24.-	La imagen del <i>quincunce</i> recreada durante el <i>xoral</i>	176

INTRODUCCION

La presente tesis tiene como objetivo general describir y analizar la participación de los regidores del gobierno tradicional indígena de Chenalhó en el ámbito ceremonial. A partir de este planteamiento nos proponemos los siguientes objetivos particulares: a) La descripción y análisis de las características del gobierno tradicional indígena enfatizando el papel de los regidores, b) la descripción y análisis de la participación de los regidores en la ceremonia agrícola, la fiesta patronal y el carnaval.

Las formas de gobierno indígena como les denominó Aguirre Beltrán en la década de los años cincuenta del siglo XX, constituye un tema clásico en la antropología mexicana, pues se ha considerado como una de las características para definir a las comunidades indígenas. De aquí mi interés por esta institución, mismo que aumentó con la lectura del texto del reconocido antropólogo Roger Bartra “violencias indígenas” publicado en *La Jornada* el 31 de agosto de 1997. En este artículo el autor sintetizaba a las formas de gobierno indígena a partir de cuatro características: 1) La máxima autoridad recae en un gobernador o cacique quien desempeña tareas en muchas ocasiones vitalicias de vigilancia control y castigo, además, agrega el uso de las varas de mando como símbolo de autoridad de origen español, 2) El nombramiento del gobernador recae en el Consejo de Ancianos o en la asamblea o plebiscito. Bartra califica este consejo como una “forma residual” que tiene su origen en sistemas prehispánicos de gobierno comunal, 3) Las formas de gobierno indígenas fusionan los poderes civiles y religiosos, 4) El ejercicio del poder tiene un carácter autoritario “en muchas ocasiones basado en un sistema de corte militar”. Cabe señalar que con estas reflexiones el autor participaba en el intenso debate de 1997 suscitado por la posibilidad de aprobación constitucional de los derechos políticos de los pueblos indios. Bartra consideraba que con la implementación de gobiernos indígenas basados en “usos y costumbres” se estarían “sembrando semillas de violencia”. Los planteamientos del autor serían debatidos por Bartolomé (1997), Bartra A. (1997), y Hernández (2001), entre otros estudiosos. Aunado a esto, posteriormente conocí el debate de la primera mitad de la década de los noventa sostenido entre Tejera (1991), Fábregas (1991a) y Monsivais (1991) sobre las instituciones políticas de las comunidades indígenas. Así, el primer autor consideraba que las instituciones de gobierno tenían un carácter antidemocrático y autoritario, opinión que Monsivais (Íbid.) comparte destacando las expulsiones en San Juan Chamula,

pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas (Monsivais 1991). Ante tales consideraciones Andrés Fábregas (Íbid.), responde que los autores satanizan a las estructuras indias de poder sin entenderlas, pues: “No se trata de defender a la estructura local de poder, sino entenderla para darse cuenta que el éxito del poder está asociado a que puedan garantizar la permanencia de la cultura que, además, no es inmóvil” (Fábregas 1991:10). También es pertinente señalar que en 1989 México firmó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, el antecedente de la reforma constitucional de 1992 que en su artículo cuarto reconoce la diversidad cultural del país. Esta situación constituiría el trasfondo político del debate. Estas discusiones despertaron mi interés por profundizar en el conocimiento de la institución de gobierno indígena, más allá de los calificativos que le adjudicaban los polemistas y las posiciones políticas implicadas en los argumentos defendidos. Como bien señala Medina (2007b) en estos debates frecuentemente se ha ignorado la compleja discusión sobre los estudios de comunidad y el sistema de cargos, discusión sustentada por la amplia información etnográfica reunida desde la década de los años cuarenta del siglo pasado¹.

Las consideraciones sobre el gobierno indígena también me remitieron a una experiencia personal. Crecí en Santa Catalina, comunidad ubicada en la región mixteca ubicada al sur del estado de Puebla; ahí en los años setenta existía una dirigencia comunal que tenía la responsabilidad de arreglar los problemas agrarios, de llevar a cabo el diálogo con las autoridades externas municipales y, también las cuestiones ceremoniales. En los mismos años en la región se daría una fuerte disputa por las tierras de los propietarios de la vieja construcción colonial de “la hacienda”, quienes habían sido afectados con la restitución de las tierras comunales, sin embargo, aún poseían una gran extensión de tierras, cuya posesión fue causa de conflicto originando la aguda fragmentación social actualmente existente. Esta situación junto a la desaparición de los dirigentes comunales tradicionales y a la intensa emigración, impactaron fuertemente la organización comunal. Con esto deseo destacar el importante papel que esta dirigencia desempeñaba y de alguna manera permitía la continuidad y el fortalecimiento de una identidad mixteca. En la época actual (2009), esta identidad se encuentra amenazada por varios factores, entre los que destacan el abandono de la práctica tradicional de la agricultura provocado por la agudización del proceso de erosión de la tierra

¹ En el primer capítulo profundizamos en los estudios sobre comunidad y sistema de cargos.

debido a la sobreexplotación de los recursos naturales. Esta situación ha aumentado los ciclos de escasez del agua y la intensificación de un clima árido y seco. La migración y abandono del uso de la lengua mixteca completan el panorama. Me parece que esta comunidad atraviesa un proceso para convertirse en pueblo fantasma dada la intensidad de la migración de su población joven. Esta realidad devastadora la comparten la mayoría de los pueblos de la región, y lleva a preguntarme si éstos tienen la posibilidad de un “futuro” que no sea la extinción.

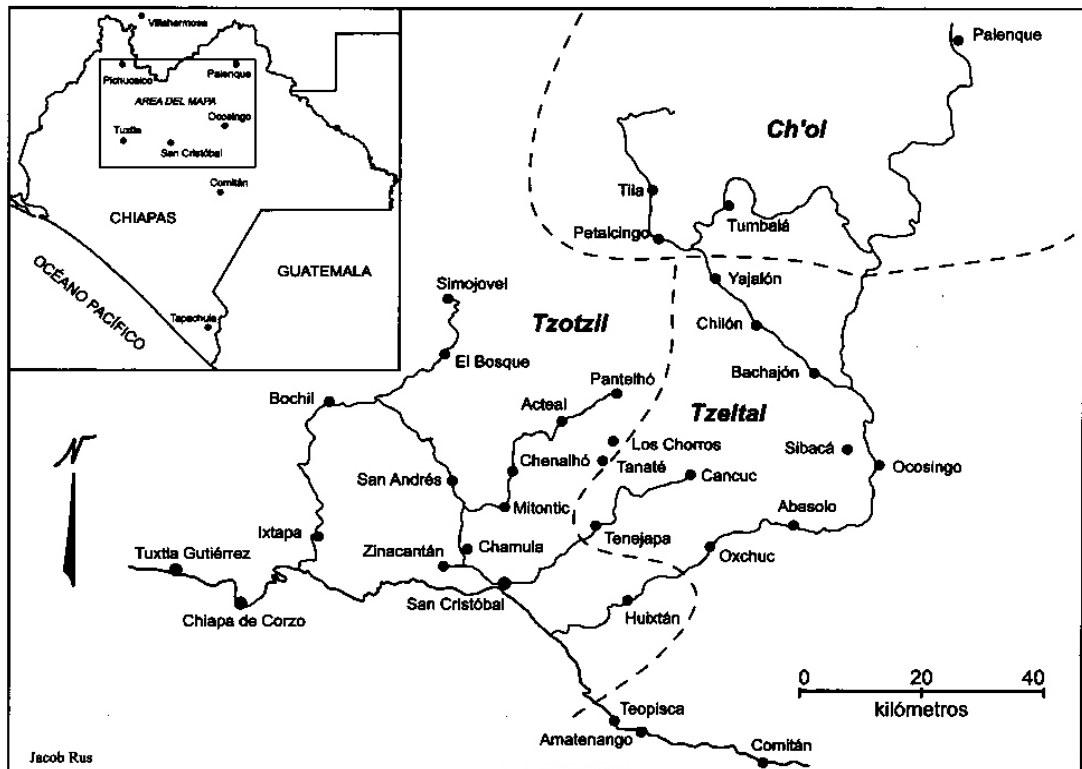
En 2006 cuando llegué al CIESAS tenía la inquietud de profundizar en el conocimiento de los gobiernos indígenas aunque no tenía definido el sitio para la realización de la investigación. Mi desconocimiento del estado de Chiapas limitaba las opciones al momento de decidir, puesto que me faltaba la experiencia y la información de campo. De manera que sin haberlo previsto Chenalhó se hizo realidad en el imaginario que había construido sobre las comunidades indígenas. En Chenalhó se dio mi primer acercamiento a las autoridades del gobierno indígena de este lugar. A raíz de una invitación de la maestra Araceli Burguete, participé en un recorrido que ella realizaba por la región de Los Altos². Visitamos los nuevos municipios de Santiago el Pinar, Aldama, Santa Martha y la cabecera municipal de Chenalhó. En este último lugar visitamos la casa del “gobernador tradicional”, este encuentro fue “significativo” para mí y me condujo a decidir que realizaría mi investigación en Chenalhó.

I. Acerca del municipio de Chenalhó

El municipio de Chenalhó se encuentra en la región de Los Altos de Chiapas (ver mapa 1 y 2). Esta región se ubica en la parte más elevada de la Sierra Madre, cuya altitud va de los 500 a los 2400 metros sobre el nivel del mar. En esta región encontramos hablantes de lenguas de la familia mayanese como el tzotzil, tzeltal y chol (Viqueira, 2004).

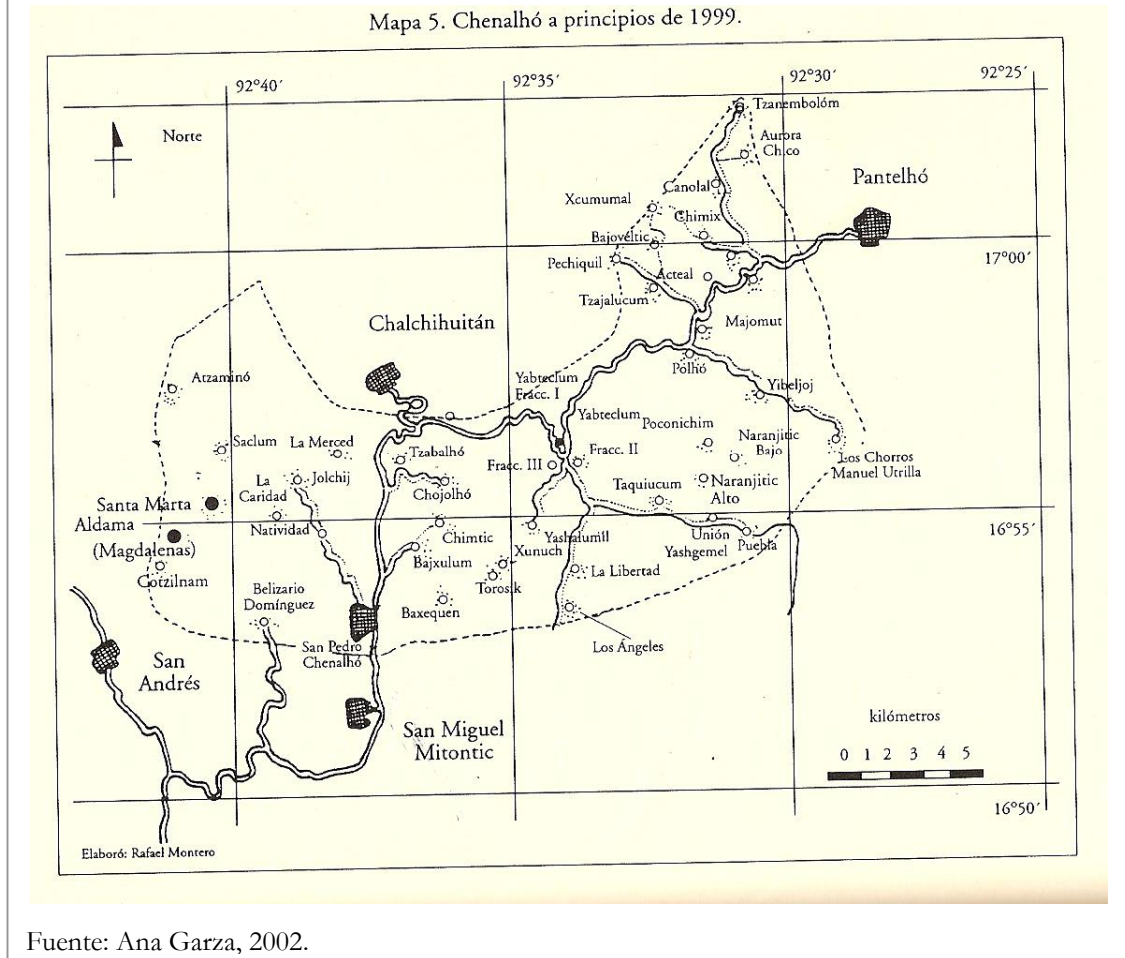
² En dicho recorrido también participaron los maestros Jaime Torres, y Enrique Pérez, ambos originarios de Chenalhó.

MAPA 1. LOS ALTOS Y EL NORTE DE CHIAPAS



Fuente: Jan Rus, 2004

MAPA 2. EL MUNICIPIO DE CHENALHÓ



Fuente: Ana Garza, 2002.

San Cristóbal de las Casas, la ciudad colonial fundada por los primeros colonizadores funge como el centro comercial en torno a la cual se ubican numerosos poblados indígenas. La cabecera municipal llamada San Pedro Chenalhó se encuentra hacia el noroeste de la ciudad, a escasos 29 kilómetros del valle de Jobel³. La carretera asfáltica construida en 1951 es la vía de comunicación terrestre entre San Cristóbal de las Casas y Pantelhó comunicando a su paso los municipios de Chamula, San Andrés Larráinzar y Chenalhó. La vía asfáltica es como una serpiente tendida entre las montañas que comunica poblados subiendo y bajando pendientes, acompañada constantemente de la neblina y la lluvia. Durante el transcurso del viaje rumbo a

³ Nombre tzotzil con el que se conoce a San Cristóbal, quiere decir lugar de pastizales.

Chenalhó es posible observar el paisaje que comprende a las ovejas pastando en los campos de cultivo y a las mujeres tejiendo en el telar al pasar por los parajes de Chamula y otras comunidades. Esta situación se debe a la necesidad del aprovechamiento del espacio plano a orillas de la carretera para la construcción de las viviendas.

La cabecera municipal de Chenalhó comprende una pequeña explanada rodeada de montañas y lomas, en el centro de esta se encuentra la plaza central conformada por el kiosco, la cancha de basket boll y los edificios de las autoridades tanto civiles como religiosas. El edificio de la presidencia municipal es una moderna construcción de dos plantas con amplias escaleras al centro. En la parte baja destaca un amplio pasillo protegido por los pilares que forman arcos en la arquitectura. En esta área se encuentra un banco de madera, sitio que generalmente ocupan los regidores y el gobernador tradicional. A un costado de este edificio, formando una especie de escuadra, se encuentra la iglesia principal en cuyo altar principal destaca el santo patrón San Pedro a quien constantemente ofrendan velas, incienso y rezos. La mayoría de los habitantes de Chenalhó se identifican a sí mismos como “pedranos” evidentemente debido al santo del lugar.

El municipio de Chenalhó⁴ incluye diversas identidades culturales construidas a partir de una historia particular cuya expresión más concreta es un asentamiento territorial definido: por ejemplo, los habitantes de Belisario Domínguez son originarios de Chamula; los de la comunidad de Santa Martha poseen sus propias autoridades y se identifican como marteños. En la comunidad de los Chorros se encuentra un sector de habitantes hablantes de tzeltal. Hasta 1999 también incluía a “Santa María Magdalena”, pero como resultado de la política de remunicipalización impulsada por el gobierno del estado se erige como nuevo municipio constitucional denominado Aldama. De acuerdo a Viqueira (1998) durante la Colonia, los habitantes de San Pedro Chenalhó, junto con los de otros pueblos entre ellos San Pablo Chalchihuitán y San Andrés Iztacostoc (hoy San Andrés Larráinzar) fueron trasladados del Valle de Huitiupan (pertenecientes al cacicazgo de Pontehuitz) a las tierras altas y frías de las Montañas Chamulas como parte de la política de congregación realizada por conquistadores. La comunidad de Santa Martha, también provenía del “antiguo cacicazgo de Pontehuitz” (en

⁴ La población total del municipio es de 31, 788 habitantes, de esta cifra 21, 186 son hablantes de tzotzil y 1,094 de tzeltal, y el resto es hablante de español (Censo de INEGI, 2005).

esa época se denominaba Santa Marta Xolotepec) y junto con Magdalena Tenezacatlán y Santiago Huixtan formaron tres asentamientos distintos (Íbid.). Por supuesto la historia de Chenalhó es compleja, y aquí solamente deseamos destacar algunas de sus características. En este interés vale apuntar que durante el siglo XIX el territorio de Chenalhó es apropiado por terratenientes. Para 1885 en San Pedro Chenalhó había cinco fincas (Los Angeles o Chiktetek, Tanaté, La Merced, Natividad y la Piedad), los ranchos de San Francisco y la ranchería de los Chorros. En Santa María Magdalena estaba la finca rústica de Caridad y, en Santa Martha, la de Macuxtetic (Garza, 2002). La afectación de las tierras de estas fincas durante la etapa cardenista del siglo XX daría origen a las colonias, ejidos y comunidades agrarias que actualmente conforman el municipio de Chenalhó.

El municipio de Chenalhó se caracteriza actualmente por su aguda fragmentación política y social. En su seno alberga a la comunidad de Acteal, lugar donde se perpetró la masacre de 45 personas en diciembre de 1997. Este sitio es sede de la Organización Sociedad Civil “Las Abejas” cuyos antecedentes remiten a la experiencia de los catequistas formados por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas en tiempos del obispado de don Samuel Ruiz. Es pertinente mencionar que la labor del obispo se fundamentaba en la Teología de la Liberación que consideraba el involucramiento en la problemática terrenal y no solo espiritual en su labor religiosa (Torres, 2000). En Chenalhó también se encuentra el Municipio Autónomo Rebelde Zapatista de San Pedro Polhó creado en 1996. Tanto éstos como el grupo Organización Sociedad Civil “Las Abejas” tienen su propio cuerpo de autoridades y conforman “gobiernos paralelos”, mismos que se instauran cuestionando jurisdicción a las instituciones del Estado, como el ayuntamiento constitucional y las instituciones agraria y judicial (Burguete, 2008).

Las autoridades indígenas tradicionales del ayuntamiento municipal de Chenalhó son identificados como “tradicionalistas”, es decir, el sector que continúa con la práctica de una tradición cuyos orígenes trasciende la memoria histórica. Éstos son los responsables de la realización de las fiestas a los santos de la iglesia católica y participan en los cargos religiosos. Esta identificación corresponde al ámbito de las adscripciones religiosas para diferenciarse de quienes se adscriben a las religiones evangélicas y a los católicos catequistas (arriba mencionados) presentes también en el municipio de Chenalhó.

II. Acerca de los regidores

Llegué a Chenalhó la última semana de septiembre de 2006. Los nueve regidores estaban, como siempre, sentados en la parte baja del edificio municipal de Chenalhó acompañados del gobernador tradicional. Esta situación me despertó inquietud por profundizar más sobre sus actividades en tanto autoridades del ayuntamiento municipal. De manera que los regidores se constituyeron como mi eje de investigación y sobretodo en un referente real para la realización de mi trabajo de campo.

La última semana de septiembre, cuando llegué a Chenalhó, coincidió con la proximidad (15 días antes) de la realización de las elecciones municipales mismas que se celebrarían el primer domingo de octubre⁵. Esta situación no favoreció mi acercamiento a los regidores, pues todos los participantes en la competencia electoral estaban susceptibles al acercamiento con personas externas. Al pasar las elecciones fue posible intentar acercarme a los regidores, cuestión nada fácil. Los regidores lucían como una imponente autoridad instalados en sus asientos en el edificio presidencial para una desconocida como yo. De manera que me propuse visitarlos diariamente. Así, poco a poco fui conociendo sus actividades y tareas. Con el transcurso del tiempo me di cuenta que éstas en su mayoría giraban en torno a las ceremonias, por esta razón en este trabajo privilegio el papel de los regidores en éste ámbito. En ese momento me pregunté en qué consistían las celebraciones, cuál era su significado y por qué motivo los regidores encauzaban sus mayores esfuerzos en la búsqueda y nombramiento de los responsables de las ceremonias, mismas que comprendían tanto las dedicadas al santo patrón como las correspondientes a las *mixas* o rituales agrícolas, así como al carnaval.

En primer lugar, interesa destacar que todos los regidores son figuras legales del ayuntamiento municipal, y se rigen por disposiciones legales.

⁵ Israel Ordóñez (2009) estudia este proceso electoral en su tesis: *Elecciones municipales y disputas electorales en Chenalhó: cambios y continuidades*.

El capítulo dos referente al gobierno municipal de la Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas establece que:

ARTÍCULO 19.- El ayuntamiento es el órgano de Gobierno Municipal a través del cual el pueblo, en ejercicio de su voluntad política, realiza la gestión de los intereses de la comunidad.

ARTÍCULO 20.- Los ayuntamientos estarán integrados por: Un presidente, un síndico y tres regidores propietarios y sus suplentes de mayoría relativa, en aquellos municipios cuya población no exceda de 7,500 habitantes.

Un presidente, un síndico propietario y un suplente, seis regidores propietarios, tres suplentes de mayoría relativa en aquellos municipios cuya población sea de más de 7,500 habitantes y no exceda de 100,000 habitantes; Un presidente, un síndico propietario (sic) y un suplente y ocho regidores propietarios, cuatro suplentes de mayoría relativa, en aquellos municipios cuya población sea de más de 100,000 habitantes.

Además de los regidores electos por el sistema de mayoría relativa, en los municipios con población hasta de cien mil habitantes, los ayuntamientos se integrarán con un regidor más hasta doscientos mil habitantes con dos regidores más y de más de doscientos mil habitantes, con tres regidores más, los que serán electos según el principio de representación proporcional. La ley reglamentaria determinará las fórmulas y procedimientos para la asignación de éstas regidurías.

El desempeño de un cargo de los señalados para integrar los ayuntamientos, es incompatible con cualquier otro de la federación o del estado. (Ley Orgánica Municipal: título 2; cap.1, art. 20).

De manera que de acuerdo a las estipulaciones legales el ayuntamiento municipal es el órgano de gobierno “a través del cual el pueblo, en ejercicio de su voluntad política, realiza la gestión de los intereses de la comunidad” (Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas, título II, cap.1, art. 20). Las funciones y obligaciones de los integrantes del ayuntamiento están reglamentadas por la Ley Orgánica Municipal del Estado. Con esto nos interesa destacar la legalidad de los regidores en tanto integrantes del órgano de gobierno municipal.

Ahora bien, para la década de los años cincuenta del siglo XX, Guiteras (1996 [1961]), mostró que en Chenalhó existía una organización política y religiosa, organizados en orden jerárquico: alguacil, mayor, alférez de una imagen de menor importancia, o capitán; alférez de una imagen mayor, o paxión de Carnaval; regidor, alcalde, gobernador, síndico, presidente (Íbid.). La organización política fusionaba el gobierno tradicional con el gobierno municipal; este organismo estaba integrado por: un presidente bilingüe, un síndico, un gobernador, dos alcaldes ancianos, cinco regidores, cinco mayores y cinco alguaciles. De acuerdo a la autora el cargo de regidor era el más costoso de la jerarquía política y desempeñaban las obligaciones

más pesadas: “La ansiedad y las oraciones más fervientes de los regidores se relaciona [ban] con la perpetuación del gobierno y la religión institucionalizada; la integración de ambos organismos constituye su responsabilidad principal (Íbid.:76)”. La autora mencionaba que los regidores debían designar a los rezadores o *kabilto vinik*, a los músicos, mayordomos y sacristanes, a los mayores y alguaciles. En los ochentas, Arias (1985), identificó a los “*abtel patan*” los cargos oficiales responsables de “arreglar los asuntos del pueblo” integrados por un presidente, un síndico, un gobernador o suplente, dos alcaldes, nueve regidores y quince mayores. Por otro lado estaba el “*abtel patan*” que abarcaban el *nichimal abtel* o cargo florido desempeñado por alféreces, capitanes, mayordomos y pasiones (Íbid.). De acuerdo con Arias “los regidores no funciona [ban] como quisiera la Constitución” pues sus mayores preocupaciones giraban en torno a las funciones tradicionales que consistían en buscar a los responsables como: el principal, a la *me'tsebetik*, al músico, a los cuatro pasiones, así como otros servidores menores. De manera que Guiteras y Arias en épocas distintas señalaron que la responsabilidad de los regidores consistía en la búsqueda y designación de los diferentes participantes ceremoniales.

Con lo dicho he querido destacar la importancia de la figura del regidor como integrante del ayuntamiento municipal: por su parte, Guiteras y Arias destacaron su rol como integrantes de la organización política-religiosa, sin embargo, en la época actual se conoce muy poco de sus actividades. A partir de las anteriores consideraciones me pregunto ¿Sí los regidores del ayuntamiento municipal son figuras establecidas legalmente, cuáles son las circunstancias que explican el hecho de dirigir sus mayores esfuerzos al ámbito ceremonial? ¿Cuáles son las características del gobierno tradicional indígena de Chenalhó y como participan los regidores en éste? ¿En qué consisten y cuál es la importancia de las ceremonias organizadas por el gobierno tradicional indígena y los regidores?

III. Acerca del gobierno indígena y los regidores

Durante la década de los años setenta Cancian (1976) planteó que el sistema de cargos constituía la estructura político-religiosa de la comunidad indígena. Esta estructura permitía su integración, y a través de la participación en este sistema se sancionaba la pertenecía a la misma. A diferencia de otros estudiosos, el autor defendía que la jerarquía de cargos legitimaba

las diferencias económicas y sociales de la comunidad, este postulado debatía el argumento de otros autores quienes sostenían que la jerarquía funcionaba como un mecanismo que mantenía el equilibrio económico y evitaba el surgimiento de clases sociales (Wolf, 1993 [1959]); Nash, 1996[1958]).

De acuerdo a Cancian (Íbid), el sistema de cargos estaba organizado jerárquicamente en cuatro niveles de cargos civiles y religiosos. De manera que aquel que alcanzaba los puestos más altos de la jerarquía acumulaba gran prestigio. Los puestos del primer nivel desempeñados por mayordomos, alguaciles, pasioneros y capitanes, abarcaban sobretodo actividades de cuidado y vigilancia. El segundo nivel integrado por los alféreces embellecían las fiestas. En el tercer nivel se encuentran los regidores quienes tenían la responsabilidad de la búsqueda y el nombramiento de los futuros participantes en el sistema y también vigilaban la realización de los rituales. En cambio los *Moletike* del cuarto nivel eran los administradores del sistema. El autor enfatizó el aspecto económico para definir los niveles del sistema de cargos. Como podemos ver en esta tesis el regidor estaría en el tercer nivel del sistema de cargos; institución que como ya mencionamos, para varios autores, mantiene a la comunidad integrada. Coincidió con Cancian en su interpretación de que los regidores contribuyen a mantener a la comunidad cohesionada.

Por otra parte, Aguirre Beltrán (1991), a mitad de la década de los años cincuenta del pasado siglo XX, planteó la coexistencia de las diferentes formas de gobierno indígena, los cuales consistían en: el Ayuntamiento Constitucional de origen contemporáneo, el Ayuntamiento Regional de origen colonial (que comprendía un organismo político-religioso) y el Gobierno de Principales que tenía como antecedente al gobierno del *calpulli*, de origen prehispánico. La propuesta de ese autor no estaba exenta de una visión evolucionista, ya que pretendía que las comunidades indígenas con menor grado de aculturación adoptaran la forma de gobierno municipal. En la propuesta de Aguirre Beltrán (1991), los regidores formaban parte del escalafón de puestos políticos y religiosos del Ayuntamiento Regional, por otro lado, se encontraban los regidores integrantes del Ayuntamiento Constitucional. La escala de puestos políticos y religiosos tenía un número variable en cada barrio, y consistían en: síndico, gobernador, alcaldes, regidores, mayores, mayordomos, paxión, alférez y sacristán. Todos estos funcionarios eran nominalmente electos. Los regidores desempeñaban actividades de gendarmería junto a los mayores. Por otro lado, el ayuntamiento constitucional se integraba

por presidente, síndico, y dos regidores propietarios y suplentes. Estos últimos eran elegidos nominalmente, pero también cumplían con “los requisitos formales de la elección tales como la instalación de casillas” (Aguirre Beltrán y Pozas, 1954: 259). En este planteamiento la figura de regidores formaba parte del gobierno de origen colonial que aludía a los puestos civiles y religiosos. Por otro lado, también se encontraban los regidores de la forma de gobierno del siglo XX representado por el Ayuntamiento Constitucional.

Las contribuciones de los estudiosos de las formas de gobierno indígena nos ayudan a comprender el contexto político general de las formas de gobierno indígena. Con el calificativo de “cívico-religiosa” ó “civil-religiosa” generan un efecto de obviedad sobre las responsabilidades religiosas de los funcionarios. Como bien apuntó Albores (1978), el sistema político-religioso se limitó al nivel de las apariencias de los fenómenos, pero la base sustentadora radica en la concepción del mundo. En mi opinión en los estudios referidos prevalece una perspectiva cuantitativa de la institución de gobierno de las comunidades indígenas (en el capítulo uno profundizamos sobre aportes específicos sobre el tema), y hace falta explorar y profundizar el ámbito ceremonial vinculado al gobierno indígena, pues en este radica su continuidad histórica.

En los setentas, Prokosch (1973) planteó, a partir de estudiar a las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas, que los orígenes del gobierno indígena tradicional se remontan al cabildo colonial. Este gobierno coexistía junto al gobierno oficial. El planteamiento del autor nos permite profundizar en las características del gobierno indígena tradicional de Chenalhó. Dicho gobierno coexiste junto a un gobierno municipal, como veremos más adelante.

Por último es pertinente un breve apunte respecto a la relación entre gobierno indígena y gobierno municipal. En este sentido Vázquez (1987) señala que la relación entre las formas de gobierno indígena y el gobierno municipal no implica una dominación absoluta. Por su parte Guillén (2007) señala que la forma de gobierno municipal no permite expresar la identidad propia de los pueblos indios, pues es ajeno a las propias formas de gobierno. Al contrario Fábregas (1991), señala que “el Estado no destruye las formas de vida comunal sino que las incluye, las altera y las transforma en parte de todo el sistema” (Íbid.:9). Por otra parte, Rus

(2004) da cuenta del proceso de subordinación de las estructuras comunitarias de las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas al Estado y al partido de gobierno⁶ durante el cardenismo.

IV. La Cosmovisión mesoamericana

Vale mencionar que las contribuciones al estudio en general de fiestas y ceremonias de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas son numerosas, por ejemplo Bricker (1986) realiza un análisis sobre el humor ritual a partir del Carnaval en Chenalhó, Chamula y Zinacantan. Por su parte Ochiai (1985), investigó el intercambio de los santos entre las comunidades y Vogt (1993 [1976]), se centró en los rituales tanto individuales como los de carácter público (posteriormente abundamos en estos). Por otro lado, los estudios clásicos sobre las instituciones de gobierno indígena realizados por Aguirre Beltrán (1991 [1953]) y Pozas (1987 [1977]) en la década de los cincuenta y setentas incluyeron breves referencias y la descripción etnográfica de alguna ceremonia. Así mismo, Cancian (1976) en su estudio del aspecto económico del sistema de cargos realiza la descripción etnográfica de un ritual semanal realizado por un mayordomo: el cambio de alferez de la Virgen del Rosario. A estos trabajos se agregan los estudios sobre la cosmología y cosmovisión tzotzil realizados por Guiteras (1996 [1961]), Arias (1975 y 1985), Gossen (1990 [1980]), Kohler (1995) y Pitarch (2006). Por último se encuentran las descripciones etnográficas de algunas ceremonias, por ejemplo, el carnaval de Chenalhó de Torres y Alba (2008), el de Bachajón de Bretón y Becquelin-Monod (1979) y el de Chamula realizado por Pérez López (1990). Los anteriores trabajos constituyen importantes aportes al conocimiento de ceremonias y rituales, sin embargo, aún está pendiente el estudio en Los Altos de Chiapas, de las ceremonias del ciclo anual como totalidad y sobre todo relacionadas a los funcionarios responsables de su organización en las comunidades indígenas de dicha región. Es ahí donde creo podemos situar el pequeño aporte de este trabajo de tesis.

⁶ Partido político que a mediados de la década de 1930, era conocido como el Partido Nacional Revolucionario (PNR), en 1937, cambia a Partido Revolucionario Mexicano (PRM) y a mediados de 1940 se denomina como Partido Revolucionario Institucional (PRI). (Rus, 2004).

En términos más generales podemos decir que los estudios del campo teórico de la cosmovisión mesoamericana en la antropología mexicana se han desarrollado en los últimos años y avanzan hacia su consolidación (Medina, 2003). Las indagaciones han girado en torno a los siguientes temas: a) la conceptualización de la persona, planteado en la discusión sobre nahualismo, 2) la configuración del ciclo del maíz, integrado por las investigaciones en torno a los rituales agrícolas, c) la geometría del cosmos. Cada uno de estos temas abarca abundante información etnográfica, sin embargo, nuestra referencia al tema solo pretende rescatar ciertas ideas centrales para nuestra argumentación acerca de la dimensión ceremonial de los regidores.

En diferentes investigaciones López Austin (1980, 1999, 1994) ha planteado la vigencia de una cosmovisión mesoamericana entre los pueblos indígenas de la época actual. Las raíces de esta cosmovisión se remontan a las concepciones de los antiguos pueblos mesoamericanos. Éste autor afirma que:

(...) la cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado pretende aprehender el universo.

Como hecho histórico es un producto humano que debe ser estudiado en su devenir histórico y en el contexto de las sociedades que los producen y actúan con base en él. Su carácter histórico implica su vinculación dialéctica con el todo social y, por lo tanto, implica también su permanente transformación (López Austin, 1996. p.472, en Broda, 2001).

El mencionado autor destaca la diferencia entre una religión mesoamericana, que corresponde a los pueblos agricultores existentes en momentos previos a la Conquista española, y una tradición religiosa mesoamericana, que caracteriza a los pueblos actuales y resulta tanto de la influencia cristiana como de los pueblos mesoamericanos. De manera que el concepto de “núcleo duro” le permite plantear la existencia de continuidad entre los pueblos actuales y los antiguos pueblos mesoamericanos. Al respecto menciona que:

Es pertinente en la búsqueda de la comprensión del complejo religioso mesoamericano, reconocer su naturaleza de hecho histórico y ver que en su heterogénea composición son muy distintos los ritmos de transformación de sus diferentes elementos. Este hecho histórico, en efecto, tiene componentes que constituyen su núcleo duro, muy resistentes al cambio histórico. Diríase que son casi

inalterables. Otros, en cambio, son más vulnerables al cambio, hasta llegar a aquellos de naturaleza efímera. La unidad provocada por la existencia de un núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales permite hablar de una religión mesoamericana con múltiples variantes (López A., 1994:11).

En opinión de Medina (2003), la contribución de López Austin radica en la construcción teórica de la cosmovisión como conjunto sistemático y coherente, a partir de lo cual es posible abordar aspectos particulares como la religiosidad y la política, entre otros.

Por otro lado, Broda (2000, 2001) contribuye al análisis la cosmovisión a partir de sus estudios sobre la ritualidad agrícola de los pueblos indígenas actuales (de Guerrero, del altiplano central, entre otros), comparándolos con el antiguo culto agrícola de la sociedad prehispánica de los grupos del centro del país. De acuerdo con la autora, el ritual es el vehículo de expresión de la cosmovisión y las creencias. Así, destaca que la fiesta de la Santa Cruz y la fiesta del día de muertos como las fiestas anuales más importantes de tradición indígena en México. Estas fiestas corresponden a las fechas más importantes del ciclo agrícola, como la siembra, la petición de lluvias y la cosecha. Así mismo, marcan los límites de la estación de lluvias y el ciclo agrícola del maíz. La autora plantea que la fiesta de la Santa Cruz es de larga tradición, pero destaca que no se trata de una continuidad directa e inalterada, sino de un proceso histórico creativo. En ese sentido señala la permanencia de las condiciones de existencia del campesino indígena.

Galinier (1990), realiza un erudito análisis sobre la concepción del cuerpo y el cosmos entre los otomíes, resultado de un exhaustivo trabajo de investigación etnográfica que inició en 1969. El autor, resume el modelo otomí de representación del mundo a partir de los siguientes puntos:

- El universo es un campo de energía sometido a un ciclo de desarrollo
- Esta energía es polarizada en forma de dos entidades complementarias
- La fusión energética es necesaria para la reproducción del cosmos e implica el sacrificio del elemento activador, macho.
- El universo es una réplica a gran escala del cuerpo humano.
- Los rituales son realizaciones necesarias y periódicas de esos dos diferentes principios
- El principio dualista se extiende al conjunto de las relaciones de poder que vinculan a la comunidad india con la sociedad nacional y con el Estado. (Op. Cit., 1990:682).

Galinier (2001:456) destaca que el ritual en el contexto mesoamericano se trata de “actuar en el mundo para controlarlo y mantener su equilibrio”, de manera que el ritual no es una forma derivada del mito, sino el punto de cristalización y activación de la visión indígena del mundo. Entonces el ritual (como organización de una ceremonia o la organización del mundo) es un discurso del inconsciente otomí, se trata de una reflexión sobre el sexo, sobre la vida y la muerte.

A partir del análisis del ritual del carnaval y de los rituales de tradición católica, Galinier encuentra que el primero se trata de un ritual de fertilidad de tradición propiamente indígena, y los segundos tienen un esquema de mayor rigidez, aunque, en ambos esquemas se encuentren elementos de ambas tradiciones. Es decir, que existe una clara separación entre el pensamiento cosmológico otomí y la religiosidad cristiana, por ello el autor enfatiza que no se trata de un proceso de sincretismo o mezcla de ambos sistemas. En mi opinión Galinier realiza un extraordinario y sofisticado análisis de la visión del mundo de los otomíes, en el que destaca el ritual como escenario de despliegue de actos para mantener y controlar el equilibrio del mundo, con lo cual apunta al constante dinamismo del cosmos otomí.

Por su parte Medina (1995, 1987) destaca la relación entre sistema de cargos y cosmovisión. El autor define éste último concepto como: “aquellos sistemas de representación que explican las relaciones básicas generales, entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo” (1995:19). El trabajo agrícola en torno al cultivo del maíz permite la reproducción de esta cosmovisión de raíz mesoamericana. De allí que el autor afirme que el sistema de cargos se inscribe en la matriz agraria de la comunidad. Esta última posee su propia jerarquía y sus ciclos ceremoniales que articula el ritual agrario y el ritual católico. Entonces, el sistema de cargos, es la estructura básica del ciclo ceremonial anual, es “el corazón de la organización ritual y festiva (...) es la estructura por la cual la comunidad misma mantiene su integridad y su memoria histórica: es decir, es un espacio estratégico y decisivo para entender el movimiento histórico de las comunidades y la reproducción de su especificidad étnica”. (1997:14).

Previamente la relación entre gobierno, parentesco y nahualismo fenómeno que aludía a la concepción de la persona de acuerdo a una cosmovisión particular, fue abordada por Villa Rojas en 1947. Este autor, basándose en la comunidad indígena de Oxchuc de Los Altos de

Chiapas refería que la población estaba organizada en *calpules* la división simbólica no localizable en términos territoriales. A su vez cada calpul abarcaba varios clanes conformado por varios linajes. De manera que cada *calpul* tenía un santo patrón y un cuerpo de autoridades integrado por gente de más edad y prestigio. Estos tenían la responsabilidad de vigilar y proteger a sus subordinados, cumpliendo el rol de padres y guardianes. Para la realización de sus obligaciones las autoridades dependían de la “ayuda sobrenatural” de espíritus conocidos como *lab* o *nahual*. El estudio de Villa Rojas fue de los primeros en considerar concepciones particulares sobre el ejercicio del poder.

Las contribuciones de los estudiosos mencionados me ayudaron a preguntarme acerca de la cosmovisión mesoamericana entre los tzotziles pedranos de la cabecera de Chenalhó⁷. El describir y analizar esa cosmovisión no es el objetivo de este trabajo de tesis. Como ya dije antes, para poder armar una visión integral de ella, se requiere más investigaciones de campo, sin embargo, mi pequeño aporte sobre el papel ceremonial de los regidores puede ser el abono que yo doy a ese gran tema.

En concreto, a lo largo de este trabajo sostenemos que el gobierno tradicional indígena y los regidores se articulan y se adaptan a la institución municipal, y desde esta posición garantizan las celebraciones del ciclo ceremonial anual, de esta manera, contribuyen a mantener y reproducir los principios de la cosmovisión maya-tzotzil. Por otro lado, se podría decir, que este trabajo de tesis puede contribuir a clarificar la relación que se establece entre dos formas de gobierno que obedecen a lógicas distintas, aunque, en los hechos se encuentran estrechamente articulados en una especie de simbiosis.

V. Acerca de la metodología

Para el estudio de la dimensión ceremonial de los regidores, en primer lugar analizo las características del gobierno tradicional indígena destacando el papel de cada uno de sus integrantes. En segundo lugar describo y analizo la participación de los regidores en tres ceremonias: el ritual agrícola o *mixa*, la fiesta patronal y el carnaval. La elección de estas tres

⁷ Cabe señalar que esta consideración merecería un estudio de mayor profundidad que el realizado en este trabajo.

celebraciones no obedece a una cuestión premeditada, más bien, fueron las fiestas que pude observar durante mi corta estancia en campo que abarco de octubre del 2008 a principios de enero del 2009.

Previo a salir al trabajo de campo sabía que llegado el momento tendría que enfrentar la situación del desconocimiento del tzotzil y lograr el acercamiento necesario en apenas tres meses, situación que no podría resolver hasta vivir la experiencia de Chenalhó. Además enfrenté el reto de llegar a un sitio sin conocer a nadie. Sí bien llegaba con la carta institucional del cieras como lo establece el protocolo, sin embargo, esto no podía sustituir la socialización que es una condición indispensable para la realización del trabajo de campo.

El acercamiento a los regidores no fue tarea sencilla. Ya mencionaba la fuerte presencia que tienen desde el lugar que ocupan en el edificio presidencial, pero fui conociéndolos y logré establecer una relación respetuosa con ellos. Sobretodo desde mi condición de mujer “joven”, digamos que desde su punto de vista mi quehacer no encajaba con el papel tradicional que una mujer debía realizar, es decir, cuidar una familia. Menciono esta situación porque inicialmente no faltaron las bromas provocadas por mi condición de género, sin embargo, con el paso del tiempo fue posible construir una relación de respeto pues ellos reconocieron mi interés por su trabajo enmarcado en el trabajo de investigación que realizaba. También pude acercarme a las regidoras, con quienes pude establecer una relación más que cordial. A partir de estas consideraciones participé en varias de las celebraciones que se realizaron durante los meses de octubre, noviembre y diciembre. Algunas de estas consistieron en el lavado de las ropas del santo celebrado el dos de octubre, la celebración del día de muertos cuando se instaló el ayuntamiento de las ánimas, la fiesta de la virgen de Guadalupe tanto en Yabteclum, como en Yaxgemel. También observé las ceremonias de renovación de autoridades que tienen lugar los últimos días del año. Posteriormente registré el carnaval a mediados del mes de febrero tanto en Yabteclum como en la cabecera de Chenalhó. A partir de los registros etnográficos y la recopilación de la información realizadas en campo, emprendí la tarea de la clasificación y sistematización de la misma.

Cabe señalar que dada la situación de las limitaciones por el desconocimiento del tzotzil, traté de realizar la observación y el registro etnográfico en términos de “descripción densa”⁸, es decir, profundizando en la trama de significados que constituye la cultura. En el transcurso del trabajo de campo, realicé la observación preguntándome sobre el significado que encerraba cada acto para el propio actor, sin embargo, hay que decir que el poco tiempo de estancia en campo no me permitió realizar otras pesquisas de información sobre infinidad de cuestiones en las que me hubiera gustado profundizar.

Por último, quisiera mencionar que el uso de la cámara fotográfica se convirtió en un valioso instrumento para registrar infinidad de instantes de las celebraciones. Registré en imágenes episodios diversos de las celebraciones; rostros, paisajes, personajes. El uso de una cámara implicó ciertas circunstancias; me explico: cuando obtuve permiso de usar la cámara fue inevitable tomar fotografías a personas, cuestión que en algún momento me pareció justo devolver la foto a la persona aludida. Con ésto, deseo explicar que algunas personas se enteraron de esta situación, entonces, empezaron a pedirme que les tomara fotos y no podía negarme⁹. Recuerdo que durante el carnaval una señora de avanzada edad se puso collares y aretes, se arregló el pelo y me pidió que le tomara una foto. Así mismo ocurrió con varios de los participantes del carnaval y de las fiestas. Tomé fotografías y las devolví a la gente simplemente porque consideré que el registro fotográfico puede enriquecer las historias de sus propias vidas.

VI. Orden de exposición

El primer capítulo, forma parte de la primera parte de la tesis, en éste reviso algunos de los trabajos realizados sobre sistema de cargos y gobierno indígena para ubicar en términos teóricos la perspectiva en la que se sitúa el análisis del gobierno indígena tradicional de

⁸ Geertz plantea el concepto semiótico de cultura, entendida como “sistemas de interacción de signos interpretables (...) la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible”. (Geertz, 1991:27)

⁹ Este hecho me recuerda la circunstancia de que me hubiese gustado tener la imagen de mis abuelos, o de mis padres cuando niños. Pero, en mi pueblo no había cámaras fotográficas.

Chenalhó. Éste destaca el proceso histórico que tiene como antecedente el Cabildo colonial hispano.

El segundo capítulo también corresponde a la primera parte del trabajo, aquí describo y analizo las características del gobierno tradicional indígena resaltando el desempeño de los regidores en éste. También abordo la articulación entre este gobierno y las autoridades del ayuntamiento constitucional. La institución de gobierno tradicional indígena de Chenalhó esta organizado a partir de un núcleo dirigente, a la cual le siguen los especialistas ceremoniales y, en la base de este gobierno se encuentran los funcionarios menores.

La segunda parte de la tesis aborda la dimensión ceremonial, y comprende cuatro apartados, en el capítulo tres presento el ciclo ceremonial de Chenalhó. Los siguientes tres capítulos corresponden a la fiesta patronal, el ritual agrícola de fin de año y el carnaval. En éstos describo y analizo al ritual agrícola y el carnaval como expresión de una cosmovisión mesoamericana a diferencia de la fiesta patronal que se adscribe a una tradición católica aunque contiene elementos de la tradición indígena. Estos distintos rituales se encuentran articulados en un ciclo festivo anual aunque difieren en su argumento. En este análisis destacamos el papel de los regidores como integrantes del gobierno tradicional indígena. Cierro la tesis con un esbozo final a manera de conclusiones y acompaño la tesis con una serie de diagramas y fotos que visualmente muestran algunos aspectos de lo dicho en forma escrita.

Primera parte.

Capítulo I. Los antecedentes analíticos: sistema de cargos y formas de gobierno indígena.

El presente apartado se divide en dos partes, en el primero presentamos el estado de la cuestión en torno al sistema de cargos y las formas de gobierno indígena. En la segunda parte presentamos los antecedentes históricos del cabildo colonial como introducción al siguiente capítulo que aborda las características del gobierno tradicional indígena en Chenalhó. Ello lo hacemos con la finalidad de contextualizar la función ceremonial de los regidores en un marco analítico más amplio.

1.1- La comunidad y la jerarquía de cargos

Los estudios sobre la jerarquía de cargos han estado vinculados estrechamente a los estudios sobre la comunidad. Cabe mencionar la importante aportación de Redfield (1944), quien realizó estudios en Tepoztlán en 1930, los cuales continuarían posteriormente en Yucatán. Dicho autor formuló la propuesta teórica de cambio social denominada como el “continuum folk-urbano”. De manera que uno de los extremos de éste modelo era la pequeña comunidad aislada y homogénea culturalmente en la que sus miembros tenían un concepto total y coherente del concepto del mundo, en tanto que el otro extremo era representado por la ciudad urbana caracterizada por el individualismo, la secularización y la desorganización cultural. De esta forma Redfield consideraba que la pequeña comunidad se transformaría y adoptaría los valores de la ciudad a partir del contacto y comunicación con ésta. En este planteamiento destaca la influencia de las teorías sociológicas de Durkheim y Tonnies, impregnadas de la perspectiva evolucionista predominante en el siglo XIX. De acuerdo con Medina (2007b), Redfield en su estudio previo realizado en Tepoztlán y publicado en 1930, identificó uno de los polos en términos de igualdad y armonía; definición que conlleva una visión del mundo.

En 1937, Sol Tax, caracterizó al municipio como la división étnica básica y estableció la diferencia entre ésta y las identidades étnicas definidas a partir de la lengua. De manera que cada municipio se distinguía por ciertas características particulares: se trataba de una unidad física definida por la composición ecológica. Cada municipio también poseía características sociales específicas como la historia, la lengua y la cultura; además estos municipios conformaban unidades culturales, o sea, poseían una especialización económica y en lo político-religioso se distinguían por la jerarquía de cargos.

Posteriormente, en los años cincuenta, Wolf (1981[1957]) planteó que los campesinos se organizaban a partir de la “comunidad corporativa cerrada”. Las características de ésta consistían en la tenencia comunitaria de la tierra y en la restricción de la pertenencia mediante reglas de endogamia y la participación en rituales religiosos; además de la limitación de la comunicación de sus integrantes hacia el exterior y la oposición a la acumulación de la riqueza a través de la redistribución de la misma mediante el financiamiento del culto a los santos. Wolf afirmó que las comunidades campesinas cerradas estaban aisladas de la sociedad mayor, este aislamiento, estaba reforzado por “actitudes localocéntricas” de manera que cada comunidad tendía a mantenerse como un sistema económico, social, lingüístico y político-religioso. Wolf (Íbid.) estableció que la comunidad corporativa cerrada se conformó en la Colonia, cuando las nuevas comunidades indias adquirieron derechos sobre la tierra. De manera que la polarización de la sociedad en un sector dominante y otro dominado (integrado por campesinos indígenas) generaba las condiciones necesarias para la reproducción de la “comunidad corporativa cerrada”, así los conquistadores ocuparon la tierra y organizaron la mano de obra: “Este campesinado indígena no disponía de las capacidades culturales ni de los recursos necesarios para tomar parte en la creación de empresas en gran escala, y privaron a los indígenas del acceso directo a las fuentes de riqueza que se obtienen a través del mercado, que éstos habían tenido a su disposición en los tiempos anteriores a la conquista” (Wolf, 1981[1957]:89). De tal forma que la “comunidad corporativa cerrada” se configuró como respuesta a una sociedad mayor opresiva y explotadora.

Las contribuciones de Redfield, Wolf, y Sol Tax forman parte de los estudios clásicos que configuraron los estudios de comunidad. De manera que muchos de los estudios posteriores consideraron a la comunidad como unidad de análisis; de esta forma se tomaba como punto de partida a la comunidad homogénea y armónica del modelo teórico de Redfield. Pero la

comunidad indígena, como toda sociedad es dinámica y diversa.

De acuerdo con Medina (2007b), en la década de los años cuarenta Lewis realizó trabajo de campo en Tepoztlán, en el mismo lugar que estudió Redfield. El primero apunta que la investigación de Redfield presenta una comunidad bien integrada, aislada y tranquila, omitiendo las situaciones de violencia y conflicto y destacando los aspectos cooperativos que unen a los tepoztecos. De manera que Lewis muestra que en el año en que Redfield estuvo en Tepoztlán, la comunidad había sufrido represión por parte del gobierno federal por su orientación zapatista. A propósito el autor apunta:

Es ésta la situación en que se oponen dos concepciones sobre la comunidad, la que encuentra armonía y homogeneidad contra la que reconoce el conflicto, la lucha por el poder y la diferenciación social. El hecho cierto es que la metodología de la investigación permite definir un conjunto de técnicas, un espacio de observación, adecuados a las situaciones específicas del trabajo de campo; las interpretaciones, en una u otra dirección, dependen de las premisas asumidas por el investigador. El romanticismo de la comunidad no es intrínseco a los fenómenos que se registran, sino de la manera en que se construyen los datos y se extraen las conclusiones (Medina, 2007b: 24).

Como queda dicho en el párrafo anterior las premisas del investigador resultan fundamentales para la definición de las características y la concepción de la comunidad.

Como hemos mencionamos Sol Tax (Op. cit.), identificó por primera vez la jerarquía de cargos como una característica de los municipios guatemaltecos. Esta jerarquía comprendía cargos seculares y religiosos. Estos cargos, de acuerdo al autor, se cumplían de forma ascendente y alternante, alcanzando, el puesto de principal quien pasaba por todos ellos. Posteriormente, Wolf (1981[1957], 1993 [1959]) señaló que el sistema religioso era el mecanismo que permitía el equilibrio económico de la comunidad e impedía el surgimiento de las diferencias de riqueza y la formación de diferencias de clase. De acuerdo a Wolf, en esta “democracia de pobres” el poder era otorgado por la comunidad y transmitido de tiempo en tiempo a nuevos funcionarios, impidiendo, de esta forma, el monopolio del poder (Íbid.).

En su artículo de 1958, Nash establecía que la jerarquía civil y religiosa constituía la estructura social del municipio indio, la cual comparaba con el papel que desempeñaba el sistema de

parentesco entre las sociedades africanas. La jerarquía funcionaba como el mecanismo nivelador de la riqueza. En estas comunidades pobres era imposible el surgimiento de clases sociales, pues la jerarquía fungía como la estructura social que impedía la desintegración social. De acuerdo con Albores (1978), Nash (Op. cit.) consideró al sistema de cargos como un elemento descapitalizador, llegando a considerar el tradicionalismo como una causa del subdesarrollo. Dicha autora nos aclara que la perspectiva del autor tomaba como punto de partida la economía de mercado, pero ésta no era válida para la comunidad indígena cuya estructura socioeconómica no se fundamentaba en la acumulación de capital.

Durante los años sesenta Cancian (1976), realizó un minucioso estudio enfatizando el aspecto económico de la jerarquía. El autor planteó que el sistema de cargos constituía la estructura social a partir de la cual la comunidad india se mantenía integrada. A diferencia del planteamiento de Nash (op. cit.) y Wolf (Op. cit.) quienes consideraron que la escala funcionaba como mecanismo nivelador de las diferencias económicas, Cancian planteaba que el sistema de cargos clasificaba a los miembros de la comunidad a partir de sus capacidades económicas en una sola jerarquía, de tal forma que el sistema de cargos permitía la transformación de la capacidad económica en estatus social legitimando, de esta forma, las diferencias económicas y mantenía a la comunidad integrada evitando su desintegración.

En términos descriptivos, Cancian (1976:193) definía al sistema de cargos como el: “sistema donde el hombre adulto desempeña una serie de cargos jerárquicamente organizados y dedicados tanto a los aspectos políticos como a los ceremoniales de la vida comunitaria”. De manera que los cargos consistían en los “puestos religiosos ocupados rotativamente por los hombres de la comunidad” (Íbid.:19). Al desempeñar un cargo un individuo gastaba considerables cantidades de dinero dependiendo del costo del puesto. Estos cargos estaban organizados en una jerarquía de cuatro niveles que indicaban el orden de servicio, de forma que quien desempeñaba los cargos más altos de la jerarquía alcanzaba gran prestigio.

Para tener en cuenta la jerarquía propuesta por Cancian (1976), aquí retomamos sus características. En el primer nivel había tres clases de cargos: Los mayordomos, los responsables del ritual diario; los capitanes y pasioneros, que no se ocupaban del cuidado de la iglesia; y los mayores quienes integraban tanto el gobierno municipal como la jerarquía religiosa. En el segundo nivel se encontraban los catorce alféreces quienes "son lo que podría

llamarse un embellecimiento principal en las celebraciones importantes. Bailan frente a las iglesias, participan en las procesiones e invitan a toda la comunidad a una fiesta" (*Íbid.*:57). Los regidores junto a los alcaldes viejos integraban el grupo de los *Moletiké* del tercer y cuarto nivel. Ellos tienen la responsabilidad de la búsqueda y el nombramiento de los futuros participantes en el sistema y también vigilaban la realización de los rituales. En cambio los dos alcaldes viejos se desempeñaban como administradores "del sistema de cargos, son los responsables del nombramiento de los ocupantes de cargos, o de notificar sobre inminentes obligaciones a los que se han presentado como voluntarios y que saben sus nombres figuran en las listas de aspirantes a determinados cargos" (*Íbid.*).

Hasta este momento hemos trazado la trayectoria de las propuestas de la jerarquía cívico-religiosa y su importancia en los estudios de comunidad. En estos trabajos dicha institución era identificada como la estructura social que mantenía la integración social de la comunidad e impedía el cambio social y cultural. En general en los estudios prevalece la perspectiva teórica culturalista-funcionalista que pretendía explicar a la sociedad como una totalidad en sí misma a partir del funcionamiento de sus instituciones sin considerar la perspectiva histórica y el contexto político nacional. Más aún se explicaba a toda la sociedad a partir de la institución político-religiosa.

A mediados del siglo XX, el teórico y principal impulsor de la política indigenista Aguirre Beltrán planteó que México se hallaba en plena construcción de su proyecto como nación. En este proceso de construcción de la nacionalidad, dicho autor consideró que la diversidad de la población indígena constituía un obstáculo para alcanzar tal objetivo. Así, planteó el indigenismo como la política integracionista. El Instituto Nacional Indigenista fue responsable de la implementación de programas de acción en los rubros de educación, salubridad, agricultura y comunicaciones, entre otros, con la finalidad de lograr el cambio cultural de las comunidades indígenas. Para lograr dicho objetivo Aguirre Beltrán profundizó en el conocimiento de las formas de gobierno indígena correspondientes a tres "grupos étnicos" (los Tarahumaras, los Tzotziles-Tzeltales y los Tarascos) con diversos grados de aculturación.

Nos informa Aguirre Beltrán que la vida del grupo Tarahumara tenía como patrón cultural el aislamiento, cuestión determinada por su hábitat que consistía en las montañas de la sierra. Su

forma de gobierno era de origen colonial. La autoridad suprema basada en la asamblea elegía al jefe o gobernador. Los funcionarios menores eran elegidos por el jefe.

En cuanto a los tzotzil-tzeltales, el autor refiere, que habitaban la sierra de Chiapas; en el valle se encontraba la ciudad, con la cual los indígenas establecían relaciones económicas de interdependencia. Otro de los aspectos que se destaca son las relaciones de subordinación existente entre el grupo de ladinos o mestizos y los indígenas. Aguirre Beltrán apoyado en las investigaciones etnográficas de estudiosos de Chiapas¹⁰ planteó la coexistencia de distintas formas de gobierno entre las comunidades indígenas de Los Altos. Así, identificó al gobierno de principales como las mayores autoridades de los barrios o *calpules*¹¹. Éstos eran elegidos entre los jefes de linajes distinguidos por la prestación de servicios en la comunidad y contaban con prestigio y “poder místico”. Este gobierno de principales tenía como antecedente al gobierno concejil de los ancianos del *calpulli*: “el sitio ocupado por un linaje, es decir, un grupo de familias emparentadas por lazos de consanguinidad, cuyo antepasado divino o nagual era el mismo” (Íbid.:26). Este concejo de ancianos se integraba por los jefes de las parentelas o familias extensas, es decir, por “los hombres de mayor edad y sabiduría, cabezas de grupos conyugales ligados entre sí por herencia directa, patri o matrilineal, en la época colonial estos ancianos fueron llamados ‘*indios cabezas*’” (Aguirre Beltrán, 1997:27). De manera que el autor consideró que los “grupos étnicos” tenían como forma de organización ésta estructura básica. Entonces el gobierno de principales fungía como las autoridades mayores del municipio. El Ayuntamiento Regional consistía en el organismo político-religioso de origen colonial. Sus integrantes deben desempeñar cargos políticos y religiosos de forma alternada, y a cambio de estos servicios reciben prestigio. Cada barrio o *calpul* tenía sus propios funcionarios. Para ilustrar esta forma de gobierno Aguirre Beltrán menciona que uno de los barrios de Chamula tenía: 2 síndicos, 4 gobernadores, 6 alcaldes, 4 regidores y 6 mayores o policías. El

¹⁰En la introducción del clásico libro “Formas de gobierno indígena”, el autor apunta que para abordar al grupo tzeltal-tzotzil se basó en los manuscritos que le facilitó Villa Rojas, éste último junto con Sol Tax dirigieron durante los años 1942-1944 una investigación etnográfica en Tenejapa, Oxchuc, Cancuc, Chamula, Zinacantan, Chenalhó, Zinacantan y Mitontic. En esta labor colaboraron en ese entonces los estudiantes de antropología: Ricardo Pozas, Calixta Guiteras, Ricardo Soto, Ana Chapman y Gabriel Ospina. De acuerdo con Medina (1996), se trataba del Proyecto ENAH- Universidad de Chicago. Ricardo Pozas permaneció seis meses en Chamula, tiempo durante el cual redactó un diario de campo de quinientas páginas.

¹¹ La unión de varias familias extensas con un apellido español común integran un linaje. A su vez estos ocupan un mismo territorio conocido con el nombre de paraje. De manera que varios parajes forman un barrio o *calpul*. El autor menciona: “el encadenamiento de varios linajes, hoy parajes, dan origen a un *calpul* o barrio. La vieja designación nahua del clan geográfico persiste entre los tzeltales y tzotziles” (Aguirre Beltrán, 1991:98).

Ayuntamiento Constitucional, la forma contemporánea, estaba integrado por determinado número de regidores, misma que en la década de los cincuenta Aguirre Beltrán calificaba como “novísima imposición” y por ello no había sido reinterpretada por las comunidades (Íbid.).

Continuando con la exposición de Aguirre Beltrán, la sociedad tarasca tenía un alto nivel de aculturación. Este proceso, nos explica el autor, se debía a la compleja organización social que involucraba el intercambio comercial y la migración, fenómenos que implican frecuente contacto con individuos de diferentes culturas. El autor apunta que desde la época previa a la colonización existía un Estado Tarasco basado en pueblos cabecera y pueblos sujetos, además de la producción de bienes de consumo y el desarrollo de las especializaciones. De acuerdo con el autor, los tarascos poseían una compleja organización en lo económico; con sus especializaciones en la producción de diversidad de artesanías que comprendía el ramo textil, la cerámica y la madera. Esta especialización permitió la creación de cooperativas y sindicatos. En lo político se han formado partidos políticos, y éstos se vinculan a la lucha por la tierra y el poder municipal. De acuerdo con Aguirre Beltrán, la forma de gobierno de los tarascos consistía en el gobierno municipal.

Como hemos visto, Aguirre Beltrán consideró que los tarahumaras, los tzotzil-tzeltales y los Tarascos tenían características correspondientes a diferentes niveles de aculturación. En esta propuesta, los tarascos son representativos de un alto nivel de aculturación, en cambio los tarahumaras presentan un bajo nivel y los tzotzil-tzeltales son ubicados en un nivel medio. Sin duda, en la propuesta de Aguirre Beltrán es evidente la influencia de la perspectiva evolucionista de Redfield, pero como apunta Medina (1998) Aguirre Beltrán asume la escala evolutiva, pero no los tipos del continuum folk-urbano pues considera el concepto de región.

Aguirre Beltrán exploró los antecedentes históricos de las diferentes formas de gobierno remontándose a la época prehispánica, y a la Colonia, con estos planteamientos se inició una discusión que continuarían historiadores y antropólogos. Desde la perspectiva de Aguirre Beltrán, el gobierno de principales representaba la forma residual basada en la estructura de parentesco presente en comunidades con menor grado de aculturación, y el Ayuntamiento

Constitucional representaba la forma que las comunidades indígenas debían adoptar para lograr su integración política a la nación¹². Aguirre Beltrán aportó la perspectiva histórica al estudio de las formas de gobierno indígena¹³.

A principios de la década de los setenta del siglo XX, Favre (1992[1971]), a diferencia de la mayoría de los estudios previos, abordó el estudio las sociedades indias de Los Altos de Chiapas ubicándolas en su contexto histórico, social y económico. El autor destacó que la comunidad es resultado de relaciones sociales asimétricas basadas en la subordinación y explotación. Esta situación, menciona el autor, tiene su origen en el sistema colonial establecido por los conquistadores en el siglo XVI. De manera que esta explotación se agudizó en el siglo XIX, cuando las comunidades indígenas sufrieron el mayor despojo de tierras. En este periodo la organización social de la comunidad sufrió varias transformaciones: la tenencia colectiva se individualizó, la organización de clanes y linajes se derrumbó y los grupos de ascendencia común se disolvieron en unidades familiares. En dicho estudio Favre, destacó la importancia de la jerarquía de cargos para mantener la homogeneidad de la comunidad impidiendo la acumulación de capital y garantizando la socialización e integración de los individuos a ésta. Para este autor, la jerarquía comunitaria era un obstáculo para “la evolución (...) hacia una forma cualquiera de colectividad rural abierta” (Íbid.:298). Favre, consideró que la jerarquía se fortaleció durante el siglo XX y fue un obstáculo para el cambio social.

¹² Es pertinente apuntar que considero que las formas de gobierno indígena tal como las concibe Aguirre Beltrán, pueden incluir las distintas representaciones: el municipio, el ayuntamiento regional y el gobierno de principales. El concepto de “gobierno indígena” también puede abarcar el de “gobierno tradicional indígena”, como lo utiliza Prokosch (1973). Ver siguiente capítulo.

¹³ Cabe señalar que estoy tomando como punto de partida el debate planteado por Aguirre Beltrán en el contexto de la antropología política en México y la importancia que en ésta tiene la relación entre pueblos indios y el Estado. De manera que por el momento no estoy retomando el debate sobre el concepto de gobierno desde el análisis antropológico de la política. Aunque sabemos de la importancia de tal discusión como bien lo plantea Fábregas (1976) quien destaca las importantes contribuciones de Evans-Pritchard y Meyer Fortes en su texto clásico “African Political Systems” publicado en 1940. Fábregas (1976) afirma que en ese trabajo se destaca el enfoque estructural-funcionalista de la corriente británica representada por Radcliffe Brown, la cual fue continuada por Gluckman y Turner. Los conceptos de equilibrio y conflicto son centrales para estos teóricos. En el texto mencionado se realiza una clasificación de los sistemas políticos a partir del estudio del control social. Estos sistemas consistían en: sociedades con Estado, sociedades sin Estado y las bandas. Continuando con Fábregas (Íbid.) la escuela estructural-funcional plantea que el sistema político tiene consecuencias positivas en la vida social. Fábregas señala que la obsesión funcionalista consistió en demostrar que el sistema político no solo mantiene el orden sino que *debe hacerlo*.

Para finalizar este apartado retomamos a Albores Zárate (1978), quien señaló que los estudios etnológicos realizados entre los tzotziles y tzeltales en la primera mitad del siglo XX, presentan el problema de la descripción fragmentaria sobre la comunidad indígena. Puesto que en éstos se aborda el estudio de las instituciones económicas, políticas y religiosas de manera descriptiva y aislada para cada comunidad en particular y sin relacionarlos. Para la mencionada autora los estudios funcionalistas en Chiapas, constituyeron el fundamento teórico de la política indigenista, a pesar de sus serias limitaciones, por ejemplo, en el análisis de las relaciones interétnicas y al no considerar el sistema capitalista e internacional.

Las reflexiones en torno al origen de las formas de gobierno indígena constituyen un tema de gran interés en los estudios históricos y antropológicos. En ese sentido Carrasco (1979) sostenía que durante la Colonia surgió un “Moderno sistema de escala” como resultado de la adaptación de los elementos prehispánicos a los cargos creados por los hispanos. Este sistema se caracterizó por la igualdad de oportunidades para acceder a los cargos y el patrocinio individual de los mismos. En cambio Chance y Taylor (1987) plantearon que la jerarquía civil y religiosa surgió en el siglo XIX, en una época posterior a la independencia. Por otra parte autores como Rus y Wasserstrom (1980) consideraron que el surgimiento de la jerarquía cívico-religiosa (en Chiapas central) se relacionaba con el desarrollo económico y los cambios políticos de fines del siglo XIX y principios del XX. Por su parte Palomo (2000), apuntó que el sistema de cargos tiene sus antecedentes en la cofradía colonial indígena, destacando la estructura y los rituales públicos como algunas de las características de esta continuidad. La postura de estos autores era contraria a la de Vogt (1980[1966]), quien consideró que el sistema de rangos existió entre la antigua sociedad maya, y estaba estrechamente relacionada con el patrón de asentamiento basado en un centro ceremonial rodeado de caseríos dispersos.

Resulta interesante que este último autor y otros autores tiendan a buscar la “jerarquía político-religiosa” en el pasado, es decir, a tomar como un hecho dado la división establecida originalmente por Sol Tax en la década de los años treinta del siglo XX. Frente a estos planteamientos Medina (1995) señaló la fragilidad de definir el sistema de cargos a partir del patrocinio individual de las fiestas, fenómeno vinculado al trabajo asalariado en comunidades indígenas y al proceso de despojo de las tierras que inicia en el siglo XVIII. Medina (1995) enfatiza la continuidad de una cosmovisión mesoamericana que se reproduce a partir del trabajo agrícola; en torno al cultivo del maíz el cual se conjuga con las ceremonias de los santos

católicos. Ambas se entretajan en el ciclo ceremonial anual que tiene como núcleo básico al sistema de cargos.

1.2 Otras interpretaciones de la institución de gobierno indígena

Korsbaek (1982), refiere a un “típico sistema de cargos” como un modelo consensuado entre los estudiosos. Dicha afirmación es poco afortunada porque conlleva la idea de un modelo general único, sin embargo, en los últimos años varios estudiosos han realizado planteamientos distintos que develan la complejidad y diversidad del gobierno indígena en diferentes regiones de México.

Como apunta Fábregas (1970), el sistema jerárquico no era exclusivo de comunidades aisladas como sistema de mayordomías existía entre poblados urbanos de raíz indígena zoque. Éste sistema permitía a estos grupos la preservación de su unidad social y cultural ante el despojo de tierras provocado por el crecimiento urbano.

Por su parte, Kohler (1982), afirmó en los años ochentas que la jerarquía de cargos en San Pablo Chalchihuitán funcionaba como un “sistema de administración comunal” responsable del mantenimiento del orden público, de la administración de la justicia, de las obras públicas, de la vida ceremonial y de los tratos con los funcionarios públicos externos. De manera que en realidad la jerarquía funcionaba como una escuela para aprender los pormenores de la administración comunal. En esta jerarquía los cargos anuales estaban organizados a partir de las funciones y status de autoridad: en la base se encontraban un *chabilum* (cuidador del pueblo) y 35 alguaciles; luego venían tres *mayol*, tres *buruntero* y veinte *bankilal* alguacil (se trata de quienes colocaban adornos durante las fiestas). Seguían nueve *rerol*, cuatro *alkalte*, ocho *martoma*, un *soplente*. Mientras que los cargos de *peserente* y *sintiko* no requerían haber desempeñado un cargo, más bien era necesario saber castellano. La ascendencia en esta jerarquía era bastante flexible: para acceder a los cargos del primer nivel se requería de responsabilidad y buena conducta, mientras que la solvencia económica era necesaria en los cargos del tercer nivel, y solamente después de cumplir estos podía accederse a los cargos de fiestas que exigían la estancia de una semana en la cabecera. Estos puestos consistían en:

capitán, que es un cargo menor de las fiestas, y el *pashyon y alperes*¹⁴, quienes organizaban el carnaval y la fiesta del santo. Estos cargos se desempeñaban de forma voluntaria. Entre otros aportes del autor, me parece importante enfatizar el señalamiento que hace respecto a la débil relación entre el costo y el prestigio de los cargos, pues solamente los cargos del tercer nivel para su cumplimiento requieren de cierta cantidad de dinero pero no llegan al endeudamiento, ni tampoco se traduce en la ruina familiar como Cancian había reportado. Kohler apunta que quienes alcanzaban el grado de *bankilal pasaro* tenían “excepcionales facultades mentales y retóricas”, es decir, que aquellos que tenían una exitosa carrera de cargos no necesariamente alcanzaban el status de *pasaros*. Como hemos visto este sistema abarcaba actividades que comprendían las diferentes esferas de la vida comunal que iban desde del orden público, hasta la vida ceremonial y el establecimiento de relaciones con las autoridades políticas externas.

Otra forma de organización social es reportada por Leyva (2001, 2004) quien señala que entre las comunidades de Las Cañadas de la Selva Lacandona, la estructura comunal antes de 1994 se basaba en diferentes comités y comisiones los cuales se coordinaban a partir de “autoridades-consejo” que representaban al *comon* o máxima autoridad expresada a través de la asamblea comunitaria. Esa estructura comunal a su vez daba sustento a una estructura de poder regional diferente al “sistema de cargos” estudiado en Los Altos de Chiapas. Cabe señalar que éste último comprendía una jerarquía de cargos cívicos y religiosos por la cual se iba ascendiendo hasta alcanzar el grado de *Principal* con lo cual se adquiría gran prestigio. Es decir, que de acuerdo a la teoría del sistema de cargos, los ancianos ejercían y centralizaban el poder, a partir de la experiencia acumulada a partir del desempeño de los cargos. En el caso de las comunidades de Las Cañadas el poder comunal se expresaba a través de la asamblea, y a su vez, ésta delegaba el poder al “núcleo central” integrado por las “autoridades-consejo”; a éstas prácticas se les denominó como “mandar obedeciendo” puesto que el liderazgo se forjaba y adquiría a partir del constante desempeño de los cargos para el beneficio colectivo. Más aún, la autoridad de las “autoridades-consejo” abarcaron una amplia gama de funciones que iban desde lo religioso, lo social, lo económico, lo político e ideológico (cfr. Leyva, 2004).

¹⁴ Estoy respetando la escritura del término utilizado por el autor.

Ambos sistemas establecen que el servicio en los cargos reafirma la pertenencia a la comunidad y permite la cohesión social teniendo como transfondo una tradición indígena de largo aliento. Los habitantes del barrio de San Caralampio del municipio de Ocosingo Chiapas constituyen un ejemplo de la reivindicación de la identidad comunitaria a partir del culto a la imagen del Santo Patrono de San Caralampio (en el año 2002), como podemos ver en el video-documental “Nostalgia de San Caralampio”¹⁵. La memoria histórica de la organización comunitaria se remonta al ejido El Guanal de la Selva Lacandona, 10 años atrás; la época en que existía una gran cohesión social entre los habitantes de la población quienes llegaron a formar un “solo corazón”. Ésta situación cambio con el abandono de dicho lugar a raíz del conflicto armado de 1994. En las nuevas condiciones de vida en el municipio de Ocosingo los habitantes fundadores del barrio de San Caralampio intentan recrear el *common* a partir del culto a San Caralampio y de la continuidad del servicio comunitario a través de los cargos.

Hasta este momento hemos revisado los aportes de algunos estudiosos de las instituciones de gobierno en las comunidades indígenas con el interés de mostrar que la forma de gobierno indígena en Chenalhó comparte características similares a las reportadas por diferentes investigadores. Muchos de estos trabajos no consideraron como eje central el aspecto ceremonial ni a los regidores como veremos en los siguientes capítulos de este trabajo.

La revisión aquí realizada también nos permite retomar el debate sostenido entre diversos teóricos, sobre las instituciones políticas de las comunidades indias discusión a la que nos referimos en la introducción de este trabajo, como bien menciona Medina (2007b:): “Aludir a las concepciones románticas de la comunidad y las organizaciones comunitarias o plantear el problema en términos de sus orígenes hispanos o mesoamericanos, no dejan de ser, a esta altura de la discusión meros recursos retóricos ajenos a la complejidad de las cuestiones en juego” (Íbid.:18).

¹⁵ Video-documental editado en 2004. Dicho trabajo es realizado por Pedro Daniel López López, Xóchitl Leyva, Axel Köhler, Juan Diego Méndez Rodríguez y Javier Méndez Córdoba quienes fungen como productores.

1.3 La dimensión histórica del Gobierno Indígena: El cabildo colonial en Chiapas.

1.3.1 El Cabildo colonial

Durante la Colonia se dio un proceso de adaptación entre los principios tradicionales de las “naciones mayas”¹⁶ y las nuevas instituciones creadas. Para comprender este proceso revisamos de manera general la organización político-territorial de la provincia de Chiapa.

La fundación de la Provincia de Chiapa en 1528 marcó el inicio del proceso de implantación de la estructura institucional que requería el sistema colonial. La provincia tenía como capital a la ciudad inicialmente llamada Villa Real, que después se denominaría Ciudad Real, actualmente la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Dicha provincia estaba adjudicada a la Capitanía de Guatemala. El gobierno de la ciudad estaba en manos del cabildo municipal o ayuntamiento español. Por otro lado, el gobierno de la provincia recaía en los gobernadores nombrados por la corona, quienes no conocían la provincia por encontrarse en un lugar lejano. Pedro de Alvarado y luego Francisco de Montejo fueron los dos gobernadores de la provincia, antes de la instalación de la “Audiencia de los confines” en 1544, institución que asumiría las funciones de gobierno. La lejanía de la sede establecida en Honduras impidió la presencia constante y efectiva de los poderes del Estado en la provincia, por tanto, los conquistadores encomenderos se acostumbraron a detentar el poder. Durante más de tres décadas la presencia del gobierno de la Audiencia en la provincia se expresaría a través de la visita de algún oidor o juez comisionados para tratar asuntos específicos. La intervención de la Audiencia fue más

¹⁶ Lenkersdorf (2001) plantea que el gobierno de las “naciones mayas” del posclásico se basaba en el *mutepal*; el gobierno conjunto, basado en la diversidad complementaria. La autora afirma que este gobierno tenía los mismos principios de la organización territorial. La autora se basa en datos arqueológicos para afirmar que las naciones mayas (a excepción de las chiapanecas) estaban agrupados en un territorio compacto y continuo que comprendía terrenos montañosos y llanuras de manera perpendicular a ríos y valles. La autora plantea el concepto *juyub tak'aj*; el complejo montaña-valle para denominar a esta organización territorial. Para sostener ésta hipótesis Lenkersdorf se apoya en documentos españoles de archivo como el documento quiché del siglo XVI “Título de los señores de las sacapulas” en el cual se habla del *buyub tagab* montaña-valle o cerro-valle. Así mismo señala varios ejemplos de términos que aluden al conjunto cerro-valle o montaña-valle, como el *tzul tak'a* en lengua kekchí que se traduce como “la superficie de la tierra: el dios de la tierra (cerro y valle)”. De manera que la autora plantea una analogía entre el concepto *juyub tak'aj* y el concepto de *altepetl*, el sistema organizativo territorial montaña-agua presente entre los nahuas del altiplano antes de la conquista.

frecuente al cambiar de sede a la ciudad de Guatemala en 1549 a través de la visita de oidores, a diferencia de años anteriores cuando la presencia del gobierno real fue nula. En 1577 la provincia de Chiapa se transformaría en una alcaldía mayor y a partir de ese momento estaría gobernada por un alcalde mayor y la presencia del gobierno sería más efectiva (Lenkersdorf, 2001).

De acuerdo a Lenkersdorf (2001) la instauración de las encomiendas o la adjudicación de un poblado a un encomendero provocó la atomización de las antiguas naciones al impedir el intercambio de los productos del trabajo que se dirigieron a la ciudad capital, además destruyó la autosuficiencia del antiguo “altepetl”¹⁷. La imposición de encomiendas requirió de “caciques”, es decir, de personas del mismo pueblo que servían como intermediarios a los españoles para vigilar el cumplimiento de sus mandatos y sobretodo cobraban el tributo. Generalmente se considera que los caciques gozaban de los privilegios otorgados por el encomendero, sin embargo, no se trataba de una situación generalizada, esto solo ocurrió en sitios con más riqueza, en otros lugares la suerte de los caciques era deplorable, pues recibían maltratos físicos si no conseguían reunir los tributos. En un lugar pobre como la provincia de Chiapa “no era ventajoso ser nombrado cacique” (Íbid.:118).

Los religiosos de la orden de Santo Domingo llegaron a Chiapa en 1545 cambiaron progresivamente la geografía de la provincia al implantar nuevos centros para realizar su obra evangelizadora a partir de cabeceras y sujetos.

La política congregacionista impulsada por frailes dominicos a mitad del siglo XVI para reubicar a la población nativa de cimas y montañas a tierras planas se consolidó con el establecimiento formal de los “pueblos de indios”. Si bien las nuevas leyes desde 1549 establecían la instalación de cabildos indios, estos se instalaron en la provincia de Chiapa, hasta 1560 (Lenkersdorf, 2001). Con la creación de la “república de indios” los pueblos fueron divididos y aislados (De Vos, 1994). De manera que en 1579 la población indígena de la provincia estaba concentrada en noventa poblados (Íbid.).

¹⁷ De acuerdo a la autora la organización territorial del *juynub tak'al*, comprendía tierras calientes y frías permitiendo la producción diversificada de productos como maíz, frijol, cacao, entre otros productos. Dicha diversidad de productos permitía el intercambio constante.

Los gobernadores fueron nombrados en los pueblos indios al instalarse la Audiencia de los Confines en 1544 con el interés de recuperar jurisdicción sobre la población autóctona y colonos (Lenkersdorf, 2002). El gobernador era nombrado por el alcalde mayor y representaba un medio para controlar a la población nativa (Viqueira, 1998). Lenkersdorf equipara las funciones del gobernador a las del cacique, y en muchas ocasiones, este último desempeñaría ambos puestos. El gobernador fue un cargo individual que podía ser anual o vitalicio, a diferencia del cacique quien gozaba de privilegios personales. Los gobernadores se instalaron durante la década de los cuarenta, es decir, al menos veinte años antes de la instalación de los cabildos indígenas.

Lenkersdorf (2001), menciona que las normas del nuevo gobierno implantado por la corona consistían en: a) el gobierno fue puesto en las manos de los propios habitantes, b) La forma de gobierno fue de tipo concejil y no unipersonal, c) Los concejiles fueron elegidos por los pobladores del lugar, y no por derecho hereditario o designación, d) los cargos duraban un año, e) los cabildos se integraron por dos alcaldes y **cuatro regidores**, y en las reuniones participaba un secretario, f) El cabildo era responsable de reunir los tributos para el encomendero, de administrar las cajas del bien común y de cuidar la caja de comunidad, además de resolver disputas locales, g) el cabildo ejecutaba el mandato de los españoles.

Desglosando los puntos anteriores tenemos que los cabildos se integraban por dos alcaldes, cuatro regidores y un secretario cuando había reuniones. Los “concejiles” fueron elegidos anualmente por los pobladores del lugar y no heredaban derechos, ni eran designados; también se introdujeron los puestos de escribanos, alguaciles y mayordomos (Íbid.).

De acuerdo a Lenkersdorf los cabildos de los pueblos gozaron de un alto grado de autonomía a pesar de la sujeción y subordinación ante las autoridades españolas. Esta situación se manifestaba en tres aspectos: a) los habitantes elegían a sus propias autoridades, b) los pueblos apartados eran más independientes, c) la ausencia de instancias que vigilaran el cumplimiento de las leyes. Veamos cada uno de estos factores.

Las autoridades anualmente se renovaban el primero de enero, ya sea que fueran elegidas con la participación de todos los habitantes, o de forma restringida. Durante los primeros años de

vida del cabildo las autoridades debían confirmarse ante las instancias de autoridad colonial. Posteriormente la ratificación se limitaría a los pueblos ubicados a cinco leguas de las sedes de la capital. Por tanto, los pueblos más alejados no la necesitaban¹⁸: “Zinacantan, Chamula y Chiapan quedaban dentro del radio de vigilancia, pero todos los zoques, tzeltales, tojolabales y la mayoría de los tzotziles no fueron supervisados por corregidores” (Lenkersdorf, 2001:186). El que los pueblos eligieran a sus propias autoridades y no necesitaran ratificarlas les permitió tener alto grado de autonomía (Íbid.).

Aunque se dieron algunos casos de intervenciones en las elecciones de los concejales, en general resultaba imposible para los frailes presenciar las elecciones de todos los poblados¹⁹. Entonces “cada pueblo seguía su propia manera para escoger a los alcaldes y regidores” (Lenkersdorf, 2001:189). En lugares apartados los cabildos indígenas fueron más independientes, la toma de decisiones se efectuaba según las costumbres tradicionales que conservaba el peso de los ancianos y mantenían gran autonomía. De manera que los Concejos tenían amplio margen de acción y las nuevas instituciones se manejaban de acuerdo a las circunstancias del lugar y a las antiguas tradiciones de los pueblos mayas (Íbid.).

Por otro lado, durante el gobierno del Alcalde Mayor Juan de Mesa Altamirano (a fines de 1570) los pueblos de indios y sus cabildos sufrieron los peores agravios y castigos por las extravagantes exigencias del alcalde, pues además de cumplir con el tributo también debían aportar diversos productos. Los alcaldes y *tamemes* (cargadores) de Ostuta fueron abofeteados por el Alcalde mayor por entregar pescados de menor tamaño a los exigidos en una de las dos entregas mensuales que realizaban. Los alcaldes de Zinacantan fueron encarcelados por negarse a enviar a un regidor a trabajar a casa del Alcalde mayor. Cabe mencionar que Zinacantan entregaba leche, lechugas y rábanos. Los alcaldes y regidores de Chamula fueron encarcelados por no entregar los suficientes codornices y conejos exigidos por el Alcalde, a pesar que intentaron reunirlos en cacería durante temporada invernal. De acuerdo a la autora los castigos de los concejales indios obedecía al pleito entre el alcalde y dominicos en la disputa por recursos y control de los indígenas (Lenkersdorf, 2001).

¹⁸ Tal disposición se establece en 1580 de acuerdo a Lenkersdorf (2001).

¹⁹ En Chiapa había cinco conventos dominicos para la administración de noventa pueblos ubicados entre las montañas, a distancias que a veces llegaban a los cien kilómetros.

Una de las ordenanzas establecía que todos los habitantes deberían aportar trabajos colectivos excepto el gobernador y las seis personas que integraban el cabildo durante el año que duraba su servicio, pero finalizando su servicio no gozaban de ningún privilegio. El gobernador indígena era el único que ocupaba el puesto por un periodo más largo. Esta situación permite a la autora referir que nadie estaba exento de los trabajos comunales.

Los aportes de Lenkersdorf nos permiten comprender el proceso de sujeción y adaptación que sufrieron las autoridades del nuevo cabildo implantado, sin embargo, los datos que aporta para argumentar el alto grado de autonomía del órgano concejil resultan entendibles si consideramos que las fuentes de su investigación se basan en los registros de los colonos, donde lógicamente no estaban registradas las actividades realizadas por las autoridades de los pueblos indios fuera del control colonial. Ante estas consideraciones no es difícil entender la propuesta de Medina (1995 y 1987) quien plantea que las autoridades impuestas cumplieron con las exigencias de los colonos a la vez que desarrollaron estrategias de resistencia teniendo como base los rituales del trabajo agrícola, práctica que permitiría la reproducción de una cosmovisión de raíz mesoamericana. Ello ocurriría así durante la Colonia, pero continuaría durante la época independiente hasta el siglo XX.

Para Jan de Vos (1994), la condición campesina de los pueblos indios chiapanecos les permitió la recreación de las costumbres y la reinterpretación ritual durante el siglo XIX:

Es importante subrayar que se trata de un mundo netamente campesino, en donde la preocupación por la tenencia y el cultivo de la tierra nunca deja de ocupar el lugar central. Por esta razón persistieron tantas devociones y celebraciones en torno a deidades prehispánicas, mucho más identificadas con las fuerzas de la naturaleza que el Dios cristiano (...). Los ojos de agua, las cuevas, los cerros, las milpas siempre fueron sitios privilegiados para ofrecer plegarias y realizar ofrendas, pero [en la segunda mitad del siglo XIX] reconocieron un bienvenido renacimiento (De Vos, 1994:185).

Ya Jan de Vos, destaca las manifestaciones rituales como espacios de expresión identitaria de los pueblos indios indios durante el siglo XIX. Esta afirmación cobrará mayor sentido con lo que expondré en el tercer capítulo.

1.4 A manera de comentarios

Cómo hemos visto, la discusión teórica en torno al sistema de cargos y el gobierno indígena es bastante rica y compleja y sin duda, todos y todas las autoras mencionadas han contribuido al conocimiento de las instituciones políticas de las comunidades indígenas. En la época actual en Chenalhó, el sitio de nuestro interés, a excepción de los trabajos realizados por Orantes (1999), Garza (2002) y Torres (2000) hay pocos trabajos que den cuenta de las características actuales de las instituciones de gobierno indígena. Si bien es cierto que el cabildo colonial fue impuesto en la Colonia, los pueblos indios les han dotado de un nuevo contenido a partir de sus propias necesidades y creencias. Ello será el centro del debate del siguiente apartado.

Capítulo II: El Gobierno Tradicional Indígena de Chenalhó.

Aquí nos proponemos explicar las características del gobierno tradicional indígena resaltando el desempeño de los regidores en éste; también describimos la forma en que el gobierno tradicional se articula al ayuntamiento constitucional municipal de Chenalhó.

2.1 El gobierno tradicional indígena

En la década de los setentas Prokosch (1973), planteó la existencia de “gobiernos indios tradicionales” junto a “gobiernos oficiales” en las comunidades indias de Los Altos de Chiapas. El autor establecía que esta situación se dio desde 1900 a la década de los sesentas, época en que Prokosch realizó su trabajo de investigación. Este investigador explicó esta circunstancia por los cambios en las leyes estatales, además de las diferentes respuestas generadas por la dinámica interna de las comunidades. El estudioso mencionado refería que:

Es probablemente esta serie de cambios que ha llevado la situación, en muchas de las comunidades indias de los altos de Chiapas desde 1900, a que haya en realidad dos gobiernos: uno es el gobierno oficial tal como ha sido constituido bajo la ley del estado; el otro es un gobierno “tradicional” que quizás se reúna en público, medie entre disputas, recoja los impuestos, ejecute actos religiosos, nombre funcionarios religiosos y que es, en gran grado, el más visible y mejor conocido de los dos gobiernos en cuanto a los indios (1973:152)

Este “gobierno tradicional” -como le llamó Prokosch- tiene como antecedente al ayuntamiento colonial. El “ayuntamiento colonial standard” entre las comunidades indígenas de Los Altos estaba integrado por un gobernador, dos alcaldes y 4 ó 6 regidores. Este cuerpo gubernativo fue transformándose en las distintas etapas históricas hasta llegar al siglo XX.

Los gobiernos tradicionales de las comunidades de Los Altos, en la década de los sesenta del siglo veinte, presentaban gran diversidad en su composición, por ello Prokosch consideraba que no había dos gobiernos iguales. De acuerdo al autor esta situación obedecía a los cambios históricos comunes que estas comunidades habían sufrido en épocas recientes. La diferencia de rango en los cargos, así como la forma en que las divisiones (barrios, *calpules* o fracciones)

estaban representadas en este gobierno indicaban la diferente composición de este gobierno. El autor afirmaba que las diferencias de rango que existían entre gobernadores y alcaldes sobre los regidores eran resultado de la diferencia de rango introducida por los españoles. La persistencia de los cargos del ayuntamiento colonial estándar puede haber persistido por la inercia de la tradición, pero también por la exigencia estatal, por ejemplo, hasta 1898 se exigía la existencia de alcaldes en los municipios. El cargo de gobernador desaparece de las leyes estatales en 1825 o probablemente antes. El aumento de los cargos podría explicarse por la fusión de parcialidades cada una con su propio ayuntamiento que se combinaban en un solo pueblo. También los celos y rivalidad entre las divisiones llevaron a la duplicación de cargos. Algunos cargos tenían títulos del siglo XIX o XX, sin embargo, se trataba de cargos nuevos creados por el Estado. Estos cargos fueron insertados en el gobierno indígena tradicional, por ejemplo, el cargo de presidente y el cargo de síndico. El cargo de mayor, alguacil y escribano, derivan de cargos coloniales.

Cabe apuntar que el concepto de “Gobierno indígena tradicional” planteado por Prokosch (1973) nos parece el más adecuado para referirnos al gobierno tradicional indígena de Chenalhó, precisamente porque nos permite visualizar la perspectiva histórica. Como vimos en el capítulo anterior, el concepto de “sistema de cargos” se circunscribe a la institución que abarca la jerarquía civil y religiosa tal como lo definió Cancian (1976).

2.2 El gobierno tradicional indígena de Chenalhó

El gobierno tradicional indígena de Chenalhó existente en la década de los años setentas del siglo XX, según Prokosch (1973), consistía en:

(...) un presidente, un síndico, un gobernador, 2 alcaldes, 5 regidores, 5 mayores, 5 alguaciles, 30 principales, y hasta 1944, un número no especificado de escribanos (*Ibid.*:157).

El autor mencionado consideró que estos cargos eran bastante semejantes a los puestos del "ayuntamiento colonial *standard*" (un gobernador, 2 alcaldes, 6 regidores), pero con la añadidura de un presidente y un síndico en respuesta a las nuevas leyes del estado, además de mayores, alguaciles, principales, y escribanos (estos últimos perdidos más tarde), puestos que también fueron introducidos durante el periodo colonial.

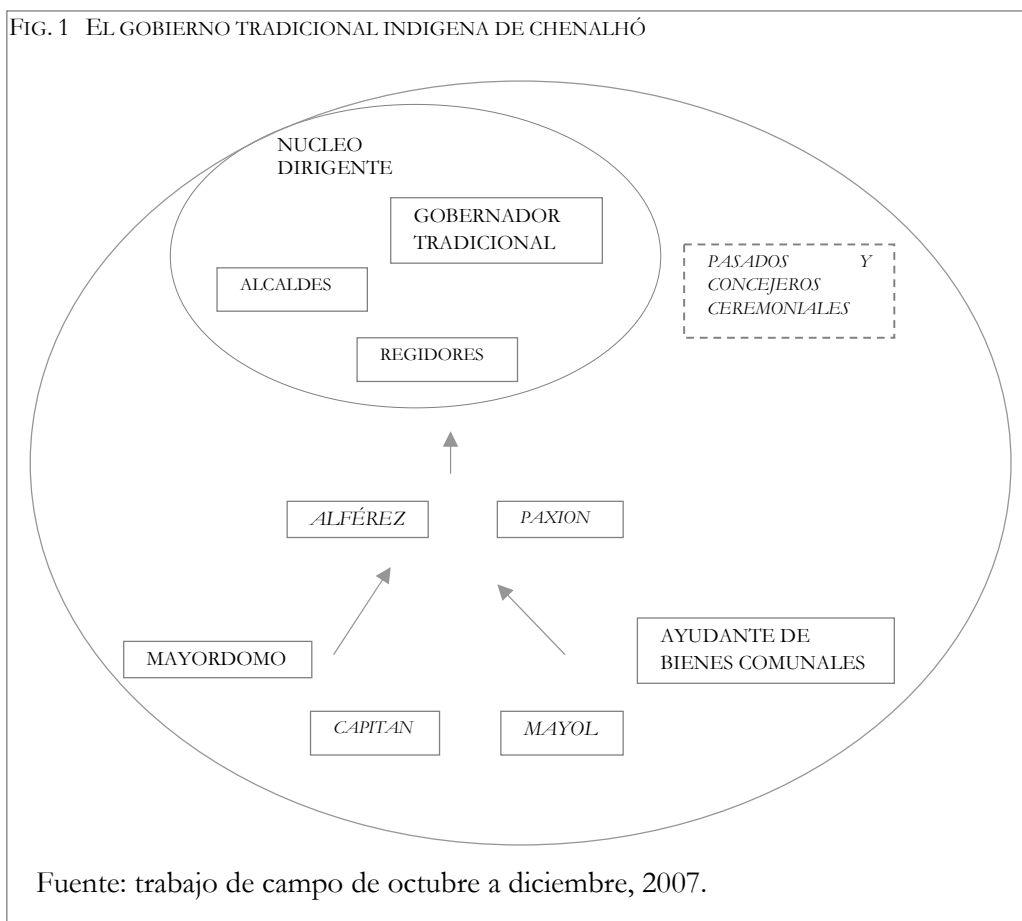
Llama la atención que el autor incorporó como autoridades tradicionales al síndico y al presidente municipal; figuras consideradas en la Constitución chiapaneca de 1921, misma que contenía las disposiciones que establecía la Constitución de 1917. Probablemente en la década de los sesenta cuando el autor escribió, el presidente y síndico podrían considerarse como parte del gobierno tradicional, sin embargo, en la época actual difícilmente podrían considerarse como tales, pues para acceder a éstos resulta fundamental hablar español y, sobretodo, conducirse de acuerdo a los requerimientos legales establecidos para el municipio distanciándose de los otros integrantes del gobierno tradicional.

2.2.1 El gobierno tradicional indígena en la época actual

Actualmente el gobierno tradicional indígena de Chenalhó se encuentra integrado por un gobernador, dos alcaldes, nueve regidores y 15 *mayoles* quienes se encuentran de manera permanente en la cabecera municipal, pero también contempla a *krincipales*, *concejeros ceremoniales*, *paxiones*, *alféreces* y *capitanes*, quienes se trasladan a la cabecera durante el transcurso de las ceremonias las cuales generalmente duran de tres días a una semana. En la figura 1²⁰ ilustramos el gobierno tradicional indígena de Chenalhó de la época actual. A continuación lo explicamos.

²⁰ Si imaginamos la figura en tercera dimensión podría verse como una esfera y en el reverso de esta podríamos visualizar a la diversidad de funcionarios que participan y colaboran en las ceremonias.

FIG. 1 EL GOBIERNO TRADICIONAL INDIGENA DE CHENALHÓ



2.2.1.1 El núcleo dirigente del Gobierno Tradicional Indígena de Chenalhó

Denominamos núcleo dirigente al pequeño grupo integrado por el gobernador, los dos alcaldes y los nueve regidores quienes constantemente se reúnen, toman decisiones y actúan de manera conjunta. El gobernador tradicional o *suplente* es considerado como la máxima autoridad del gobierno indígena tradicional. Quien alcanza el grado de gobernador tiene capacidades oníricas y cualidades de curandero. Colabora de manera cercana junto a los nueve regidores y los dos alcaldes para la realización de las ceremonias del ciclo festivo anual y la búsqueda y nombramiento de los diferentes funcionarios responsables. Este grupo de funcionarios toman acuerdos teniendo como guía al gobernador, quien se basa en sus sueños para la búsqueda de la persona indicada para asumir el compromiso de la realización de alguna ceremonia. Además de participar en distintas etapas del ceremonial, los dos alcaldes también colaboran en el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena, instancia responsable de la resolución de conflictos y

la impartición de justicia.

Los nueve regidores participan en la organización y desarrollo de las ceremonias junto con los alcaldes y el *suplente*; además también desempeñan actividades operativas, es decir, tienen como una de sus principales actividades la búsqueda, el nombramiento y la sustitución de los funcionarios religiosos responsables de las ceremonias a los santos católicos, además de la responsabilidad del culto a las deidades de los cerros durante las *mixas* o ceremonias agrícolas. Pero, antes de proseguir con los regidores, es necesario abundar en las características y funciones de otros integrantes del gobierno tradicional indígena.

Los integrantes del núcleo dirigente son elegidos anualmente en una asamblea a puerta cerrada en la cual participan los *pasados* y los dirigentes del Comité Municipal del Partido Revolucionario Institucional (posteriormente regresamos a este punto).

2.2.1.2 Los Concejeros ceremoniales, *pasados* y *principales*

Después de los integrantes del núcleo dirigente, ubicamos a los diferentes funcionarios del gobierno indígena como los concejeros ceremoniales, los *pasados* y los *principales*. Los concejeros ceremoniales incluyen diferentes tipos de especialistas. El *kabilto vinik*, es el especialista ceremonial más importante puesto que tiene la responsabilidad de dirigir los rezos para pedir por la salud y las buenas cosechas a las deidades de los cerros en las ceremonias agrícolas. El mismo especialista también es responsable del *kompixón*, es decir, los rezos para la protección y bienestar de la comunidad. Dichas oraciones se realizan por tres noches consecutivas en circunstancias de conflicto o amenaza al orden social. El gobernador junto a los alcaldes y los regidores organizan el *kompixón*. Hay que apuntar que el *kabilto vinik* es ratificado anualmente por los regidores considerando su desempeño.

Los *pasados*, es el término con que se designan a aquellos hombres de respeto que han desempeñado diversas obligaciones ceremoniales ya sea como paxión, regidor, alcalde o gobernador tradicional. De manera que hay infinidad de personas que pueden identificarse

como pasados, y se denominan *pasado paxión*, *pasado alférez*. Destacan aquellos que se han desempeñado como gobernador tradicional, alcaldes y regidores, conocen el *riox*²¹ y el desarrollo detallado del ritual. De manera que los *alférezes* y los *paxiones* acuden a estos *pasados* para tenerlos como sus concejeros ceremoniales durante las ceremonias que les corresponde efectuar.

El 31 de diciembre, la fecha en que se realiza el cambio de autoridades los diversos funcionarios, tanto entrantes como salientes, intercambian el *riox*, para lo cual acuden al *jtak riox*²² (el que contesta el riox) para dirigir este rezo. El papel de estos concejeros ceremoniales tiene cierta semejanza con los *j'iloletik* “los que tienen el don de ver” reportados por Medina (1987) en Zinacantan, quienes poseían la facultad de ver y comunicarse con los dioses ancestrales. Es importante señalar que los concejeros ceremoniales y los *pasados* en Chenalhó se desempeñan como tales solamente durante las numerosas celebraciones que abarcan tanto las dedicadas a los santos patronales, como el carnaval y las ceremonias agrícolas. En Chenalhó hace tiempo existieron los *totilme'il* (padres-madres) pero desaparecieron durante la Guerra de Castas (Guiteras, 1996 [1961]).

Las personas denominadas como *krincipales*, se encuentran al menos en 29 parajes²³ y tienen la responsabilidad de colectar el dinero semanalmente de casa en casa para la compra de velas, cohetes, incienso y otros artículos para la celebración de la ceremonia agrícola de la *mixa*. Generalmente se elige como *krincipal* a una persona adulta quien se ha desempeñado como *pasado* regidor, o alcalde o gobernador tradicional. Los *krincipales* son elegidos al inicio del año por los habitantes del paraje y posteriormente son ratificados por los regidores. De acuerdo a uno de los integrantes del gobierno indígena éstos se encuentran en los siguientes parajes²⁴: Los Chorros, Acteal centro, Tzanambolom, Pechikil, Ba'joveltik, Takiukum, Yaxgemel, La Libertad

²¹ Se trata de un discurso de saludo en ocasiones solemnes. “Riox” quiere decir “Dios”. Pronunciar el discurso es *ak riox*, que quiere decir “dar dios” o “recomendar a dios” (Arias, 1985: 167).

²² De acuerdo a diccionario de tzotzil, el significado de *Taq'uel* es contestar.

²³ El número de parajes en que se encuentran los *krincipales* va de los 29 ó 30. Arias (1985), en los años ochenta reportaba la existencia de *krincipales* en treinta parajes. El número coincide con lo reportado por Guiteras (1996 [1961]) a mitad del siglo XX. Prokosch (1973) señalaba el mismo número en la década de los setenta. Habría que considerar el número total de comunidades adscritas a Chenalhó. De acuerdo a Torres (2000) son 68 comunidades, mientras que el plan de desarrollo municipal de Chenalhó (2005-2007) hace mención de 84 localidades.

²⁴ Cabe señalar que habría corroborar esta información. La incluimos porque consideramos importante señalar la importancia que tienen los *krincipales*.

centro, Lindavista, Xunuch, Torostic, Chimtik, Belisario Domínguez, Nivo, Bachén, Chixiltón, Chojolhó, Tzabaló, Majumchón, Yabteclum, Las Limas, Campo los Toros, Natividad, Cruxtón, Polhó centro, Majumpepentik, Pactotic, Yok'ventana, Baxequel, Yibeljoj. Hay que destacar que los *krincipales* de Yabteclum y Yaxgemel²⁵, además de la colecta del dinero para la compra de artículos rituales también representan a su comunidad durante las ceremonias a los santos patronos, pues son ellos quienes portan las banderas y participan junto a los alférez, los concejeros ceremoniales y los integrantes del núcleo dirigente quienes encabezan las ceremonias en estos sitios. Los *krincipales* son elegidos en asamblea en cada comunidad o paraje y después son ratificados por los regidores. Estos participantes acuden a la cabecera municipal para entregar la cantidad de dinero colectada al *suplente* o gobernador, días previos a la celebración agrícola de la *mixa*,²⁶ misma que se lleva a cabo en tres ocasiones durante el año. No hay una fecha fija. La primera se realiza entre los meses de marzo y abril. La segunda en junio y la tercera en la segunda quincena de noviembre. De acuerdo a Guiteras (1996 [1961]) antes los *krincipales* desempeñaban actividades como representantes del gobierno municipal en los parajes, esta situación ha cambiado porque actualmente el agente municipal desempeña esas actividades.

2.2.1.3 El *paxión* y el *alférez*

El *paxión* y el *alférez* se desempeñan como anfitriones de las diferentes ceremonias.

El *paxión*, es el término con que se denomina al anfitrión del carnaval. En la cabecera municipal hay cuatro *paxiones*. Estos funcionarios tienen la responsabilidad de la realización de las representaciones dramáticas del carnaval asegurando la participación de los diversos y numerosos actores con quienes establecen relaciones de tipo ceremonial y a quienes deben proporcionar alimentación durante el desarrollo del carnaval. El término de *paxión* alude a la pasión de Jesús Nazareno de acuerdo a la tradición católica. Tanto en Yabteclum como en Yaxgemel participan en el carnaval dos *paxiones* respectivamente. Tanto el *paxión* como el *alférez* son designados y nombrados por los regidores en colaboración con los integrantes del núcleo dirigente.

²⁵ Sitios donde fuimos testigos de las ceremonias.

²⁶ En el siguiente capítulo abordamos el tema en detalle.

El *alférez* se ocupa de las ceremonias dedicadas a las imágenes católicas del ciclo ceremonial anual. Tales ceremonias se realizan tanto en la cabecera municipal como en los parajes de la Libertad, Yabteclum y Yaxgemel. De manera que hay tantos alféreces como fiestas dedicadas a los santos, así que cada año los regidores tienen la responsabilidad de buscar (previo a la ceremonia) y sustituir a los alféreces durante la fiesta. Algunos de estos funcionarios de la cabecera municipal son: 1) Alférez San Sebastián. 2) Alférez de San José. 3) Alférez de la Santa Cruz. 4) Alférez de San Antonio. 5) Dos Alféreces del apóstol San Pedro. 6) Alférez de Jesús de la Buena Esperanza. 7) Alférez de Asunción. 8) Alférez de Santo Domingo. 9) Alférez de San Agustín. 10) Alférez San Cristo. 11) Alférez del Rosario. 12) Alférez de San Francisco. 13) Alférez de San Martín. 14) Alférez de la Virgen de Guadalupe. 15) Alférez de Santa Lucía. En Yabteclum se encuentra un Alférez de la virgen de Guadalupe. En Yaxgemel hay un Alférez de San Pedro y un alférez de Guadalupe y en la Libertad hay un alférez de San Martín.

2.2.1.4 Los colaboradores ceremoniales

El anfitrión de la fiesta, ya sea alférez o *paxión*, invariablemente busca la ayuda de los colaboradores ceremoniales que consisten en el *nakanej vo'* (se traduce literalmente como el que mide el agua) quien tiene la responsabilidad de la distribución de *pox*, y conoce con precisión la cantidad necesaria de *pox* en cada ocasión. La *me'panwaj*, se ocupa de la preparación de los *chenckuwaj*, los tamales de frijol que deben prepararse en las ceremonias. La *me'ulubil* es la responsable de la preparación del *ul* o atole. Estos ayudantes ceremoniales permanecen en la casa del *alférez* durante el transcurso de la fecha de la fiesta que abarca al menos una semana, pues ellos son responsables de los diversos aspectos ceremoniales.

Otros colaboradores ceremoniales como los *ok'esnomes* o músicos de flauta, corneta y tambor participan en todas las ceremonias del ciclo anual. La *me'tsebetik* (madre de las doncellas de acuerdo con Arias, 1985) es una mujer mayor, quien se encarga de esparcir hojas de laurel en la procesión de las imágenes religiosas. Los *ok'esnomes* son ratificados anualmente en sus puestos por los regidores de igual forma que la *me'tsebetik*.

2.2.1.5 Los puestos de la base del gobierno tradicional indígena

Los participantes en los puestos de la base del gobierno tradicional desempeñan diferentes actividades de cuidado, limpieza y vigilancia. Estas se realizan para apoyar el buen desarrollo de las tareas del núcleo dirigente. Los puestos consisten en los siguientes: a) En la cabecera de Chenalhó hay un *martoma* de San Pedro y de la Virgen del Rosario que se ocupa de la limpieza y cuidado diario de la iglesia. En la capilla de la Santa Cruz el *martoma* está dedicado al cuidado de ésta, y a su vez al cuidado del edificio. También hay dos *martomas* en Yabteclum, uno en Yaxgemel y otro en la Libertad, b) Los *mayoles* cumplen actividades de gendarmería y vigilancia, además de apoyar las actividades ceremoniales de los regidores, c) El *capitán* colabora de manera estrecha con el *alférez* haciéndose responsable de uno de los caballos y del jinete para la carrera que tiene lugar durante la festividad. Los regidores deben buscar varios capitanes en la cabecera, uno en Yabteclum, uno en la Libertad y dos en Yaxgemel, d) Los ayudantes de bienes comunales, realizan actividades relacionadas a la vigilancia de la delimitación territorial del municipio²⁷. De manera que quienes se hayan desempeñado el cargo de capitán, *mayol* o ayudante de bienes comunales, tienen la experiencia y el conocimiento en el servicio comunitario y pueden aspirar a participar como *alférez* o *paxión*. Esta situación es bastante flexible. Hay quienes participan por primera vez como *alférez*, posteriormente es posible que el interesado se desempeñe como *paxión*, pero no es una cuestión obligatoria. Los *martoma* y capitanes son elegidos anualmente por los regidores, en cambio los *mayoles* se eligen en cada paraje o comunidad tarea que recae en el agente municipal quien es la autoridad que representa a las instancias municipales.

Los *mayoles* están organizados internamente en tres categorías: cinco *martomari*, cinco *mayoles* y cinco *surimentarios*. A la cabeza de cada grupo se distingue una persona con mayor autoridad y es quien porta un radio transmisor (*woki toki*). El 29 de junio por la mañana los *mayoles* entrantes (provenientes de diversos parajes) asumen su responsabilidad tomando los bastones que les entrega el gobernador tradicional a la vez que establecen relaciones ceremoniales con los *mayoles* actuales con quienes intercambian *pox*. Éstos últimos les invitan a comer a sus casas. De esta forma los *mayoles* inician su preparación para iniciar sus actividades el 31 de

²⁷ Aunque su nombramiento se vincula con el agente municipal; la autoridad del paraje, y establece relaciones con las autoridades ejidales.

diciembre. A partir del 29 de junio se reúnen con los actuales mayoles quienes les explican en detalle las obligaciones que van a cumplir. Los primeros tres encuentros serán quincenales, posteriormente se reúnen el mismo número de ocasiones cada veinte días y finalmente las últimas tres reuniones se realizan en lapsos mensuales. Los *mayoles* ocupan una oficina de la parte baja de la presidencia de las ocho de la mañana a las ocho de la noche de lunes a domingo; también se encargan del cuidado del sistema de radio comunicación que se enlaza con las oficinas de los agentes municipales, quienes son las autoridades de los parajes. En 2007, catorce de los quince mayoles del año 2007 provenían de los siguientes parajes: La Tejería, Majumpepentik, Barrio Guayabal de los Chorros, Xoki'luk'um, Las Limas, Poconichim, La Esperanza, Beumpale, Pechikil, Tzanembolom, Chintik, Tzajalchen, Baj'xulum y Jabaltón.

Los integrantes del núcleo dirigente del gobierno indígena de Chenalhó tienen la responsabilidad de la búsqueda y designación de los funcionarios responsables de las ceremonias, es decir, de los *paxiones*, los *alféreces*, los *martomas* y los capitanes. Los regidores también participan y comandan cada una de las ceremonias del ciclo festivo anual mismas que comprenden: A) Las dedicadas a los santos, B) Las tres ceremonias agrícolas anuales, que abarcan la realización de rezos a las deidades de los cerros y la lluvia para pedir por buenas cosechas de maíz y frijol entre otros frutos, y C) El carnaval.

2.2.2 El conocimiento y la experiencia ceremonial de los regidores

Durante el transcurso del año los regidores en colaboración con el núcleo dirigente conversan y deliberan sobre la designación de los diferentes funcionarios responsables de las ceremonias, sin embargo, a ellos les corresponde visitar a los futuros participantes en sus domicilios. Los diversos responsables del ceremonial comprenden a cerca de 45 personas que se distribuyen entre: a) los ocho *paxiones* (4 en cabecera y 4 en dos comunidades) b) Los *alféreces* y capitanes, responsables de las fiestas a los santos católicos en el transcurso del año (aproximadamente 20 *alféreces* y 10 capitanes), c) *los principales* y d) los *martomas*. Cuando es necesario los regidores (en particular) también asumen la responsabilidad de apoyar al funcionario responsable de la fiesta en turno, ya sea aportando económicamente o en especie con maíz y frijol, *pax* y leña.

En el mes de enero los regidores deben buscar a los cuatro *paxiones*; los anfitriones del

carnaval. Estos asumen su responsabilidad los primeros días del mes de febrero. A medida que van transcurriendo los meses los regidores aseguran la participación de los numerosos *alférezes* y capitanes responsables de las diferentes fiestas a los santos. La búsqueda de estos funcionarios comprende la visita a casa de la persona indicada llevando nueve o diez botellas de *pox*. Dicho acto requiere el conocimiento de un elaborado discurso que apela a las bondades y protección del santo para lograr convencer al candidato de aceptar el compromiso de la ceremonia. La aceptación o rechazo del *pox* indica la aceptación o no de tal responsabilidad.

Los nueve regidores se organizan a partir de una jerarquía interna, que se basa en la distinción de nueve posiciones, de forma que se denominan y dirigen entre sí como el primer regidor hasta llegar al noveno regidor. La mayor autoridad del primer regidor se basa en su responsabilidad, experiencia y conocimiento sobre los rituales, así, el primer regidor asume la mayor responsabilidad para la búsqueda y designación de los futuros funcionarios responsables de las ceremonias en conjunto con todos los regidores. Esta experiencia se adquiere desempeñándose ya sea como *alférez*, ya sea como *paxión*. Por ello el desempeño de estos puestos es un requisito para acceder al de regidor.

Los nueve regidores tienen una organización interna para la designación de los futuros funcionarios. Esta organización consiste en tres grupos con tres integrantes cada uno basados en dos *ex-alférez* y un *ex-paxión*. Así, en cada grupo se complementa la experiencia ceremonial ya sea como *alférez* o *paxión* de cada uno de los integrantes. En el año 2007 cada uno de éstos consistió en: A) El primer grupo estaba integrado por el primero, el tercero y el séptimo regidores. De éstos, el primero y tercero tenían la experiencia de haberse desempeñado como *paxión*. El séptimo había sido *alférez*. B) El segundo grupo se conformaba por los regidores segundo, noveno y cuarto. De éstos, los dos primeros habían actuado como *alférez* y el cuarto tenía la experiencia de *paxión*. C) En el tercer grupo, los regidores quinto, sexto y octavo tenían la experiencia tanto del *alférez* y como del *paxión*. De esta forma seis regidores contaban con la experiencia de su desempeño como *alférez* y tres como *paxión* (ver figura 2).

FIG. 2 ORGANIZACIÓN INTERNA DE LOS REGIDORES

Primer regidor	Tercer regidor	Séptimo regidor	Quinto regidor	Sexto regidor	Octavo regidor
-Agente municipal (2006) - <i>Paxión</i> (2006) -Comité de educación (1994)	- <i>Paxión</i> (1992) - <i>Alférez</i> de San Francisco (87)	- <i>Alférez</i>	-Agente municipal (2004-2006) - <i>Alférez</i> de apóstol San Martín - <i>Paxión</i> (2001) - <i>Capitán</i> de Jesús de la Buena Esperanza (1998) - <i>Martoma</i> (1997)	- <i>Mayol</i> - <i>alférez</i> - <i>Paxión</i>	- <i>Alférez</i> - <i>Paxión</i>
Segundo regidor	Cuarto regidor	Noveno regidor			
Supervisor de carros (2002-2004) -Agente municipal (1999-2001) - <i>Alférez</i> de Santo Domingo - <i>Mayol</i>	- <i>Paxión</i> ; Yaxgemel (2004) - <i>Alférez</i> de Jesús de la Buena Esperanza (1998) -Auxiliar de bienes comunales (94-97)	- <i>Alférez</i> de San Cristo (2005) -Agente municipal (2002-2003) - <i>Mayol</i>			

Fuente: trabajo de campo de octubre a diciembre de 2007.

El conocimiento de las responsabilidades de los futuros funcionarios resulta fundamental para la tarea de designación y nombramiento que los regidores realizan. Estos últimos llevan a cabo visitas a las personas en sus domicilios por la noche o al amanecer ofreciéndoles de nueve a diez botellas de *pox*. En estas visitas los regidores utilizan un complejo discurso ceremonial utilizando las palabras adecuadas para lograr convencer a la pareja de aceptar el compromiso. Durante el acto, los regidores se arrodillan y rezan ante el hombre y la mujer; los futuros *alférez*, capitán o *paxión*. Apelan al poder de los santos recalcando que ellos fungan como mensajeros del *ch'ul jtotik* “nuestro sagrado padre” quien los ha enviado a llevarles el mensaje de *va me yelan*

*ti skuchel, ti spetel*²⁸, la suplica para que abracen, carguen la responsabilidad encomendada. En ese momento los regidores despliegan todos los recursos del lenguaje para lograr que la pareja acepte el compromiso ante una posible negativa. De manera que se arrodillan y rezan las veces necesarias hasta lograr su aceptación. Por su parte la pareja pide a los regidores levantarse y sentarse para platicar. Así que conversan sobre las implicaciones y obligaciones del compromiso. En ese momento la pareja expone los motivos por los cuales no pueden aceptar la responsabilidad, ante estos argumentos los regidores responden con otros rezos para que los susodichos consientan el compromiso encomendado. Se trata de una negociación que no está libre de fricciones. Los regidores conocen “la palabra” adecuada incluida en los rezos correspondientes. En seguida rescatamos un fragmento del testimonio de uno de los regidores quien relata la forma en que buscan al *paxión* o futuro funcionario del carnaval.

Cuarto regidor: Por eso siempre yo voy con el segundo (regidor). El que tiene suerte le toca, el que no, no

Entrevistador: ¿Le toca qué?

Cuarto regidor: Lo acepta pues el que lo llega hablar (se refiere a aceptar el puesto), (fuimos) en el paraje (...)

Entrevistador: ¿Y allí a quién escogieron?

Cuarto regidor: allí, el tercer *paxión*. Hablando pues nuestra imagen, nuestra virgen Rosario. Nosotros también, no [vamos] así nomás, siempre platicando primero con la imagen para que tenga ya lista la persona con la que vamos a ir a platicar

Entrevistador: ¿De ustedes tres a quien le tocaba hablar?

Cuarto regidor: Yo voy a empezar, pero el segundo siempre va adelante, el toca la puerta. De allí siempre yo empiezo a platicar y todo. Porque la verdad no es igual el español que estamos platicando, en nuestra lengua materna nos gusta platicar mucho, no se cansa uno.

Cuarto regidor: Es que mira de allí llegamos platicando, tan rápido (hablamos) con la gente (...). Como de 50 metros antes de llegar, ya a tomar unas copitas de pox, para que nos calentemos, pues. Por esa razón siempre estamos como regidor, siempre. Por eso se escoge la gente el que se va a acompañar; son dos ex-alférez y un ex-pasión que se va acompañar para ir a nombrar. Es que siempre, si se fuera, aunque es regidor, si nada más (fue) ex-alférez si *paxión* va a nombrar, entonces, no se llega a ir (...). Por eso estamos formados dos *pasados* ex-alférez y un ex-*paxión* para que él lo contesta; ¿Cómo se forma pues?, ¿Cómo se hace para ser *paxión*?, ese es el cargo lo que estamos dando pues (se refiere a la explicación que debe dar de las obligaciones que deberá realizar el aspirante al puesto).

Entrevistador: ¡Ah! Para que sepa cómo se hace.

28 De acuerdo al diccionario encontramos los siguientes significados: *ta spet vt* - lo abraza, lo alza, lo levanta. *ta sq'uech vt* -lo lleva o lo carga (algo largo en el hombro). *q'uechel adv.*- cargar, llevar (en brazos o en el hombro), Nótese que la idea de cargar en brazos y en el hombro es diferente a la carga que se lleva en la espalda con el mecapal: *Pec?*: mecapal. *icatsil s.* - bulto, carga.

Cuarto regidor: Si te pregunta la gente, si *paxión* vas a nombrar, si nada más hiciste como *alférez*, de allí ¿Que vas a decir?, ¿A poco vas a mentir? No. Por eso, es pues, bien hecho lo que estamos llevando pues. Por eso nuestros compañeros regidores, por eso, yo siempre, yo primerito empiezo a platicar, que esto, aunque contesta pues la gente, por eso, la palabra pues siempre se domina uno ¿Cómo se hace?, ¿Cómo se prepara?, ¿Cómo?, por eso es, pues, estamos formados tres, tres cada grupo. (Entrevista realizada el 11 de octubre de 2007).

El fragmento anterior muestra lo fundamental que resulta el conocimiento y la experiencia ritual del regidor para la búsqueda de los futuros participantes responsables de las ceremonias.

Hasta este momento hemos destacado que cada uno de los integrantes del gobierno indígena tradicional es necesario para el buen desarrollo de las ceremonias del ciclo festivo anual. En esta organización hemos señalado la labor fundamental de los regidores para la búsqueda y designación de los diferentes participantes en coordinación con el gobernador tradicional y los dos alcaldes, los integrantes del núcleo dirigente del gobierno tradicional indígena. Cuando consideramos el dinamismo, la complejidad y diversidad de los funcionarios y actividades que comprende el ámbito ceremonial, es difícil reducirla a una jerarquía de cargos como consideraba Cancian (1976) y otros estudiosos. A este aspecto aludía Guiteras cuando enfatizaba que:

Las autoridades políticas tienen a su cargo la prosperidad comunal, es decir, son responsables de la conservación del grupo, por medio de sus instituciones. Por conservación de la vida se entiende el bienestar del cuerpo y del alma; ello implica el dominio de las fuerzas de la naturaleza, que asegura la sucesión regular de los días y las estaciones, así como la fertilidad del suelo; ésto protege al hombre de los poderes malignos que existen en el mundo y en sus compañeros, y lo resguarda de la violencia y la envidia, la enfermedad y la muerte. Las oraciones y ceremonias rituales que tienen lugar con este fin son de la competencia del gobierno. Gobernar es proteger y cuidar; por lo tanto, el que dirige la lucha contra el mal, y mediante su sacrificio y esfuerzos hace que los dioses, siempre renuentes, bendigan a su pueblo. Se hace hincapié en la continuidad los organismos políticos y religiosos deben funcionar sin interrupción “como lo han hecho desde el principio” para que se continúe viviendo la vida. Las autoridades no actúan en nombre propio (...) asumen el papel de los dioses, son sagradas. Su autoridad se funda en la creencia de que tienen poderes sobrenaturales (Guiteras, 1996 [1961]:74)

Con esta frase nos interesa destacar el significado actual de las autoridades para proteger y conservar al grupo garantizando la continuidad de los rituales. En el pasado Aguirre Beltrán (1991) denominaba como “poder místico” a las capacidades que poseía el gobierno de ancianos, y Villa Rojas (1947) consideraba que las máximas autoridades de los *calpules* poseían

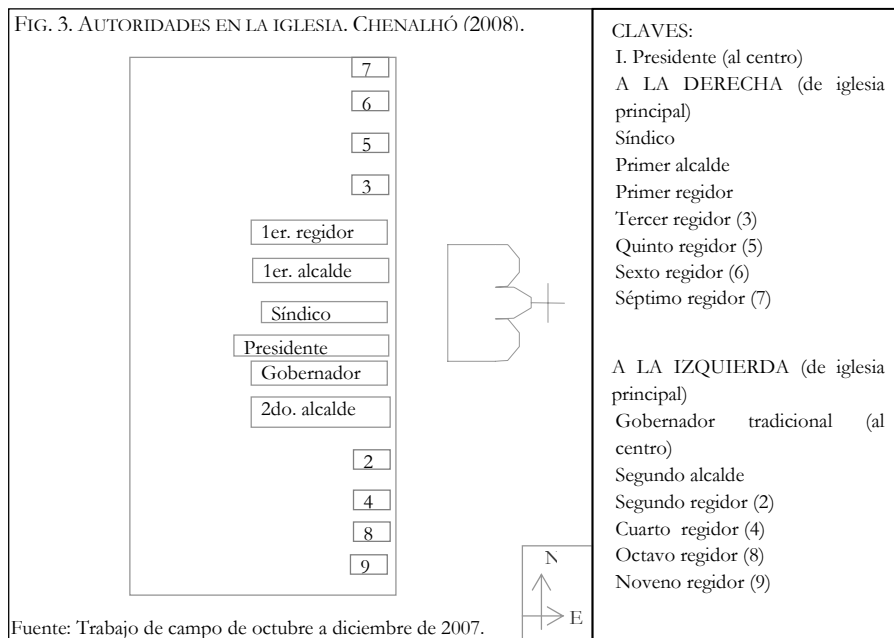
un poderoso *lab* o nahual. En la época actual, destaca la capacidad onírica del gobernador tradicional, pues esta cualidad le permite considerar al futuro funcionario ya sea al *paxión* o el *alférez*, entre otros. Algunos concejeros ceremoniales también poseen conocimiento y experiencia particular la cual se conjunta con los otros integrantes del gobierno indígena para el buen desarrollo de las ceremonias.

2.2.3 Conocimiento ritual y jerarquía expresada en el espacio

Vogt (1993 [1976]), señalaba que los zinacantecos en los años sesentas y setentas del siglo XX, mostraban gran preocupación por la jerarquía y el orden; misma que se manifestaba en la disposición de asientos de las autoridades en las ocasiones rituales. Este orden era una metáfora de la jerarquía y estaba relacionada a la percepción del espacio de acuerdo a una “cosmología”. El autor destacaba tres principios del orden jerárquico: 1) El hombre de rango más alto se sienta al extremo derecho del banco y los demás hacia la izquierda. Esto sucede cuando no hay factores que alteren la igualdad de condiciones en la orientación espacial. 2) Si por alguna razón el principio que privilegia la derecha sobre la izquierda impide que el principal esté sentado en el puesto mas cercano al “sol naciente”, el sol tiene precedencia, y el orden se invierte. Estos principios basados en la primacía del sol naciente (el este sobre el oeste), y la derecha sobre la izquierda, además de la distinción mayor-menor (*Bankilal* e *its'inal*, en tzotzil) que Vogt (Íbid.) denominaba como los operadores generales de la matriz de operaciones binarias del sistema cosmológico, nos permiten comprender mejor la expresión de las diferencias de jerarquía entre las autoridades. Hay que enfatizar que estas expresiones públicas de autoridad reflejan las responsabilidades que cada participante tiene en el ceremonial, y esto se relaciona estrechamente con la experiencia y el conocimiento de cada integrante del gobierno tradicional indígena.

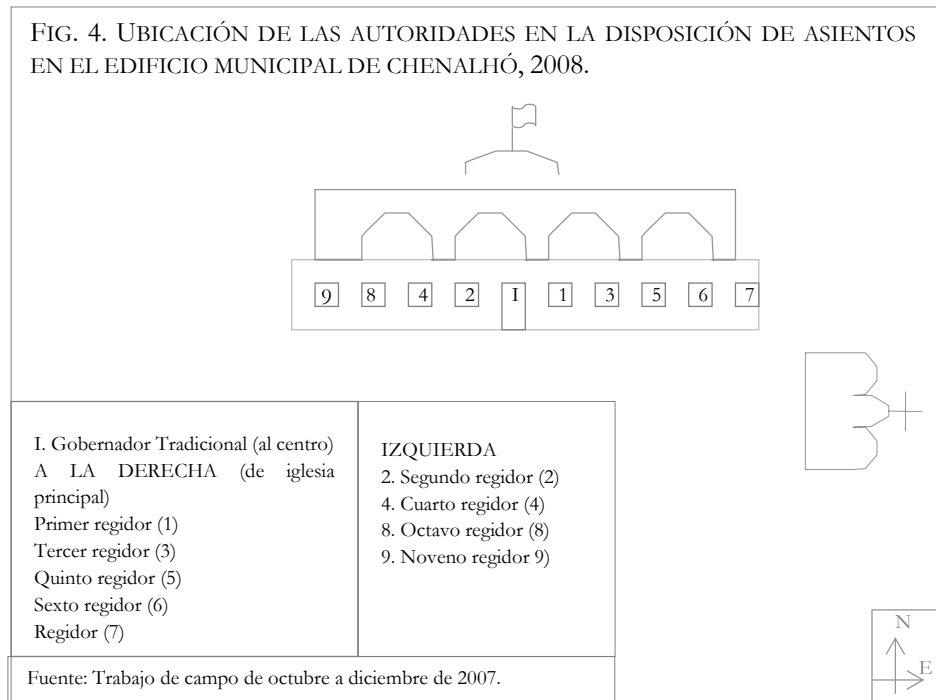
En ocasión del cambio de autoridades del 31 de diciembre, los integrantes del gobierno tradicional y constitucional suelen tener el siguiente orden: las posiciones centrales las ocupan el presidente municipal, el síndico y el gobernador tradicional. A la derecha de estos se encuentran el primer alcalde, continúan el primer regidor, el tercero, el quinto, el sexto y el séptimo regidores. Al lado contrario, es decir, a la izquierda se encuentran el segundo alcalde y los regidores segundo, cuarto, octavo y noveno. En estas posiciones prevalece el principio de

derecha sobre la izquierda. Y evidentemente el principio del mayor sobre el menor (ver figura 3).



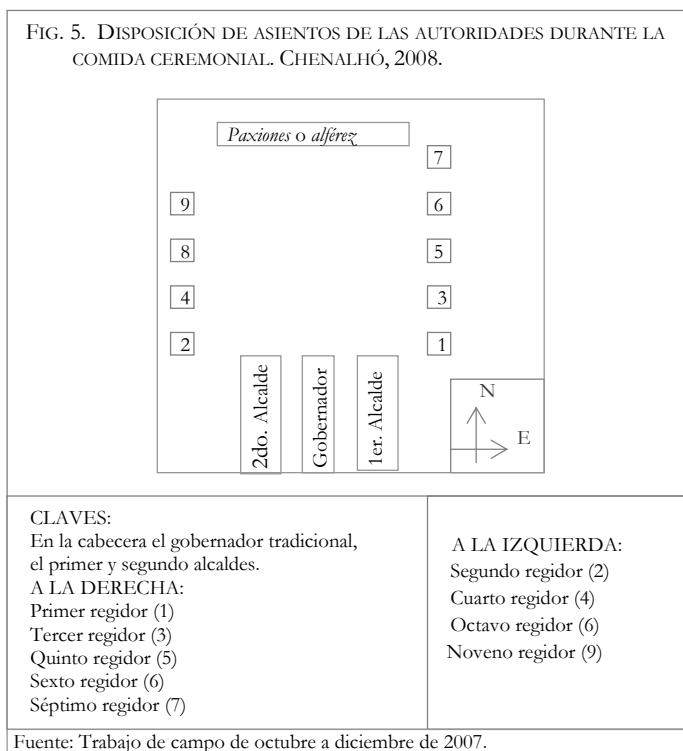
En cambio en la disposición de los asientos de las autoridades del gobierno tradicional en la banca ubicada en el pasillo del área baja del edificio presidencial, tiene primacía el este sobre el oeste, es decir, la dirección del sol naciente. En el centro destaca el gobernador tradicional a la derecha de este se encuentran el segundo, el cuarto, el octavo y noveno regidores (situación contraria a la que se sigue comúnmente, cuando estas autoridades se ubican a la izquierda). A la izquierda se encuentran el *bankilal rerol* o regidor mayor, continúa el tercero, el quinto, el sexto y el séptimo regidor. Este orden invertido privilegia la primacía del este sobre el oeste (el derecho sobre el izquierdo) por la ubicación del edificio presidencial mismo que esta orientado hacia el sur, teniendo a la izquierda a la iglesia, en cuyo altar destaca el *ch'ul totik* San Pedro (ver figura 4).

FIG. 4. UBICACIÓN DE LAS AUTORIDADES EN LA DISPOSICIÓN DE ASIENTOS EN EL EDIFICIO MUNICIPAL DE CHENALHÓ, 2008.



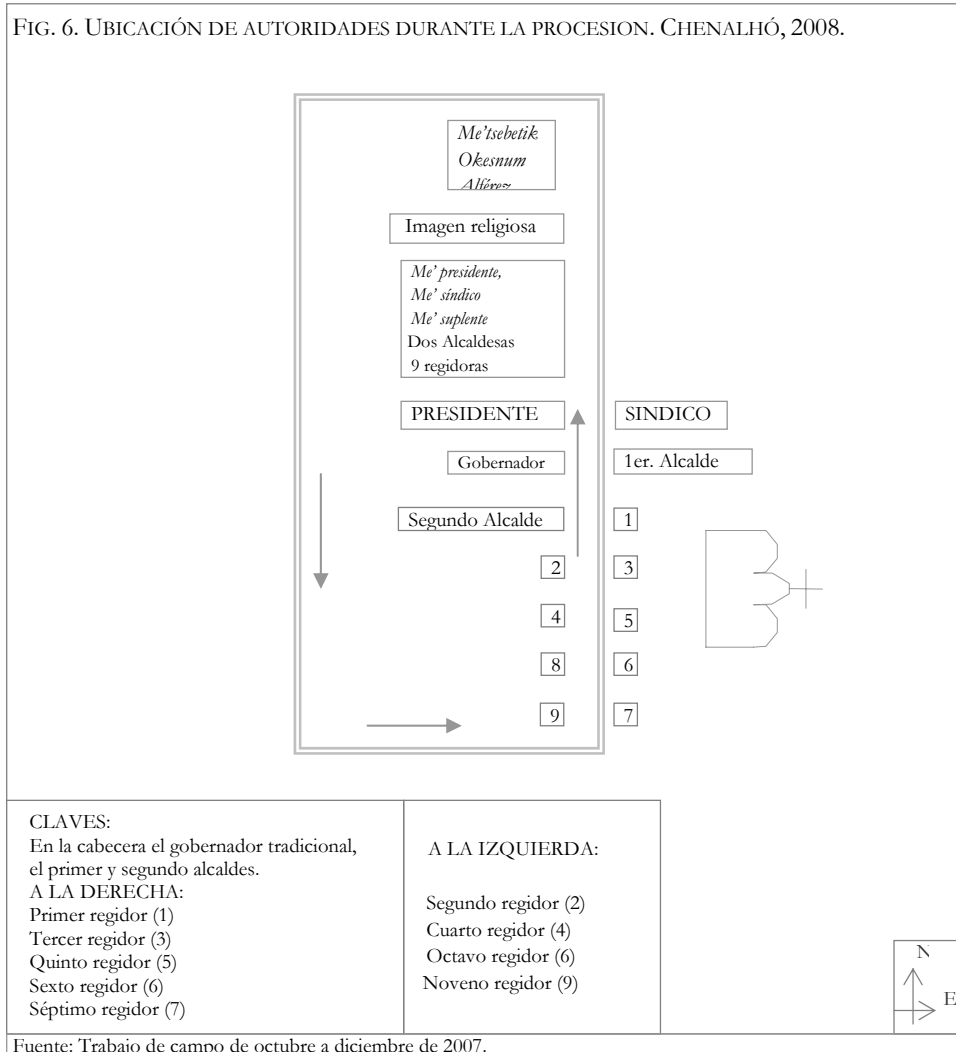
En la comida ceremonial, los dos regidores y el gobernador tradicional ocupan la cabecera de la mesa, que suele ubicarse al sur, a la derecha se ubican los regidores de mayor jerarquía y a la izquierda los menores, mientras que los anfitriones de las fiestas se ubican en el lado opuesto a las autoridades de la cabecera, cerrando el cuadro (ver figura 5).

FIG. 5. DISPOSICIÓN DE ASIENTOS DE LAS AUTORIDADES DURANTE LA COMIDA CEREMONIAL. CHENALHÓ, 2008.



Durante las procesiones ceremoniales de acuerdo a Vogt (1993 [1976]), las autoridades de mayor rango caminaban al final porque durante éstas se invertía el orden normal y cotidiano del caminar de los zinacantecos que consistía en que el hombre de mayor rango caminara adelante seguido por los hombres de menor jerarquía y las mujeres. En las procesiones ceremoniales de Chenalhó, por delante avanza la *me'tsebetik* preparando el camino esparciendo hojas frescas, le siguen los *alférezes*, después las imágenes religiosas, posteriormente las esposas de las autoridades encabezadas por la presidenta, la síndica, la *me' suplente*, *me' alcaldes* y las *me' regidoras*, seguidas por los varones, el presidente municipal, síndico, alcaldes y regidores. Cabe señalar que el presidente y el síndico participan en las ceremonias más importantes (ver figura 6).

FIG. 6. UBICACIÓN DE AUTORIDADES DURANTE LA PROCESION. CHENALHÓ, 2008.



Destacamos esta información porque es una práctica recurrente del gobierno tradicional de Chenalhó. Además de las cuestiones de jerarquía, durante la procesión se expresa algo más, y en esto retomamos a Bricker (1980) y Gorza (2002), quienes aluden a la relación entre los dioses cargadores del tiempo y los integrantes de la jerarquía. Gorza (2002) considera que la procesión dibuja una línea en el tiempo; donde el día actual es la cabeza de la procesión y los tiempos pasados están atrás. Dicho autor afirma que “la posición de los dioses que cargan el tiempo y lo llevan a través del espacio, es simétrica con aquella de la comunidad ritual que camina llevando su historia por las calles del pueblo” (Gorza, *Íbid.*:96).

2.2.4 Relaciones de intercambio entre los integrantes del Gobierno tradicional indígena.

Los últimos días del año los integrantes del gobierno tradicional indígena de Chenalhó realizan varias celebraciones de intercambio de atole, de carne y *pox*. Aquí presentamos un breve apartado sobre tales acontecimientos.

El día 24 de diciembre del año 2007 se realizó el intercambio de atole entre los integrantes del gobierno tradicional indígena. Para esta celebración el gobernador tradicional y los dos alcaldes se sentaron en las bancas colocadas frente a la iglesia en la posición acostumbrada, es decir, formando un cuadro. A la una de la tarde los nueve regidores acompañados de las regidoras ingresaban a la iglesia llevando cada uno una cubeta llena de atole. Los quince *mayoles* también llevaban cubetas de atole. En el interior de la iglesia se encontraban, por un lado, los *martomas* y por otro, los dos grupos de músicos que suelen participar en las diversas ceremonias durante el transcurso del año. Tanto los músicos de arpa y violín, como los de flauta y tambor tocaban sus instrumentos musicales mientras los regidores avanzaban delante de ellos vaciando una jícara de atole en las cubetas que habían colocado frente a ellos. Mientras tanto los quince *mayoles* también vaciaban jícaras de atole en el mismo recipiente.

Finalizado el reparto del atole a los músicos, los regidores se prepararon para repartir el preciado líquido entre suplente y a los dos alcaldes quienes se hallaban sentados en las bancas ubicadas al otro extremo de la calle, a una distancia de aproximadamente cuarenta metros. Los regidores colocaron sus cubetas de atole cerca de la puerta del recinto, desde allí, empezando por el primer regidor caminaron hacia el suplente y los dos alcaldes llevando jícaras de atole en sus manos, el cual depositaban en las cubetas de las respectivas autoridades. Una vez concluido el reparto, los regidores se sentaron en el lugar que les correspondía junto al suplente y los dos alcaldes colocando sus cubetas vacías delante de ellos. Mientras tanto los *mayoles* caminaban delante de ellos repartiendo atole a los regidores. De tal forma que al final los regidores nuevamente tenían la cubeta llena de atole. Al parecer las esposas de los *mayoles* también hicieron lo mismo al interior de la iglesia, con las regidoras. Así que al final cada uno de los nueve regidores y regidoras tenían nuevamente una cubeta llena de atole. Quienes se quedaron con la cubeta vacía fueron los *mayoles*, en cambio los alcaldes, suplentes y músicos también recibieron una cubeta llena de atole.

Estas relaciones de intercambio entre los integrantes del gobierno tradicional indígena continuaron el 31 de diciembre del año 2007. En la madrugada los regidores repartieron carne y *pox* a *mayoles* y los *ok'esnom*. Éstos visitaron cada una de las nueve casas de regidores. Los *mayoles*, empezando por el *martomari*, se colocaron formando un semicuarto alrededor de la mesa. Para este acontecimiento los regidores cargan la gran mesa al visitar cada domicilio. De manera que instalan la mesa frente al domicilio correspondiente y los regidores van colocando sobre ella los platos con trozos de carne de res cocida y tortillas. Acto seguido uno de los regidores realiza la invitación para recibir el presente. Los *mayoles* se acercan a la mesa y toman uno de los platos. En seguida el regidor les ofreció un canasto con diez botellas de *pox*, mientras tanto los *ok'esnom* (los músicos de tambor y flauta) también recibían el regalo.

2.3 Breve anotación sobre el papel de las regidoras

La referencia a las mujeres en la obra de Cancian (1976) es limitada. En la definición de los cargos el mencionado autor enfatiza la presencia masculina, señala que los cargos son puestos religiosos ocupados rotativamente por los hombres de la comunidad dedicados a la realización de rituales vinculados a la iglesia católica.

Cancian (1976) señala que el grado y la forma de participación en la jerarquía de cargos es factor principal en la determinación del lugar que éste tiene dentro de la comunidad, sin destacar el importante papel de las mujeres, ni dar cuenta de que cuando el hombre contrae matrimonio debe cumplir con la obligación de participar en los cargos.

La primera referencia a las mujeres y los cargos, la hace Cancian en la sección intitulada “personal auxiliar”. Ahí menciona que el “personal auxiliar” contribuye con habilidades y conocimientos especiales, o en otras palabras, que prestan una mano. El primer grupo de ese personal, incluye a sacristanes, músicos de los alféreces, los escribientes, los consejeros rituales, las consejeras mujeres y los músicos especiales. De las consejeras mujeres Cancian (1976: 66) dice:

La anciana que dirige la preparación de la comida en la cocina del ocupante del cargo y que sirve alimentos especiales en determinadas ocasiones rituales podría definirse como

consejera ritual de las mujeres. Tiene la obligación de saber los requisitos de las diversas fiestas en lo referente a las comidas y cómo servir las.

Posteriormente Cancian (1976) en el apartado de músicos y ayudantes, menciona que cada ocupante de cargo cuenta con otros ayudantes que recluta él mismo o bien lo hace el par mayor-menor del ocupante del cargo. Este personal se encuentra “subordinado” al ocupante del cargo porque carecen de autoridad y conocimientos especiales. Así Cancian menciona que entre las esposas de los ayudantes que ayudan en la cocina, una mujer está encargada de sacar el aguardiente del gran recipiente en que se almacena y de llenar las botellas que lleva de un lado a otro el escanciador. El autor menciona:

Evidentemente las mujeres consideran que las comidas y toda la actividad ceremonial es una fiesta. Algunos comentan con ansiosa expectación la gran cantidad de aguardiente que se va a servir y la fantástica cantidad de tortillas que se comerán. La fiesta en que los parientes se reúnen para ayudar a alguno de los suyos es a menudo una oportunidad para estrechar los lazos familiares. (Cancian 1976: 70).

En la descripción del ritual cuando un *alférez* se prepara para el juramento de Asunción, el Cancian (1976:77-78) refiere que: “las mujeres estaban ocupadas cocinando” “las mujeres estaban comiendo todavía”. Igualmente en la ceremonia de servir atole al público “las mujeres se ocupaban de llenar jícaras con atole”. Otro de los señalamientos del autor respecto a las mujeres consiste en su deber para prender las velas al santo cuando el marido salía. A partir de ésta última observación no es difícil deducir el importante papel de las mujeres para el desempeño de un cargo. Sin embargo, las anotaciones de Cancian (Íbid.) en cuanto a la participación de las mujeres, son, como ya dije, reducidas y limitadas.

Guiteras (1996 [1961]), en su obra realizada a mitad de siglo XX en Chenalhó, planteó que los hombres y mujeres tenían determinados roles sociales en la sociedad. La citada autora señaló tres estados en relación a la edad que corresponden a la juventud, madurez y ancianidad. La juventud implica recibir enseñanza, la madurez se relaciona con el cumplimiento de ritos y cumplir con los trabajos comunales. El estatus de ciudadano, se alcanza con el matrimonio, este evento marca la experiencia entre juventud y madurez; el varón pasa de *kerem* a *winik* y la mujer de *tseb* a *ants*. Así mismo, antes de que el hombre desempeñe un cargo se le considera un *tse'il winik* y la mujer una *tse'il ants*, *tse*, quiere decir imperfecto, crudo.

Guiteras (1996 [1961]) también señaló que era necesario que el hombre estuviera casado para el desempeño de los puestos políticos y religiosos. La importancia de la mujer resulta evidente cuando la autora afirma que alma del funcionario y su esposa al desempeñar el cargo se dedicaban al servicio, por lo cual, participaban en un ritual para el traspaso de ésta. Si ocurría la muerte ya sea del hombre o la mujer durante el desempeño del cargo, el alma quedaba al servicio de la comunidad o del santo, para liberarla, realizaban una ceremonia de cambio en nombre del marido o de la mujer para rezar por el alma ya sea del esposo o la mujer y dejarla libre de las obligaciones contraídas y poder descansar en el más allá.

Cuando el hombre desempeña un cargo recibe poder sobrenatural y prestigio, de manera que el estatus ya sea de funcionario o de anciano se fundamenta en estas ideas. De manera que el hombre y su esposa que han desempeñado un cargo se les denomina *panmil*, es decir “han calentado su alma”.

Eber (2003), sostiene que el poder de las mujeres se basa en las relaciones que éstas establecen con las deidades o sus antepasados durante los rituales comunales. Dicha autora plantea que éste poder es de naturaleza simbólica y social, por un lado, tiene que ver con la regeneración de la vida y de la reafirmación de las relaciones entre las personas y las deidades. Cuando desempeñan un cargo las mujeres se comunican con las deidades; usan huipil ceremonial y calientan sus palabras en las plegarias. Durante los rituales las mujeres ejercen control sobre la comida y la bebida; ellas controlan la distribución del maíz para la preparación de éstos.

En el mismo orden de ideas, Galinier (1990:676) refiere que las mujeres poseen un gran poder, menciona que: “Las mujeres poseen el control de las fuerzas sobrenaturales. (...) acumulan en ellas toda la riqueza del universo”, puesto que poseen la fertilidad y además se apropian de lo masculino. De manera que este poder de las mujeres es tan grande que los hombres, los responsables de mantener el orden social deben controlarlo, y en esto radica el constante marcador de los opuestos y las relaciones jerárquicas y asimétricas entre el polo femenino y el polo masculino. A decir, del autor, las mujeres poseen la capacidad de englobamiento y totalidad.

Las esposas de los regidores, las regidoras, realizan obligaciones y tareas propias de su papel. De éstas, destacan las correspondientes a su participación durante la fiesta patronal, puesto que acompañan a sus esposos en sus tareas. Participan públicamente durante dos días de las ceremonias; en uno de éstos caminan por delante de sus esposos durante la procesión, en el segundo día acuden a una ceremonia a casa de los alférez donde les ofrecen *pox*, atole y chicha. Cuando asisten a las celebraciones a los parajes participan en el baile público acompañadas de sus esposos. En la vida cotidiana, durante el año, el tiempo de su servicio las regidoras tienen prohibido salir de sus casas. Quienes tienen hijos pequeños se auxilian de estos para las compras de productos en el mercado y tiendas. En el breve contacto que pude tener con las regidoras, son mujeres de gran fortaleza y poseen habilidades de destreza y capacidad para el manejo de la vida doméstica. Las regidoras que acompañan a sus esposos en el desempeño de sus obligaciones consideran que se trata de una prueba que requiere de gran esfuerzo puesto que el cargo es un puesto honorífico.

Como hemos visto los integrantes del gobierno tradicional indígena establecen tanto relaciones de jerarquía como relaciones de reciprocidad. Ambas relaciones están basadas en la autoridad que les otorga la experiencia y el conocimiento ritual-ceremonial. Ahora bien ¿Qué tiene que ver todo esto con el ayuntamiento constitucional?

2.4 La articulación entre el gobierno tradicional indígena y el ayuntamiento constitucional municipal de Chenalhó.

Generalmente los nueve regidores del ayuntamiento ataviados elegantemente²⁹ se encuentran sentados junto al gobernador tradicional en las largas bancas del área baja del edificio de la presidencia municipal en un horario de la administración pública: de lunes a viernes de nueve de la mañana a dos de la tarde y de cuatro a ocho de la noche y los sábados de nueve a doce.

²⁹ La vestimenta “tradicional” del *vinik tzotzil* consiste en el *natil k’uil*, prenda blanca tejida en telar de una sola pieza con mangas largas cuya extensión no llega a las rodillas. Se sujeta a la cintura con un cinturón. Sobre ella se coloca el chamarro negro de lana. También utilizan el *pixxolal* o sombrero de gala que al utilizar enmarca el rostro con listones multicolores. Actualmente su uso es variado pues la tendencia, sobre todo en la cabecera es utilizarlo en ocasiones especiales a diferencia de los parajes donde el *natil k’uil* es la vestimenta cotidiana.

Al gobernador tradicional debemos agregar que también se le conoce como *suplente*, ésta denominación se refiere a las funciones que debe desempeñar como presidente sustituto en caso de que el síndico o el presidente municipal no se encuentren, pero ésto difícilmente ocurre. Como hemos visto el gobernador tradicional es un puesto de origen colonial, pero la denominación de *suplente* probablemente tenga alguna relación con la disposición del trato con presidentes bilingües de 1938, impulsada por el Departamento de Protección Indígena (DPI) durante el cardenismo. Esta iniciativa establecía que los presidentes de las comunidades indígenas debían ser bilingües. Esta cuestión afectaba el funcionamiento de la jerarquía de cargos, pues era elegido o designado presidente quien había desempeñado varios puestos de la jerarquía; esta condición por lo general la cumplían hombres adultos monolingües. De manera que se crearon dos presidentes: uno joven bilingüe y otro anciano monolingüe, pero al paso del tiempo, en el caso de la población de Chamula, el joven presidente terminó desplazando al anciano monolingüe (Rus, 2004). Durante los años cincuenta, en San Pablo Chalchihuitán, se creó el cargo de *suplente* dado el desempeño fallido de los jóvenes inexpertos en la presidencia municipal (Kohler, 1986: 437). El surgimiento de dos presidentes: uno joven y otro anciano condujo a que el primero, funcionara más acorde a las estipulaciones legales y el segundo continuara las prácticas tradicionales como la impartición de justicia (cfr. Kohler, 1986).

En el estado de Chiapas, las estipulaciones constitucionales de 1917 referentes al municipio se concretizaron en la Constitución de 1921, de manera que en la siguiente sección revisaremos algunas de las disposiciones legales correspondientes al ayuntamiento municipal del siglo XX para destacar las funciones constitucionales de los regidores.

2.4.1 Las normas legales del ayuntamiento municipal

En el ayuntamiento municipal destacan las figuras del presidente municipal y el síndico, quienes representan la máxima autoridad legal del municipio. Ellos ocupan las oficinas en la parte alta del edificio municipal, en la cual resaltan los símbolos nacionales como la bandera nacional y los cuadros con fotografías de expresidentes de la república mexicana. Cuando los funcionarios mencionados no se encuentran en el edificio municipal, el secretario municipal y su auxiliar se encargan de la atención al público y demás actividades relacionadas a dichas autoridades. Las tareas que los regidores deben desempeñar junto a otros integrantes del

ayuntamiento como órgano de gobierno municipal pueden verse en el cuadro 1.

CUADRO 1. FUNCIONES LEGALES DE LOS INTEGRANTES DEL AYUNTAMIENTO MUNICIPAL CONSTITUCIONAL

Comisiones	Responsabilidades
COMISIÓN DE GOBERNACIÓN Presidente municipal constitucional.	<p>→ Representar administrativamente al ayuntamiento, ejecutar las disposiciones y los acuerdos de cabildo y velar por la buena rectoría de la gestión municipal.</p> <p>→ Vigilar el cumplimiento de los preceptos de la Constitución política de la República, de los estados y las leyes que de ella emanan. Lo mismo que los reglamentos emitidos por el ayuntamiento y demás ordenamientos legales que rigen la vida municipal.</p> <p>→ Estudiar, analizar y proponer las iniciativas reglamentarias municipales, que tiendan a mejorar las condiciones de vida, la paz y la justicia en el municipio.</p>
COMISIÓN DE HACIENDA Síndico municipal	<p>→ Estudiar y proponer ante el ayuntamiento los proyectos de reglamentos, acuerdos y disposiciones administrativas para el buen manejo de la hacienda municipal.</p> <p>→ Proponer y promover nuevos mecanismos en los sistemas de recaudación de los impuestos, derechos productos, aprovechamiento y el correcto cumplimiento de las leyes reglamentos y disposiciones de carácter fiscal.</p> <p>→ Vigilar la correcta aplicación de los recursos públicos, el cumplimiento y operación de las inversiones en beneficio de la ciudadanía.</p>
COMISIÓN DE DESARROLLO SOCIOECONOMICO Primer regidor propietario	<p>→ Estudiar y promover ante el ayuntamiento proyectos de factibilidad técnica, económica y financiera encaminados a impulsar el desarrollo de la economía del municipio.</p> <p>→ Impulsar la participación de los agentes económicos, políticos y culturales, para la generación de desarrollo local, convirtiendo al municipio como espacio impulsor y facilitador de procesos de desarrollo.</p>
COMISIÓN DE OBRAS PUBLICAS PLANIFICACION Y DESARROLLO URBANO Segundo regidor propietario	<p>Estudiar y proponer al pleno las bases normativas de la obra con objeto a regular el apego a la planeación, el seguimiento y control de su ejecución y operación.</p> <p>Estudiar y proponer la programación de los servicios públicos municipales en función del crecimiento urbano buscando satisfacer cabalmente las necesidades colectivas en el ámbito municipal.</p>
COMISIÓN DE MERCADOS Y CENTROS DE ABASTO Tercer regidor propietario	<p>→ Analizar y proponer mecanismos de organización, dirección y vigilancia de mercados y centros de abasto en busca del bien común y cumplimiento de la reglamentación.</p> <p>→ Analizar y proponer la mejora de instalaciones de venta de bienes del primer orden.</p> <p>→ Estudiar y proponer el reglamento de mercados y centros de abasto.</p>
COMISIÓN DE SALUBRIDAD Y ASISTENCIA SOCIAL Cuarto regidor propietario	<p>→ Vigilar que las acciones de salud en el municipio se cumplan en bien de la población.</p> <p>→ Analizar y promover acciones de salud preventivas para el municipio.</p> <p>→ Promover las acciones de salud oportuna y eficiente a la salud de la población municipal de escasos recursos.</p>
COMISIÓN DE SEGURIDAD	<p>→ Analizar y promover el reglamento de seguridad pública y tránsito.</p> <p>→ Analizar y promover la estructura organizativa para la seguridad pública</p>

PUBLICA Quinto regidor propietario		municipal. → Establecer los métodos que regulen la conducta y la convivencia en el municipio.
COMISIÓN DE EDUCACION, CULTURA Y RECREACION Sexto regidor propietario	DE Y	→ Mantener la relación con todos los niveles educativos del municipio y procurar por otorgarles los apoyos que garanticen su funcionamiento y participación. → Analizar y promover las acciones de promoción del deporte, la cultura y recreación entre la comunidad municipal. → Procurar por la construcción de un ambiente social saludable donde se fomente la tradición cultural y se conozca la expresión cultural de otras regiones. → Analizar y proponer las acciones que fortalezcan la calidad educativa de los niños y la capacitación laboral de los jóvenes del municipio.
COMISIÓN DE INDUSTRIA, COMERCIO, TURISMO Y ARTESANIAS Primer regidor suplente	DE Y	→ Estudiar y analizar las acciones las actividades públicas municipales que tengan excedentes con los que se pueda emprender procesos de agregación de valor localmente. → Proponer al pleno la elaboración de estudios y proyectos de inversión económica. → Analizar y proponer las acciones de fortalecimiento a la producción y comercialización de las artesanías del municipio. → Proponer el turismo alternativo y la gestión de inversiones en infraestructura.
COMISION DE RECURSOS NATURALES Segundo regidor suplente	DE	→ Analizar y proponer los controles y la vigilancia de adquisiciones, almacenamiento, uso y destino de los materiales del municipio. → Proponer los métodos de formulación y actualización de los inventarios de bienes, muebles e inmuebles.
COMISIÓN DE CONTRATACIÓN DE OBRAS, ADQUISICIONES, ARRENDAMIENTOS Y SERVICIOS Tercer regidor suplente	DE DE	→ Conocer, analizar y vigilar la aplicación y el cumplimiento del Reglamento Interno del Comité de Contratación de obras, Adquisiciones, Arrendamiento y Servicios. → Proponer el establecimiento de los mecanismos que permitan el seguimiento a la aplicación reglamentaria y la coordinación de la contratación, y el cumplimiento de la ejecución en tiempo y las especificaciones técnicas de las obras contratadas.

Fuente: Plan de desarrollo municipal de Chenalhó 2005-2007(éste documento parte de la Ley Orgánica Municipal).

El 31 de diciembre se realizó el informe anual de gobierno en la plaza central de la cabecera municipal. Las autoridades del ayuntamiento se instalan en el pequeño kiosco junto a otras autoridades estatales invitadas ante la presencia de los chenaloenses. Durante la presentación, el maestro de ceremonias destacó la responsabilidad de los regidores al frente de las comisiones estipuladas legalmente. Con ello queda de manifiesto la diferencia existente entre las leyes estipuladas y los hechos puesto que es del conocimiento público de todos, que los regidores no desempeñan tales funciones; cuestión que Arias (1985) destaca al afirmar: “los regidores no funcionan como quisiera la Constitución” (Íbid.:149).

En los espacios políticos formales, por ejemplo en reuniones o en los eventos de inauguración de diferentes obras como la instalación de tuberías de agua o la entrega de la edificios públicos (agencias municipales y otros), la participación de los regidores se limita al acompañamiento de las autoridades oficiales. El siguiente testimonio lo confirma:

Entrevistador: Ustedes tienen que buscar a los alféreces a los capitanes, pero aquí dentro del ayuntamiento municipal como municipio ¿Cuales eran sus actividades, ustedes participaban en otras actividades?

Regidor: Bueno sólo en las fiestas, [como] ser regidor nada más realizó actividades de buscar capitán, *alférez*, *paxiones*, nada más. Realicé mi trabajo como regidor, nada más eso.

Entrevistador: O sea que no tienen otras actividades aquí con el presidente.

Regidor: Bueno nomás a acompañar

(Entrevista realizada el 20 de diciembre de 2007)

El fragmento de entrevista refleja la limitada participación de los regidores en relación a sus atribuciones legales en la institución municipal.

2.4.2 Los regidores de mayoría relativa y los regidores de representación proporcional

Cada tres años se elige al presidente municipal, al síndico y a los regidores del ayuntamiento municipal a través de elecciones por voto directo en las urnas. De manera que la planilla registrada por el partido político que obtiene la mayoría de voto accede al gobierno del ayuntamiento municipal. De acuerdo a las leyes constitucionales electorales, a los regidores elegidos a través de este mecanismo se les denominan “de mayoría relativa” y se trata de seis regidores propietarios y tres regidores suplentes. Estos regidores se encuentran cercanos al presidente y síndico municipales. Por el momento baste esta información para distinguirlos de los otros regidores.

La figura de regidores de representación proporcional o plurinominales tiene su origen en la reforma de 1982 que modifica el artículo 115 constitucional e incluye el principio de representación proporcional en todos los municipios (Acedo, 2000). Estos cambios tuvieron mayor importancia durante la década de los noventa del siglo pasado cuando los partidos de oposición al partido gobernante tuvieron la posibilidad de integrarse a los ayuntamientos municipales. El número de regidores se determina de acuerdo a los porcentajes obtenidos en

las elecciones. En Chenalhó en el año 2007 había cuatro regidores plurinominales correspondientes al Partido de la Revolución Democrática (PRD) y uno del Partido Acción Nacional (PAN). Los regidores plurinominales se encuentran en oficinas rentadas ex profeso ubicadas en la calle principal muy cerca de la presidencia municipal, desde allí realizan actividades vinculadas a la gestión y apoyo a los militantes de su partido ante las instancias administrativas más amplias. Estos regidores plurinominales no participan en el ayuntamiento municipal como lo establece la reglamentación legal, debido a las diferencias entre las facciones políticas existentes.

Como ya mencionamos los regidores de mayoría relativa son elegidos a través de las elecciones constitucionales, es decir, a través del voto al igual que el presidente y síndico municipal, cada tres años, sin embargo, también se renuevan anualmente a fines del mes de diciembre. Esta renovación anual es la característica más evidente de su pertenencia a un gobierno indígena tradicional. En los dos años en que no hay elecciones a través del voto los regidores son elegidos en una asamblea cerrada, en la que participan: los dirigentes del Comité municipal del Partido Revolucionario Institucional (PRI); los agentes municipales, es decir, la autoridad local presente en barrios y parajes, los comités comunitarios o representantes locales del partido político del PRI y los *pasados* o personas de respeto que han desempeñado varios cargos y además ejercen liderazgo. Antes de la reunión hay una previa exploración de las personas que cumplen con los requisitos para acceder al puesto de regidor. Cabe señalar que las personas candidateables no se encuentran al momento de la asamblea. En esta reunión los participantes intercambian opiniones hasta llegar a un acuerdo respecto a los regidores elegidos. Los requisitos para acceder al puesto de regidor consisten en haberse desempeñado como responsable de alguna fiesta ya sea como *paxión* o como *alférez*, además de demostrar conductas adecuadas basadas en la responsabilidad, el respeto y la honestidad. En seguida cito un fragmento de un testimonio:

Regidor: Sí ya el comité del partido lo califican quien va a quedar, y ya un día se va a hacer una reunión general o asamblea general aquí en el municipio con todos los agentes, todos los comités comunitarios, los *pasados* tradicionales. Ya se dice aquí dentro de la asamblea si el comité ya lo dice que ya se va a nombrar todas las autoridades del ayuntamiento ya. Ya llegó el tiempo, o sea pues cada año, viene tiempo, fecha que se van a nombrar los nuevos ayuntamientos, como *suplente*, alcalde y los regidores, ya es la fecha pues. Y ya es la fecha, ya lo dice pues el Comité todos los nuevos ayuntamientos y ya la fecha pues aquí estoy dando la asamblea general, no sé como puede decir pues: *pasados* tradicionales, agentes municipales y comité comunitario y comité municipal del Partido. El abre la

asamblea, es el que habla primero [se refiere al dirigente del comité del PRI], porque ya es tiempo de nombrar los nuevos ayuntamientos. A veces hablan unos *pasados*, el que esta presente en la asamblea general, yo doy mi palabra, doy mi candidato también, el regidor, dice pues, un *pasado* tiene un candidato pues, que puede darle su nombre.

Entrevistador: ¿Entonces salen muchos nombres?, ¿Cómo cuantos, unos quince, veinte, hasta treinta?

Regidor: ¡Salen más! Después, otros *pasados* o unos agentes que lo regresan su plática: si habla un *pasado*, o sea frente a unos agentes lo regresa su palabra pues, que ya nombró su candidato. Dice: “el señor que tú dijiste no puede quedar todavía porque tiene unos problemas en la comunidad”. Todo puede salir dentro de la asamblea.

Entrevistador: Entonces es interesante porque alguien puede decir esta persona, pero otro puede decir: “éste no, porque toma”.

Regidor.- Sí, todo sale allí en la asamblea general. Hay veces que dice: “ese no lo respeta a sus compañeros, ese gente no sirve, o sea que lo molesta mucho su compañero, de su terreno, invade mucho. No, no conviene quedar (ser nombrado) como regidor o como alcalde, tiene otra vieja”

Entrevistador: O sea que ¿no se vale que los regidores tengan dos mujeres, que no tome *pox*?

Regidor: No, no aunque sea que tome *pox*, nada más si respeta pues.

Entrevistador: ¿Por ejemplo, si golpea a su mujer?

Regidor: Allí no puede quedar. Sí todavía en una semana, en 15 días, pasó en su mano de juez, y no arregla todavía, no se puede quedar. (Es decir que estuviera en proceso legal por cometer algún delito)

Entrevistador: ¡Ah! no.

Regidor: Allí se cancela pues los candidatos. Entonces entran pues los comités del partido, del municipio. Bueno, nosotros como comité del partido del municipio, tenemos candidatos también: no sé como lo vean ustedes; han visto mal o bien, portado bien o portado mal; ustedes pueden decir agentes, *pasados* y comités comunitarios. Eso dicen los comités del partido; "Bueno, ¿quien?, digaste"; dicen pues los *pasados*. Bueno tal fulano, tal señor, bueno es gente de... paraje, el señor viene de tal paraje, ¡ah! bueno, gracias comité: "el señor lo conocemos como es, su forma de ser, su carácter, está bien, y quedó ya".

Entrevistador: O sea puede ser que estén de acuerdo o que no estén de acuerdo.

Regidor: Bueno, aunque sea unos no están de acuerdo, pero la mayoría pues. (Entrevista realizada el 20 de diciembre de 2007).

De manera que estos regidores poseen doble carácter; por un lado, cumplen con las leyes establecidas al participar en las elecciones a través del voto obteniendo la sanción legal, por este mecanismo son identificados como regidores de mayoría relativa, y por otro lado, también

son nombrados anualmente mediante asamblea considerando atribuciones vinculadas a su desempeño de acuerdo a los “usos y costumbres”³⁰.

2.4.3 El acto del cambio de autoridades celebrado el 31 de diciembre de cada año.

El último día del año las autoridades del ayuntamiento municipal reciben el bastón o vara ceremonial durante la celebración del *juramento* que comprende los siguientes momentos: A) El juramento de las autoridades frente a la imagen de Santo Domingo. Los regidores salientes pronuncian el *riox* al término del cual las autoridades correspondientes se arrodillan frente a la imagen y se persignan con el extremo del bastón que les entregan formando la cruz en tres ocasiones utilizando el *pok'it'* para sostenerlo, B) Intercambio de el *riox* entre las autoridades entrantes con las autoridades salientes, C) El toque sutil de mejillas entre autoridades salientes y entrantes indica el momento en que traspasan el poder, D) Saludos e intercambio de *pox*.

2.4.3.1 Descripción etnográfica de *k'exeltik*

A las tres de la tarde el presidente, síndico, *mayoles* y regidores se reúnen en el salón de actos³² llevando consigo la imagen “en bulto” de Santo Domingo quien es colocado en una mesa teniendo las varas y bastones a sus pies. La música de tambor y flauta acompaña la realización de los eventos. Entre los numerosos bastones destacan las seis varas con empuñadura de metal correspondientes al presidente, síndico, *suplente* y los primeros tres regidores. La mesa es colocada al costado izquierdo cerca de la entrada del salón de actos, quedando el fondo del salón disponible para el intercambio de *riox* entre las autoridades entrantes y salientes.

El presidente, el síndico y el *suplente* o gobernador tradicional se reunirán en el punto de la gran cruz ubicada en la calle central de la cabecera y avanzarán hacia el salón de actos cada uno custodiado por un *mayol* delante y detrás de ellos, acompañados del sonido de las flautas y el

³⁰ El término “usos y costumbres” alude a las prácticas que obedecen normas internas propias del grupo.

³¹ Se trata de la prenda que utilizan a modo de turbante en la cabeza.

³² Salón ubicado en edificio presidencial.

tambor en su camino rumbo al salón de actos. Previo a este encuentro los *mayoles* realizan un rezo de aproximadamente una hora en el domicilio de funcionarios mencionados.

En el salón de actos el nuevo presidente, el síndico y *suplente* se colocan frente a la imagen de Santo Domingo mientras los regidores salientes pronuncian el *riox* al cabo del cual, realizan el *juramento* que consiste en arrodillarse frente a la imagen y persignarse con el extremo del bastón formando la cruz cuádruple, sosteniéndolo con el *pok'il*³³. Al lado izquierdo de la mesa se encuentran dos ancianos responsables de entregar las varas y bastones correspondientes.

Al finalizar las oraciones el presidente, el síndico y el *suplente* se persignan y en seguida se hincan y forman la cruz en el rostro con los dos bastones que sostienen con el *pok'il*. Al finalizar se colocan nuevamente el *pok'il* en la cabeza con la ayuda de un *pasado* y se colocan al final del salón de frente a los funcionarios salientes para el *riox*.

Las autoridades salientes se colocan de frente a los entrantes. El gobernador y síndico se colocan a los extremos laterales del presidente quien se ubica en medio de ambos. Antes de finalizar hacen un saludo que consiste en cruzar los dedos medio anular y meñique, continúan con el *riox* por otros minutos para llegar al final. En ese momento el viejo funcionario se acerca al nuevo como si lo abrazara y le dice algo al oído, ambos funcionarios cruzan las cabezas en tres ocasiones. Respecto a este momento Guiteras (1996) apunta que significaba el momento del traspaso del alma entre ambos funcionarios.

Posteriormente intercambian *pox*³⁴, primero entre los mismos funcionarios y luego con los pasados y otros presentes. Los dos alcaldes y los nueve regidores realizan la misma ceremonia en turnos de tres. Primero participan los dos alcaldes y el primer regidor. Le siguen el segundo, el tercer y cuarto regidor. Luego el quinto, el sexto y el séptimo, y al final el octavo y el noveno. Todos los funcionarios presentes, bailan con sus bastones frente a los músicos. Finalmente continúan los quince *mayoles* quienes realizan la ceremonia en forma simultánea.

³³ Se trata de la prenda que utilizan a modo de turbante en la cabeza cuando toman un nuevo cargo.

³⁴ Aguardiente de caña.

2.5 La relación entre el PRI y los pueblos indios

Rus (2004), señala que la estrecha relación entre el Partido Revolucionario Institucional y las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas existente hoy en día tiene su origen en la época del cardenismo. Rus señala que en el periodo de 1936 a 1940, se realizaron reformas políticas y económicas entre los campesinos de Los Altos de Chiapas y por esto es conocido como la “revolución de los indios”. En la época anterior al cardenismo los indígenas tzotziles y tzeltales de Los Altos carecían de tierras adecuadas para el cultivo, por lo cual se veían obligados a trabajar en las plantaciones de las tierras bajas. En esa época el secretario municipal, el funcionario ladino, fungía como intermediario entre los trabajadores y los enganchadores que organizaban a los trabajadores indígenas para ir a las plantaciones. Bajo el régimen cardenista, en 1937, se creó el Sindicato de Trabajadores Indígena con el fin de mejorar las condiciones laborales regulando las relaciones entre los trabajadores y las fincas establecidas en las tierras bajas. Así mismo, se expropiaron numerosas fincas en la región de Los Altos. De acuerdo a Rus (2004:251), para desarrollar estas reformas, los cardenistas

(...) se inmiscuyeron en las comunidades indígenas no solamente sustituyendo sus líderes sino también creando nuevos puestos para tratar asuntos laborales y agrarios al mismo tiempo que se otorgaban novedosos y grandes poderes a los encargados de mantener relaciones armoniosas con el partido oficial y el poder federal.

El encargado de la aplicación de estas medidas en Los Altos fue Erasto Urbina. Urbina sustituyó a los antiguos escribanos (los intermediarios bilingües entre la comunidad y el secretario ladino), por jóvenes bilingües alfabetizados. A fines de 1938 el Departamento de Protección Indígena dirigido por Urbina estableció que solo trataría con presidentes bilingües. Tal disposición generó la existencia de dos presidentes municipales; uno anciano monolingüe y el otro joven bilingüe, quien fungiría como ayudante del presidente y como intermediario en los tratos con el gobierno. Estos escribanos adquirieron poder al convertirse en funcionarios sindicales, directores de comités agrarios y dirigentes del partido oficial. Finalmente, estos nuevos dirigentes afianzaron su poder político al acceder a los cargos religiosos y en 1943 desplazaron definitivamente a los viejos líderes monolingües. Para Rus (Íbid.), este proceso, se

traduce en la subordinación y cooptación de las estructuras comunitarias al Estado y al Partido. De manera que a mediados de 1940 cuando el PRM se convierte en el Partido Revolucionario Institucional³⁵, las comunidades de Los Altos de Chiapas “se habían convertido en parte integrante de la maquinaria partidista local” (Rus, 2004: 263).

Una interpretación en un tono distinto de la relación entre pueblos indígenas y el PRI es la de Recondo (1999), quien a partir de estudiar los sistemas electorales en el Estado de Oaxaca, plantea que las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas:

(...) se basaban en un pacto implícito; el gobierno respetaba sus procedimientos internos de nombramiento de autoridades y a cambio éstas eran registradas (...) con las siglas del PRI. El día de la jornada electoral, en efecto, las autoridades electas figuraban, en las boletas como “planilla única” del PRI. La votación era una formalidad que muchas veces las autoridades se encargaban de cumplir en nombre de la comunidad. A cambio de la legitimación permanente que las autoridades otorgaban al gobierno, éste legalizaba sus autoridades y les proporcionaba apoyo en obras y servicios. Esta relación se reflejaba en un respaldo incondicional de las comunidades al PRI en las elecciones estatales y federales en las cuales se procedía prácticamente de la misma forma: las autoridades municipales se encargaban de rellenar las boletas o bien supervisaban que la votación se hiciera de la manera “correcta”. Votar por el PRI, era parte de la costumbre. Esta filiación, no obstante, no implicaba ningún tipo de militancia fuera de las formalidades electorales. (...). El PRI, en las comunidades no es más que una dependencia de gobierno y no un partido (Recondo: 1999:98).

Bajo la perspectiva de Recondo, las comunidades indígenas eran leales al gobierno, pero a cambio mantenían su propia organización y recibían apoyos, es decir, no se trataba de una relación de subordinación total.

³⁵ Partido político inicialmente denominado Partido Nacional Revolucionario (PNR). Después de 1937 se reconoce como Partido Revolucionario Mexicano (PRM), (Rus, 2004).

En Chenalhó actualmente los integrantes del gobierno tradicional indígena se auto identifican como “tradicionalistas”, es decir que participan en los cargos, realizan las fiestas a los santos de la iglesia católica y se vinculan al PRI. Éste partido es identificado como el gobierno más que como un partido político, como menciona Recondo para Oaxaca. Sin duda, en la memoria de la gente prevalece la asociación entre la institución de gobierno y el cardenismo de fines de la década de los 30. En esta época fueron favorecidos con la creación del sindicato de trabajadores y la expropiación de las tierras de las fincas (Arias 1985, Garza 2002). En este periodo finalizó la explotación que sufrían como baldíos obligados a trabajar en las haciendas. La identificación con el PRI no necesariamente se traduce en una militancia activa (Recondo 1999), más bien, para la mayoría de los habitantes de Chenalhó el PRI, les había permitido evitar compromisos políticos (Garza, 2002).

2.6 A manera de comentarios

A lo largo de la exposición planteamos las características del gobierno tradicional indígena de Chenalhó, el cual se basa en un núcleo dirigente integrado por gobernador tradicional, dos alcaldes y nueve regidores. Esta dirigencia tiene como responsabilidad la continuidad del ciclo ceremonial anual garantizando la designación de los funcionarios responsables de las celebraciones. Por otro lado, observamos que los regidores desempeñan una labor fundamental al interior de este gobierno al desempeñar las actividades más difíciles como la búsqueda y designación de los funcionarios visitándolos en sus domicilios. De allí deviene su importancia como regidores del gobierno tradicional y regidores legales constitucionales. Ellos fungen como el engranaje que articula a los integrantes de ambas instituciones: por un lado, el gobernador tradicional y los alcaldes, y el resto de integrantes del gobierno tradicional y, por otro, el presidente municipal y el síndico. Aunque como referimos, los alcaldes son figuras legales del Juzgado de Paz y Conciliación.

Encontramos que existe una estrecha vinculación entre la organización jerárquica interna del núcleo dirigente y la concepción espacial, ésto se muestra sobre todo en el orden al sentarse. Esta concepción espacial se basa en los principios que privilegia la derecha a la izquierda y el eje Este-Oeste que corresponde al recorrido del astro solar. También es importante el principio mayor-menor, o *bankilal - 'its'inal*, aunque en el caso de los regidores se reconocen con clasificadores numéricos del uno al nueve, del mayor al menor.

He explicado que el gobierno tradicional de Chenalhó se ha adaptado a la institución municipal, desde esta posición desarrolla actividades del ámbito ceremonial como veremos en el siguiente capítulo. De acuerdo a Torres (2000) cuando Tomás Pérez Arias accedió a la presidencia municipal, a mediados de la década de los años setentas del siglo pasado, formó el grupo de profesores bilingües. Éste grupo debilitaría al gobierno de las autoridades tradicionalistas, pero no los destruyó sino que refuncionalizó los puestos civiles y religiosos, así: “el sistema tradicionalista siguió funcionando alimentándose con el grupo de profesores bilingües” (Ibíd.:17). Por su parte Arias (1985), relata que don Manuel Arias, el líder defensor de los pedranos de los abusos de los ladinos en la primera mitad de siglo, culminó su

desempeño de puestos públicos como presidente municipal en 1944, previamente había participado como *paxión* en 1934 (Guiteras, 1996 [1961]). Es decir, a partir de esta información puede deducirse que en Chenalhó hasta la mitad del siglo XX, el acceso a cargos religiosos eran un requisito para acceder a los altos puestos de la dirigencia política.

Ahora bien, cabe reflexionar acerca de la representatividad de los regidores en tanto figuras legales elegidas constitucionalmente a través del voto. A decir del antropólogo Jacinto Arias, originario de Chenalhó, los regidores tienen cierto carácter obsoleto, puesto que ya no representan a la diversidad de grupos presentes en el municipio. Sin duda, estos comentarios tienen algo de verdad, pues, desde la legalidad los regidores³⁶ tendrían que discutir presupuestos y reglamentar y administrar las diversas cuestiones del municipio en tanto órgano de gobierno responsable de proporcionar diferentes servicios a una población con más de 30,000 habitantes. Esta población se encuentra altamente fragmentada como ya vimos. Sin embargo, los regidores son indispensables para la realización de las ceremonias del ciclo ceremonial anual, ámbito que permite la reproducción de la identidad cultural propia de los tzotziles pedranos, cuestión que es de fundamental importancia. Así los regidores en tanto miembros del gobierno tradicional tienen la tarea fundamental proteger y conservar al grupo, como padres protectores, garantizando la continuidad de los rituales junto a los integrantes de dicho gobierno tradicional. En otros municipios de Los Altos este gobierno o ha desaparecido o ha sido relegado.

³⁶ La maestra Araceli Burguete, nos ha pedido que reflexionemos más a profundidad sobre las tareas que los regidores deben cumplir en el ámbito institucional municipal y las consecuencias de la concentración del poder en el síndico, el presidente y el secretario municipal. Consideramos que este tema es bastante delicado por el contexto de conflicto político en Chenalhó, por ello decidimos no hacer ninguna referencia a este punto.

Segunda parte. La dimensión ceremonial de los regidores del gobierno tradicional indígena

Capítulo III. El ciclo ceremonial anual de Chenalhó

Esta segunda parte tiene como objetivos: 1) la descripción y análisis de tres celebraciones: la fiesta patronal, el ritual agrícola de la *mixa* y el carnaval. En cada una de estas destacaremos elementos relacionados a las concepciones temporales de la cosmovisión maya-tzotzil, para esto nos referimos al ciclo ceremonial anual de Chenalhó, y 2) destacaremos la participación en esas celebraciones de los regidores junto a otros integrantes del gobierno tradicional indígena. Como ya he mencionado se trata de las celebraciones que pude observar y registrar durante mi corta estancia de trabajo de campo en Chenalhó realizado de octubre del 2007 a principios de enero del 2008.

3.1 Antecedentes en el estudio de los rituales

Algunos de los rituales estudiados por Vogt (1993 [1976]), en la década de los setenta, tenían como responsables a los funcionarios de gobierno. El mencionado autor planteaba que los rituales de la comunidad tzotzil de Zinacantan funcionaban como un sistema de comunicaciones, es decir, se trataba de un comportamiento comunicativo para perpetuar el conocimiento de la cultura. De manera que en el ritual se recreaban las categorías con las que se percibía la realidad y reafirmaban “los términos en que deben actuar recíprocamente para que haya una vida social ordenada” (Íbid.:25). El autor identificaba tanto los rituales domésticos que afectaban al individuo y a la unidad familiar como aquellos de carácter público, a los que caracterizaba como rituales *k'in*³⁷ o ceremonias regidas por el calendario solar. Estas últimas eran realizadas por grupos mayores que abarcaban desde el linaje, hasta el paraje y el

³⁷ El termino *k'in*, se traduce como “sol”, “tiempo” o “día” de acuerdo a Vogt.

municipio. Otra de sus características era la utilización de percusiones (cohetes, tambores, golpes de pies danzantes). Los rituales *k'in* estudiados por Vogt (Íbid.) fueron los siguientes:

a) Los “rituales de pozo” se realizaban en torno a los pozos de agua del primero al tres de mayo. Los “rituales de linaje” consistían en la realización de plegarias y ofrendas en las cruces de los pozos o de las casas del cuatro al seis de mayo. Dichos rituales estaban enfocados al agua y a la tierra; expresaban derechos y obligaciones exclusivos de los grupos para sus casas y campos. Estos rituales también denominados rituales *k'in cruz*, de acuerdo a Vogt (1993 [1976]), se realizaban en mayo y octubre. Estas fechas coincidían con la época de seca y de lluvia.

b) Los “rituales de cargo recurrentes”. De acuerdo a Vogt (Íbid.), éstos consistían en el “ritual de renovación de las flores” que se realizaban quincenalmente en el altar del mayordomo y en la iglesia. Otros eran el “recuento ritual de la medalla de los santos” que tenía lugar durante las fiestas principales, aunque esta última ceremonia también se realizaba semanalmente para el señor de Esquipulas. En cambio los “rituales de transmisión de cargos” se llevaban a cabo en diferentes fechas a lo largo del año. El autor afirmó que gran parte de la actividad ritual se refería a la instalación de los nuevos funcionarios en sustitución de los antiguos. Después de observar varias ceremonias dedicadas a los santos patronos en Chenalhó ahora sabemos que la instalación y sustitución del nuevo funcionario comprende el tema central de dichas ceremonias. Por los datos que Vogt (1993 [1976]) aporta se deduce que en Zinacantan también cambian los funcionarios en cada una de las ceremonias de este tipo del ciclo anual. El autor refiere el cambio de un alférez, pero no menciona el día, ni la fiesta de que se trata, cuestiones no menos relevantes. Para el autor estos rituales expresaban y comunicaban la jerarquía y el rango entre los participantes, además simbolizaban las “tensiones estructurales” de la sociedad zinacanteca, las cuales se reflejaban en las “tensas relaciones” entre los participantes, por ejemplo la existente entre los especialistas rituales y los funcionarios religiosos, cuyas habilidades y capacidades se legitimaban por dos vías; una sagrada y otra a partir del trabajo constante.

c) Las “ceremonias de cargo de fin de año” y “las ceremonias de año nuevo”. De acuerdo con Vogt (Íbid.) éstas comprendían las posadas, la construcción del pesebre, el drama de agresión ritual, el nacimiento del niño Jesús, el día del año nuevo y el día de Reyes. El ritual de agresión

se refería a la representación de un toro (armazón construido) que al final de la celebración es sacrificado. Para Vogt (1993 [1976]), ésta ceremonia, reflejaba los puntos de tensión entre los sexos, las relaciones entre las personas de distintas edades y las relaciones de compadrazgo. Además simbolizaba el comportamiento social incorrecto. Una segunda parte de estos rituales comprendía la fiesta de San Sebastián del 22 de enero, cuando se realizaban los “dramas rituales”, ceremonias que de acuerdo al autor eran modelos simbólicos de la estructura natural y social actual de Chiapas (reflejaban tensión entre relaciones entre ladinos/indios). Las ceremonias son esencialmente un “periodo liminal” entre el año viejo y el año nuevo, cuando se desestructura y vuelve a reestructurar el orden social.

d) Los “rituales de renovación del año”, como los denominó Vogt (1993 [1976]), en tzotzil se denominaban como *?Ach' Habil³⁸* (Año nuevo), *?olol? Habil* (Mitad de año) y *Zlabeb Habil* (fin de año). El mismo autor señalaba que “los zinacantecos dicen que se hacen para que el año pase en felicidad y contento sin enfermedades ni muertes” (Íbid.:255). Los rituales de renovación del año en el paraje consistían en una peregrinación de todos los chamanes a las montañas sagradas y a los santos de las iglesias del centro de Zinacantan. El autor consideraba que estos rituales expresaban la unidad del paraje y simbolizaban la relación con el centro ceremonial.

Los rituales de renovación del centro de Zinacantan se realizaban para beneficio de todo el municipio. Los rituales de renovación requerían de varios participantes: los *chamanes* tanto de la cabecera como de parajes dirigían las ceremonias; los *moletike*, fungían como los anfitriones de las comidas rituales; los *mayordomos reyes* y *mesoneros* colaboraban como cuidadores de las ermitas de los santos; los funcionarios civiles como el presidente municipal, el síndico, los alcaldes jueces del cabildo y *principales*, supervisaban la recolección del dinero en cada paraje, también recibían el copal de parte de los mayordomos y, durante los recorridos ceremoniales portaban las velas; también participaban los músicos de violín, arpa y guitarra.

Los rituales de renovación de año estudiados por Vogt (Íbid.) consistían en 10 “episodios rituales”. El primero de éstos consistía en la determinación de la fecha. La ceremonia de año nuevo era establecido por el “chaman mayor” para fines del mes de enero o principios de

³⁸ El signo gramatical “?” indica un “cierre glotal” en la pronunciación de las palabras que empiezan con una vocal en tzotzil o tzeltal de acuerdo a los especialistas.

febrero, abarcaba: el día domingo, cuando se contaba el dinero; el lunes por la noche se realizaba la plegaria; y el martes viajaban a los santuarios, porque consideraban que en este día los dioses se encontraban en casa. De manera que el rito de “Mitad de año” se establecía para un domingo, lunes y martes posterior a la fiesta de San Juan. Y la ceremonia de “Fin de año” se fijaba en una fecha posterior al día de los Muertos. El segundo episodio consistía en la recolección del dinero durante meses previos a la celebración. El tercer episodio consistía en la contabilización del dinero el día domingo durante la ceremonia. El cuarto episodio consistía en el envío de asistentes rituales por la compra de los materiales rituales el lunes, así como la colocación de los pinos en los santuarios. El quinto y sexto episodios abarcaban la reunión de chamanes en casa del *moletik* mayor y la realización de la plegaria nocturna del día lunes. El séptimo episodio consistía en la comida ceremonial que se realizaba al finalizar la plegaria. El octavo episodio abarcaba las ofrendas en los santuarios, para lo cual, los *moletik* formaban varios grupos para visitar las seis iglesias del centro y los 14 santuarios de las montañas. El noveno episodio consistía en una plegaria con la participación de todos los “chamanes” en el santuario denominado el *kalvario* en el centro de la población. El décimo episodio consistía en la última comida ceremonial. Para Vogt (1993 [1976]), estos ritos renovaban el ciclo anual *tzotzil* que iba de un solsticio de invierno a otro, la ceremonia de “Fin de año” se llevaba a cabo en el periodo de las ceremonias de fin de año viejo y comienzos del año nuevo. Por otro lado, estos ritos de renovación unificaban y articulaban los componentes del mundo zinacanteco, esto se daba en un plano real y concreto que abarcaba la relación entre el centro y los parajes, además del plano ritual en el que los dioses eran unificados por las visitas a los santuarios. De esta forma el mundo zinacanteco quedaba integrado y unificado. Otro aspecto de estos rituales era la elaboración simbólica del límite del municipio de Zinacantan. Este estudioso también consideraba que:

Las ceremonias de Renovación del Año son únicas en el sistema ritual de Zinacantan en cuanto son los únicos ritos que renuevan los santuarios tribales del municipio (...) y articulan todas las partes esenciales de la estructura oficial de Zinacantan _chamanes, funcionarios (con excepción de los Alféreces) y funcionarios civiles-. En realidad, concentran la atención de las dos cimas del poder sagrado - el Chamán Mayor y el Gran Alcalde - y la cúspide del poder civil- el Presidente municipal. (Vogt, 1993 [1976]: 265)

De acuerdo al investigador los “rituales de renovación de año” enfatizaban simbólicamente las tensiones y diferencias existentes entre los participantes: por un lado, los *moletik* como funcionarios de la jerarquía de cargos, los “cargadores de año”, quienes deben manejar con

habilidad sus recursos para llegar a ser respetado como *pasado*, por otro lado, los chamanes, cuya posición de respeto y prestigio les era otorgado por su capacidad de soñar y comunicarse con los dioses, éstos eran los “Renovadores de año”. Vogt consideraba que existía un “potencial conflicto jerárquico” entre chamanes y *moletik*, cuestión que se resolvía durante el ritual final cuando todos los participantes realizaban una plegaria juntos y al finalizar la comida los chamanes se inclinaban ante el gran Alcalde y el segundo Alcalde; los integrantes del grupo de los *moletik*. De esta forma Vogt atribuía al ritual de renovación de año una función mediadora para el arreglo del supuesto conflicto existente entre los participantes mencionados. El análisis de Vogt sobre el supuesto conflicto entre los integrantes de la cúspide del poder sagrado y el civil hace evidente la influencia del enfoque estructuralista británico, representado por Radcliffe Brown³⁹ y sus seguidores Turner y Leach.

Coincidimos con Vogt en su interpretación respecto a las características de estos rituales como articuladores de los parajes y el centro ceremonial; como unificadores y demarcadores simbólicos de las fronteras del municipio; sin embargo, diferimos de la interpretación del autor respecto a su función mediadora para la resolución de las diferencias entre los *moletik* y los chamanes. Sin duda que Vogt realizó valiosas contribuciones en el conocimiento de los rituales, pero su perspectiva funcionalista limitaba su interpretación sobre el papel que los funcionarios desempeñaban en las ceremonias. La perspectiva del autor le condicionaba a la búsqueda de principios generales que explicaran el funcionamiento de una sociedad que aparecía aislada del contexto regional y nacional como han señalado Albores (1978) y Medina (2003).

Las características de los rituales reportados por Vogt (1993 [1976]) en la década de los años sesenta para Zinacantan, son semejantes a las *mixas*; los rituales agrícolas que actualmente se realizan tanto en Chenalhó (posteriormente abordamos el tema) como en Santa Catarina Pantelhó (cfr. Kohler 2007).

³⁹ Cabe apuntar que existe una amplia bibliografía sobre el ritual. Dicho tema tiene como texto clásico “La Selva de los Símbolos” de Víctor Turner. Sin embargo en este trabajo nos referimos al ámbito ceremonial como expresión de una cosmovisión mesoamericana, pero solo realizamos la descripción etnográfica de la fiesta patronal, la ceremonia agrícola y el carnaval para enfatizar el importante papel que desempeñan los regidores para contribuir a reproducir los principios de la Cosmovisión maya.-tzotzil.

3.2 La cosmovisión mesoamericana

Como ya mencioné anteriormente, el estudio de la cosmovisión mesoamericana ha sido abordada por diferentes autores (López A. 1980, Galinier, 1990, Broda 2001, Medina 2003, 1987) desde diferentes perspectivas ya sea enfatizando el tema del nahualismo o el estudio de la concepción de la persona en diversas comunidades indígenas tanto en la época actual como en el pasado. El tema también ha sido abordado desde la concepción del espacio a partir de la estructura del universo (Gossen, 1990 [1980], Holland 1978 [1963]) y finalmente desde la ritualidad agrícola (Broda, 2001), perspectiva que destaca la importancia del cultivo del maíz entre las comunidades indígenas actuales. Finalmente también destaca el aporte de Medina (1995, 2007) quien enfatiza la importancia del sistema de cargos en la reproducción de esta cosmovisión pues esta estructura permite la continuidad de los rituales correspondientes a los santos católicos y a aquellos del ritual agrícola.

De manera que Medina (1995:9) afirma que el ritual es una expresión de la cosmovisión, concepto que define como: “aquellos sistemas de representación que explican las relaciones básicas, generales entre los hombres y de estos con la naturaleza y el universo”. La reproducción de dicha cosmovisión es posible gracias al conocimiento adquirido a partir del trabajo agrícola que requiere de la observación de los fenómenos naturales y sobretodo de su carácter ritual (Op. cit.). Por su parte Broda (2001:17) considera que “el ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos”.

En el siguiente apartado revisamos la información de Chenalhó referentes al nahualismo o concepción de la persona, la concepción de la estructura del universo antes de exponer la información correspondiente a la ritualidad agrícola y entrar en el papel de los regidores.

3.2.1 La concepción del cuerpo o *nahualismo*

Guiteras (1996 [1961]), a mitad del siglo pasado daba cuenta de la concepción de la naturaleza humana en Chenalhó. Señaló que ésta comprendía la concepción de la posesión de dos almas, una, el *ch'ulel*, que es indestructible y continua existiendo después de la muerte del cuerpo, y la

otra el *wayjel*, el alma animal, que tiene la forma de un animal que vive en el monte. El *ch'ulel* puede abandonar el cuerpo temporalmente durante el sueño, la inconciencia, la ebriedad, la muerte aparente y el coito. Pero la separación entre alma y cuerpo podía acarrear la muerte, para ello se acudía al curandero especialista quien la buscará. La percepción de la condición humana basada en una parte corpórea y otra invisible, vulnerable y frágil permite que el hombre establezca una relación dependiente con las entidades sobrenaturales a quienes debe dirigir sus oraciones para conseguir su protección.

En la década de los ochenta Arias (1985) afirmó que la concepción del hombre tiene dos aspectos: el cuerpo y el alma o *ch'ulel*. El primero habita el mundo visible y el segundo el invisible. Se considera que “El alma proviene del otro mundo y debe volver a él”, por tanto puede escaparse del cuerpo muy fácilmente. Durante el sueño el *ch'ulel* puede abandonar el cuerpo y exponerse a perderse o ser atacada por los peligros del otro mundo, cuando esto ocurre el cuerpo se enferma. Pero, esta enfermedad es un castigo por el mal comportamiento, es una señal de los “guardianes de la tradición respecto de la armonía entre los aspectos visibles e invisibles del mundo”. De manera que curar la enfermedad significa “restaurar el orden” (*Ibid.*:59).

3.2.2 La estructura del universo de acuerdo a una cosmovisión maya-tzotzil

Varios autores refieren a una cosmología o cosmos tzotzil, por ejemplo, Kohler (1995) señala que en Chalchihuitán la concepción del universo se compone de tres planos rectangulares colocados uno sobre otro, de los cuales la tierra es el de en medio. El *kolontik* es el plano debajo de la tierra. El cielo o *whinabel* es sostenido por cuatro o más postes o dioses. En Zinacantan la superficie visible del mundo es *balamil*. Su forma es cuadrada con un centro (*quincunx*) y reposa en los hombros de *vakax men*. El *k'atin-bak* (lugar calentado de huesos) es un hoyo profundo en el interior de la tierra. Debajo del mundo visible se encuentra el mundo inferior (*Olon Balamil*) y arriba se encuentra el cielo (*winabel* “abierto arriba”) (Vogt, 1993 [1976]: 31-32). En cambio en San Andrés Larráinzar el universo se concibe en tres capas horizontales: *balumil*, la tierra, con forma de cubo sostenida por cuatro pilares, *sba balumil*, la superficie de la tierra, y en las profundidades de ella había el “dueño de la tierra”, el *yajual*

balumil. El *vinajel*⁴⁰, es el cielo o paraíso. Debajo de la tierra se encuentra el inframundo llamado *'olontik* (Ochiai, 1985).

Cabe enfatizar que la estructura del universo en el plano horizontal tiene forma de *quincunx* con cuatro esquinas y el centro (Vogt, 1993 [1976]: 31-32). Por su parte, Ochiai (1985) refiere que el *moch* representa el modelo quincuncial, la cosmografía prehispánica mesoamericana con cuatro pilares y el punto central (*Ibid.*: 45); así el “el *moch* es una maqueta a pequeña escala de la cosmología tzotzil tanto vertical como horizontalmente” (*Ibid.*).

La visión del mundo en Chenalhó, de acuerdo al trabajo de Guiteras (1996[1961]) realizado en los años cincuenta del siglo pasado, comprendía el *osil balamil*, el cosmos, el mundo en que vivimos, el universo de forma cuadrada. El cielo se sostenía por cuatro pilares, como los postes de una casa y estaba rodeado de agua. El *o'lol*, consistía en la parte media o el centro del *osil balamil*, allí vivían los *yojob*, los enanos. Allí también se encuentra el *katibak* o el reino de los muertos. *Sba balamil*, era la superficie de la tierra y también designaba los eventos de la vida conciente, en oposición a *waychil* el espacio de los sueños. El cosmos es animado y no puede separarse en partes o de los poderes o fuerzas que lo gobiernan. El aire “pertenece al mundo y al cuerpo del hombre”, el agua se relaciona con la tierra, la rodea, la fluye (*Ibid.*)

De acuerdo a Guiteras (1996 [1961]), el sol, la luna y la tierra eran poderes sobrenaturales del cosmos. El sol es fuente de luz y suministra calor y seguridad al hombre. La presencia de la luna permitía la germinación de las semillas, el crecimiento de las plantas y los frutos de la cosecha se vinculan con la fase de la luna llena. *Chul balamil* era la santa tierra y gobernaba todo lo que hay en su superficie. Siguiendo el planteamiento de la autora, las cuevas y montañas eran el hogar del *anjel*, el dios de la lluvia. El hombre tenía miedo de perder su alma en las cuevas, donde el acceso podía cerrarse y se pedía al guardián de ella, a la pequeña rana que lo abriera. Las montañas eran los guardianes de La Tierra (*Ibid.*).

De acuerdo a esta concepción del mundo, reportada por Guiteras (1996 [1961]), la Tierra, el universo, constituían un poder universal y eran fuente del bien y del mal. La primera era la

⁴⁰ Estoy retomando la forma que cada autor utilizó en la escritura de las palabras.

madre de la vida universal, de ella surgen a todas las criaturas. La Tierra toleraba que el hombre viviera en su superficie y tenía sus seres malignos: el *pukuj* y el *poslob*, los seres de la oscuridad. La Tierra podía castigar y destruir, por eso demandaba respeto y sacrificio continuos para lograr su protección (Guiteras, 1996[1961]). En su exposición la autora mencionaba el *anjel* como el dios de la lluvia, el señor de las montañas, dador del maíz, y dueño de los animales. El rayo le pertenecía, era el padre de *x'ob*; la madre del maíz. El sol y la luna son fuerzas del universo susceptibles de aniquilamiento. El sol es benéfico y protege al hombre. La luna se relaciona con lagos y lagunas, las mujeres le piden fertilidad y cónyuge.

Por su parte, en la década de los ochenta, Arias (1975) refiere que el cielo-tierra (*vinagel-balamil*), tiene como partes o aspectos al cielo interno-tierra interna y otro cielo-otra tierra. Y la superficie del cielo y superficie de la tierra, o este cielo, esta tierra. La vida se desarrolla en la superficie del cielo y la tierra y la vida extraordinaria en el otro cielo-otra tierra, como los sueños. De manera que la concepción del mundo comprendía una parte tangible y otra intangible (Íbid.).

3.3 La ritualidad agrícola y la cosmovisión

3.3.1 El ciclo ceremonial anual de Chenalhó como articulador de los rituales agrícolas del cultivo del maíz y las fiestas católicas.

De acuerdo con Broda (2001a) la ritualidad agrícola alude a las ceremonias vinculadas al ciclo agrícola del maíz y otros fenómenos de la naturaleza como la lluvia y el viento, estos rituales se realizan en el *paisaje ritual* que comprende cerros, cuevas y manantiales. Esta ritualidad agrícola se manifiesta en los ciclos de fiestas de las comunidades indígenas actuales de lugares como la Ciudad de México, Veracruz y Guerrero. La autora plantea que esta ritualidad agrícola tiene sus antecedentes en la época prehispánica, en las fiestas realizadas por los mexicas en cada mes del calendario de 18 meses, los cuales comprendían 20 días cada uno de ellos. Estos ritos estaban dedicados, por una parte, al dios solar y eran realizados por los guerreros, por otra parte, se encontraban las fiestas de la gente común que giraban en torno a la producción artesanal, la producción agrícola y la fertilidad. Estos ritos estaban dedicados a los dioses de la lluvia y al maíz y eran realizados en lugares sagrados.

Broda (Íbid.), argumenta que en la época prehispánica los ritos formaban parte de la ideología estatal. Durante la Colonia, éstos rituales pierden esta articulación y se modifican. De manera que en ésta etapa se configuran nuevas tradiciones, se dio un proceso de sincretismo que provocó que las fiestas patronales se realizaran en las iglesias y plazas públicas y los rituales agrícolas en el *paisaje* ya sea cerros, cuevas o manantiales. Éste culto agrícola relacionado al cultivo del maíz, y otros fenómenos de la naturaleza fue retomado por los campesinos.

Broda (2001a) plantea que en la época actual la ritualidad que implica el proceso de cultivo del maíz se manifiesta en las fiestas católicas: así por ejemplo, en un primer momento el inicio del ciclo está marcado por la fiesta a la Virgen de la Candelaria y del niño Jesús. Estas fiestas son celebradas el dos de febrero, cuando tiene lugar la bendición de las semillas de maíz y frijol para la siembra que tendrá lugar posteriormente. Dichas celebraciones tiene gran importancia en el Altiplano Central y en la Cuenca de México. La Semana Santa también abarca el simbolismo del inicio del ciclo agrícola, en particular el carnaval y la asociación entre el inframundo, el origen de la planta del maíz y la fertilidad.

Según la citada autora, el segundo momento de los rituales agrícolas es la petición de lluvias que generalmente coincide con la celebración de la Santa Cruz. Esta ceremonia se vincula simbólicamente al cambio de la estación seca a la húmeda, es decir, el advenimiento de las lluvias y el inicio de la siembra. Entre las comunidades indígenas de Guerrero se realizan ceremonias de petición de lluvias en lo alto de los cerros protectores, llevando ofrendas de comidas y plegarias. Este ciclo también abarca la fiesta de San Juan celebrada el 24 de junio. Por ejemplo en San Juan Coatetelco, Morelos, se llevan ofrendas a “los aires” situados en los límites del territorio ejidal, de igual manera en Chicontepepec Veracruz, durante los meses de mayo y junio se llevan ofrendas a *postectli* (la montaña sagrada) donde reside la diosa sagrada del agua a quien se ofrece plegarias y sacrificios.

Para Broda (2001a) la tercera celebración del ciclo agrícola consiste en la maduración de la planta del maíz que abarca los meses de agosto y septiembre. En Tepoztlán Morelos, el 6 de agosto celebran el día de San Salvador y la “milpa del santo”. En Guerrero el 15 de agosto celebran el día de la Asunción de María; entonces suben a los cerros para pedir el buen final del ciclo de cultivo y adornan las iglesias con las plantas del maíz jiloteando, y también realizan danzas donde las mujeres llevan matas de maíz. El 14 de septiembre se celebra la maduración

del elote, se trata de la fiesta de *xilocruz*, “la cruz de xilote”, de acuerdo al santoral católico es el día de la “exaltación de la cruz”. La maduración de los primeros elotes se festeja en Guerrero, el Altiplano Central y Morelos, en el mes de septiembre; dicho periodo culmina el 29 del mismo mes, que es el día de San Miguel. El fin del ciclo agrícola está marcado por la fiesta de los muertos del dos de noviembre.

Prosiguiendo con la autora, las celebraciones del ciclo agrícola estaban relacionadas a los ciclos climáticos que dividía el año en una estación de secas y otra de lluvias. La estructura del calendario mesoamericano permitió la continuidad de los rituales agrícolas después de la conquista, puesto que comprendía cuatro fechas que marcaban los momentos clave del año agrícola: el inicio, la siembra, el crecimiento de la mazorca y la cosecha. Estas fechas coincidían con: el 12 de febrero, el 30 de abril, el 15 de agosto, y el 30 de octubre; fechas que correspondían al ciclo de las estaciones. Actualmente, las fechas mencionadas se relacionan al 2 de febrero, el 3 de mayo, el 15 de agosto y el 1 y 2 de noviembre. Es decir, que estas fechas del viejo calendario mesoamericano actualmente continúan siendo importantes bajo las formas del santoral católico (Íbid.).

De manera que esta ritualidad agrícola del ciclo de cultivo del maíz está vinculada estrechamente con las fiestas católicas; el inicio del ciclo agrícola coincide con la fiesta a la Virgen de la Candelaria del dos de febrero y comprende la bendición de las semillas. El segundo momento de esta ritualidad alude a la petición de la lluvia y coincide con la fiesta de la Santa Cruz. Un tercer momento consiste en la maduración de la planta del maíz y coincide con las fiestas católicas de los meses de agosto y septiembre como las fiestas de la Asunción el 15 de agosto y el 29 de septiembre. El fin del ciclo agrícola coincide con la fiesta de muertos. Estas celebraciones estaban relacionadas a los ciclos climáticos anuales divididos en dos mitades, la estación de secas y la de lluvias.

Por su parte, Medina (2007) plantea que el ciclo ceremonial comunitario anual es una de las características de los pueblos originarios en el contexto urbano de la ciudad de México. En esa área, las fiestas y ceremonias se encuentran articuladas en diferentes ciclos de acuerdo a una noción de tiempo relacionado al trabajo agrícola y a las influencias del cristianismo impuestas durante el dominio colonial. El autor identifica los siguientes: el ciclo de fiestas patronales, el

ciclo de cuaresma, el ciclo de invierno, el ciclo mesoamericano, el ciclo de peregrinaciones y el ciclo de fiestas cívicas. De éstos nos interesa destacar el ciclo de fiestas patronales y el ciclo mesoamericano. El primero constituye la mayor expresión festiva en torno al santo patrón, pues sintetiza la identidad comunitaria. Algunos de los pueblos originarios de la ciudad de México presentan la característica de tener dos fiestas patronales; una en la estación seca del año y otra en la estación de lluvias. Por ejemplo, Santiago Zapotitlán celebra al señor de las misericordias el 4 de febrero y a Santiago el 25 de julio, por otro lado, San Juan Ixtayopan festeja a la Virgen de la Soledad el 3 de enero y a San Juan el 24 de junio.⁴¹

Las fiestas del ciclo mesoamericano remiten a las concepciones del tiempo de los pueblos mesoamericanos y, están articuladas al calendario gregoriano, situación que les da la cobertura formal cristiana pero sus componentes rituales aluden a un simbolismo de la tradición cultural mesoamericana. La Candelaria, festejada el 2 de febrero, es una fiesta de la bendición de las semillas, pues es cuando se realizan las misas y las personas llevan canastas con granos de maíz, incluso en una misma canasta acomodan las imágenes de niños dioses sobre las semillas. De acuerdo con el autor, existe una relación entre el culto a los niños y la fertilidad en el pensamiento mesoamericano. La Candelaria también es una fiesta de principio de año, así lo indican la renovación de las mayordomías. El carnaval es una fiesta que permite una doble lectura; por un lado, se encuentran los de origen europeo, y por otro, los de origen mesoamericano. La “realización desfasada” indica este origen, pues las fechas no corresponden al ciclo cristiano. La fiesta de la Santa Cruz, es ocasión en que se realizan rituales para la propiciación de las lluvias. En dicha fecha se realizan peregrinaciones a las cuevas y precipicios donde arrojan ofrendas para solicitar las lluvias, esto es realizado en la época actual en algunas comunidades indígenas del estado de Guerrero pero de acuerdo con el autor en los tiempos antiguos se realizaban peregrinaciones a las cimas de los cerros sagrados en lo que hoy es el Estado de México, en Puebla y en Tlaxcala. La fiesta de los Muertos ésta articulada a las concepciones temporales del ciclo del cultivo del maíz puesto que cierra la estación de lluvias y de alguna manera se trata de la celebración de la cosecha. Esta fiesta tiene como espacios de realización la casa y el panteón. En el espacio de la casa se realiza la ofrenda a las almas de los

⁴¹ Dos pueblos pertenecientes a la delegación política de Tláhuac, ubicada al sureste del Distrito Federal

niños, y posteriormente se recibe el alma de los adultos. El ciclo festivo mesoamericano alude al simbolismo de la cosmovisión mesoamericana vinculada al ciclo de cultivo del maíz.

Los ciclos festivos de las fiestas patronales y el mesoamericano nos permiten considerar las diferentes lógicas que subyacen en las diferentes celebraciones como veremos en Chenalhó. En la cabecera de éste municipio podemos identificar el ciclo de fiestas patronales integrado por los festejos a San Sebastián el 22 de enero y a San Pedro el 29 de junio. Estas celebraciones son las más destacadas en relación a los santos patronos y, de igual manera que los festejos a los santos patronos en los pueblos originarios de la ciudad de México también corresponden a la estación de secas y a la estación de lluvias. Cabe mencionar que para ejemplificar el desarrollo de las fiestas patronales nos referimos a la fiesta de la Virgen de Guadalupe en Yaxgemel.

Del ciclo mesoamericano de fiestas, podemos destacar que en Chenalhó encontramos el carnaval, la fiesta de la Santa Cruz y la fiesta de los muertos como celebraciones cuyos componentes simbólicos remiten a la cosmovisión mesoamericana, por ejemplo, el carnaval se realiza en la temporada de secas de acuerdo a la concepción temporal de origen mesoamericano que divide el año en una estación de secas y una de lluvias. Por otro lado, reconocemos la relación entre la fiesta de la Santa Cruz como un ritual para la propiciación de las lluvias y la fiesta de los muertos como el cierre de esta temporada, sin embargo, en éste trabajo nos referimos solamente al carnaval, aunque como mencionamos se relaciona con las otras celebraciones. Por otro lado, también nos referiremos a la ceremonia agrícola de la *mixa*.

A partir de estas consideraciones planteamos que el gobierno indígena tradicional de Chenalhó reproduce una cosmovisión de raíz mesoamericana implícita en el simbolismo de la ceremonia agrícola, la fiesta patronal, y el carnaval, tres de las celebraciones anuales.

Como veremos el ciclo ceremonial anual de Chenalhó se articula a los rituales agrícolas: Éstos están relacionados con la centralidad que tiene el maíz en la dieta cotidiana de las comunidades indígenas tzotziles de la región.

3.3.2 Ciclo ceremonial anual y ritual agrícola

La importancia del cultivo del maíz en la época actual en Los Altos es resaltado por el estudio realizado por Mariaca y otros autores, en la llamada “zona cafetalera” de Los Altos. Dicho estudio toma como comunidad representativa a Santa Marta, Chenalhó. La “zona cafetalera” de Los Altos comprende los municipios de Tenejapa, Chenalhó, Mitontic, Aldama, Santiago El Pinar y Larráinzar, además de Oxchuc, San Juan Cancuc y Chalchihuitán. En esta zona se cultiva el café con fines comerciales. Los autores encuentran que el 91.1 % de las 23,440 unidades de producción rural de la zona siembra maíz y el 55.8% café, es decir, hay una complementariedad entre ambos cultivos. A pesar de la importancia del café predomina el cultivo de la milpa. La milpa o *chom'tik* es un sistema agrícola que constituye el medio para asegurar el alimento a lo largo del año, ya que el maíz y el frijol (dos de las seis plantas cultivadas junto con la calabaza, el chícharo, las habas, y el tomatillo) representan la base de la dieta cotidiana. La milpa ocupa el 58% de territorio disponible para actividades agropecuarias. Y el resto se divide en: café (el cultivo que proporciona recursos monetarios) la cana de azúcar, los huertos familiares y una pequeña área de pastoreo (Mariaca, *et al.*, 2007). El maíz es el grano básico de la alimentación y es un eje alrededor del cual giran la economía, las creencias, los ciclos rituales anuales (Pérez Jácome, 2007). Dicha afirmación coincide con lo planteado por Arias (1975), en la década de los setentas, quien resaltaba la importancia del maíz como alimento fundamental entre los tzotziles y muchas de las actividades de estos giraban en torno a su cultivo.

La importancia del maíz y sobre todo los rituales relacionados a éste, se expresan en el complejo e intenso ciclo ceremonial anual de Chenalhó, realizado tanto en la cabecera municipal como en las comunidades del municipio.

Las actividades de preparación del suelo comprenden las tareas de roza y quema que se realiza entre marzo y abril. La siembra de maíz y frijol se realiza en los meses de abril y mayo, se tiene la creencia de que el *xbotij* y el *cha'il* (especies varias) debe sembrarse el día de fiestas a San Marcos, el 25 de abril o el tres de mayo. Dos o tres semanas después se realiza la resiembra. Posteriormente la primera limpia se realiza un mes posterior a la siembra, es decir entre mayo y junio (Mariaca, *et al.*, 2007). Esta temporada coincide con las siguientes celebraciones: la

primera *mixa*, es una ceremonia que consiste en la realización de rezos a cargo del especialista ceremonial conocido como *cabildo vinik*, dirigidos a las deidades de los cerros para la petición de alimentos. Estos rezos tienen lugar tanto en capillas como en los sitios “encantados” en cerros y manantiales, y se realizan tanto en la cabecera como en los parajes. No tiene una fecha precisa pero la primera generalmente se celebra durante marzo o abril. La *mixa* de la cabecera se conoce como *mukta mixa*, y las que tienen lugar en las diversas comunidades se denominan *bik'it mixa*⁴².

En fechas posteriores a la primera *mixa*, continúan la fiesta de San José el 15 de marzo en la cabecera. En la Libertad tiene lugar la celebración a San Martín el 20 de abril. El 3 de mayo tiene lugar la celebración a la Santa Cruz. El 6 y 7 de éste último mismo mes, las autoridades visitan San Miguel Mitontic. El 5 de junio se festeja a San Antonio y a San Pedro el 29 del mismo mes. En Yaxgemel también se festeja al apóstol San Pedro dos semanas posteriores a la fiesta en la cabecera. Las actividades agrícolas de esta temporada consisten en la siembra y la planta del maíz se encuentra en pleno desarrollo y crecimiento. De acuerdo a Broda (2001b), la planta se encuentra en el momento en que requiere de agua para su crecimiento y por ello se realizan rituales de petición de lluvia el tres de mayo. En la capilla de la Santa Cruz en Chenalhó, ubicada en lo alto de una loma, el tres de mayo los mayordomos reparten atole. En la fiesta de San Pedro, el 29 de junio, el santo patrón de Chenalhó, es de las celebraciones más importantes dedicadas a los santos patronos, como lo demuestra la participación de un alférez y dos capitanes. Por otro lado, esta es la única fiesta en la que se construye el *moch*, que consiste en una especie de “canasto” cuadrado de aproximadamente un metro y medio de ancho hecho con ramas y troncos fuertes que lo sostienen a un metro aproximadamente de la tierra. El alférez de la fiesta baila en el *moch* con la música de los *ok'esnom*. Al respecto Ochiai (1985) refiere que el *moch*, es un esquema de la cosmología vertical tzotzil “es una maqueta a pequeña escala de la cosmología tzotzil tanto vertical como horizontalmente” (*Ibid.*).

Durante los meses de julio y agosto se realiza la segunda limpia y además se aplica la tercera fertilización a la milpa, esto es cuando la milpa jilotea, actividades que pueden extenderse hasta

⁴² Los habitantes de Chenalhó han mencionado que estas celebraciones se realizan en: Tzanambolom, Pechikil, Ba'joveltik, Takiukum, Yaxgemel, La Libertad centro, Lindavista, Xunuch, Torostic, Nivo, Bachén, Chixiltón, Chojolhó, Tzabaló, Majumchón, Yabteclum, Las Limas, Campo los Toros, Natividad, Cruxtón, Polhó centro, Majumpeantik, Pactotic, Yok'ventana, Baxequel y Yibeljoj. Sin embargo habría que confirmar éste dato.

septiembre (Mariaca, *et al*, 2007). En este periodo se realiza la segunda *mixa*, además de las fiestas de Santo Domingo el 6 de agosto, la Asunción el 15 de agosto, San Agustín el 26 de agosto y a San Nicolás, la Natividad y San Cristo entre el 10 y el 16 de septiembre.

La temporada de cosecha del frijol inicia desde agosto. En cambio la del maíz se realiza en este mismo mes en la tierra caliente y en octubre en la tierra fría. En tales épocas se realiza la dobla del maíz y la tapizca o cosecha. Éstas actividades se realizan a partir de septiembre en la tierra caliente extendiéndose hasta enero en la tierra fría cuando se realiza la cosecha mayor (*Ibid.*). Ésta última etapa agrícola coincide con las fiestas a San Francisco el 4 de octubre y a la Virgen del Rosario el 7 del mismo mes, además de la Fiesta de los Muertos el 1 y 2 de noviembre y la última *mixa*, en la segunda quincena de noviembre. También tienen lugar las fiestas de la Virgen de Guadalupe que se celebra en Yabteclum y en Yaxgemel. Y en los últimos días del año se realiza el cambio de autoridades.

Cabe señalar que empezando el año, en el mes de enero se realiza la fiesta de San Sebastián y en febrero y marzo se realiza el carnaval tanto en la cabecera municipal como en otras comunidades. Este ciclo ceremonial anual puede verse en el cuadro 2.

CUADRO 2. CICLO FESTIVO ANUAL DE CHENALHÓ (AÑO 2008).

Fecha: Mes	Día	Santo Patrón o evento	Lugar	Responsables
Enero	22	San Sebastián	Chenalhó, centro	Alfárez, capitán
Febrero	10	Carnaval	Yabteclum	Dos pasiones, capitán
	17 y 18	Carnaval	Chenalhó, centro	Cuatro pasiones, dos capitanes
Marzo	15	Carnaval	Yaxgemel	Dos pasiones
	15	San José	Chenalhó, centro	Alfárez, capitán
		<i>Mixa</i> (variable: inicio del año)	Chenalhó, centro	Regidores, <i>kabilto vinitik</i>
Abril	20-23	San Martín	Colonia La Libertad	
Mayo	3	Santa Cruz	Chenalhó, centro	Alfárez
	6 y 7	Visita a San Miguel Mitontic	San Miguel Mitontic	Regidores
Junio	4 y 5	San Antonio	Chenalhó, centro	Alfárez
	29	Apóstol San Pedro	Chenalhó, centro	Alfárez, capitán
		<i>Mixa</i> (Variable: mitad de año)	Chenalhó, centro	Regidores, <i>cabilto vinitik</i>
Julio	15	Apóstol San Pedro	Colonia Yaxgemel	
Agosto	4 y 5	Jesús de la Buena Esperanza	Chenalhó, centro	Alfárez, capitán
	6	Santo Domingo	Chenalhó, centro	Alfárez
	12	La Asunción	Chenalhó, centro	Alfárez
	26	San Agustín	Chenalhó, centro	Alfárez
Septiembre	10	San Nicolás	Chenalhó, centro	Alfárez
	10	San Cristo	Chenalhó, centro	Alfárez
Octubre	4	San Francisco	Chenalhó, centro	Alfárez
	7	El Rosario	Chenalhó, centro	Alfárez, capitán
Noviembre		<i>Mixa</i> (Variable: fin de año)	Chenalhó, centro	<i>Cabilto vinitik</i>
	1-2	Muertos	Chenalhó, centro	---
	10	San Martín	Chenalhó, centro	Alfárez
Diciembre	5-6	Virgen de Guadalupe	Yabteclum	Alfárez, capitán
	11 y 12	Virgen de Guadalupe	Chenalhó, centro	Alfárez, capitán
	15 y 16	Virgen de Guadalupe	Colonia Yaxgemel	
	15 y 16	Santa Lucía	Chenalhó, centro	Alfárez, capitán

Fuente: trabajo de campo de octubre a diciembre de 2007.

Hace más de cincuenta años, de acuerdo a Guiteras (1996 [1961]) en Chenalhó, la gente utilizaba el calendario maya basado en 18 meses de 20 días el cual correspondía a los siguientes meses del acuerdo al calendario gregoriano (ver cuadro tres).

CUADRO 3. EL CALENDARIO MAYA Y SU CORRESPONDENCIA
CON EL CALENDARIO GREGORIANO

Nombre del mes en tzotzil	Día aproximado en que iniciaría ese mes en el calendario gregoriano
<i>Ts'um</i>	27 de diciembre
<i>Bats'ul</i>	16 de enero
<i>Sisak</i>	5 de febrero
los cinco <i>ch'aik'in</i>	25 de marzo
<i>Muktasak</i>	2 de marzo
<i>Mok</i>	22 de marzo
<i>'Olaltí'</i>	11 de abril
<i>'Ulol</i>	1 de mayo
<i>'Okin'ajwal</i>	21 de mayo
<i>'Uch</i>	10 de junio
<i>Elech</i>	30 de junio
<i>Nichik'in</i>	20 de julio
<i>Shawinkil</i>	9 de agosto
<i>'Schibalwinkil</i>	29 de agosto
<i>Yoxibalwinkil</i>	18 de septiembre
<i>Schanibalwinkil</i>	8 de octubre
<i>Pom</i>	28 de octubre
<i>Yaxk'in</i>	17 de noviembre
<i>Mux</i>	7 de diciembre

Fuente: Elaboración a partir de Guiteras 1996 [1961].

Éste calendario estaba relacionado a los rituales y aspectos de la agricultura. Por ejemplo, la *mixa*, el “ritual de la cosecha”, se realizaba en tres fechas siguiendo el calendario maya y consistían en el 10 de *sisak* (febrero), el 10 de *elech* (junio), y la tercera el 10 de *pom* (octubre). Actualmente la mayoría de la gente desconoce este calendario, sin embargo, algunas personas de edad avanzada y algunos especialistas ceremoniales todavía lo conocen.

3.4 A manera de comentarios

En este apartado hemos expuesto el nahualismo, la concepción de la estructura del universo y la ritualidad agrícola como temas a partir de los cuales se ha estudiado la cosmovisión mesoamericana. Siguiendo las reflexiones de varios autores y sobre todo de Broda (2001), destacamos que el ciclo festivo anual de Chenalhó articula los rituales agrícolas del ciclo agrícola del maíz con una concepción temporal específica que divide el tiempo en dos mitades una húmeda y una seca, así mismo, estos rituales agrícolas se articulan a las fiestas católicas, de manera que los distintos momentos de la etapa del ciclo agrícola del maíz corresponden a los festejos a los santos católicos: la bendición de la semilla coincide con la celebración a la virgen de la Candelaria el 2 de febrero, la petición de lluvia con el tres de mayo el día de la Santa Cruz, la maduración de los primeros elotes con las fiestas de la Virgen de la Asunción del 15 de agosto y el 29 de septiembre de San Miguel, y el cierre del ciclo agrícola coincide con la Fiesta de los Muertos.

Por otro lado, siguiendo a Medina (2007) señalamos que los ciclos festivos de las fiestas patronales y el mesoamericano nos permiten considerar las diferentes lógicas que subyacen en las diferentes celebraciones de Chenalhó. Destacamos que las fiestas patronales más importantes en la cabecera del municipio corresponden a San Sebastián el 22 de enero y a San Pedro el 29 de junio y, corresponden a la estación de secas y a la estación de lluvias. En el siguiente capítulo nos referiremos a la fiesta de la Virgen de Guadalupe en Yaxgemel para ejemplificar el desarrollo de las fiestas patronales.

A partir de la propuesta de Medina (Íbid) de la presencia de un ciclo mesoamericano de fiestas entre los pueblos originarios de la Ciudad de México, podríamos plantear como idea preliminar la presencia de un ciclo mesoamericano de fiestas Chenalhó, el cual, abarcaría el Carnaval, la fiesta de la Santa Cruz, la Fiesta de los Muertos y el ritual agrícola de la *mixa*.

En la época actual, es imposible afirmar que toda la población tzotzil de Chenalhó comparte una sola “visión del mundo”, sin embargo, al menos, entre los llamados “tradicionalistas”, existen evidencias que nos remiten a ella.

En los siguientes apartados intentamos demostrar que las ceremonias agrícolas y el carnaval constituyen las manifestaciones de una cosmovisión tzotzil a diferencia de las fiestas religiosas patronales que se apegan a una tradición católica aunque en ella es posible reconocer elementos de la tradición indígena. En estas ceremonias destacamos la participación de los integrantes del gobierno indígena y particularmente de los regidores como responsables de la reproducción de esta cosmovisión tzotzil.

Capítulo IV. La fiesta patronal y los regidores del gobierno tradicional indígena

Este apartado tiene como objetivo presentar la descripción etnográfica de la participación de los regidores y otros integrantes del gobierno tradicional indígena en el lavado de las ropas del santo y en la fiesta patronal de Yaxgemel.

4.1 El culto a los santos como un proceso histórico de reelaboración simbólica

El culto a los santos en las comunidades indígenas evidencian un proceso de reelaboración simbólica como una respuesta a la evangelización que inició en la Colonia (Báez, 1998). De manera que la devoción a los santos en las comunidades indígenas “manifiestan la resistencia y la identidad étnicas en el marco social de las contradicciones clasistas y la condición subalterna que la población india mantiene en la formación económico social” (Íbid.:117). De esta forma se da una “articulación simbólica” entre las deidades cristianas y la tradición religiosa indígena.

Entre las comunidades tzotziles varios autores destacan la identificación entre las deidades del “panteón local” con los santos católicos. Holland (1978 [1963]), en su estudio realizado en la década de los setenta, planteaba que los habitantes de San Andrés identificaban a las deidades del cielo, el sol y la luna con Jesucristo y la Virgen María. En esta asociación era importante la concepción del mundo: Concebían a la tierra como el centro del universo, de superficie cuadrada misma que era sostenida por un cargador en cada esquina. El cielo era como una montaña con 13 escalones, una Ceiba se encontraba en el centro del mundo hacia los cielos⁴³. El *olontik* era el mundo inferior, el mundo de los muertos, situado bajo la tierra.

Holland (1978[1963]), refiere que en la comunidad mencionada, en el relato mítico de creación del mundo, se identificaba a Jesucristo como dios creador y estaba asociado con varias

⁴³ Kohler, plantea que este dato no corresponde a la realidad, sin embargo, esto no invalida la identificación de los santos católicos a partir de las características de las deidades tzotziles.

deidades como la Virgen María, el sol y la luna. Éste relato consistía en que en el mundo prevalecía la oscuridad y Jesucristo fue el dios creador de la tierra, de los fenómenos naturales, del hombre y de los animales. El mismo autor señaló que el cielo era la morada de los dioses creadores y buenos, hacedores de la vida humana y vegetal, y el sol y la luna eran las figuras centrales. Los dioses podían premiar la virtud y castigar el pecado. De esta forma el favorecido por los dioses tendría buenas cosechas. El sol ocupaba el lugar central del cielo, en el centro del decimotercer nivel. El sol era el santo padre, identificado como el *ch'ul totik*, se le denominó como Jesucristo, *totik san shalik*, *totik san salwarol*. El Cristo era considerado como el ancestro, como el creador de animales y plantas de la tierra, era identificado con el Sol. La Virgen María se asociaba a la Luna. Ésta última destacaba como un símbolo de fertilidad. De acuerdo al autor citado, cada pueblo tenía su santo patrón, el ancestro principal, el fundador mítico. Las deidades en cada pueblo se concebían como los espíritus de los ancestros, y eran vestidos como indígenas.

Por su parte Kohler (1995) refiere que los santos forman una categoría de divinidades junto al *Wasak Men* el dios más poderoso de la tierra. Los santos son considerados como *htotik* y *hme'tik*, como “nuestro padre” y “nuestra madre”. Pero éstos no tienen nada que ver con las historias de los santos de acuerdo a la institución eclesiástica.

Por otro lado Vogt (1993[1976]) planteó que los zinacantecos imaginaban a los santos como dioses con poderes extraordinarios, y con alma. Sus casas eran las iglesias. Y debían ser bañados con aguas de ojos sagrados y sus ropas lavadas y purificadas con incienso. Igual que los dioses ancestrales, se les lleva plegarias y ofrendas de velas, incienso, música y flores. A la Virgen del Rosario le llamaban *ch'ulme'tik*, madre divina en tzotzil. Era considerada como la patrona de las mujeres, también era identificada con la Luna y como la madre de santo entierro. Los zinacantecos consideraban la misa católica como una plegaria muy esmerada para el santo. Para los zinacantecos el santo “es una persona muy humana a quien le gustan las cosas lindas”, si no se celebra la misa el día de su fiesta se enoja y castiga al responsable de la falta (Vogt, (1993[1976]):37).

De acuerdo a Guiteras (1996 [1961]) en Chenalhó, en los años setenta, la gente identificaba a la Virgen María con la Luna y, al Sol con Jesucristo. La autora relató que la Virgen tenía tres hijos, el más chico, el *cox*, era maltratado por sus hermanos mayores. El pequeño, el *cox*, en

venganza, transformó a sus hermanos mayores en puercos. Posteriormente el *cox*, quien era muy listo, sembró la tierra, utilizando a los palos y transformándolos en trabajadores, pero al día siguiente los campos aparecían en puro monte; el *cox*, vigilando encontró al venado y al conejo ordenando a los arbustos levantarse, deshaciendo el trabajo. Cuando el *cox* atrapó al conejo, este le dijo que debía subir al cielo. El *cox* le aviso a su mamá la Virgen y subió a visitar el cielo. Posteriormente muy contento le platicó a su mamá lo bonito del lugar y juntos subieron al cielo contando del uno al nueve. Así, el *cox* se transformó en el Sol y la Virgen en la Luna (Guiteras, 1996 [1961]).

En esta breve revisión hemos destacado la identificación entre los santos católicos y las deidades del panteón local quienes son identificados como los padres fundadores, los padres protectores, los ancestros míticos a quienes se debe rendir culto.

4.2 La descripción etnográfica de la participación de los regidores en el lavado de las ropas del santo.

A continuación nos referimos a la participación de los regidores en el lavado de las ropas del santo en Chenalhó. De acuerdo a Pozas (1987), en Chamula, antes de cada fiesta debía lavarse la ropa de los santos. El agua que se utilizaba para lavar los vestidos de los santos servía para dar de beber a la gente y también a las bestias puesto que tienen la virtud de evitar enfermedades. Por su parte Vogt (1993 [1976]) señala que los santos eran considerados como dioses con mucho poder, se les bañaba con agua de los pozos sagrados y les lavaban la ropa constantemente.

Por la mañana del 2 de octubre del año 2007, un grupo de funcionarios llevó a lavar las ropas del santo (Virgen del Rosario) al arroyo cercano a la plaza central de Chenalhó en los días previos al 7 de octubre, el día de la celebración a la Virgen del Rosario. Dichos responsables caminaron en procesión saliendo de la casa del mayordomo en el siguiente orden: los músicos de violín, arpa y guitarra, los dos mayordomos y sus esposas (quienes cargaban en sus espaldas

los bultos de ropa y *cueza*⁴⁴), las regidoras (caminando en dos filas) el gobernador tradicional, los dos alcaldes y los regidores.

Después de caminar aproximadamente quinientos metros hacia el sureste de la plaza central los funcionarios llegaron a una explanada de concreto con forma de cuadro de aproximadamente diez por diez metros con bancas alrededor; al centro de esa explanada colocaron los bultos. En seguida el gobernador tradicional, los dos alcaldes y los regidores se sentaron del lado oeste, frente a ellos, se sentaron las regidoras (rumbo al este). Al extremo norte se sentaron los músicos, teniendo el arroyo al sur.

En el centro del cuadro las regidoras deshicieron los bultos de la ropa y prepararon los utensilios para iniciar el lavado, acomodando, cubetas, tinas y jícaras. Mientras tanto las *martomas* limpiaban y lavaban las raíces de cueza en el arroyo; los remojaban y tallaban minuciosamente hasta dejarlos absolutamente blancos. En seguida, las *martomas* y otras mujeres aplastaron la cueza con una roca hasta formar una pasta blanca.

Por otro lado, las mujeres empezaban a lavar la ropa en el centro del cuadro; la *me' suplente* daba un primer remojo a las ropas en una tina grande para depositarlos en otro de los recipientes, de donde las regidoras van tomando prenda por prenda para lavarlos con jabón en las bateas colocadas a orillas del arroyo. Con la cueza tallan las prendas. Durante el transcurso del lavado de las ropas, los músicos no cesaron de tocar el arpa, el violín y la guitarra.

Al cabo del medio día, mientras las mujeres lavaban los hombres colocaban ocho varas delgadas en forma de postes en las esquinas y en medio del cuadro, en ellos sujetan los lazos para colgar la ropa y secarse.

Poco a poco las prendas formaron un cuadro en los aires y comprendían: listones, pañuelos, una especie de pantalón-camisa de color blanco con listones, blusas grandes, y el manto con flores que las mujeres utilizan. Mientras la ropa se secaba las dos *martomas* colocaban en dos de las esquinas el incensario con el humeante copal.

⁴⁴ Raíz del chayote.

Al finalizar el lavado la *me' suplente* y cada una de las regidoras colocaron una botella de *pox* frente al gobernador y regidores. Mientras tanto los *mayoles* habían traído y colocado frente a las autoridades dos rejas de refrescos y una bolsa grande de galletas de animalitos. Posteriormente los tres ayudantes repartieron el *pox* entre los presentes empezando por las autoridades quienes lo fueron depositando en su *chimilbo*⁴⁵.

Concluido el reparto del *pox*, la *me' suplente*, desde el centro del cuadro colocó en las manos de cada participante un poco de cueza machacada, empezando por el gobernador, los alcaldes, los regidores y los músicos, finalizando con las regidoras. En seguida las autoridades se dirigieron al arroyo para lavarse la cabeza, el cuello y pies con la cueza recibida. Concluyeron el acto echándose al cuerpo un poco de las aguas sobrantes del primer lavado de las ropas que tomaban de una cubeta e ingiriendo un poco de la misma agua que la *me' suplente* les proporcionaba en una jícara.

Bajo el intenso sol del medio día, la música de arpa y del violín formaba singular armonía junto al sonido del paso del agua del arroyo mientras la ropa se secaba. Transcurrido menos de dos horas la ropa se había secado y las mujeres la colocaron en el centro del cuadro. Los funcionarios caminaron en torno al cuadro dando vueltas en el orden siguiente: los músicos, seguidos de los dos mayordomos y sus esposas quienes llevaban incensarios, les seguían la *me' suplente* y las nueve regidoras, continuaban el gobernador, los dos alcaldes y los nueve regidores. Durante aproximadamente diez minutos caminaron alrededor del cuadro⁴⁶.

Finalmente prepararon y doblaron la ropa formando los bultos para cargarlos y retirarse por el mismo camino para regresar a la casa del *martoma*, sitio al cual llegamos en aproximadamente 15 minutos caminando en el mismo orden de llegada y acompañados de la música de tambor y flauta. En casa del *martoma*, las mujeres entraron a la casa, mientras los regidores se sentaron afuera en dos bancas colocadas formando los lados de un rectángulo; se colocaban de forma paralela, una frente a la otra y en medio y al extremo de estas colocaron las tres sillas para el

⁴⁵ Recipiente para guardar el *pox*

⁴⁶ Estaba sorprendida por lo que presenciaba que en lo inmediato no contabilice las vueltas, pero probablemente dieron trece vueltas.

gobernador y los dos alcaldes. En esta posición toman refrescos para retirarse posteriormente acompañados de la *me' suplente, me' alcaldes y me' regidoras*.

En tanto que los santos son identificados como dioses protectores y poseen el poder de estos, en consecuencia tienen la posibilidad, ya sea, de proteger o de castigar; en esa medida son tratados como tales. Como hemos visto en Chenalhó las autoridades son los responsables de la realización de este cometido. El poder de los santos como dioses es trasladado a sus vestidos puesto que el agua que desprenden sus ropas sucias es considerada benéfica para la salud y por tal motivo se ingieren. También se utilizan como aguas protectoras, puesto que se utilizan de manera cuidadosa: toman una pequeña cantidad al final del lavado del cuerpo. En esta ceremonia nuevamente destaca el papel de los integrantes del gobierno indígena como responsables del cuidado de los santos, en esa medida colaboran con el *martoma* para garantizar el culto y las actividades que lo rodean. Destaca la labor de las regidoras quienes investidas de su autoridad lavan las ropas de los santos, y acompañan a sus esposos, los regidores, en todo el ritual.

4.3 La descripción etnográfica de la participación de los regidores en la fiesta patronal de la Virgen de Guadalupe en Yaxgemel⁴⁷.

Por otra parte los santos patrones también son objeto de elaboradas ceremonias como veremos a continuación.

A las cinco de la mañana del sábado⁴⁸ fue la cita en las cruces ubicadas a escasos trescientos metros de la iglesia principal, para dirigirse a Yaxgemel. Ahí las camionetas se estacionaron para subir con mochilas, bultos y trastos. Antes de abordar los “ayuntamientos” (integrado por el alcalde y los regidores y las regidoras) se persignaron frente a la iglesia y las cruces. En uno de los camiones viajaban regidores y regidoras y en el otro viajan los *mayoles* y sus esposas. A medida que amanecía fuimos pasando por pequeños poblados como Chixiltón, Chimtic, la Libertad, Lindavista, Beumpale, hasta llegar a Yaxgemel, casi a las ocho de la mañana.

⁴⁷ La descripción incorpora datos del año 2007 (15 diciembre) y 2008 (22 diciembre).

⁴⁸ Fue el sábado 15 de diciembre del 2007. El paso por tales poblaciones obedeció a que se siguió un camino más largo del que generalmente se acostumbra, dado que reparaban el puente que impedía el paso en las Limas.

En el centro del poblado, bajaron las cosas y las autoridades se instalaron en los salones de la escuela; sitio que ocuparon durante los tres días, el tiempo que duró la fiesta.

Chuk nichim, es el nombre con que se designa el primer día de la fiesta. Durante él se dio el encuentro entre el grupo de la cabecera y el de Yaxgemel. Este acto inició cuando el contingente integrado por varios funcionarios se dirigió de la iglesia hacia el sitio de la cruz llevando cuatro banderas acompañados de la música del tambor y flauta. En dicho lugar se formaron dos grupos colocándose uno frente a otro: el de Yaxgemel comandado por dos *pasados* portando cada uno de ellos la banderas blanca y roja, seguidos del alférez y capitán salientes y entrantes, además de los músicos. El segundo grupo era el de la cabecera, integrado por el segundo alcalde y cuatro regidores, quienes también llevaban dos banderas, una blanca y una roja. Con esta formación inició el *riox*⁴⁹ de bienvenida entre ambos grupos.

Por su parte las *me' rerolas*, como se denomina a las esposas de los regidores formaban una fila respetando jerarquías comenzando con la esposa del segundo alcalde, la segunda, cuarta, sexta y novena regidoras. Mientras las dos *me' pasaro*, o esposas de los *pasados* iban por delante acompañadas de las *me' alférez*, y la *me' capitán* y todas iban avanzando lentamente deteniéndose delante de cada una de las regidoras para intercambiar un saludo verbal. Posteriormente formaban una fila delante de las regidoras a quienes ofrecían dos botellas de *pox*, en seguida la segunda alcalde instruye a la sexta y novena regidoras a servirlo. Las repartidoras empiezan el reparto del *pox* empezando por la segunda alcalde. Cabe señalar que al recibir el *pox*, las regidoras realizan un saludo para compartir y agradecer el *pox*, diciendo: "ta xuch' *pox* me pasaro", "ta xuch' *pox* me' alférez", "ta xuch' *pox* me' capitán" (*xuch' pox* significa: tomar *pox*) y a continuación depositaban el líquido en unas botellas que sus hijos cargaban y están allí cuando se necesita. Por otro lado, las mujeres anfitrionas al recibir el *pox* se dirigían a las mujeres visitantes diciendo: "ta xuch' *pox me suplente*" "ta xuch *pox me' rerolas*".

El *riox*, es un discurso de saludo que se pronuncia durante las ceremonias. El término *riox* quiere decir Dios, de acuerdo con Arias (1985). La inclusión de un fragmento del *riox*, obedece

⁴⁹ Grabación que traducimos e incluimos en este documento.

al interés de mostrar las distintas celebraciones en las cuales participa el gobierno indígena. Realizamos la grabación el 22 de diciembre del 2008. La primera parte corresponde al discurso pronunciado por el *pasado* de Yaxgemel (iniciamos el registro del audio breves minutos después de iniciado el rezo). La segunda parte es la contestación que realizó el segundo alcalde de Chenalhó. El rezo iniciado por el primero (el *pasado* de Yaxgemel) y continúa simultáneamente con el pronunciado por el segundo. Este último no lo incluimos porque durante la grabación privilegiamos el discurso del segundo:

<p>(1) Que no se quede estancado, que no se quede incompleto, en medio del camino, en medio de la vía, aguántame así, sopórtame así, con mis dos palabras, con mis tres palabras, con mi soldado, con mi capitán, reverendo padre. Con preocupación, con angustia, como organicé, como alisté, como preparé, un grano de maíz, un grano de frijol, el dinero, la moneda, la gota del pie, la gota de la mano de nuestra madre señora, de nuestra madre virgen de Guadalupe. Allá en el cielo, aquí en la tierra, que eres mi padre, tú que eres mi Dios.</p> <p>(2) Arreglé, organicé, a medio día, a medio año, a la <i>me' jpan vaj</i>⁵⁰, al <i>nakanej vo</i>⁵¹, <i>me' j'uluvil</i>⁵² a ella le imploré, a ella le solicite, para este medio día, para este medio año. Que eres mi padre, que eres mi Dios.</p>	<p>Ya vi con mis ojos, ya vi con mi corazón, avanzó un día, avanzó un año, no puedo decir: “¿cómo se prepara, cómo se organiza, cómo se organiza, el florido oficio, el florido cargo, el florido servicio?”. No dirá así mi carne, no dirá así mi cuerpo. Así lo ha dado en su santa sombra, así lo ha dado en su santa protección, por el maestro, por Jesucristo, quien pagó, quien compró, mi pecador cuerpo, mi pecador carne. Mi Dios, reverendo padre, mi gran señor; tres Espíritu Santo, que brilla, que resplandece (...). Voy a provocar risa, voy a provocar plática (...). Va a brincar, va a saltar, el caballo, el animal, padre San Vicente, padre San Gaspar, padre San Nicolás, que está en el cielo, que está en la tierra. Mi padre, mi Dios, mi gran señor, que sea armonioso. Que sea dichoso, que sea gustoso, mi cuerpo, mi carne, partirá al monte, partirá a la montaña (...).</p>
---	---

⁵⁰ Responsable de preparar las tortillas, específicamente los tamales.

⁵¹ Responsable del reparto del *pax*.

⁵² Responsable del atole.

<p>Ahí lo dejará en lugar, donde se nombró, donde se nominó, donde se irguió, donde se constituyó, del florido oficio, del florido trabajo, traspasaré a otro padre, traspasaré a otra madre, mi florido oficio, mi florido trabajo, mi padre, mi Dios, reverendo Padre.</p> <p>(3)</p> <p>Tu relevo, tu reemplazo, queda erguido, queda constituido, en el año nuevo. Eres mi padre, eres mi Dios, reverendo padre, mi gran señor. Lo vi con mis ojos, lo vi con mi corazón, partirá al monte, a la montaña, mi cuerpo, mi carne: “¿Cómo se prepara, como se organiza, el florido oficio, el florido cargo?”, No dirá así mi cuerpo, mi carne, mi padre, mi Dios, reverendo Padre, mi gran señor. Tú relevo, tu reemplazo,</p>	<p>queda erguido, queda constituido, mi padre, mi Dios, reverendo padre, mi gran señor.</p> <p>(4)</p> <p>Ya sólo estaré preocupado, estaré triste, por mis deudas, por mis préstamos, por donde se asomó, por donde apareció, un grano de maíz, un grano de frijón, el dinero, la moneda, por eso estará preocupado, estaré triste, mi cuerpo, mi carne; veré con mis ojos, veré con mi corazón, devolverlo, regresarlo. Y si no señor, si viene la terrenal enfermedad, la terrenal muerte, si viene el terrenal látigo, si viene el terrenal lazo, “todavía tienes deudas, todavía tienes prestamos, todavía tienes delito, todavía tienes pendientes, todavía tienes compromisos, hay que cumplir, hay que pagar”. No dice así la terrenal enfermedad, la terrenal muerte. Ya que somos imagen,</p>
---	---

somos semejantes,
a la planta, al monte.
En la cercanía,
en la presencia, del maestro Jesucristo,
el que compró, el que pagó,
el que redimió, el que rescató,
el pecador cuerpo,
la pecadora carne, mi Padre,
mi Dios, reverendo Padre.
Y sin embargo señor,
si me pone bajo su santa sombra,
si me pone bajo su santa protección,
así veré con mis ojos,
así veré con mi corazón,
pagarlo, devolverlo,
mi deuda, mi préstamo,
mi crédito, mi delito;
entonces será contento,
será tranquilo, será gozoso,
será florido, mi cuerpo,
mi carne. “¿Cómo se devuelve,
cómo se paga,
mi deuda, mi préstamo?”.
No dirá eso mi cuerpo,
no dirá eso mi carne,
si veo con mis ojos,
si veo con mi corazón;
mi padre, mi Dios, reverendo Padre.
(5)
En cambio tu relevo señor,
tu reemplazo, señor,
mañana cuando amanece el día,
mañana cuando amanece el mundo,

será nombrado, será nominado,
su cuerpo, su carne,
así lo verá con sus ojos,
así lo verá con su corazón,
como avanza, como transcurre,
un día, un año.
Por otro lado señor,
se nombre en vano,
se nomine en vano,
quede erguido en vano,
quede constituido en vano,
su cuerpo, su carne, mi padre,
mi Dios, reverendo padre;
“Todavía tienes oficio,
todavía tienes cargo,
todavía tienes servicio,
previene enfermedad,
previene muerte,
el florido oficio,
el florido cargo”.
No dice así la terrenal enfermedad,
no dice así la terrenal muerte;
cuando se acabe la vida,
cuando se acabe el caminar
(me laj ti kuxlejal, me laj ti xanubal)
cuando se acabe el don del ocote,
el don de la candela,
ahí se queda inconcluso,
ahí se queda incompleto;
ya que somos imagen,
que somos semejanza,
del monte, de la hierba,
de un trozo de madera,

<p>del bejuco, ante la cercanía, ante la presencia del padre maestro Jesucristo, el que pago, el que compró, el que redimió, el que rescató, el pecador cuerpo, la pecadora carne, eres mi padre, eres mi Dios, reverendo padre-madre. (6) Y sin embargo señor, si lo pone bajo su santa sombra, si lo pone bajo su santa protección, si lo perdona, si lo disculpa, por sus dos palabra, por sus tres palabras, con su sagrada pareja, con su sagrada compañera, entonces verá con sus ojos, verá con su corazón, cómo avanza, cómo transcurre, un día, un año, eres mi padre, eres mi Dios, reverendo padre. Entonces comenzará con la terrenal preocupación, con la terrenal tristeza, se preocupará, en medio día, en medio año, organizará, alistará,</p>	<p>un grano de maíz, un grano de frijón, el dinero, la moneda, el sagrado sacrificio, sagrado el convite, el contenido de la mesa, el contenido del mantel, de la señora, de la Virgen de Guadalupe, allá en el cielo, aquí en la tierra, mi padre, mi Dios, reverendo padre. En medio día, en medio año, va a nombrar, va a elegir, sus tres padres, sus tres madres, a la <i>me' jpan vaj'</i>, al <i>nakanej vo'</i>, a la <i>me' j'uluvit'</i>; esa será su preocupación, esa será su tristeza, a la mitad del día, a la mitad del año, mi padre, mi Dios, reverendo padre-, mi gran señor. Al rato también se va a preocupar su cabeza, se va a preocupar su corazón, va a nombrar, va a elegir al <i>j'ok'esnom</i>⁵³ al <i>jsonovit'</i>⁵⁴, al <i>jvabajom</i>⁵⁵, mi padre, mi Dios, reverendo padre, mi gran señor. Verá con sus ojos, verá con su corazón,</p>
--	--

⁵³ Que toca la trompeta.

⁵⁴ Músicos de arpa, guitarra y violín.

⁵⁵ Quien toca el tambor.

<p>que haya preparado, que haya alistado, en otra hora, en otro mundo, brillará, alumbrará, será festejado, será celebrado, su cuerpo, su sangre, mi padre, mi Dios, reverendo padre, mi gran señor; “¿Cómo se prepara, cómo se organiza, cómo se alista, el florido oficio, el florido cargo?” no diría así mi cuerpo, mi carne, cuando haya visto con sus ojos, cuando haya visto con su corazón, mi padre, mi Dios, reverendo padre. No se siente cómo pasa el día, cómo transcurre el año, mi padre, mi Dios, reverendo padre. Entonces irá a dejar, irá a abandonar, donde fue nombrado, donde fue nominado, donde fue erguido, donde fue constituido, su cuerpo, su carne, en la casa fría, en la casa helada, en la casa de Dios, en la casa del rey, en el cabildo, allá irá a dejar,</p>	<p>irá a abandonar; se irá al monte, se irá a la montaña, su cuerpo, su carne. (7) Será su relevo, será su reemplazo, quien queda nombrado, quien queda elegido, en la otra hora, en el otro mundo, eres mi padre, eres mi Dios, reverendo padre, mi gran señor. Estará en preocupación, estará en tristeza, su cuerpo, su carne, cuando se quedó con pendientes, cuando se quedó con compromisos, con deudas, con préstamos, se asomó, apareció, un grano de maíz, un grano de frijol, el dinero, la moneda, el sagrado sacrificio, sagrado el convite, esa será su preocupación, esa será su tristeza, de su cuerpo, de su carne, mi padre, mi Dios, reverendo padre, mi gran señor, si llega a ver sus ojos, si llega a ver su corazón. Por otro lado señor, si se queda pendiente,</p>
--	--

si se queda inconcluso,
“todavía tienes deudas,
todavía tienes préstamo,
todavía tienes crédito,
todavía tienes delito,
todavía tienes pendientes,
todavía tienes compromisos,
hay que regresarlo,
hay que devolverlo”,
no dice así la terrenal enfermedad,
la terrenal muerte,
ya que somos imagen,
somos semejanza,
del monte, de la hierba,
de un trozo de madera,
del bejuco, ante la cercanía,
ante la presencia del padre maestro
Jesucristo,
el que compró, el que pagó,
el que redimió,
el que rescató,
el pecador cuerpo,
la pecadora carne,
eres mi padre,
eres mi Dios,
reverendo padre-madre,
mi gran señor.
(8)
Y sin embargo señor,
si lo pone bajo su santa sombra,
si lo pone bajo su santa protección,
pagará entonces, devolverá entonces,
su deuda, su préstamo,

mi padre, mi Dios,
reverendo padre,
mi gran señor.
Verá con sus ojos,
verá con su corazón
“¿Cómo se devuelve,
como se regresa,
mi deuda,
mi préstamo, mi delito?
No dirá así su cuerpo,
su carne, cuando haya visto con sus ojos,
cuando haya visto con su corazón,
mi padre, mi Dios, reverendo padre,
mi gran señor.
Entonces será tranquilo,
será dichoso, será gustoso,
su cuerpo, su carne,
mi Dios, reverendo padre.
Eso es todo señor sagrado alcalde,
señor sagrado gobernador,
que bajen, que desciendan,
que sea de alimento,
que sea de sostén,
su alma, su espíritu,
Dios padre,
Dios hijo,
señor sagrado alcalde y gobernador.

SEGUNDA PARTE.

(9)
Ya viste con tus ojos,
ya viste con tu corazón,

<p> gracias al florido Dios, gracias al florido mestizo, no quedó pendiente, no quedó inconcluso, no quedó en medio camino, no quedó en media vía. Ya viste con tus ojos, ya viste con tu corazón, ya está tranquilo, ya está contento, tu cuerpo, tu carne, mi Dios, reverendo padre. Ya viste con tus ojos, ya viste con tu corazón, no sintió tu cuerpo, no sintió tu alma, cómo avanzó el día, cómo transcurrió el año. Así lo viste, así lo observaste, cómo llegó el medio día, cómo llegó el medio año, en medio día, en medio año, se preocupó tu cabeza, se preocupó tu corazón, nombraste, elegiste, a tus tres padres, tus tres madres; <i>me' jpan waj'</i>, al <i>nakanej vo'</i>, a la <i>me' j'uluvil</i> preparaste, alistaste, al <i>j'ok'esnom</i>, al <i>jsonovil</i>, al <i>jvabajom</i>. Elegiste, a medio día, a medio año, </p>	<p> un grano de maíz, un grano de frijón, el dinero, la moneda, la gota del pie, la gota de la mano de nuestra madre señora, de nuestra madre Virgen de Guadalupe, allá en el interior del cielo, aquí en el interior de la tierra, reverendo padre. (10) Ya viste con tus ojos, ya viste con tu corazón, que alumbra, que brilla, que es enaltecido, que es alabado, tu cuerpo, tu carne; tres Espíritus Santos, que alumbran, que brillan, en tu cuerpo, en tu carne, tres Espíritus Santos, te protegieron con palabras, por eso brincas, por eso saltas, con tu sagrado caballo, con tu sagrado animal, el caballo, el animal, del padre Santo San Vicente, del padre Santo San Gaspar, del padre Santo San Nicolás, allá en el interior del cielo, aquí en el interior de la tierra, reverendo padre, ya lo viste con tus ojos, </p>
---	--

<p>ya lo viste con tu corazón. “¿Cómo se prepara, cómo se alista?”, no dirá así tu cuerpo, no dirá así tu carne sino que será gustoso, será florido, tu cuerpo, tu carne, alumbrará, brillará, ya no será con tristeza, ya no será con dinero, tu cuerpo, tu carne, será enaltecido, será alabado, tu cuerpo, tu carne, mi padre, mi Dios, reverendo padre. (11) Será de tranquilidad, será de gusto, mañana cuando amanezca, mañana cuando se clarea el mundo. Aquí lo vas a abandonar, aquí lo vas a dejar, allá lo vas a abandonar, allá lo vas a dejar, donde fue nombrado, donde fue elegido, donde fue erguido, donde fue constituido, tu cuerpo, tu carne. Adentro de la casa, adentro del cabildo, en la casa fría, en la helada casa,</p>	<p>será traspasado a tu otro padre, será traspasado a tu otra madre, tu florido servicio, tu florido cargo. Así verás con tus ojos, a sí verás con tu corazón, será traspasado a tu otro padre, será traspasado a tu otra madre. Partirás al monte, partirás a la hierba, te irás con tu capitán, te irás con tu soldado, partirás al monte, partirás a la hierba; empiezas a preocuparte, empiezas a entristecerte, por tus pendientes, por tus compromisos, en la casa de tu padre, en la casa de tu madre, en la casa de tu hermano, en la casa de tus hijos, esa será tu preocupación, esa será tu tristeza, para pagar, para devolver, para regresar, por donde se asomó, por donde apareció, u n grano de maíz, un grano de frijón, el dinero, la moneda, esa será tu preocupación, esa será tu tristeza, para pagar, para devolver,</p>
---	---

<p>para regresar, si es que alcanzas a ver con tus ojos, si es que alcanzas a ver con tu corazón, para pagar, para devolver, para regresar. (12) De lo contrario señor, si viene la terrenal enfermedad, la terrenal muerte, el terrenal látigo, el terrenal lazo, “tienes todavía deudas, tienes todavía préstamos, tienes que pagar, tienes que devolver”, no dice así la terrenal enfermedad, la terrenal muerte; si se acaba el don del ocote, si se acaba el don de la candela, el don de la vida, el don del caminar; no es así señor, no es para prevenir enfermedad, no es para prevenir la muerte, al devolver, al pagar; ya que somos imagen, ya que somos semejanzas, de una planta, de una hierba, de un trozo de madera, de un pedazo de bejuco, ante la cercanía, ante la presencia, del maestro Jesucristo,</p>	<p>el que compró, el que pagó, el que redimió, el que rescató, el pecador cuerpo, la pecadora carne, reverendo padre. Y sin embargo señor, si te perdona, si te disculpa, tus dos palabras, tus tres palabras, con tu santa pareja, con tu santa compañera; entonces verás, entonces observarás, devolverlo, regresarlo, así como vio, así como observó, así como regresó, así como devolvió, su primogénito, de nuestra Santa Madre de Guadalupe, en el interior de del cielo, y cuando hayas visto, entonces estarás tranquilo, estarás gustoso, cuando hayas visto con tus ojos, cuando hayas visto con tu corazón, cuando lo hayas devuelto, cuando lo hayas pagado, ¿Cómo se devuelve, como se paga, mi sagrada deuda, mi sagrado préstamo?</p>
---	--

<p>no diría así tu cuerpo, tu carne, mi padre, mi Dios, reverendo padre. (13)</p> <p>En cambio tu relevo, en cambio tu reemplazo, mañana en otra hora, mañana en otro mundo, el que queda nombrado, el que queda nominado, el que queda erguido, el que queda constituido, mañana en otra hora, mañana en otro mundo, verá con sus ojos, verá con su corazón.</p> <p>De lo contrario señor, si en vano queda nombrado, si en vano, queda elegido, su cuerpo, su carne, si viene la terrenal enfermedad, la terrenal muerte, el terrenal látigo, el terrenal lazo, ya que no es para prevenir enfermedad, no es para prevenir la muerte, el florido oficio, el florido cargo.</p> <p>Ya que somos imagen, ya que somos semejanzas, de una planta, de una hierba, de un trozo de madera, de un pedazo de bejuco, ante la cercanía,</p>	<p>ante la presencia, del maestro Jesucristo, el que compró, el que pagó, el que redimió, el que rescató, el pecador cuerpo, la pecadora carne, reverendo padre.</p> <p>Y sin embargo señor, si le perdona, si le disculpa, sus dos palabras, sus tres palabras, entonces verá, entonces observará, como avanza, como transcurre, un día, un año. (14)</p> <p>A medio día, a medio año, se preocupa su cabeza, se preocupa su corazón, va a nombrar, va a elegir, a sus tres padres, sus tres madres, <i>me' jpan waj'</i>, al <i>nakanej vo'</i> , a la <i>me' j'uluvil</i> va a elegir, va a nombrar.</p> <p>Y a conseguir, un grano de maíz, un grano de frijol, el dinero, la moneda; al <i>j'ok'esnom</i>, al <i>jsonovil</i>, los va a nombrar,</p>
--	--

<p> los va a elegir, a medio día, a medio año, verá, observará, cuando haya preparado, cuando haya alistado, alumbrará, brillará, estará tranquilo, estará gustoso, su cuerpo, su carne, cuando haya visto sus ojos, tres Espíritus Santos, alumbrarán, brillarán, cuando se haya nombrado, cuando se haya elegido, en su cuerpo, en su carne, mi padre, mi Dios, reverendo padre. Cuando vea con sus ojos, cuando vea con su corazón, tres Espíritus Santos. Darán un árbol, darán una palabra, brincará, saltará, el santo caballo, el santo animal, del padre Santo San Vicente, del padre Santo San Gaspar, del padre Santo San Nicolás, allá en el interior del cielo, aquí en el interior de la tierra, reverendo padre-madre. Cuando haya visto con sus ojos, Cuando haya visto con su corazón, estará contento, estará tranquilo, </p>	<p> “¿Cómo se hace?”, no dirá así su cuerpo, su carne, eres mi padre, eres mi Dios. Aquí va a dejar, aquí va a abandonar, donde fue nombrado, donde fue elegido, donde fue erguido, donde fue constituido, adentro del cabildo, en la casa fría, en la casa helada, aquí va a nombrar, aquí va a erguir, su santo relevo, su santo reemplazo, es el que se preocupará, es el que se entristecerá, donde tuvo sus pendientes, sus compromisos, en la casa de su padre, en casa de su madre, en la casa de su hermano, en la casa de sus hijos, para preparar, para alistar, el sagrado sacrificio, el sagrado convite, es el que se preocupa, es el que se entristece, para pagar, para devolver, si es que alcanza a ver con sus ojos, si es que alcanza a ver con su corazón, </p>
---	--

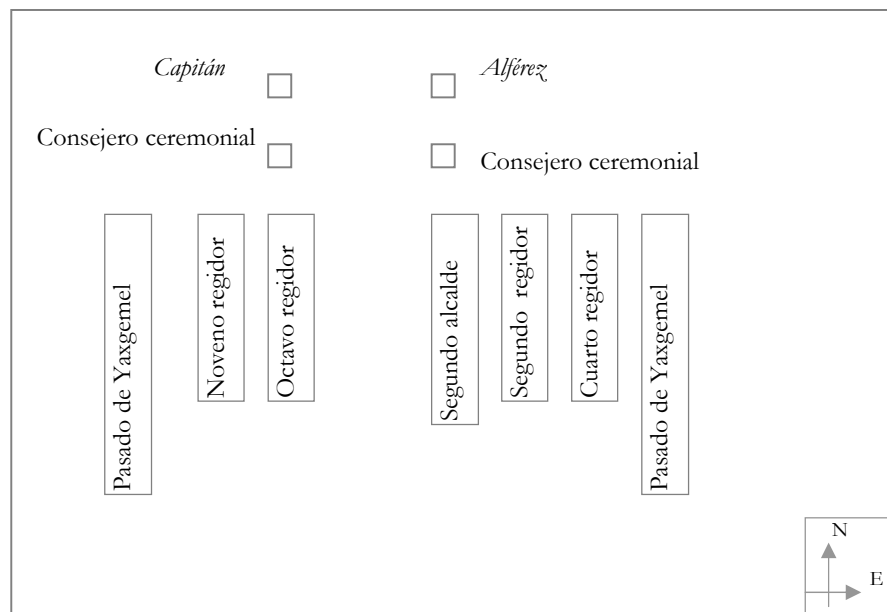
<p>de regresarlo, de devolverlo, de pagarlo. (15) Pero si viene la terrenal enfermedad, la terrenal muerte, el terrenal látigo, el terrenal lazo, todavía tienes deudas, todavía tienes préstamos, todavía tienes delito, todavía tienes que pagar, todavía tienes que devolver. No dice así la terrenal enfermedad, la terrenal muerte, no es así señor, no es para prevenir enfermedad, no es para prevenir la muerte. Al devolver, al pagar, nuestro sagrada deuda, nuestro sagrado préstamo. Ya que somos imagen, ya que somos semejanzas, de una planta, de una hierba, de un trozo de madera, de un pedazo de bejuco. Ante la cercanía, ante la presencia, del maestro Jesucristo, el que compró, el que pagó, el que redimió, el que rescató, el pecador cuerpo, la pecadora carne, reverendo padre. Sin embargo, señor, si le perdonan, si le disculpan, sus dos palabras,</p>	<p>sus tres palabras, entonces verá, entonces observará, al pagar, al devolver, al regresar, al desquitar, como vio, así como observó, así como regresó, así como devolvió, su primogénito, de nuestra santa madre de Guadalupe, en el interior del cielo, en el interior de la tierra. Entonces estará contento, estará tranquilo, cuando haya visto, cuando lo haya devuelto, cuando haya pagado, su sagrada deuda, su sagrado préstamo. Reverendo padre. Estará contento, estará tranquilo. “¿cómo se paga, cómo se devuelve?”, no dirá así su cuerpo, su carne; mi padre, mi Dios, revendo padre. Señor alférez, eso es todo, hasta donde supe, hasta donde no supe, devolver, corresponder, que sean de alimento, que sean de sostén, que sea para cuidar, para su alma, para su espíritu. Dios padre, Dios hijo, alférez.</p>
--	---

El contenido del *riox* que aquí hemos transcrito se apega a una tradición católica cristiana y al parecer, tiene como objetivo persuadir a la persona responsable de cumplir con las obligaciones que implican la celebración religiosa. En estas tareas destaca la búsqueda de los ayudantes rituales como la *me' jpan waj'*, al *nakanej vo'*, a la *me' me' j'uluwil*, quienes son indispensables en la realización de las ceremonias junto a los diversos músicos: *j'ok'esnom*, al *jsonovil*, al *jvabajom*. Sobretudo destaca la idea de sacrificio que conlleva el cumplimiento de la tarea, pues el responsable deberá endeudarse, preocuparse para cumplir ante el *ch'ul totik*. Sin embargo, llama la atención la comparación que se establece entre la vida de una planta y la vida humana, la efímera vida que establece la frontera entre lo humano y las entidades, en este caso, católicas. Esa idea también está plasmada en el rezo que se lleva a cabo durante los rituales agrícolas como veremos posteriormente.

Finalizado el *riox*, las autoridades locales y de la cabecera, compartieron el *pox* y la chicha⁵⁶. Posteriormente se dirigieron al edificio presidencial, sitio donde realizaron los *riox* del *alférez* (saliente) de la fiesta y su capitán (saliente). Al llegar a dicho lugar todos los participantes (autoridades, *alférez*, capitán, *pasados*) formaron una fila horizontal y se persignaron en tres ocasiones en primer lugar en dirección contraria al edificio y posteriormente de frente al mismo. Posteriormente el segundo alcalde junto con los regidores segundo y cuarto, además, de un *pasado* de Yaxgemel se sentaron en la banca del lado derecho del edificio. El otro grupo integrado por el octavo, el noveno regidor y uno de los *pasados* de Yaxgemel se sentaron en la banca del lado izquierdo. El *alférez* saliente se colocó frente al grupo de la derecha (la referencia es la capilla, orientada al este) acompañado de su *consejero ceremonial* quien dirigió el *riox*, el cual respondió el segundo alcalde de parte de las autoridades. El *pasado* capitán a través de su *consejero* también pronunció el *riox* frente al grupo de la izquierda, el cual respondió el octavo regidor (ver figura 8).

⁵⁶ Bebida fermentada de jugo de caña.

FIG. 7. LA UBICACIÓN DE PARTICIPANTES EN EL RIOX EN YAXGEMEL. 2007



Fuente: Trabajo de campo de octubre a diciembre, 2007

Cabe señalar que durante los dos primeros días de la fiesta antes del amanecer, el capitán pronuncia el *riox* en casa del *alférez* acompañado de los músicos de tambor y flauta. Posteriormente se dirigen juntos al edificio de la autoridad donde realizan el *riox* ante las autoridades.

Durante aproximadamente 45 minutos se pronuncian palabras del *riox* y antes de finalizar, el *alférez* (actual o saliente) se acerca a las autoridades quienes extienden su mano derecha sobre su cabeza de manera condescendiente, posteriormente el rezo concluye. En seguida el *alférez* ofreció *ul* o atole a las autoridades en un pequeño recipiente envuelto en una servilleta. Una vez que tomaron el *ul*, el *alférez* y su *pasado* ofrecen a las autoridades dos botellas de *pox* las cuales colocan en el piso, a su vez el segundo *alcalde*, instruyó a uno de los *mayoles* a servirlo entre las autoridades incluyendo a los ofrendantes. Cabe señalar que el *pox* no se ingiere sino que es depositado en el *chimilo* o el recipiente que el responsable lleva en un morral que carga en su costado.

Casi al medio día el reparto del *pox* finalizó y el *alférez* y *capitán* (salientes) bailan tres melodías

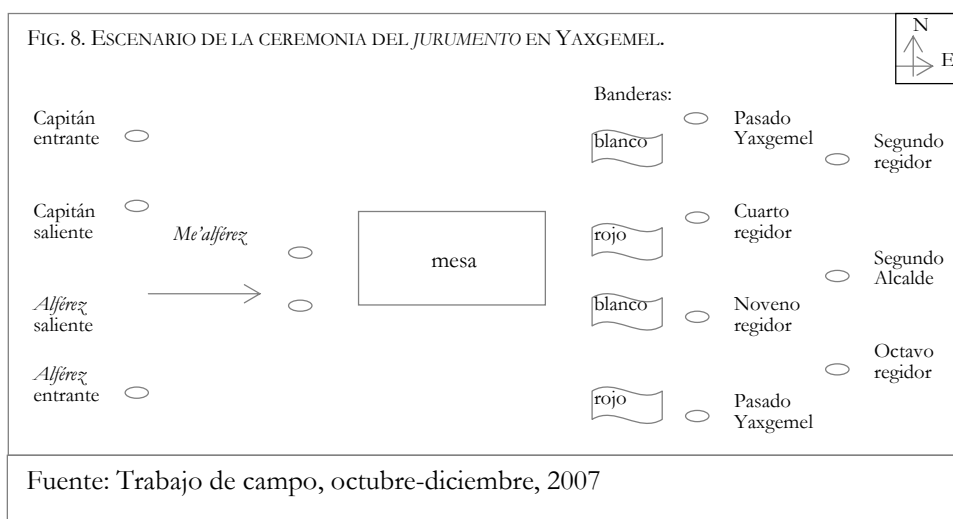
frente a los músicos de arpa, violín y guitarra; posteriormente hacen lo mismo frente a músicos de tambor y la flauta. Luego se dirigen a las autoridades para invitarlos a sus domicilios.

Las autoridades visitan la casa del capitán (saliente) acompañados de sus pasados y músicos, allí les ofrecen *pox*, dichas actividades se desarrollaron momentos previos a la realización del *jurumento* llevado a cabo en el domicilio del alférez. Los participantes se sientan en las bancas colocadas en forma de cuadro. En la cabecera del cuadro se sentó el primer alcalde y el segundo regidor; en una de las bancas se sientan los regidores octavo y noveno, y uno de los *pasados*. En la banca del otro lado, ubicada frente a ellos se sientan el cuarto regidor y uno de los *pasados*. En tanto que *los alférez* y *capitán* salientes bailan acompañados del *alférez* y del *capitán* entrante. En seguida el *nacanej vo*⁵⁷, se dirige a las autoridades para ofrecerles nueve botellas de *pox* en un canasto. El primer alcalde instruyó a uno de los *mayoles* a repartir el *pox*, mientras *alférezes* y *capitanes* bailan ante las autoridades a ritmo de la banda de viento, al cabo de lo cual continúan bailando tres melodías al interior de la casa en primer lugar frente a músicos de arpa y posteriormente frente a la flauta y el tambor. Finalmente el contingente se dirige a casa del alférez para realizar el *jurumento*, no sin antes recoger las banderas en la iglesia acompañado de música de arpa y tambor.

Al cabo del medio día en casa del alférez (saliente) se realiza el *jurumento*. Para este acontecimiento también forman una especie de rectángulo, en una de las cabeceras destacan los dos *pasados* quienes llevan las banderas blanca y roja de Yaxgemel. Ellos iban acompañados de los dos regidores con las dos banderas de Chenalhó, detrás de ellos se encontraban el primer alcalde y el segundo regidor con sus bastones de mando. Al final de la mesa estaba el *alférez* (saliente) y su esposa arrodillados en dirección a las autoridades, detrás de ellos estaba el capitán y su *pasado*, además del *alférez* y el *capitán* entrantes acompañados de sus *pasados*. Dos *mayoles* sujetan la bandera procurando que se impregnaran del abundante humo saliente del incensario colocado debajo de ellas, al tiempo que el *alférez* y su esposa se persignan (formaron la señal de la cruz en el rostro y en el pecho) consecutivamente en tres ocasiones con la punta en cruz de las banderas, al cabo de lo cual, hondean la bandera para bajarla nuevamente.

⁵⁷ Responsable de medir y repartir el *pox*. El *alférez*, le pide su colaboración durante los días de la fiesta, permaneciendo en el domicilio de este durante el transcurso de la fiesta. En este sitio se ubica en una esquina de la casa al lado de los garrafones de *pox*, que distribuye en botellas de vidrio de un cuarto, de medio y un litro.

Realizaron tres series con cada una de las banderas, empezando por las banderas blanca y roja de Chenalhó continuando con las de Yaxgemel. Durante el tiempo que dura el *jurumento* se escucha simultáneamente las melodías de la banda de viento así como la música de tambor y arpa al igual que el constante estallido de cohetes (ver figura 9).



El *riox*, frente a la casa del alférez se realiza una vez concluido el jurumento; cuando colocan las banderas en el soporte formado por dos troncos con terminación en “y” griega colocados uno detrás de otro a un metro de distancia. Los funcionarios dirigidos por el segundo alcalde se colocan en fila horizontal frente a casa del *alférez* para realizar el *riox*, teniendo al *alférez* y *capitán* salientes detrás de ellos. Cabe señalar que un *pasado* responde el rezo desde el interior de la casa representando a la esposa del alférez saliente. Dicho acto transcurre durante más de treinta minutos y concluye aproximadamente a las 13:30 horas. Al finalizar el rezo inicia la comida.

Momentos previos a la comida, el alférez acompañado de dos *kabilto vnik*⁵⁸ (los responsables de servir la comida) se dirigen a las autoridades breves palabras invitándoles a la comida, mientras “Los ayuntamientos” se encuentran ya sentados formando el típico cuadro. En seguida colocan dos canastos con tamales sobre la mesa, además de varios platos con trozos de

⁵⁸ Llama la atención que este personaje tenga el mismo nombre que el rezador de las ceremonias agrícolas. Al preguntar sobre esta situación las respuestas no me aportaron para explicar esto, sin embargo, la gente distingue muy bien que se trata de diferentes especialistas.

carne de res cocida, los cuales entregan a cada integrante del ayuntamiento, empezando por el segundo *alcalde* y continuando con los regidores y *pasados* de Yaxgemel. En seguida se sirven platos de caldo de res caliente (a los que se les agrega sal y chile) a cada funcionario incluyendo a los alféreces y capitanes.

La comida continúa con el ofrecimiento del atole a las autoridades en pequeños recipientes⁵⁹ tomados con una servilleta. Posteriormente se colocan dos canastos sobre la mesa, uno de ellos contiene nueve botellas de *pox* y, el otro, está lleno de flores y cigarros. Los regidores hacen ramitos amarrando las flores rojas con las hojas verdes, y las reparten junto con los cigarros a los músicos y participantes de la fiesta, quienes las colocan en sus sombreros. “Los ayuntamientos” también se los colocan en los sombreros. La ceremonia continúa con el reparto del *pox*. Mientras tanto los danzantes bailan frente a las autoridades. Posteriormente también bailan al interior de la casa por tres ocasiones con cada grupo de músicos, tanto de flauta y tambor, como de arpa y violín. Finalmente las autoridades agradecen y se retiran aproximadamente a las dos de la tarde.

Pasados y músicos guardan banderas al interior de la iglesia. En tanto que el alférez y capitán entrantes, ambos acompañados de sus *pasados* se acercan a las autoridades para invitarlos a sus casas. En primer lugar visitan la casa del nuevo alférez, sitio donde las autoridades se colocan en orden acostumbrado, es decir, se sientan formando un rectángulo, el cual se cierra con los alféreces y capitanes (entrante y saliente). Éstos bailan a ritmo de la música de banda. Mientras el *nakanej vo'* ofrece a “los ayuntamientos” botellas de *pox* y chicha. Éste es distribuido por un mayol. Los alférez y capitanes bailan frente a las autoridades ya sea con la banda de viento al exterior, y con tambores y arpa al interior de la casa. Posteriormente se dirigen a la casa del capitán entrante donde realizan las mismas actividades. Finalmente regresan a la iglesia, en dicho lugar, las autoridades bailan frente al conjunto musical acompañados de alféreces y capitanes. Y con este acto terminan las actividades aproximadamente a las cuatro de la tarde.

Cabe mencionar que mientras los eventos aquí descritos se desarrollan, paralelamente, dos jinetes realizan la carrera de caballos (inician después del juramento aproximadamente a las dos

⁵⁹ Se trata de los *Ak'umal boch*. *Boch* se traduce como jícara o taza, según el diccionario. No hallamos la referencia del otro término, pero el significado refiere a un recipiente ceremonial utilizado en ocasiones especiales.

de la tarde), la cual consiste en correr doce veces por un circuito en forma de “u” ubicado en torno a la iglesia. Uno de los caballos es del *alférez* y el otro del *capitán*. Ambos funcionarios buscan a su jinete. A diferencia del *alférez*, el *capitán* se encuentra en uno de los puntos de salida acompañado de sus ayudantes quienes reparten chicha a los jinetes. En cambio el *alférez* envía a sus ayudantes para repartir dicha bebida. Los corredores salen simultáneamente de cada extremo del circuito encontrándose a mitad de éste, y corriendo en sentido opuesto. La carrera de caballos se realiza durante los dos primeros días de la celebración.

Alrededor de las siete de la noche “los ayuntamientos”, los *alférezes* y *capitanes* y los *concejeros*, acompañados de las *me’ alcaldes*, *las me’ regidoras*, *las me’ alférez* y *las me’ capitán* bailan frente a la iglesia, al tiempo que queman los toritos de lumbre. Cabe señalar que las autoridades acuden al atrio previa invitación de los *pasados*. Dicho acto se realiza de acuerdo al género, es decir, los varones y mujeres acuden con sus iguales.

Yix perex k’in, es como se denomina al segundo día de la fiesta, dicho término se traduce como vísperas. A las siete de la mañana del día domingo las autoridades responden el *riox* dirigido por los *paxiones* entrantes a través de sus respectivos *pasados*. Estos funcionarios realizan el carnaval en el mes de marzo, por ello el *riox* anuncia dicha fiesta. Al finalizar ofrecen a las autoridades dos pequeñas botellas de *pox*, y luego dos grandes, para finalmente despedirse.

Mientras tanto los *mayoles* acompañados de músicos visitan al *alférez* y *capitán* entrantes en sus domicilios para llevarlos al edificio presidencial. En primer lugar se dirigieron a casa del *alférez* posteriormente a la del *capitán*. En la casa de ambos realizaron el *riox* colocándose frente a la puerta de la misma, bailando dentro de ella e intercambiando *pox*. Finalmente regresan al edificio presidencial para la ceremonia del cambio que se lleva a cabo al interior del mismo.

El segundo alcalde pronuncia oraciones previo a la ceremonia del cambio que realizan el *alférez* y *capitán* salientes y entrantes. Estos se arrodillan para persignarse con cada una de las banderas, iniciando con la bandera blanca de Chenalhó, continuando con la roja y finalizando con las dos de Yaxgemel.

Posteriormente los dos *alférezes* y los dos *capitanes* salientes y entrantes intercambian el *riox* entre sí, acompañados de sus *pasados*. A la derecha del salón (observando hacia el este, ubicación de

capilla) se encuentran los dos alféreces (entrante y saliente) colocados frente a frente con sus respectivos consejeros. A la izquierda en la misma posición estaban los dos capitanes entrantes y salientes. La realización del *riox* transcurre durante más de media hora, tiempo durante el cual los músicos de tambor y flauta acompañan el acto. Antes de finalizar el rezo, ambos funcionarios, respectivamente se tocan sutilmente los dedos medios anular y meñique. En seguida intercambiaron *ul* o atole, cada uno le entrega al otro el recipiente con el preciado líquido. Al terminar, intercambian *pox*; cada uno de ellos le entrega al otro la botella del líquido y se sirven mutuamente hasta terminarla. En este acto también participaron los pasados. En determinado momento se acercan como si fueran a abrazarse y acercan sus cabezas diciéndose algo al oído. Al salir del edificio el *alférez* y el *capitán* salientes se sientan en pequeñas sillas cubiertas con el *pok'il*.

Al medio día, el *alférez* y el *capitán* entrantes pronuncian el *riox* a través de sus *pasados* frente a las autoridades, quienes a su vez responden. Finalizando el *riox* los cuatro funcionarios bailan frente a músicos. Los funcionarios entrantes danzan en medio, los salientes a las orillas. Justo al medio día se dirigen a casa del *alférez* para la realización del juramento nuevamente. Finalizado el acto de igual forma que el día anterior también se realiza el *riox* frente a su casa, en seguida de lo cual se lleva a cabo la comida con carne, tamales y caldo, atole y *pox*, con la diferencia que no se colocan las flores como el día anterior. Finalizando la danza y antes de retirarse las autoridades realizan “el pago” por la comida recibida: cada regidor y alcalde coloca dos pesos sobre la mesa, esta cantidad reunida la contabiliza el segundo alcalde para entregarlo al *nacanej vo'* (responsable del *pox*), el anfitrión del *alférez*. Posteriormente cada uno de los regidores se acerca a la puerta de la casa para despedirse del *nacanej vo'* y de la *me jpan vaj*.

Sk'aak'alk'in, es como se denomina el “mero día de la fiesta” que se realizó el lunes. Por la mañana las autoridades responden el *riox* del *alférez* y del *capitán* saliente. Al finalizar el *riox*, se inicia el rezo del nuevo *alférez* y del *capitán*. Dicho acto concluye alrededor de las once de la mañana. Posteriormente los cuatro actores bailan tres melodías frente a la banda de música. Los alféreces se colocan a la derecha (la referencia es la banda de música) y los capitanes a la izquierda, los salientes a la orilla y los entrantes en medio⁶⁰. Siendo las doce del día, dichas

⁶⁰ El primer día de la fiesta el orden cambia, es decir, los salientes bailan en medio y los entrantes a la orilla.

autoridades se dirigen a la iglesia para realizar la procesión con las imágenes. El contingente lo comandan los músicos de tambor y arpa, les siguen los dos *alférez* y los *capitanes* formados de forma horizontal; continúan los regidores y regidoras formadas en dos hileras. Frente al altar se arrodillan tanto alféreces como autoridades realizando el rezo con tres inclinaciones al piso. Al terminar los dos *alférez* y los dos capitanes bailan frente a los músicos.

Acto después los *martomas* de la iglesia preparan las imágenes para la procesión en el circuito cuadrado de la cancha de básquet bol, ubicada frente al edificio eclesiástico. Por delante destacaba la imagen de la Virgen de Guadalupe con su "toca" de la misma forma que lo usan las mujeres tzotziles: cubriéndole la cabeza, le sigue la imagen del cristo crucificado con su *pok'if'* cubriéndolo, continuaba la imagen de rostro blanco y barbado del apóstol San Pedro.

Los participantes en la procesión tenían el orden siguiente: destacan los músicos de tambor y flauta, seguidos por los de arpa; en seguida vienen las cuatro banderas que llevaban los dos regidores de la cabecera y los dos *pasados* locales; le siguen los cuatro *alférez* y posteriormente las imágenes de la Virgen de Guadalupe, el Cristo crucificado y el apóstol San Pedro los cuales cargan jóvenes adolescentes.

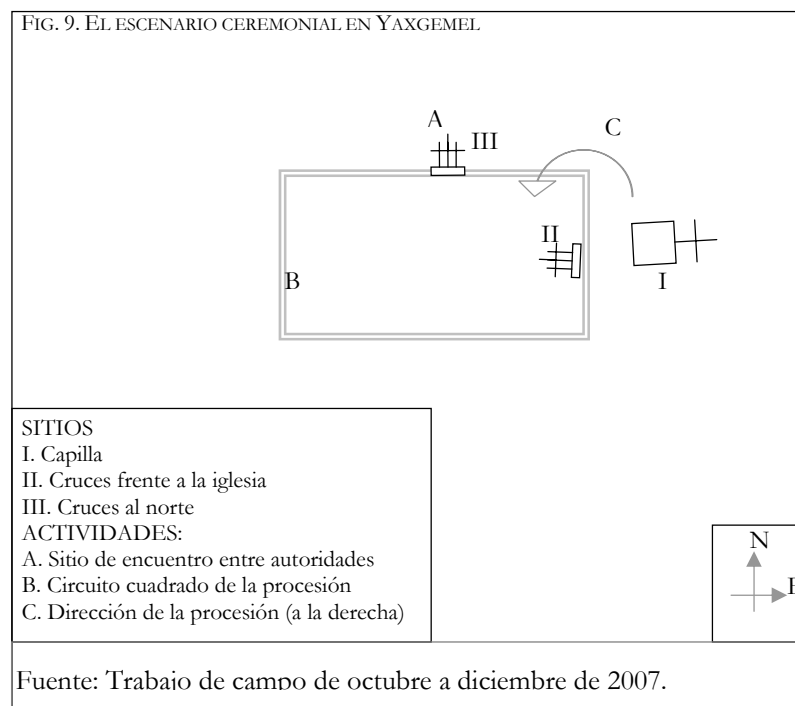
La procesión dio tres vueltas por el circuito cuadrado por la explanada cuadrada de la cancha. En cada una de las esquinas los participantes se detienen y colocan las imágenes en el piso mientras las dos *me' alférez* salientes y la *martoma* las envuelven con el humo de copal que desprenden los incensarios.

Al finalizar el recorrido en el interior de la capilla las esposas del *capitán* y el *alférez* salientes se inclinan hasta acostarse (boca abajo) en el petate colocado en el piso mientras los músicos de tambor y arpa y los 2 *alférez* y *capitanes* llevan sus banderas y las rodeaban, caminan rápidamente en derredor de ellas, dan tres vueltas (hacia la derecha, al norte, referente iglesia) para posteriormente girar en torno a las cruces (en la misma dirección). Éstas están colocadas a escasos diez metros de ellos frente a la puerta de la iglesia para finalmente volver al interior y concluir.

⁶¹ Prenda que los hombres tzotziles utilizan en ocasiones ceremoniales utilizándolo ya sea en los hombros o en la cabeza

Aproximadamente a las tres de la tarde se realiza la despedida entre las autoridades locales y los de la cabecera. Ambos grupos se reúnen frente a las cruces, o sea, el mismo sitio donde se encontraron al inicio de la fiesta. En tal lugar se colocan a manera de embajadores: un grupo frente a otro llevando sus banderas; por un lado los “ayuntamientos” de la cabecera, y frente a ellos los *pasaros* de Yaxgemel acompañados del *alférez* y *capitanes* entrantes y salientes. De ambos lados se pronuncia el *riox* mientras, las mujeres intercambian *pox*.

El último acto consiste en el baile que se lleva a cabo en el atrio de la iglesia con la participación de los regidores y regidoras, además de los cuatro *alférezes* y los dos capitanes acompañados de los consejeros y sus esposas (ver figura 10).



4.4 Reflexiones en torno a la participación de los regidores en la fiesta patronal

Para el observador primerizo la celebración de una fiesta patronal aparece como una serie de eventos desordenados que comprenden el ir y venir constante de varias personas. La descripción coherente de la fiesta a la Virgen de Guadalupe en Yaxgemel requirió de varios ensayos previos que comprendió la observación y registro de algunas celebraciones a los santos. Como hemos visto la fiesta tiene un orden y el objetivo central: el cambio, la renovación y sustitución del nuevo funcionario responsable de la celebración del siguiente año. Estas actividades son presididas y comandadas por las máximas autoridades integradas por alcaldes y regidores.

La celebración de las fiestas patronales en general tiene similar estructura aunque varían por el número de funcionarios que participan. Por ejemplo durante la fiesta de San Pedro intervienen dos *alféreces* salientes y dos entrantes. En el carnaval también se presenta una estructura similar a la de las fiestas patronales, en uno de los órdenes, en el otro, se sobrepone la lógica de los participantes particulares como veremos posteriormente. Entonces, los anfitriones del carnaval consisten en ocho *paxiones* (cuatro entrantes y cuatro salientes). Las actividades que éstos desempeñan son bastante similares a las que cumple el *alférez* en tanto anfitrión de las celebraciones. Si consideramos que cada uno de éstos ocho funcionarios participa acompañado de su consejero realizando cada día varios *riox* ante las autoridades y entre ellos mismos, el escenario que resulta es de gran complejidad, sin considerar a los actores responsables de las representaciones dramáticas (como los *'ik'ales* o negros, la *me'el*, el *pixcal*, etc.). El cuadro 4 ilustra las actividades de cada día.

Cuadro 4. LAS ACTIVIDADES DE CADA DIA DE LA FIESTA PATRONAL EN YAXGEMEL.

<i>Chuk nichim</i>	<i>Yix Perex K'in</i>	<i>Sk'aak'al k'in,</i>
Riox de encuentro entre autoridades de la cabecera y funcionarios locales		
Riox de <i>alférez</i> y <i>capitán</i> salientes	- Riox de <i>alférez</i> y <i>capitán</i> salientes	- Riox de <i>alférez</i> y <i>capitán</i> salientes
	- Riox de <i>pasiones</i> de carnaval	- Riox de <i>alférez</i> y <i>capitán</i> entrantes
	- <i>Mayoles</i> dirigen <i>riox</i> en domicilio del <i>alférez</i> y <i>capitán</i> entrantes para recogerlos	
Visita domicilio del <i>capitán</i> saliente	- Cambio entre los dos <i>alférez</i> y <i>capitanes</i> entrantes. Ceremonia con banderas y <i>riox</i> .	- Procesión - Giros en torno de la <i>me'alférez</i> y <i>me'capitán</i> salientes
ACTIVIDADES EN CASA DEL ALFEREZ SALIENTE: - <i>Juramento</i> _ Riox frente a puerta de la casa que responde la <i>me'alférez</i> _ Comida con platos de carne, caldo de res, y atole _ Pox, <i>nichim</i> (flores), cigarros	ACTIVIDADES EN CASA DEL ALFEREZ SALIENTE: - <i>Juramento</i> _ Riox frente a la puerta de la casa que responde la <i>me'alférez</i> _ Comida con platos de carne, caldo de res, y atole _ Pox _ escenificación del pago a <i>nacanej vo'</i>	
- Carrera de caballos	_ Carrera de caballos	
- Visita domicilio del <i>alférez</i> y <i>capitán</i> entrantes, donde les ofrecen <i>pox</i> .		Despedida frente a cruces
_ <i>Ak'ot</i> (danza) de todos los participantes frente a la iglesia		<i>Ak'ot</i> (danza) de participantes frente a la iglesia

Fuente: trabajo de campo de octubre a diciembre de 2007.

La constante en las fiestas patronales es la realización diaria y repetida del *riox* o rezo que como hemos visto, refiere sobre todo a las obligaciones del funcionario responsable del *abtel nichim* o trabajo florido. En todos los actos de la fiesta resalta la fuerte influencia de la tradición católica impuesta durante la etapa de colonización, sin embargo, resaltan también elementos de la propia tradición indígena, por ejemplo la danza. De acuerdo a Freidel (1999: 261), entre los mayas del periodo clásico a través de la danza “los seres humanos se transformaban en dioses y los dioses en seres humanos... así fuese por un momento”. Y no es nuestra intención realizar comparaciones a través de tantos siglos de distancia, pero durante los tres días de la ceremonia el *alférez* y el *capitán*, tienen como principal responsabilidad bailar (*ak'ot* en tzotzil). Bailar y llevar a cabo el *riox* son actividades propias de las autoridades tradicionales.

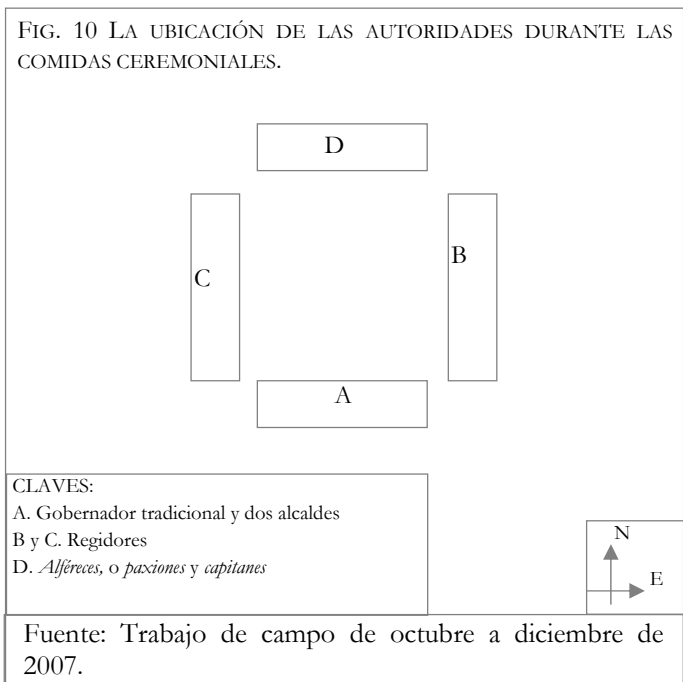
Por otro lado, las denominaciones de los días de las celebraciones son referentes importantes, puesto que remiten a cuestiones relacionadas al sol: *chuk nichim*, como se denomina al primer

día de la fiesta palabra que significa amarrar las flores. El segundo día se conoce como *yix perex k'in* o vísperas, y el último día se denomina: *sk'aak'alk'in* que refiere a la importancia del sol entre los tzotziles. Al respecto Gossen ((1990:521) afirma que:

Resulta significativo que las palabras usadas para designar el día (*k'ak'al*) y fiesta (*k'in*) que proporcionan referencias temporales fundamentales (...), están directamente relacionadas, respectivamente, con la palabra tzotzil que designa el fuego (*k'ok*) y con el término proto-maya para tiempo, sol y deidad (*kinh*). Además uno de los varios nombres del sol-creador es *htotik k'ak'al*, o Nuestro Padre Calor (Día).

El autor mencionado refiere la importancia del astro solar entre los tzotziles. También hay que destacar que las autoridades tradicionales, llámese regidores o alcaldes, quienes participan en la fiesta patronal de Yaxgemel son reconocidos por las autoridades locales de ésta comunidad (pasados y alférez y capitán) como funcionarios integrantes del ayuntamiento municipal invitados a la celebración, como una especie de embajadores y representantes de la autoridad central municipal.

Como mencionamos anteriormente la estructura del universo en su aspecto horizontal tiene la figura del *quincunx* con sus cuatro esquinas y el centro (Vogt 1993, Ochiai 1985). La ubicación espacial de las autoridades basada en un cuadro en cuyo centro se encuentra la mesa se vincula con esta concepción espacial horizontal del universo con sus cuatro esquinas y el centro (ver figura 11).



Entre otros elementos simbólicos de la fiesta patronal destaca el atole de maíz que simboliza la materia y sustento de la vida humana “el líquido sagrado” además la semejanza con el semen es evidente (Freidel, 1999). Vogt (1993 [1976]), identifica el color rojo de las banderas con el sol, y el blanco con la luna. Por otro lado, el *pox*, destaca como elemento de cambio al inicio y al final de los actos ceremoniales. El autor mencionaba que los zinacantecos lo llaman “rocío de dioses” y es imprescindible para cualquier tipo de transacción importante.

Gossen (1990 [1980]) recalca que en Chamula la procesión de las imágenes religiosas en torno al atrio de la iglesia es el momento cumbre de cada fiesta, misma que se realiza al mediodía, cuando el sol esta en el cenit (Íbid.). Por otro lado Kohler (1995) plantea que cuando la procesión se lleva a cabo, el santo puede exaltarse y enviar vientos y tempestades por la boca.

Tenemos datos respecto a la relación que existe entre los hombres y los santos a quienes se consideran dioses. Al respecto Cancian (1976) había señalado que si no se realizaban estas ceremonias, la comunidad sufriría las consecuencias, aunque, el citado autor no profundizó en dicho aspecto, pues se centró en la cuestión económica. De acuerdo a lo que pudimos ver al realizarse las ceremonias, de alguna manera creemos que con ellas se frenan las potenciales

amenazas que pueden caer sobre la comunidad. En esa tarea resalta la obligación de las autoridades en la búsqueda de quien tomará la responsabilidad de las celebraciones. Con ello aseguran la realización de las ceremonias dirigiéndolas y participando en ellas, de esa forma calman el posible enojo y disgusto de los santos considerados como dioses.

Durante las ceremonias a los santos patronos, se expresa constantemente el respeto y consideración a las autoridades provenientes de la cabecera municipal; con estos actos se reconoce su autoridad, un poco a manera de santos o dioses, puesto que a ellos se dirige el *riox*, y sus respuestas. De hecho la comida ceremonial (que es de carácter público) está dedicada a ellos; son ellos a quienes se les trata con gran respeto y consideración como si ellos estuvieran contagiados de los poderes de los dioses- santos.

Capítulo V. El ritual agrícola de la *mixa* y los regidores del gobierno tradicional indígena

En este apartado describimos y caracterizamos la celebración de la *mixa* como un ritual agrícola, así mismo realizamos la descripción etnográfica de la participación de los regidores en este ritual.

5.1 La *mixa* como un ritual agrícola

Las *mixas*, como le llaman los habitantes de Chenalhó a los rituales para asegurar la cosecha del maíz, hoy en día se realizan tanto en la iglesia principal como en la capilla de la santa cruz y en las cruces de los manantiales. Durante las *mixas* se realizan oraciones dirigidas a las deidades de los cerros, entre quienes destaca el *anjel*, el Dios de la lluvia, que vive en los cerros y las montañas (Guiteras, 1990 [1962]).

5.1.2 Las deidades de los cerros

El *anjel* era el señor de las montañas, la divinidad de las aguas y del rayo. Era quien daba el maíz, y era dueño de los animales del monte y de la selva. El Dios de la lluvia poseía las fuentes y manantiales. Las cuevas eran temibles entradas a los cerros (*Íbid.*). De acuerdo con Arias “Los dueños de las montañas cavernas y fuentes sagradas cierran y abren las compuertas para dejar que el agua se acumule o fluya de acuerdo con la estación” (1985:44). En la época actual la gente menciona que los rezos se realizan al *anjel* quien se encuentra en los sitios “encantados”, a quien se pide *ixim*, *cheneke*, *chumté*⁶² así como tapar las enfermedades. También se creía que las nubes procedían de las cuevas de los cerros.

Las ceremonias son dirigidas por el *cabilto vinitik*, un rezador que también tiene habilidades de curandero y quien es apoyado por un ayudante. Cabe señalar que el rezador responde al

⁶² Maíz, frijol y chayote, respectivamente.

requerimiento del gobierno indígena para la realización de las *mixas*. A principio de cada año las autoridades reafirman la relación con el rezador quien asume la responsabilidad de la realización tanto de las *mixas* como del *kompixón*. Este segundo consiste en la realización de rezos para enfrentar y evitar situaciones difíciles, las cuales pueden ser desde conflictos (internos o externos) hasta la dificultad para la búsqueda de algún funcionario religioso.

Las ceremonias de las *mixas* se realizan en tres ocasiones durante el año, la primera tiene lugar en los meses de marzo y abril, la segunda después de la fiesta de San Juan y la última a fines del mes de noviembre. Como ya mencionamos, en los años cincuenta Guiteras consideraba a la *mixa* como un “ritual de la cosecha” y de acuerdo al calendario maya se realizaba el 10 de *sisaké* (febrero), el 10 de *elech* (junio), y la tercera el 10 de *pom* (octubre). Como varios autores refieren (Broda 2001b, Kohler 2007) las ceremonias coinciden con el ciclo de cultivo del maíz, y se realiza al momento de la siembra, la segunda cuando el maíz ya esta crecido y la última al momento de la cosecha.

En la *mixa* celebrada en la cabecera, el primer sitio a visitar es la iglesia principal. Luego viene la capilla de la Santa Cruz, además de los sitios “encantados” donde se encuentra el *anjel*. Éstos comprenden las pequeñas capillas situadas en torno de la población que albergan tres cruces grandes así como las que se encuentran cerca del manantial a mitad de la montaña. Estos sitios están ubicados formando un círculo en torno al área poblada que comprende el centro de la cabecera municipal.

Frente a las cruces el *cabildo vinik* coloca veladoras, velas, una gran cantidad de incienso y la música del tambor y la flauta. La cantidad de velas y veladoras colocadas en la iglesia y en la capilla de la Santa Cruz es mucho mayor que las colocadas en los otros sitios. De acuerdo a Vogt (1993 [1976]), el copal es el cigarro para los dioses y las velas son “tortillas” para los dioses.

Como ya dijimos en otra parte; meses previos a cada una de las *mixas*, el *pasado*, de cada una de las comunidades realiza la colecta entre los habitantes de la población quienes van aportando semanalmente una pequeña cooperación que va de cinco a diez pesos, hasta reunir la cantidad requerida. Con los recursos reunidos las autoridades compran los elementos necesarios para las ceremonias, como veladoras, cohetes, incienso, entre otros.

El tema central de las oraciones consiste en la petición a los seres sagrados de buenos tiempos y condiciones climáticas favorables para asegurar el cultivo de los alimentos entre los que destaca el maíz, el frijón y las frutas y las verduras, como por ejemplo, el chayote, el aguacate, los plátanos, las naranjas, etc.

Es pertinente apuntar algunas cuestiones respecto al simbolismo de los cerros y las cruces entre los pueblos indígenas. La cruz entre los tzotziles significa una puerta, la entrada hacia la morada de los “dioses ancestrales”, un mojón indica la frontera entre el espacio social y el sobrenatural y a la vez proporciona la entrada y salida entre ellos (Vogt, 1993 [1976]). Por otro lado, los nahuas creían que los cerros eran los lugares donde se almacenaba la lluvia y “se concebían como huecos en su interior, repletos de cuevas, eran imaginados como grandes trojes que contenían toda clase de riquezas y plantas alimenticias, sobre todo el maíz” (Broda, 2001b:212). En la época actual en las comunidades de Guerrero, la gente considera que dentro de los cerros hay agua que brotan de los manantiales y encima de ellos se forman las nubes donde viven las serpientes (Broda, 2001).

5.2 La descripción etnográfica de la participación de los regidores en el ritual agrícola de la *mixa*

Participamos en las celebraciones de la *mixa* realizadas a finales de 2007 y en 2008, por lo cual, retomamos información de nuestras observaciones realizadas en ambas fechas. En 2008 la *mixa* se realizó el sábado 24 de noviembre, mientras que en el 2007 tuvo lugar el sábado 25 de noviembre.

Alrededor de las seis de la mañana los regidores se reunieron en la iglesia principal junto con el gobernador tradicional, los dos alcaldes y el *cabildo vinik*, como se denomina al especialista ceremonial que dirigió el rezo. En el año 2007 los *mayoles* colocaron seis filas de 24 veladoras en cada una de ellas, es decir, ciento cuarenta y cuatro, detrás de estas colocaron seis filas de velas con cincuenta y dos en cada una de ellas, es decir, trescientos doce velas. Al mismo tiempo que *los pasados* colocaban una pequeña vela en medio de dos ramas de pino debajo de cada uno de los nichos de las imágenes de las paredes laterales del recinto.

Una vez que las velas han sido colocadas proceden a encenderlas, cuestión que ocurre como a las siete de la mañana. Mientras los participantes se ubican en la posición que les corresponde, el rezador y su ayudante se arrodillaban frente a las velas y veladoras, éste último se ocupa del incensario. Las autoridades se hincaban en el orden acostumbrado (observando el altar): al centro el suplente, quien tenía al lado derecho al segundo alcalde y al segundo, el cuarto, el octavo y noveno regidores; a su lado izquierdo se encontraban el primer alcalde, le seguían los regidores, primero, tercero, quinto, sexto y séptimo. Detrás de sus respectivos esposos se arrodillaban la *me' suplente*, las dos *me' alcaldes* y cada una de las nueve regidoras.

El gobernador tradicional dirigió las oraciones que antecedieron el rezo del *cabildo vinik*. Los participantes se inclinaron hasta tocar el piso con la cabeza durante tres ocasiones en el transcurso del mismo. Posteriormente el *kompixón* inició al rezo, mientras que los músicos de arpa, violín y guitarra entonaron música durante aproximadamente cuarenta minutos, igual que los responsables del tambor, la flauta y la corneta. Mientras las autoridades continuaban arrodillados, y el ayudante del rezador provocaba enormes nubes de incienso.

Alrededor de las ocho de la mañana finalizó la ceremonia. En seguida tuvo lugar la procesión que recorrió el cuadro de la plaza principal. Por delante avanzaba la “metzebetik”, mujer de edad avanzada, quien repetidamente tomaba puños de verdes hojas de laurel del morral que llevaba en su costado esparciéndolas en el piso; le seguían los músicos de tambor y flauta. En seguida avanzaban el cuarto y sexto regidor llevando cada uno la bandera blanca y roja. Seguían las imágenes en bulto de la virgen de la Asunción y de Cristo Nazareno que cargaban en andas jóvenes o niños cuyo género coincidía con la de los santos. Cada imagen era resguardada por un *martoma* y su esposa quien llevaba el incensario. Continuaban las esposas de los funcionarios encabezadas por la *me' suplente*, las dos *me' alcaldes* y las nueve regidoras que avanzaban jerárquicamente en dos filas. En seguida iban el gobernador tradicional, los alcaldes y los regidores caminando en orden jerárquico en dos filas, detrás de ellos avanzaba el grupo de cuatro *pasados*. En cada esquina el contingente paraba y bajaba las imágenes para envolverlas de la nube de humo que desprendía el incensario al tiempo que las banderas ondeaban en el aire. De esta manera dieron tres vueltas a la plaza. Finalmente las imágenes fueron devueltas a su respectivo nicho al interior de la iglesia.

Antes de las nueve horas el contingente comandado por los músicos de tambor y flauta, seguidos por los regidores y los *pasados* avanzando en orden jerárquico se dirigieron rumbo al segundo sitio: la capilla de la Santa Cruz, situada en lo alto de la loma ubicada frente a la iglesia principal, sitio al que llegaron en quince minutos. Cabe señalar que el gobernador tradicional y los alcaldes asisten solamente al rezo en la iglesia principal. Los regidores realizan todo el recorrido.

Después de unos minutos mientras esperan a la camioneta que transportaba velas y veladoras, las autoridades formaron una fila horizontal frente a la puerta de la capilla y mirando al lado opuesto a la misma se persignaron formando la cruz en la frente y el pecho en tres ocasiones, voltearon mirando de frente a la puerta y realizaron el mismo acto. Al interior de la capilla frente al altar colocaron cuatro filas de veladoras con veinticuatro, veinticinco, veintitrés y veinticuatro de ellas. Posteriormente continuaban las seis hileras de velas, de cuarenta y uno, de cincuenta y uno, de cincuenta y siete, de cincuenta y tres, de cincuenta y siete y la última con veintiocho velas. Posteriormente inició el rezo dirigido por el especialista. Durante una hora aproximadamente se mezclaron el humo del copal, las innumerables luces de las velas, el rezo y los sonidos del tambor, flauta, el arpa, y el violín, creando una atmósfera especial. Al finalizar el rezo las autoridades nuevamente se persignaron frente a la capilla para regresar a la plaza central donde alrededor de las once de la mañana, tomaron un breve descanso.

Las siguientes cruces que visitamos se encontraban albergadas en las capillas, eran, en general muy pequeñas a excepción de las cruces ubicadas en el cerro. La pequeña capilla del barrio de San Pedro protege tres cruces grandes, de las cuales destacaba la de en medio por su mayor tamaño. Frente a éstas, el *cabildo vinik* y su ayudante colocaron doce velas y el incensario. El especialista realizó el rezo arrodillado acompañado de su ayudante mientras los músicos tanto de arpa como de violín tocaban, a la par de los de tambor y flauta, por otro. Mientras los regidores esperaban afuera.

En el año 2007 después de ésta pequeña capilla, el contingente visitó las cruces ubicadas cerca del arroyo a mitad de la montaña, sin embargo, en el año 2008 realizaron el rezo en una capilla ubicada al sur, a tres cuerdas de la iglesia principal.

A mitad de la montaña se encuentran tres grandes cruces verdes como si observarían hacia el

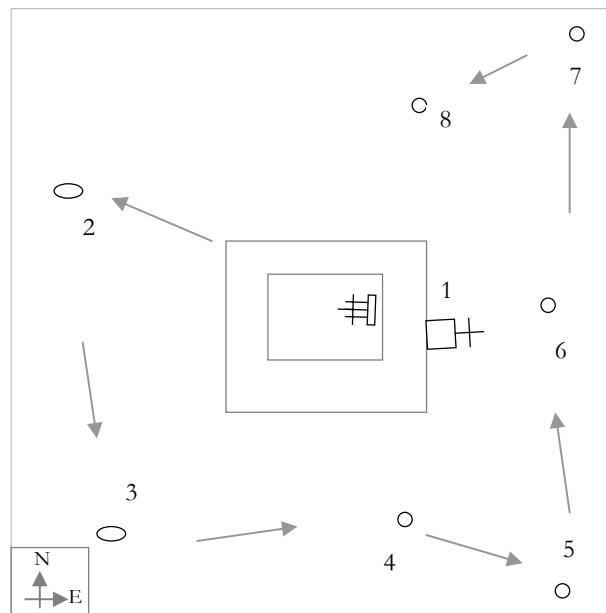
centro de Chenalhó. Se encuentran al lado de un arroyo rodeadas de árboles. En éste sitio también se realizan los rezos. Para llegar a éste lugar el contingente integrado por rezadores, regidores y músicos caminan por una vereda accidentada y empinada. Ésta atraviesa los campos de cultivo que lucen con las varas de las milpas secas y dobladas puesto que ya se ha realizado la cosecha. Al llegar a las cruces cada participante se acomoda donde puede. Al lado del arroyo se sientan los músicos de tambor y flauta, y a pocos pasos también quienes tocan el arpa, violín y guitarra.

Frente a las cruces, el *cabildo vinik* y su ayudante, colocan una fila de seis ramas de pino, aproximadamente de cuarenta centímetros de alto, de forma que quedan enclavadas al piso. En seguida ponen dos filas de doce velas cada una. Al cabo de un rato, el *kompixón* inicia el rezo acompañado del ritmo del tambor, la flauta, el arpa y el violín, mientras el incensario emitía bocanadas de incienso. Sin duda, es un acto único pues combina la música, el sonido de la caída del agua, incienso, luz, y la presencia de las autoridades dirigiéndose a las deidades que habitan los cerros.

Los siguientes rezos continuaron en tres capillas más: una de ellas situada hacia el este de la iglesia, a la orilla de la carretera que lleva a Yabteclum⁶³, todavía en el área de viviendas, a quinientos metros aproximadamente. La siguiente se encontraba hacia el noreste, mas o menos a un kilómetro siguiendo la misma carretera, sitio conocido como *Ichi o'job*. La última se encontraba hacia el norte, a escasas cuerdas de la iglesia también en el área de casas. Sitio conocido como Chenalhó [La figura 7 ilustra el recorrido seguido].

⁶³ Población ubicada aproximadamente a cinco kilómetros de Chenalhó

FIG.11 GEOGRAFÍA RITUAL DE LA CEREMONIA AGRÍCOLA (*MIXA*). CHENALHÓ (2007-2008)



- | | |
|---|---|
| 1.- Iglesia principal | 5.- Cruces del cerro |
| 2.- Capilla de la Santa Cruz | 6.- Cruces de cabeza del sitio "cabeza de toro" |
| 3.- Cruces de capilla al sur de iglesia principal | 7.- Cruces de <i>ichi o'jov</i> |
| 4.- Cruces en el barrio de San Pedro | 8.- <i>Chenalvo'</i> |

Fuente: Trabajo de campo de octubre a diciembre de 2007.

Los rezos concluyeron a las cinco de la tarde, entonces los regidores, los especialistas ceremoniales, los *Ok'esnom*, y los mayoles se trasladaron a casa del suplente donde compartieron la comida. Cabe señalar que las autoridades se prepararon ayunando desde las seis de la tarde del día anterior. Durante el transcurso del día las regidoras y *me' suplente* y las dos *me'alcaldes* prepararon caldo de panza (de res). Antes de comenzar la comida, el *cabilto vinik* repartió una tortilla a los participantes del recorrido⁶⁴. Finalizada la comida el suplente y regidores repartieron velas, veladoras y cohetes a algunos de los *pasados* de algunos parajes donde se realizarían las *bik'it mixa* (misas pequeñas); nombre definido en relación a la *mukta' mixa* (mixa grande) celebrada en la cabecera ya aquí descrita. Cabe agregar que durante los

⁶⁴ Este hecho también es reportado por Arias (1985).

siguientes días el suplente y los regidores continuaron repartiendo dichos productos a otros parajes, cuya cantidad dependía del número de “encantos” o “ánjel” que existen en cada lugar.

En la *mixa* del año 2008 me permitieron grabar el rezo, mismo que iba a transcribir un joven originario de Chenalhó hablante del tzotzil, sin embargo, al momento de intentar la transcripción, la grabación no tenía buen audio dado que incluía la música del tambor y la flauta. De manera que nuevamente realicé la grabación del rezo acudiendo al *cabilto vinik*. El señor Bartolo Jiménez del paraje de *Chojolb'o*, accedió a repetir el rezo en su domicilio. Nuevamente se presentaron dificultades para la transcripción pues a pesar de que se trataba de un joven hablante del tzotzil de Chenalhó le fue difícil comprender el lenguaje utilizado por el *cabilto vinik*. Por todo ello retomamos el texto del rezo publicado por Arias en 1985. De acuerdo al joven de Chenalhó quien escuchó la grabación del rezo pronunciado en la *mixa* del 2008, el rezo en esencia es el mismo aunque varía en cuanto a la forma. El joven comentó que en general la estructura de los rezos cuenta con en tres partes: la presentación de quien lo realiza, la petición y la despedida. Por supuesto su desarrollo es de gran complejidad por ello es competencia del *especialista ceremonial*.

El texto del rezo que reproducimos en seguida, permite comprender el significado de las peticiones realizadas por las autoridades a las deidades de los cerros, a ellos piden su intervención para favorecer los fenómenos naturales como la lluvia y evitar los malos vientos para el buen desarrollo del cultivo del maíz y otros alimentos. De esta forma el ayuntamiento desempeña su labor como protector de la comunidad realizando las ceremonias agrícolas para el buen cultivo del maíz; ceremonia que beneficia a toda la población. En seguida retomo el texto completo del rezo publicado por Arias en 1985.

(1)

Misericordia, señor
Ahora, sagrado cielo floreciente
Sagrada tierra,
señor sagrado ajau, señor
sagrado ángel⁶⁵
sagrado cerro
sagrada montaña
sagrada agua
sagrado manantial, señor,
aquí vengo a ponerme
bajo tus pies
aquí vengo a ponerme bajo tus manos
señor con nueve saludos
con nueve reverencias
pidiendo tres disculpas por mis pecados
pidiendo tres perdones por mis errores
en unión de tu ayuntamiento
en unión de tus servidores
tu presidente
tu suplente
tu alcalde
tus regidores
tu principal
este anduvo,
convocó, caminó, obligó, señor
a todos tus hijos,
a todas tus hijas.

Tu ayuntamiento, en cambio
tus servidores, por otra parte
son los que dieron su mandato

(2)

es el medio día
es el medio año señor

de tu ayuntamiento
de tus servidores
tu presidente
tu suplente
tu alcalde
tu regidor

(3)

Por eso, señor, aquí vienen los tres ocotes
aquí vienen los tres incienso
aquí vienen las tres trementinas
aquí vienen las tres ramas
aquí vienen las tres plantas
que paso a erguir,
que paso a plantar
aquí en medio de tu puerta, de tu hogar
sagrado cielo resplandeciente
sagrada tierra
sagrado ajau
sagrado ángel
sagrado cerro
sagrada montaña
sagrada agua
sagrado manantial señor

(4)

Por tanto, mediante ellos
paso a pedir perdón por nuestros pecados
señor mediante ellos
paso a pedir disculpas por nuestros errores,
señor
paso a pedir perdón por nuestros hedores
paso a pedir perdón por nuestras pestilencias
en compañía de tus hijos
en compañía de tus hijas

⁶⁵ Respetamos la ortografía original del autor. Cabe apuntar que Arias, a diferencia de Guiteras y Kohler, utiliza el sustantivo “angel”, mientras los primeros utilizan “anjel”. Kohler (2007) refiere que la única relación con la idea de “angel” de acuerdo a la tradición católica es el término, pues el concepto no tiene es bastante distinto de la idea cristiana.

en compañía de tus hijas
en compañía de tu ayuntamiento
en compañía de tus servidores

(5)

Tengan piedad pues, señor
intercedan por nosotros, señor
aboguen por nosotros
para que al fin aquí se olviden
Para que al fin aquí se perdonen
los grandes pecados
las grandes culpas
los grandes hedores
las grandes pestilencias
de nosotros tus hijos
de nosotras tus hijas
tu simiente
tu plantación
¡Misericordia señor!

(6)

Por eso, señor
hicieron esfuerzos
hicieron sacrificios
tal vez un grano de maíz
tal vez un grano de fríjol
o tal vez, señor
un pedazo de caña
un plátano
lo que hayan vendido para lo
lo que hayan cambiado
con sus cónyuges
con sus compañeras
Tus hijos, tus hijas
¡Misericordia señor!

(7)

Así pues, señor aquí traigo
el precio de los pies
el precio de las manos
de tus hijos
de tus hijas
tu simiente
tu plantación
para el medio día, señor
para el medio año
de parte de tu ayuntamiento
de parte de tus servidores
Con tal de que intercedas, señor
Abogues, señor para que al fin aquí se
queden
Aquí se acaben
nuestros grandes pecados
nuestras grandes culpas
nuestras grandes pestilencias
¿Qué le hacemos señor?
pues hediondos somos
apestosos somos
a rancio olemos
a orín apestamos, señor
desde el atardecer, hasta el amanecer
en tu floreciente presencia
en tu floreciente mirada, señor

(8)

sagrado cielo
sagrada tierra
sagrado ajaw
sagrado ángel
sagrado cerro
sagrada Montaña
sagrada agua
sagrada laguna

florecente padre san Salvador

padre nuestro Jesucristo

padre florido

madre florida

dueño del cielo

dueño de la tierra

(9)

Por tanto les rogamos que intercedan al unísono, señor

que aboguen todos a una para que al fin aquí nada más se perdonen

aquí nada más se olviden

todos nuestros pecados

todas nuestras culpas

todas nuestras pestilencias

todas nuestras hediondeces

que no pasen al interior del cielo señor

que no pasen al interior de la tierra señor

que no pasen al segundo escalón

que no pasen al décimo tercer escalón

de la casa

de la morada del gran pagador

del gran redentor

nuestros grandes pecados

nuestras grandes culpas

nuestras grandes pestilencias

nuestras grandes hediondeces

¿Qué le hacemos señor?

Si así rescataste

Si así redimiste

Si así hiciste bajar

Si así hiciste descender

nuestros cuerpos

nuestras carnes

el que seamos pestilentes

el que seamos rancios

que apestamos a quemado

que apestamos a orín

desde el atardecer

hasta el amanecer

¡Misericordia señor!

(10)

pero por favor, señor

intercede, aboga, para que aquí sigamos

creciendo señor

para que aquí sigamos creciendo, señor

para que aquí sigamos madurando, señor

para que aquí sigamos envejeciendo, señor

para que aquí, probemos

para que así gustemos

como tus hijos

como tu semilla

como tu plantación

que crecieron bien

que maduraron bien

que se envejecieron bien,

que encanecieron bien, señor

que así yo viva, que así yo goce

que tus hijos, que tus hijas

¡Misericordia señor!

(11)

Por eso, señor

pedimos cien disculpas

cien perdones, aquí bajo tus pies

aquí bajo tus manos

sagrado cielo floreciente

sagrada tierra

sagrado ajau

sagrado ángel, señor

florecente padre San Salvador

florecente padre maestro Jesucristo

florecente padre

florecente madre

dueño del cielo

dueño de la tierra

por favor, señor

intercede, aboga,

para que no fraccionen

para que no se separen

para que no se dividan

tus hijos, tus hijas

(12)

Es el bien lo que deseamos

es el galardón lo que anhelamos

para vivir, para crecer,

para propagarnos

aquí bajo tus pies, señor

aquí bajo tus manos

nosotros que somos tus criaturas

nosotros que somos tus vástagos
tu simiente
tu plantación
tanto pequeños
como grandes
tanto tiernos
como maduros
tanto viejos, como ancianos
cuantos estamos aquí reunidos
cuanto estamos aquí congregados
bajo tus pies, bajo tus manos
un calpul, dos calpules
vinieron por partes, señor
vinieron por fracciones
todos los que son tus vástagos
para la obligación de medio día
para la obligación de medio año
Sagrado cielo floreciente
sagrado aja
sagrado ángel
¡Misericordia señor!

(13)
Pero señor si ya ha bajado
si ya ha descendido
el sufrimiento
la amonestación
la humillación
el anonadamiento
a los cuerpos
a las carnes
de nosotros tus hijos
de nosotras tus hijas
lo que ya esté caminando, señor
lo que ya esté andando
sea calentura, sea viruela
sea vómito, ya diarrea, ya “asientos”
ya disentería, señor; o un catarro,
una tos, una calentura,
cualquier cosa que este caminando
cualquier cosa que este andando
por el viento,
por las nubes
¡Misericordia señor!

(14)
Pero tu ponte como barrera
tú ponte como fortín
para que al fin se acabe
para que al fin aquí se desvanezca
para que aquí se termine
aquí bajo tus pies
aquí entre tus manos
o sobre un cerro
o sobre una serranía
sobre los montes
sobre las ramas
se termine
se desvanezca
el látigo
el castigo
en cambio señor
cuando extraño pueblo
extrañas tierras
extraños habitantes
extraños pobladores
extraños mundos
vengan molestos
vengan enojados
¡Misericordia señor!

(15)
Porque no deben venir a molestar
no deben venir a dañar
venir a dividir
nuestros cuerpos
nuestras carnes
los de tus hijos
los de tus hijas
tu semilla
tu plantación señor

Tampoco los de alma completa
los de redención plena
los bien rescatados
los de espíritu vigoroso
se hagan de una sola mente
de un solo corazón
con pueblos extraños
con gentes extrañas

<p> con tierras ajenas con cielos ajenos por favor sagrado cielo sagrada tierra sagrado ajau sagrado cerro sagrada serranía por favor, ustedes cuiden ustedes vigilen con nuestro padre apóstol y nuestro padre Santa Cruz florecente sagrado cielo florecente sagrada tierra lo que esté dentro de tu raya señor lo que esté dentro de tu mojón levántense señor constitúyanse para vigilar proteger sostener nuestros cuerpos nuestras carnes ¡Misericordia señor! (16) Qué cien disculpas bajen cien perdones desciendan aquí bajo tus pies aquí entre tus manos, señor que no vayan a vencer que no vayan a triunfar los otros pueblos las otras tierras que por ellos no haya enfermedad ni muerte, ni destrucción ni látigo, ni castigo, ni fiebre ni calentura ni vómito ni diarrea </p>	<p> ni asientos ni disentería ni gripe ni catarro ni tos yo y tus hijos nada de eso queremos, señor yo y tu progenie nada de eso deseamos yo y tu ayuntamiento nada de eso anhelamos ni tus servidores ni tu presidente ni tu suplente ni tu alcalde ni tu regidor (17) Lo que queremos son las primicias de la gracia las primicias de la bendición lo que deseamos es larga vida señor larga existencia Por favor, señor que de mil horas sea la vida, la existencia el crecimiento el enraizamiento dame los tres alambrados señor dame los tres cercos con que sean rodeados con que sean protegidos nuestros cuerpos nuestras carnes los de tus hijos los de tus hijas los de tu siembra los de tu plantación tanto de tiernos como de maduros de viejos y de ancianos </p>
--	---

<p>para toda la población para toda la comunidad pido la gran gracia, señor pido la gran bendición en compañía de tus hijos en compañía de tus hijas sagrado cielo sagrada tierra sagrado ajaw sagrado ángel sagrado cerro sagrada serranía ¡Misericordia señor! (18) (PETICION DE ALIMENTOS) Ahora los que somos de cuerpo, señor los que somos de carne yo y tus hijos yo y tus hijas ya tocamos ya tentamos los árboles las plantas yo y tus hijos yo y tus hijas los tocamos los tentamos todos nosotros que tenemos las caras tiznadas todos nosotros que tenemos los rostros ennegrecidos Pues señor, por favor, señor ten compasión desde ahora ten piedad desde este instante de nuestros cuerpos de nuestras carnes</p>	<p>(18) aquí mismo danos el grano de maíz señor aquí mismo danos el grano de fríjol aquí mismo danos el chilacayote aquí mismo danos el tzol⁶⁶ aquí mismo danos el chayote lo que sembramos lo que cosechamos sea un grano de fríjol de tierra sea un grano de fríjol <i>ibes</i> sea un grano de fríjol <i>botil</i>, señor lo que sembramos lo que plantemos yo y tus hijos, señor yo y tus hijas Lo que sea, señor, sea una mata de alberja, sea una mata de haba, lo que sembramos, señor lo que plantemos; cualquier cosa, señor, ya sea una mata de caña, señor ya sea una mata de plátano, ya sea una mata de lima, ya sea una mata de naranja; lo que sembremos, señor lo que plantemos yo y tus hijos yo y tus hijas haz que broten aquí mismo Sobre tu faz, señor haz que broten aquí mismo sobre tu “cara” no soportamos el hambre no soportamos la sed no soportamos los labios secos</p>
---	---

⁶⁶ Una clase de calabaza

ni yo, ni tus hijos
ni yo, ni tus hijas
ni tu semilla,
ni tu plantación señor.
florecente sagrado cielo, señor
sagrada tierra
sagrado ajau
sagrado ángel
sagrado cerro
sagrada montaña
sagrada agua
sagrada fuente
¡Misericordia señor!

(19)

Padre San Salvador
padre nuestro Jesucristo
florecente padre
señor del cielo
señor de la tierra;
todos juntos intercedan, Aboguen
hagan bajar, pues, señor
la gran gracia
La gran bendición
sobre nosotros tus hijos, señor
sobre nosotras tus hijas
nosotros tu semilla
nosotros tu plantación
También señor,
una rama de chicordía negra
una rama de chicordía blanca
una rama de yerbamora
son el complemento de nuestra comida
por ellas, visitamos nuestras casas
por ellas frecuentamos nuestro hogar
yo y tus hijos
yo y tus hijas
yo y tu semilla

yo y tu plantación
¡Misericordia señor!

(20)

En cambio señor con el “uch”⁶⁷
con el tizón
el viento, el granizo, la helada
no comemos, señor
no bebemos
ni yo, ni tus hijos,
ni yo, ni tus hijas
sí comemos,
sí bebemos,
yo y tus hijos
yo y tus hijas
si producen bien nuestros esfuerzos
si producen bien nuestros trabajos
los de tus hijos
los de tus hijas
tu semilla
tu plantación
¡Misericordia señor!

(21)

Por eso, que sean cien los favores
que sean cien los perdones
aquí bajo tus pies
aquí bajo tus manos;
que detengan aquí bajo tus pies
que detengan aquí entre tus manos
que aquí todavía se pierda
que aquí todavía se extinga
bajo tus pies
entre tus manos
el “uch”
el tizón
el granizo
la helada, señor;
Por favor, señor
intercede, aboga

⁶⁷ Enfermedad del maíz.

<p> por nosotros tus hijos por nosotros tus hijas si otros pueblos si otras tierras vienen con malas intenciones vienen con mal corazón a molestar a perjudicar nuestros esfuerzos nuestros trabajos ¡Misericordia señor! (22) Por piedad señor intercede, aboga florecente gran hombre gran ladino sagrado cielo sagrada tierra sagrado cielo sagrado ajau sagrado ángel sagrado cerro sagrada serranía sagrada agua sagrada fuente, señor florecente padre San salvador padre nuestro Jesucristo dueño del cielo dueño de la tierra ¡Misericordia señor! (23) Florecente padre San Salvador gran ladino por otro lado, </p>	<p> de tres días nada más de tres horas nada más que sea tu fuego que sea tu calor ¡Misericordia señor! (24) sagrada tierra sagrado cielo que tres días sean que tres horas sean la bondad de ustedes, señor la nobleza de ustedes, señor el resplandor de ustedes, señor haz que baje haz que descienda la bondad la nobleza de los rayos de tus pies de los rayos de tus manos porque únicamente así brotan porque únicamente así crecen los esfuerzos los trabajos de nosotros tus hijos de nosotras tus hijas yo y tu semilla yo y tu plantación ¡Misericordia señor! (25) aquí termina mi plegaria aquí termina mi rogativa, señor cuanto supe cuanto no supe </p>
--	--

<p> hable señor imploré señor por el perdón de nuestras grandes culpas por el perdón de nuestros grandes delitos por eso recíbeme, señor acéptame señor los tres ocotes las tres candelas los tres inciensos las tres plantas que alumbrando y resplandeciendo entren al interior de tu casa que alumbrando y resplandeciendo entren al interior de tu morada; que a tus pies que a tus manos que sobre tu mesa que sobre tu escritorio lleguen el sagrado ocote la sagrada candela que alumbrando suba que resplandeciendo ascienda al interior del cielo al interior de la tierra que no se pierda que no se apague a medio camino a medio sendero el sagrado ocote la sagrada candela el sagrado incienso la sagrada trementina. Florecente sagrado cielo Sagrada tierra Sagrado ajau Sagrado ángel ¡Misericordia señor! </p>	<p> (26) (DESPEDIDA DEL AYUNTAMIENTO) Aquí termina, señor mi petición, mi súplica ahora me pongo de pie ahora me levanto; hasta aquí, señor terminó mi plática terminó mi conversación termino mi charla juntamente con tu ayuntamiento juntamente con tus servidores juntamente con tus oficiales están en ayuno nuestros estómagos están en ayuno nuestras entrañas me alimenté de aire me alimento de nube también tu ayuntamiento también tus servidores; todos cuantos juntos todos cuantos congregados anduvimos de bajada anduvimos de subida. así es, señor, terminamos, Acabamos. Ahora voy a recibir la fuerza de mi boca ahora voy a tomar la fuerza de mis labios voy a recibir el sostén de mi cuerpo con tu ayuntamiento con tus servidores; ¡Misericordia señor! Ahora me levanto ¡Misericordia señor! Dios Padre, Dios Hijo Dios espíritu santo ¡Misericordia señor! </p>
---	---

Dios Padre
Dios Hijo
Dios Espíritu Santo
¡Misericordia señor!
Dios Padre
Dios Hijo
Dios Espíritu Santo.

5.3 A manera de comentario

En la primera parte del rezo el *cabildo vinik*, realiza la presentación de los integrantes del ayuntamiento ante el sagrado cerro, la sagrada montaña, el sagrado *Anjel*. También presenta al *krincipal*, mencionando que caminó y recolectó el dinero entre la gente. A su vez destaca a los habitantes, hombres y mujeres, quienes complacientes sacrificaron algún producto que vendieron para aportar la cooperación económica para conseguir el incienso y las velas que les ofrecen.

En un segundo momento, en el párrafo 18 se realiza una petición clara y precisa a las deidades para que les ayuden a obtener los alimentos, en primer lugar al maíz y el frijol y posteriormente las frutas y verduras. También piden evitar el granizo y las enfermedades del maíz. Piden su intervención para detener el mal tiempo, los vientos y las heladas que pueden amenazar la cosecha del maíz el alimento esencial del hombre.

Como se puede ver en los párrafos 7, 8 y 9 el hombre se reconoce como un ser dependiente de las deidades de las montañas. A éstas les ofrece velas e incienso. También se disculpa por la condición humana: la naturaleza sucia del cuerpo, el carácter vulnerable y limitado de la vida humana. Se disculpa porque con el hedor del cuerpo humano, como el orín y su “pestilencia” contamina a la madre tierra. De manera que el hombre frágil necesita de las entidades para cumplir su ciclo de vida: crecer, madurar, envejecer y perpetuarse.

En la última parte del rezo destaca la despedida del ayuntamiento manifestando respeto y agradecimiento a las deidades y muestra de ello es el sacrificio del ayuno que realizan para dirigirse a ellos.

De manera que en la ceremonia de la *mixa*, se renueva el pacto de reciprocidad entre los seres sagrados y el hombre:

“los ritos y ceremonias realizadas por las comunidades constituyen cierto tipo de sacrificio entre el hombre y los seres importantes distintos del hombre (...) el convenio consiste en fortalecer el pacto sellado en años anteriores, es decir, por parte del pueblo no desatender sus obligaciones hacia quienes regulan la lluvia y

por parte de los segundos enviar la lluvia en la cantidad necesaria y exactamente en el momento convenido” (Arias, 1975:45).

Como ya dijimos los funcionarios integrantes del ayuntamiento, del cabildo, integrado por el gobernador tradicional, los dos alcaldes y los nueve regidores cumplen labor fundamental al cargar con la responsabilidad de la realización de rezos y ofrendas a las deidades de la lluvia. A cambio de dichos regalos, las deidades deberán protegerlos y favorecerlos con la lluvia evitando los malos vientos. De esta forma las deidades envían los alimentos a la comunidad. Las ceremonias agrícolas constituyen uno de los espacios sociales en los cuales los integrantes del gobierno indígena se desempeñan como guardianes y protectores de la comunidad realizando y dirigiendo el culto a las deidades. Cabe resaltar la actividad de los regidores como responsables directos de la realización de los rezos puesto que acompañan al *cabildo vinik* en el recorrido para lograr tal objetivo.

A diferencia del primer rezo correspondiente a las fiestas patronales incluido en el apartado anterior, el rezo del ritual de la *mixa*, es dirigido por un *especialista ceremonial*. Este rezo o *riox* tiene como destinatario, sobre todo, al *Anjel* y, a las deidades de la lluvia que habitan en el cerro. Estas deidades controlan los fenómenos naturales y, por tanto, pueden incidir en éstos para favorecer el cultivo del maíz, el frijol y otros frutos. Como ya mencionamos estos productos son los alimentos esenciales para los habitantes de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas.

Los regidores y otros integrantes del gobierno tradicional indígena continúan siendo “tradicionales” porque ellos no participaron en la llamada “segunda evangelización” impulsada por el obispo Samuel Ruiz a partir de la década de los setenta y ochenta en las comunidades de Los Altos de Chiapas⁶⁸. Probablemente porque en un inicio esta evangelización rechazaba las prácticas religiosas realizadas y defendidas por los ancianos y los integrantes del gobierno tradicional. De manera que la identidad de “católicos tradicionalistas” y además *priístas* se forjó a partir de la necesidad de fortalecer su propia identidad ante el surgimiento de nuevas

⁶⁸ La maestra Araceli Burguete me sugirió que hiciera una reflexión sobre el “cambio religioso” que se observa entre el *riox* de la fiesta patronal y el *riox* del ritual de la *mixa*, considerando la denominada “segunda evangelización”.

religiones y de nuevas filiaciones políticas que ocurrieron en Chenalhó en los años mencionados.

Capítulo VI. El carnaval y los regidores del gobierno tradicional indígena

La fecha de realización del carnaval o *tajimoltik* (los juegos) o *tajimol k'in* (tiempo o día de juegos), es variable, aunque se toma como referencia la fiesta de San Sebastián del 22 de enero y a partir de ésta el carnaval se realiza cuatro fines de semana después. De acuerdo al antiguo calendario maya esas fechas coinciden con los *chayk'in* o cinco días perdidos. El carnaval siempre se realiza de sábado a miércoles en la fecha correspondiente. A continuación nos referimos a esta extraordinaria celebración con el fin de destacar el papel que juegan las autoridades del gobierno tradicional indígena y los regidores, para ello haremos una breve descripción con base en mis observaciones realizadas durante los 5 días referidos⁶⁹.

6.1 Los participantes del carnaval

Ok'esnom o músicos: se trata de los músicos que tocan la flauta, el tambor y la corneta.

Los paxiones, son los anfitriones de la fiesta. Ellos aportan recursos económicos necesarios para patrocinar la participación de los otros actores. Durante los días de la fiesta bailan constantemente. Visten de chaqueta y pantalón rojo.

Me'el y el *pixcal:* el personaje de *me'el*, lo desempeña un hombre de aproximadamente sesenta años y se viste utilizando la blusa bordada y la falda en rollo que son propios de la mujer pedrana. El personaje de *pixcal*, es interpretado por un hombre también de edad madura, se distingue por utilizar una camisa blanca. *Me'el* se traduce como vieja, viejita, anciana.

Los sonobiles: se trata de los músicos de arpa, el violín y la guitarra.

⁶⁹ Los datos comprende los hechos del 14 al 17 de febrero, del 2008.

Los *pak' bin*: son los músicos de las “ollitas”; se trata de un peculiar instrumento musical que consiste en una olla de barro cubierta con una piel. Se toca solamente en esta ocasión.

K'oj: se trata de cuatro hombres que interpretan los personajes con doble cara; llevan una máscara en la parte trasera de la cabeza. Generalmente acompañan a la *me'el* y al *pixcal*. *K'oj*, se traduce como máscara, según el diccionario⁷⁰.

Los *'ik'ales*: se trata de seis personajes con el rostro pintado de negro. Es interpretado por cuatro adultos y dos adolescentes. Los participantes son familiares. Al *'ik'al* mayor se le denomina *bankilal 'ik' al*.

Nakanej vo': Es el responsable de repartir y medir el *pox*. Además desempeña actividades como anfitrión en representación del *paxión*.

Me'el kabinal y *keruxpat*: son tres personajes interpretados por tres hombres de edad madura. Ella utiliza falda y blusa y se pinta la parte media del rostro con una línea horizontal de color rojo. Ellos utilizan una prenda corta que les cubre las partes sexuales, luciendo su cuerpo desnudo, sobre el cual plasman diminutos círculos rojos y blancos. En la parte de atrás forma una “equis” teniendo una cruz al centro.

Los *sakeles*: se trata de un grupo integrado por tres personajes, ellos vestidos de rojo con chaquetas y llevan sonajas. El tercero es un hombre vestido de mujer, se le denomina como *me'sakel'*.

⁷⁰ *Sk'ojal sat*- máscara de la cara.

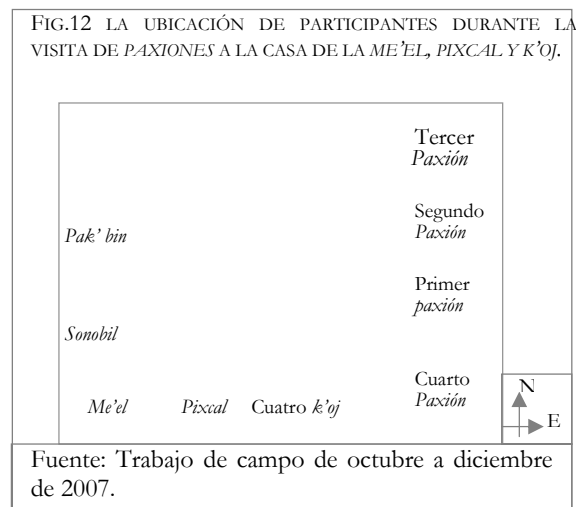
⁷¹ De acuerdo a diccionario, “*ta stsac*” (vt.) significa “lo agarra”; entonces *me'sakel* se traduce como *mujer tomada, o mujer agarrada*.

6.2 Registro etnográfico del carnaval.

6.2.1 El día sábado

El sábado por la madrugada los *paxiones* se reúnen poco a poco: el *paxión cox* (el cuarto, el pequeño), acompañado de los *ok'esnom* se dirigen a casa del tercer *paxión* donde ofrece *riox*, al cabo de lo cual ambos *paxiones* se dirigen a casa del segundo *paxión*, en este sitio el tercer *paxión* realiza el *riox*, posteriormente acuden al domicilio del primer *paxión*, donde el funcionario que le antecede también dirige el rezo. De manera que en una de las calles principales de la plaza aproximadamente a las cuatro de la mañana encontramos el contingente integrado por los cuatro *paxiones* acompañados de los *ok'esnom* dirigiéndose al domicilio donde pernoctan los *sonobiles* y los *pak' bin*. Ellos iban acompañados de sus concejeros (*pasados*) de la *me'el* y el *pixcal*, además de los *ok'esnom*. En casa de *sonobiles* y *pak' bin*, los *paxiones* les ofrecen *pox* y bailan con la música que estos tocaron. Después de aproximadamente media hora se van a casa de la *me'el*, el *pixcal* y los *k'oj*.

En este sitio uno de los *pasados* ofrece *riox* (a las cinco de la mañana aproximadamente), mismo que responde el *pixcal*. Se realiza el ofrecimiento del *pox* (alrededor de las seis de la mañana) de parte de los *paxiones*; cada *paxión* ofrece una cuarta (una botella de 325 ml.). En seguida la *me'el* se pone sus vestidos ceremoniales en medio del cuadro teniendo como testigos a todos los participantes (ver figura 12). Posteriormente se dirigen a la presidencia en el siguiente orden (de adelante hacia atrás): *ok'esnom*, la *me'el*, el *pixcal*, y los 4 *k'oj*; les sigue los *sonobiles*, los *pak' bin* y finalmente los *paxiones*.

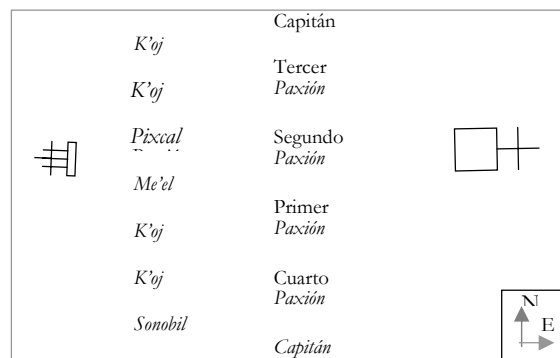


Antes de realizar *el riox* frente a las autoridades, los participantes se persignan frente a las cruces ubicadas frente a la iglesia (ver figura 13 y foto 1).



Foto. 1 Acto de persignación frente a cruces y a iglesia. Adelante; *paxiones* y capitanes. Atrás; *me'el* y *pixcal*. A lado de éstos los *k'oj*. Tomada por Rosalba Tadeo.

FIG. 13. UBICACIÓN DE PARTICIPANTES DEL CARNAVALAL REALIZAR ACTO DE PERSIGNACION FRENTE A LAS CRUCES

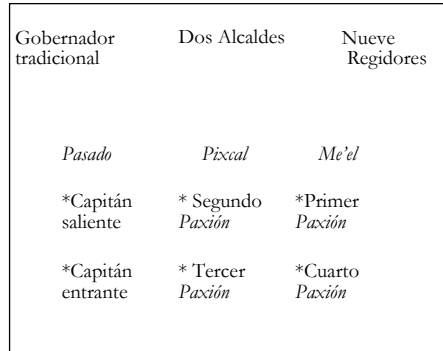


Fuente: Trabajo de campo de octubre a diciembre de 2007.

Alrededor de las siete de la mañana inició el *riox* frente a las autoridades ubicadas en el área baja del edificio presidencial. La *me'el* dirige el *riox* del primer y el cuarto *paxión*, le sigue el *pixcal*, quien dirige el *riox* de los *paxiones* dos y tres. Al mismo tiempo que los dos *capitanes* dirigen el rezo a través de su *pasado* (ver figura 14). Al finalizar el *riox* (después de una hora

aproximadamente), los responsables de este ofrecen atole y el *pox* a las autoridades. Posteriormente los *paxiones* bailan frente a estos.

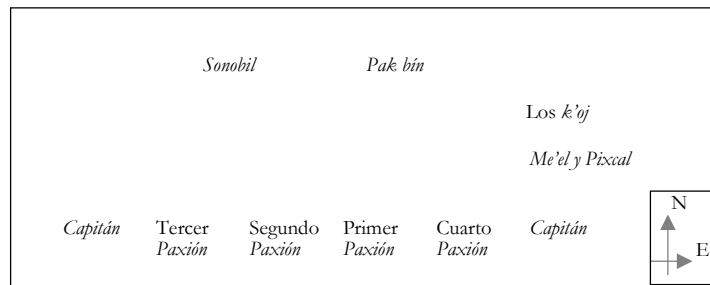
FIG.14 ESCENARIO DE LA REALIZACION DEL RIOX DE LOS PAXIONES FRENTE A LAS AUTORIDADES.



Fuente: Trabajo de campo de octubre a diciembre de 2007.

Mientras tanto los *sonobiles* y los *pak' bin*, se sientan en una banca, colocada a escasos veinte metros y paralela a las autoridades sentadas en la parte baja del edificio presidencial. Así, que terminado el *riox*, el ofrecimiento de *ul* y *pox* a las autoridades el *pixcal*, la *me'el* y *paxiones*, y los *capitanes* bailan frente a los *pak' bin*, y los *sonobiles* (ver figura. 15).

FIG. 15 ESCENARIO DE LA DANZA DE LOS PAXIONES FRENTE A LOS SONOBILES Y LOS PAK' BIN.



Fuente: Trabajo de campo de octubre a diciembre de 2007.

El baile dura aproximadamente media hora (de 8 a 8:30 de la mañana). Posteriormente los

personajes del carnaval se dirigen a casa del primer *paxión* a recoger “las promesas”, éstas consisten en arreglos florales, veladoras, velas y las ropas para Jesús Nazareno. El contingente tiene el orden siguiente (de adelante hacia atrás): *ok'esnom*, *me'el-pixcal- k'oj*, *sonobil*, *pak' bin*, *paxiones-capitanes*, regidores y banda de viento.

A las nueve de la mañana se regresa a la iglesia con infinidad de arreglos florales y veladoras que llevaban mujeres y hombres; al parecer se trata de familiares de los *paxiones*. El regreso de la iglesia se da en el siguiente orden: *ok'esnom*, *sonobil*, *me'el*, *pak' bin*, *me paxión* (salientes y entrantes) quienes llevan charolas con las ropas del santo. Otras mujeres caminan llevando arreglos florales. Los *paxiones* intercalados llevan veladoras. Al llegar a la iglesia uno de los músicos cambia las ropas a Jesús Nazareno acompañados de música.

Al final del acto la *me'el*, *el pixcal*, *los k'oj*, *los paxiones*, *los pasaros*, *pak' bin* y *sonobiles* van a tomar chicha⁷² a casa de los *paxiones* iniciando por la casa del primer *paxión*, continúan con el segundo, el tercero y el cuarto. Posteriormente realizan el *jurumento* en cada una de las casas de los cuatro *paxiones*; dichas actividades comprenden la mayor parte del día.

6.2.2 El día domingo

En éste día, los *'ik'ales* realizan la colecta del “jabón” en casa de los cuatro *paxiones* entrantes. A las tres de la mañana del domingo *los 'ik'ales* se dirigen a la casa de los *paxiones*. Antes de entrar a la casas anunciaban su llegada cantando una sílaba que consiste en “u”, misma que cantan en tres tonos. En seguida ingresan a la casa, donde los espera el *nakanej vo'* con quien inician una conversación. La plática gira en torno al “jabón”, en seguida de lo cual el *nakanej vo'* les entregaba una pieza de leña de ocote de aproximadamente 50 c. m. de largo. En seguida les invitan *pox*, y en seguida café y pan. Posteriormente los *'ik'ales* se despiden cantando. De esta forma los *'ik'ales* visitan cada una de las casas de los ocho *paxiones*, tanto de los salientes como de los entrantes, recogiendo el “jabón” en las casas de los cuatro *paxiones* salientes; en casa de los *paxiones* entrantes se dirigen ante el *nakanej vo'* a quien le muestran el “jabón”, es decir, el trozo de leña de ocote. Así visitamos la casa de los siguientes *paxiones*. Finalizado el recorrido

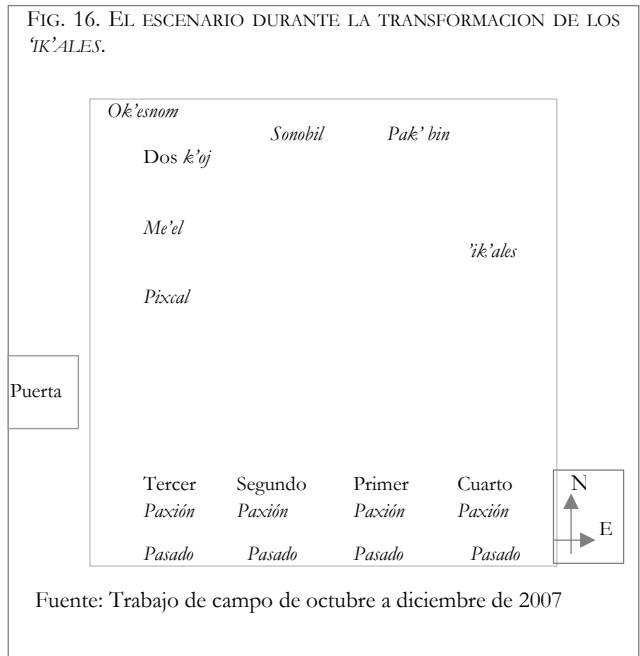
⁷² Bebida fermentada de jugo de caña.

aproximadamente a las cuatro treinta de la mañana, los *'ik'ales* regresan con sus cuatro trozos de ocote; sus cuatro jabones colectados de casa de los *paxiones*. Allí esperan a los *ok'esnum*, *me'el-pixcal*, *k'oj*, *sonobil*, y los *paxiones*. Éstos llegan después de aproximadamente media hora (A las 5:00 de la mañana) y dan *riox* frente a la casa de los *'ik'ales*. El *riox* lo dirige la *me'el*, mismo que responde el *'ik'al bankilal* (*'ik'al* mayor).

La aplicación del baño de los *'ik'ales* se realiza finalizado el *riox* (aproximadamente cuarenta y cinco minutos después, alrededor de las seis de la mañana). Los cuatro *paxiones* entrantes ingresan a la casa y se colocan en uno de los extremos de la casa donde bailan constantemente. Mientras tanto los *k'oj* hacen fuego con el ocote reunido de los *paxiones*. Sobre el fuego colocan un comal de metal. Esto con el ritmo de la música de los *ok'esnum*, del *sonobil* y del *pak' bin*. Unos minutos después retiran el comal del fuego colocándolo hacia abajo y rápidamente dos *k'oj* pintan el rostro de los *'ik'ales* (de dos en dos) con el carbón que desprenden del comal con los dedos, sumergiéndolos de cuando en cuando en agua.

Finalizada la aplicación de la pintura del rostro, los seis *'ik'ales* se exhiben ya “bañados”, con el rostro pintado: corren en tres ocasiones formando parejas de dos en dos por un corredor imaginario frente a los *paxiones*: entran y salen abarcando la calle frente a la casa, mientras los músicos entonan música y la *me'el*, *el pixcal* y los *k'oj* cantan⁷³ (ver figura 16).

⁷³ Javiera Núñez, estudiante de posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, realizó estudios de teatro y observó el carnaval. Ella comenta que los *'ik'ales* realizan este recorrido para exhibir su cambio como *'ik'ales*.



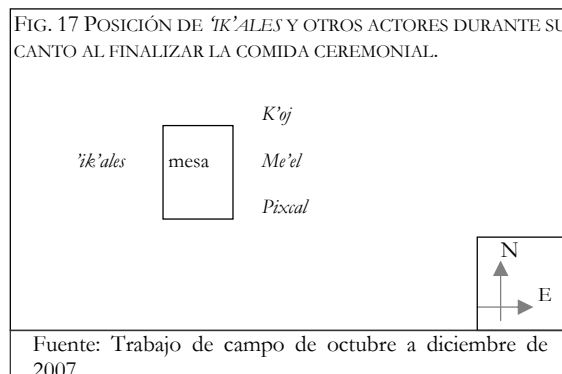
En seguida los participantes del carnaval se dirigen a la presidencia municipal en el siguiente orden *ok'esnom*, *'ik'ales*, *me'el-pixcal-k'oj*, *sonobil*, *pak-bin*, *paxiones*. Al llegar frente a la iglesia y frente a las tres cruces, en ese punto se persignan en primer lugar frente a cruces y luego frente a iglesia. Posteriormente *'ik'ales*, *paxiones*, *me'el-pixcal* y *k'oj* se dirigen frente a las autoridades ante quienes pronuncian el *riox*.

El asalto al mercado ocurre cuando el resto de los *'ik'ales* visitan los puestos de verduras, frutas y demás productos. Entonces van pidiendo y colectando diversos productos que van desde cebollas, plátanos hasta naranjas y elotes. Los *'ik'ales* van de puesto en puesto empezando por los puestos instalados frente al mercado hasta llegar a los puestos de atoles y tamales. Durante el camino de regreso los *'ik'ales* van comiendo los alimentos y frutos obtenidos. Finalmente guardan una parte del botín obtenido en su domicilio.

El encuentro de las varas se realiza al finalizar el *riox*. Los *'ik'ales*, la *me'el*, el *pixcal* y los *k'oj*⁷⁴ toman las seis varas de las autoridades y forman dos grupos colocándose de extremo a extremo del pasillo del edificio presidencial. Luego corren llevando las varas en las manos y a mitad del pasillo, al encontrarse las levantan y las cruzan⁷⁵. Todo esto ocurre en escasos minutos.

Al final del acto de las varas, los negros visitan la casa de los cuatro *paxiones* para “averiguar si la comida está lista”; de hecho van de casa en casa y les sirven de comer caldo de res.

Las autoridades se dirigen a cada una de la casa de los *paxiones* salientes a comer, una vez que los *'ik'ales* regresan a la presidencia y el *'ik'al bankilal* informa a las autoridades que la comida se encuentra lista. En primer lugar sirven carne, luego caldo y tamales, después de la comida sigue el *pox*, mientras los *paxiones* bailan. La comida es servida por la *me'el* y el *pixcal*, dos *k'oj* y tres *'ik'ales*. Finalizada la comida y antes de irse cantan en la mesa (ver figura 17).



La carrera de caballos junto con el sacrificio de dos guajolotes se realiza de manera simultánea a la comida en las casas de los cuatro *paxiones* salientes. Los dos guajolotes son colgados en lo alto de un lazo amarrado a dos postes. Estas aves son sujetadas de las patas. Esto se realiza al norte de la plaza, justo en uno de los puntos donde se realiza la carrera de caballos. Los seis jinetes corren en sus caballos (4 corresponden a cada uno de los *paxiones*, y los otros dos a los

⁷⁴ Los participantes del carnaval utilizan el término *k'oj* pluralizando en la forma castellana pues en tzotzil sería usando el sufijo “etik” (*k'ojetik*), pero la gente generalmente dice “*k'oj*”.

⁷⁵ Este evento es tan inesperado que los ojos humanos apenas puede registrar el veloz ir y venir de los grupos formados.

capitanes). En cada vuelta los jinetes despojan de algunas plumas a los guajolotes. En cada vuelta de los caballos reales, uno de los *k'oj* corre en su caballitos de madera aproximadamente 300 metros delante de éstos.

El sacrificio de los dos guajolotes se realiza al finalizar las doce vueltas de la carrera. Dos *'ik'ales* de manera simultánea toman fuertemente al guajolote jalándolo de la cuerda. Con un golpe preciso el *'ik'al* le corta la cabeza; en seguida el cuerpo se retuerce en el aire por algunos minutos.

Después del sacrificio, el contingente de participantes en el carnaval va de regreso rumbo a la plaza central. El *'ik'al bankilal* da vueltas por la plaza sujetando el sangrante pescuezo del guajolote acercándolo a la gente. Para finalizar dan tres vueltas a las cruces delante de la iglesia, acompañados de los musiqueros, el *bankilal kaxlan*, los dos *capitanes* y los cuatro caballos que portan las banderas de dos *k'oj* y dos *paxiones*. Mientras tanto las autoridades, *paxiones*, *me'el-pixcal* y el *'ik'al bankilal* continúan con la comida y la bebida.

La visita a casa de los *paxiones* con los cuerpos de los guajolotes inicia alrededor de las tres de la tarde. Los *'ik'ales* van de casa en casa llevando los guajolotes pelados, los acompañan dos *bolos*⁷⁶, quienes cargan a los animales en la espalda. Entonces los dos *'ik'ales* inician la visita a las casas de los cuatro *paxiones* entrantes y salientes. Allí realizan una representación dramática que consiste en que los dos *'ik'ales* colocan los dos cuerpos de los guajolotes sobre una mesa e inician una conversación con el *nakanej vo'* y juegan con los pescuezos. El tema de dicha conversación es que hallaron un cadáver camino a Pantelhó y preguntan si alguien conoce al difunto. Los *'ik'ales* piden *cantela* (vela) al *nakanej vo'*, y parodian las frases de un rezo. Supuestamente lloran la muerte de un cadáver que nadie conoce. Entonces (de acuerdo al segundo *caxlan*) intentan averiguar de quién se trata, preguntan si alguien conoce al difunto. En un segundo episodio lo relacionan con alguien que es de cierta familia o linaje, por ejemplo los “tuluc”, y comentan que el esposo ha muerto y deja a su esposa viuda, mencionan que vivían felices y contentos y se besaban al estilo de los *caxlanes*, entonces la viuda sufrirá de soledad. La dinámica consistía en colocar los cuerpos de los guajolotes en posiciones obscenas

⁷⁶ Alguien nos comenta que así debe ser, es decir, que los deben cargar los primeros *bolos* que encuentren. El término alude a personas alcoholizadas.

sobre una pequeña mesa muy cerca del *nakanej vo'*. Al tiempo inician la conversación. Al finalizar el *nakanej vo'* ofrece a los *'ik'ales* dos cuartos de *pox*. Una de las botellas se distribuye entre los *'ik'ales* y la otra se comparte entre los presentes. Luego cantan y se retiran.

Las *ants'il ak'ot* “mujeres danzantes”⁷⁷, bailan en la parte de atrás en la iglesia. Usan lentes oscuros. Bailan y son vigiladas por el *tzajalchak*⁷⁸. Este personaje utiliza una chaqueta y pantalón de color rojo, lleva un bastón de dos metros en la mano. Baila estirando los brazos en torno a las *ants'il ak'ot*, éstas bailan y bailan durante horas en la casa de los *paxiones* al ritmo del arpa al mismo tiempo que toman chicha.

6.2.3 El día lunes

El lunes, en la madrugada los *'ik'ales* realizan el mismo acto de ir a recoger los jabones a casa de los *paxiones*. Alrededor de las siete de la mañana los *paxiones* salientes realizan el *riox* frente a las autoridades. Los *paxiones* también ofrecen *pox* a los *k'oj*, *me'el*, *pixcal*, *pak' bin* y *sonobiles* (una cuarta cada uno); mientras éstos realizan el *riox*, en uno de los extremos de la presidencia municipal, la *me'el* funge como cocinera junto al *pixcal*. En tal sitio hay una enorme tina sobre el fogón donde ambos guajolotes se encuentra en pleno cocimiento. También hay diferentes utensilios de cocina, entre ellos destaca la batea que utiliza la *me'el* para destazar el guajolote en trozos diminutos que más tarde servirá a los comensales.

Por otro lado, están los *kruxpat* y la *me'el kabinal*, quienes se pintan el pecho y espalda con círculos rojos y blancos con cal y achiote. En algún momento reparten chicha. Al finalizar la pintura, la *me'el kabinal* y dos *kruxpat*, realizan tres vueltas entrando y saliendo de la casa (de manera similar a lo que hicieron los *'ik'ales*).

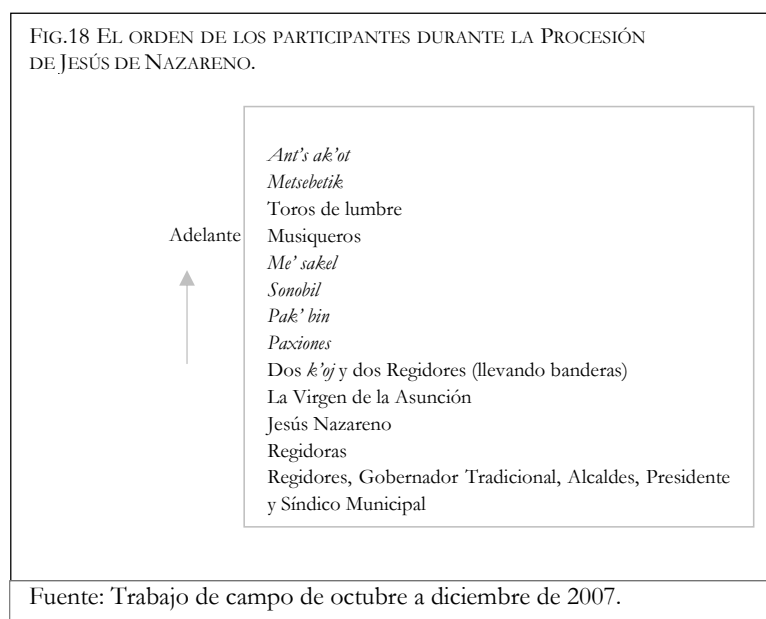
Alrededor de las 10:30 de la mañana, los viejos *paxiones* bailan frente a los *sonobiles* y *pak' bin*, mientras los cuatro *paxiones* entrantes hacen *riox* frente a las autoridades. Esto ocurre una vez que ha terminado el acto del cambio entre los *paxiones* que se realiza al interior del salón persignándose con las banderas e intercambiando *riox* entre los mismos. Posteriormente los

⁷⁷ Alguien comentaba que se trata de “mujeres públicas”.

⁷⁸ *Tsoj*, quiere decir rojo. Y *chak*-nalga.

paxiones salientes bailan ante los *sonobiles* y los *pak' bin*, mientras los cuatro *paxiones* entrantes con sus *pasados* hacen *riox* frente a las autoridades.

La procesión con la imagen de Jesús Nazareno se realiza al finalizar el *riox* de los *paxiones* entrantes (ver figura 18).



Finalizada la procesión, como en otras ocasiones los *paxiones* entrantes y salientes, realizan giros en círculos primero alrededor de las cuatro *me' paxiones* salientes, luego alrededor de las cruces de afuera del recinto (giros a la derecha), antes de colocar las banderas en su sitio. Mientras las *me' paxiones* entrantes y salientes se encuentran junto a la pared intercambiando refresco o *pax*.

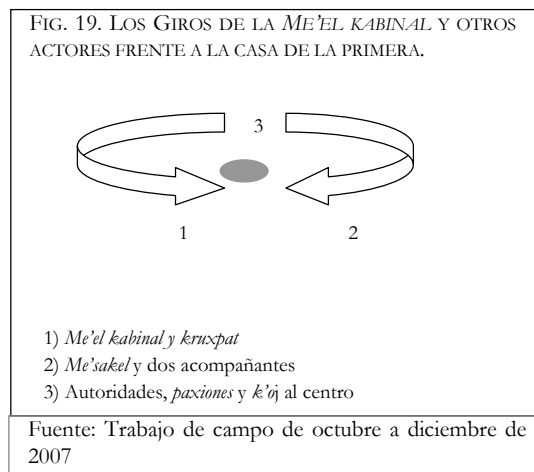
La comida que consiste en caldo de los guajolotes sacrificados con diminutos trozos de éstos, se acompaña con tamales. En primer lugar se sirve siempre a las autoridades, para esto se coloca una mesa en el pasillo del corredor del edificio de gobierno, en donde poco a poco van pasando a comer los participantes de la fiesta.

La visita a casa de la *me'el kabinal* se realiza finalizada la comida. Avanzamos en el orden siguiente empezando por quien lleva la delantera: *Musiquero*, *'ik'ales*, *pixcal-me'el- k'ojes*, *sonobil*, *pak' bin*, *paxiones* (ocho), banderas (2 *k'oj* - 2 *paxiones*), autoridades (Presidente, síndico, dos

alcaldes, un gobernador tradicional, nueve regidores) y la banda de viento. Al llegar a la casa de la *me'el kabinal* los *paxiones* seguidos de las autoridades esperan afuera. Forman dos filas horizontales; delante los *paxiones* y atrás las autoridades.

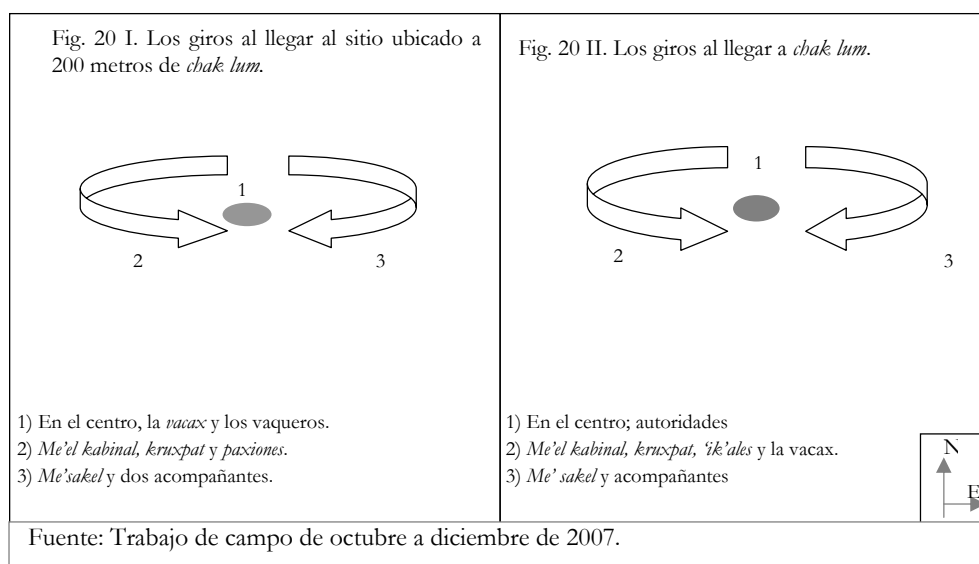
La *me'el kabinal* se encuentra al interior de la casa sentada y rodeada a los lados de los dos *kruxpat*. La *me'el kabinal* luce como una reina. En cada una de sus manos lleva un ramo con ramas de sauce. Los *paxiones* le ofrecen a la *me'el kabinal* un litro de *pox* a través de sus ayudantes. En seguida el *pox* se reparte y luego todos salen de la casa.

La *me'el kabinal* y los dos *kruxpat* giran por tres ocasiones a la derecha alrededor de las autoridades, los dos *k'oj* y los *paxiones*. Mientras la *me' sakel* gira en dirección contraria (ver figura 19). Luego la *me'el kabinal* “ramea” a los *paxiones*, a las *autoridades*, a los *ok'esnum*, es decir, frota el cuerpo a los aludidos con los ramos que lleva, para curarlos de alguna enfermedad.



De la casa de la *me'el kabinal* se avanza rumbo al sitio denominado *chak lum* en tal lugar se realizan varios actos que a continuación describiré. Se avanza en el orden siguiente: músicos, *'ik'ales*, *me'el-pixcal-k'oj*, *me' sak'el*, *me'el kabinal*, *pak' bin*, *paxiones* (con sus *pasaros*), banderas (una de *k'oj* y una de *paxiones*), autoridades y banda de viento. A una cuadra antes de

llegar a *chak lum*⁷⁹, el contingente se separa en dos grupos: por un lado, las autoridades se dirigen directamente al sitio antes mencionado, mientras que el resto del grupo avanza en línea recta a buscar a la *vacax* (vaca). En dicho sitio se encuentra la *vacax* custodiada por “soldados”⁸⁰. Los recién llegados giran en torno a ella: por un lado va la *me'kabinal*, los *keruxpat*, *'ik'ales*, y los *paxiones*, y por el otro, la *me' sakel* y sus dos acompañantes (ver figura. 20 I). En seguida los ayudantes de los *paxiones* les ofrecen *pox*, y al salir vuelven a realizar giros y, finalmente, todos los participantes corren rumbo a *chak lum* (ver figura 23 y 24). En este sitio los esperan las autoridades.

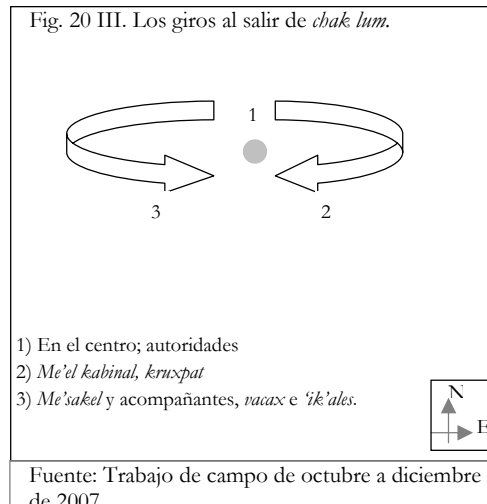


Al llegar a *chak lum*, la *me' kabinal* y *keruxpat*, los *'ik'ales*, los *paxiones* y la *vacax* giran en torno a las autoridades, mientras la *me'sakel* (y acompañantes) giran al lado contrario giros (figura 20 II). En seguida cada uno de los grupos se separa para recibir el *pox* que les mandan los *paxiones* a través de sus ayudantes. Muy cerca de los grupos discretamente se encuentran cada uno de los *nakanej vo'* de los cuatro *paxiones* entrantes, acompañados de sus esposas custodiando sus morrales llenos de botellas de *pox*. La situación obedece a que deben repartir *pox* a todos los participantes: los *'ik'ales*, a los del grupo de la *vacax*, los *pak' bin* y *sonobiles*. Al salir con rumbo a

⁷⁹Salida del pueblo.

⁸⁰ Armazón hecho de madera y patate, en forma de *vacax*. Los soldados utilizan uniforme militar de color verde.

la plaza, la *me' kabinal* y *kruxpat*, los *'ik'ales*, los *paxiones*, la *vacax* y la *me'sakel* (y acompañantes) vuelven a realizar los giros (ver figura 20. III).



Una vez en la plaza central se realiza el *xorajel*⁸¹. Para lo cual, los participantes se dividen en dos grupos, que consisten en: A) el grupo de “arriba” integrado por: *ok'esnom*, *pak' bin*, tres *'ik'ales*, *me'el kabinal (kruxpat)*, las banderas que llevan un *k'oj* y un *paxión* entrante, los cuatro *paxiones* (corresponden a los dos primeros, y los dos cuartos *paxiones*; tanto salientes como entrantes), las autoridades (presidente, síndico, primer alcalde y los regidores 1, 3, 5, 6 y 7), la *vacax* y los soldados. B) El grupo de “abajo” integrado por los *ok'esnom*, tres *'ik'ales*, la *me'sakel*, un *k'oj* y un *paxión* llevando banderas, los cuatro *paxiones* (corresponden a los dos segundos y dos terceros entrantes y salientes) y por último las autoridades (el segundo Alcalde, y los Regidores segundo, cuarto, octavo y noveno⁸²). Este orden puede verse en la figura 21 A y 21 B.

⁸¹ *Xorajel* del verbo transitivo *ta xot*: hacer rollos, enredar (cfr. Diccionario tzotzil).

⁸² En el momento no reparamos en la figura del Gobernador tradicional, pero estaba presente y muy posiblemente integraba el grupo de “abajo”, puesto que su contraparte, el presidente municipal integraba el primer grupo.

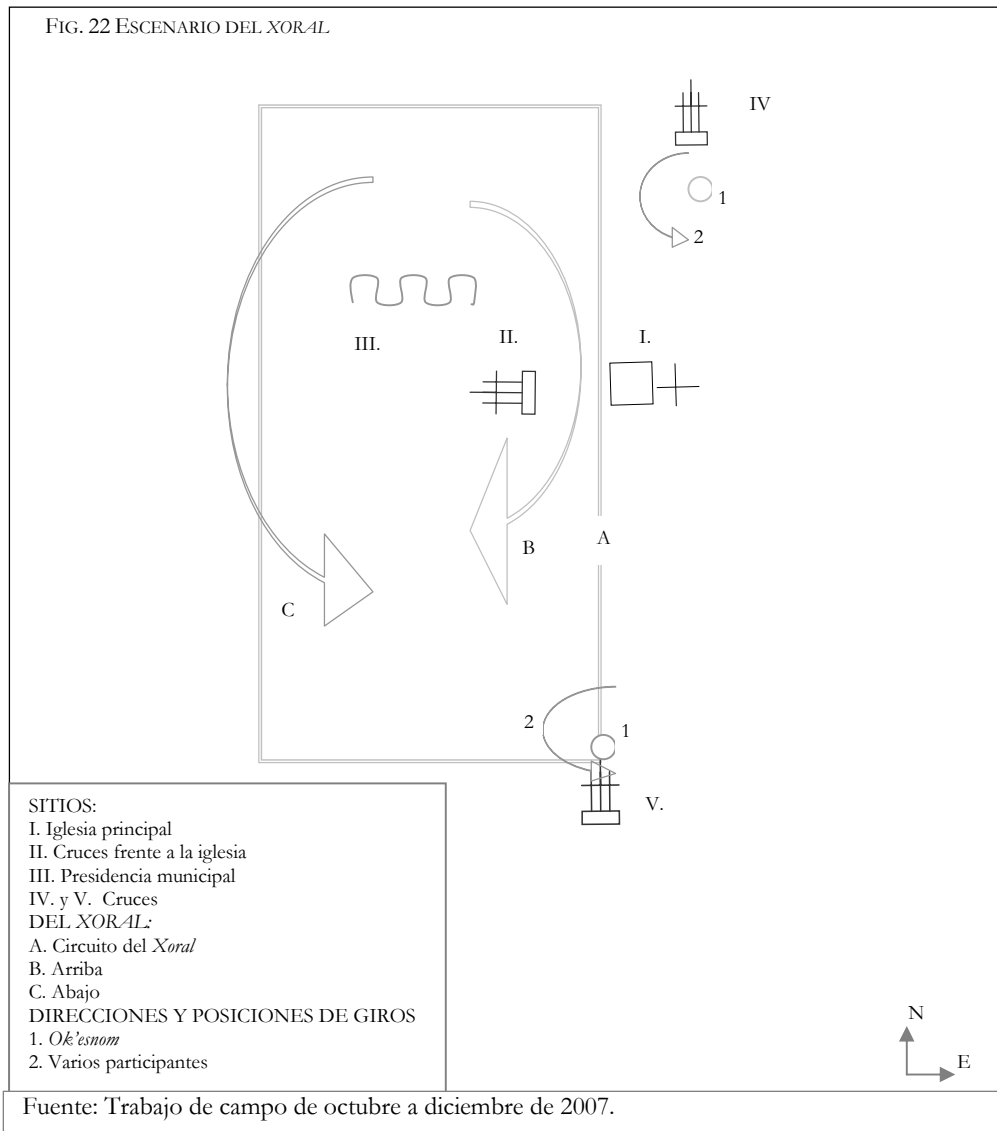
FIG. 21 A. INTEGRANTES DEL GRUPO DE "ARRIBA" DURANTE EL XORAL O XORAJEL.

- _Ok'esnom y pak' bin
- _Tres 'ik'ales
- _Me'el kabinal y keruxpat
- _ Un k'oj y un paxión entrante llevando las banderas
- _Los paxiones salientes y entrantes (Números cuatro y uno)
- _Autoridades (presidente, síndico, primer alcalde, y los regidores 1, 3, 5, 6 y 7)
- _Vacax y soldados

FIG. 21 B. INTEGRANTES DEL GRUPO DE "ABAJO" DURANTE EL XORAL.

- _Ok'esnom
- _Tres 'ik'ales
- _Me'sakel
- _ Un k'oj y un paxión entrante llevando las banderas
- _Cuatro paxiones salientes y entrantes (Números dos y tres)
- _Autoridades (segundo alcalde, y regidores 2, 4, 8, 9)

De manera que de acuerdo al orden expuesto los participantes caminan velozmente abarcando algunas cuadras más en torno al recuadro de la plaza: el equipo de "arriba" avanza de sur a norte (hacia arriba, en dirección a la entrada del pueblo, *ba lum*, de izquierda a derecha tomando como referencia a la iglesia), y el de "abajo"; de norte a sur (de derecha a izquierda según mismo referente), realizando tres vueltas cada uno. A una cuadra de la iglesia el equipo de "arriba", realiza giros en el punto de las cruces. Aquí nos referimos a los que se realizan en las cruces ubicadas al norte (abajo); las autoridades se detienen, mientras los *ok'esnom*, los *'ik'ales*, los *paxiones* y la *me'el kabinal* corren hacia las cruces que se encuentran a una cuadra de distancia (a escasos 100 metros), al llegar allí, los *ok'esnom* se detienen; continúan tocando constituyéndose como un punto fijo, mientras los *'ik'ales*, los *paxiones*, la *vacax* y soldados giran a la derecha (referencia la iglesia principal) de los *ok'esnum* en tres ocasiones. Luego regresan al punto donde las autoridades esperan y continúan el recorrido hasta completar las tres vueltas (ver figura 22).



Fuente: Trabajo de campo de octubre a diciembre de 2007.

Al concluir el *xoral*, cada uno de los grupos participantes visita simultáneamente la casa de los cuatro *paxiones* salientes para buscar *pox* y *chicha*. El equipo de “arriba” acude a las casas del primer *paxión* saliente, el primer *paxión* entrante, luego acuden a la del cuarto *paxión* saliente y el cuarto *paxión* entrante. El equipo de “abajo” visita las casas de los otros *paxiones*. Posteriormente todos regresan a la plaza.

El “brinco con los negros” se realiza en el cuadro que forma la explanada de la plaza principal. “Los negros” forman dos grupos: uno integrado por tres *ik'ales*, y la *me'el kabinal* y los dos

kruxpat, el otro integrado por los otros tres *'ik'ales* y la *me'sakel* y sus dos acompañantes. En primer lugar “los negritos” (como les llaman) se acuestan en el piso cada 50 metros, mientras la *me'el kabinal* avanza brincando sobre ellos en tres ocasiones. Cada uno de los grupos avanza en direcciones opuestas por el circuito cuadrado de la plaza, hasta realizar tres vueltas.

Los *'ik'ales* realizan una representación dramática del coito en cada una de las casas de los ocho *paxiones* (cuatro entrantes y cuatro salientes) finalizados los anteriores actos. Los *'ik'ales* forman dos grupos de tres integrantes cada uno, a su vez cada uno de estos ésta acompañado, por un lado, por la *me'el kabinal* y por los *kruxpat*; y por otro, por la *me'sakel* y sus dos acompañantes. Cada grupo toma direcciones distintas; uno de ellos inicia por las casas de *paxiones* de “arriba” y el otro, por las de “abajo” (se ubica en dirección a *chak lum*). De manera que los *'ik'ales* anuncian su llegada cantando afuera de la casa. Al entrar a ésta inicia la conversación entre el *'ik'al bankilal* y el *nakanej vo'*. Se supone que el *'ik'al* busca a unos delincuentes y pregunta al segundo si acaso los ha visto, este responde que no sabe nada, y en seguida los perros del *'ik'al* (personificados por dos *'ik'ales*), buscan por los rincones hasta encontrarlos. Para esto, la *me'el kabinal* y los *kruxpat* se hallan acostados y tapados con un petate. El *'ik'al*, se dirige al *nakanej vo'*; con quien conversa, dicha plática gira en torno a su potencia sexual y fertilidad. El *'ik'al bankilal* simula la realización del acto sexual (de manera muy real), siendo la *me'el kabinal* quien, en un primer momento, desempeña el rol de mujer, posteriormente invierten los papeles. De esta forma los actores mencionados visitan la casa de los ocho *paxiones* realizando esta representación.

6.2.4 El día martes

Al día siguiente, el martes en la madrugada, los *'ik'ales* nuevamente recolectan el jabón en la casa de los cuatro *paxiones* entrantes y salientes. Realizan prácticamente las mismas actividades del día domingo, es decir, los participantes (*me'el, k'oj, paxiones, sonobil, pak' bin*) visitan a los *'ik'ales* en sus casas para la aplicación del tizne negro del comal en su rostro, aunque la diferencia radica en que ahora también participan los cuatro *paxiones* entrantes.

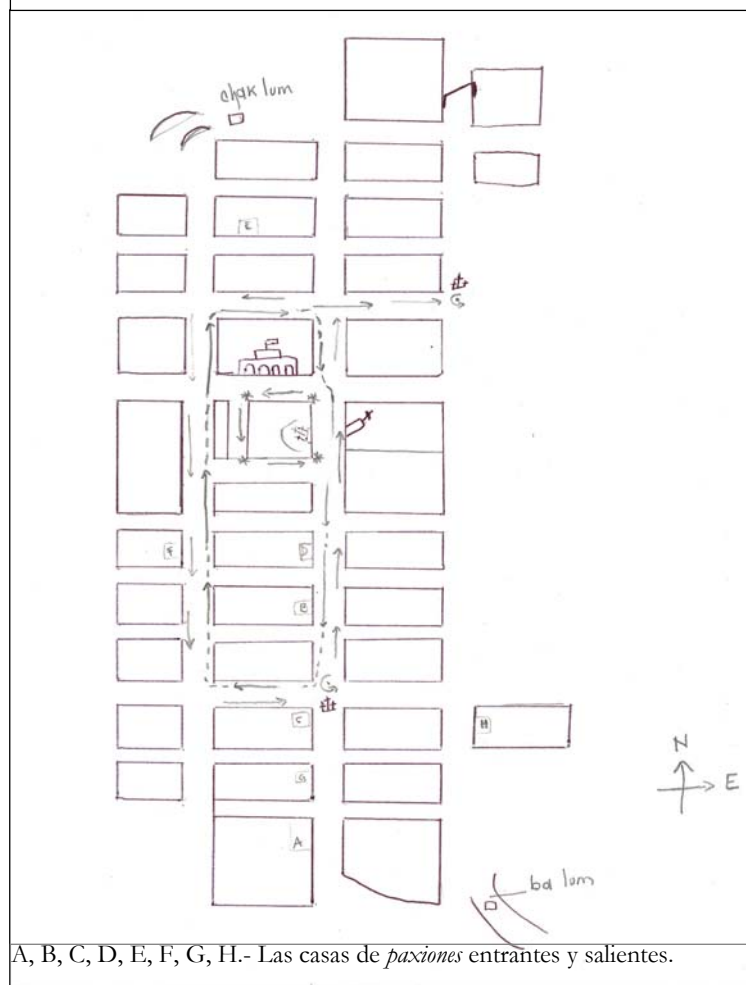
La visita a casa de la *me'el kabinal* acompañados de las autoridades y de todos los otros participantes, se desarrolla después de las anteriores actividades. En primer lugar los *paxiones*

ofrecen el *pox* a la *me'el kabinal*, en seguida, ésta sale de su casa y realiza los giros en torno a *paxiones* y autoridades, posteriormente realiza las limpias. Las autoridades esperan mientras los *ok'esnom*, los *paxiones* y la *me'el kabinal* y *me'sakel*, de este punto avanzan aproximadamente a cien metros, hacia *ba lum* (la entrada del pueblo) para ir por la *vacax*. La *me'el kabinal* y *keruxpat* al llegar y salir de este sitio realizan nuevamente los giros, la primera, en dirección contraria a la segunda. En seguida se dirigen a la plaza central donde nuevamente realizan el *xorajel*; allí se forman los mismos equipos, aunque ahora cambian de dirección; el equipo que el día anterior avanzó hacia “arriba” ahora avanza hacia “abajo”, de norte a sur; hacia la derecha. En consecuencia el otro grupo gira al lado contrario.

Finalizado el *xoral*, los *'ik'ales*, la *me'el kabinal* y *keruxpat*, la *me'sakel* y la *vacax*, realizan una serie de recorridos que imaginariamente atraviesa la explanada de la plaza de una esquina a otra, llevando banderas y bastones de las autoridades. Para esta actividad los participantes forman dos equipos que se encuentran casi al llegar a la iglesia, levantando las banderas y los bastones.

Por la tarde, en el pasillo del edificio presidencial, amarran una cuerda al techo, por la cual las autoridades intentan subir, empezando por el de mayor jerarquía, al tiempo que los *'ik'ales* los azotan por haber permitido semejantes juegos. Posteriormente se realiza el *ak'ot bin*, la danza final; acto con que concluye el *tajimol k'in* o el tiempo de los juegos. (El escenario total del carnaval puede verse en la figura 23).

FIG. 23. GEOGRAFIA CEREMONIAL DEL CARNAVAL



A, B, C, D, E, F, G, H.- Las casas de *paxiones* entrantes y salientes.

Fuente: Trabajo de campo de octubre a diciembre de 2007.

6.3 Consideraciones generales al carnaval

De acuerdo a Bricker (1986) el carnaval de Chenalhó constituye la recreación de los diferentes momentos históricos que expresan conflictos interétnicos. Para Ochiai (1985), esta interpretación es errónea, y plantea que en realidad el *tajimol k'in*, se relaciona con la concepción del tiempo para los tzotziles, es decir, los seres del inframundo se encuentran en los márgenes del universo y durante los días del carnaval regresan para tratar de imponer su orden, pero son derrotados. Así Ochiai (1985:100) nos dice:

El carnaval tzotzil es un ritual de combate entre orden y desorden, cosmos y caos, regularidad e irregularidad. Ya que la fiesta dura solo cinco días, los demonios lógicamente son vencidos en el último y el sol, nuestro dueño recupera el mando. Aunque los extranjeros poderosos se hayan revitalizado; retienen su potencia periférica en el universo y cada año durante el carnaval, resurgen del inframundo como principio opuesto al sol nuestro dueño para causar el caos que renueva la sociedad

Como vemos esta última interpretación se adhiere más a la idea de desorden, sin embargo, el carnaval va más allá de tal planteamiento como veremos a continuación.

Arias (1985) refiere el relato mítico del *Ojoroxtotil*, éste es identificado como “Nuestro padre” destacan sus habilidades para la producción del maíz y el frijol, elementos vinculados con la fertilidad. Así tenemos:

Es el *Ojoroxtotil* que llegó en una casa donde hay una chiquitilla. Hay tres mujeres. Tiene su hijo *Ojoroxtotil*, no sé si de la *Cabinala*. Entrego en su barriga de la chiquitilla. Ahora que ya empezó a preguntar su papá (de la muchachita) por el hijo de *Ojoroxtotil*. “No sé donde fue mi hijo”, dijo. Sólo que el padre está viendo que su hijita está engordando, desarrollando. El padre de la muchacha está afilando su cuchillo a la tarde. “Mañana vamos a romper la barriga”, que dijo. Ahora salió al escusado el *Ojoroxtotil*. “*Kajwal*, ¿estás trabajando?” (En este contexto el verbo “trabajar” se refiere a la preparación del terreno para la siembra: desmonte, roza, quema.) “Sí estoy trabajando”. “Si viene a preguntar alguno por nosotros vas a decir que cuando pasamos estabas trabajando”. Cuando pasó el papá de la niña ya la milpa estaba de elotes. Ahora encontraron el otro: “Qué estás haciendo, *Kajwal*; sembrando maíz, si viene alguno a preguntar vas a decir que estabas sembrando maíz cuando pasamos”. Ya están doblando cuando pasó el papá. (Doblar, quiere decir, cosechar o tapizar). Encontró otro: “¿Qué estás haciendo, *Kajwal*? sembrando frijol”. Vas a decir que estás sembrando cuando pasamos”. Ya está amarilleando el frijol cuando pasó el

padre de la niña. Encontró (el *Ojoroxtotil*) un alzado; “¿Qué estás haciendo, *Kajmal*? estoy sembrando piedras”. Ya no dijo nada el *Ojoroxtotil*, y su milpa estaba negra; ya no es maíz, es puro *toké* (hongo que crece en la mazorca del maíz y que los pedranos no comen). Allí se incomodó Dios: puras piedras y puro *toké* en su milpa del alzado. El papá nunca los encontró (Guiteras, 1996 [1961]:152).

La narración continúa así, según Arias (1985):

Así engañaba *Ojoroxtotil* a sus perseguidores: aunque hubiera pasado hace uno o dos días, la milpa, el frijolar, ya estaban amarillos. Castigaba a los alzados haciendo que sus milpas dieran puro huitlacoche: premiaba a los sinceros dándoles buena cosecha.

Ojoroxtotil pudo escapar de sus perseguidores. Se escondió en los huecos de los árboles se metió dentro del plátano, se escondió en todas partes. Pero... Nació la criatura y así lo descubrieron se juntaron sus perseguidores! De suyo que le llevaban ganas al *Ojoroxtotil* debido a que se casó con la Virgen. (..)

La criatura fue la que descubrió a su papá. “Bueno aquí está el diablo, el demonio, el que hizo estas cosas” decían en su contra. Pero cuando ya lo iban a matar, se convirtió en piedra *Ojoroxtotil* y desapareció por obra de magia.

Se volvieron contra su hijo. “Ni modo, si me van a matar ni modo. Tal vez quiero vivir por eso hice esas cosas. Pero no voy a morir así nada más, en el Santo Cetro voy a morir; no voy a morir así nada más, en una cruz voy a morir”, dijo el niño. “! Sí que eres el diablo! ¡Vas a ser demonio! dijeron sus enemigos”.

Le hicieron una su cruz, una gran cruz le hicieron; querían que muriera aplastado cuando la cargara. Sin embargo, sin problema alguno la levantó, la echó sobre sus hombros. Ahora carguen la cruz, ustedes, “cárguenla ustedes”, dijo a sus enemigos, después que la había cargado sin dificultad. Pero no la aguantaros, trataron de cargarla, se cayeron y murieron aplastados (Arias, 1985:34-35).

En la narración destaca el poder de fertilidad del héroe *Ojoroxtotil*, situación que se extiende a la *kabinala*, ésta orina en dos ocasiones y en estos lugares nace la calabaza y el chayote. Por esta fertilidad podemos deducir que la *kabinala* está asociada con la Luna. Éste astro se vincula con la fertilidad de la tierra y las mujeres (Guiteras, 1996 [1961]).

Por otro lado a los meses del calendario de 18 meses de 20 días reportado por Guiteras (ver cuadro 3 del capítulo III) en la década de los años cincuenta, corresponden diversas etapas del cultivo del maíz

Así tenemos que:

Ulol. Al tercer día se celebra la fecha de la Santa Cruz y se reza para que llueva. Éste es el último mes en que puede plantarse el maíz.

Okín'ajwal. Al que también se le nombra *Me'okín'ajwal* “anciana” o “Madre *Okín'ajwal*”. El primer día de éste mes debe beberse el *'ul* ritual; si así no se hiciera la gente no podría comerse el maíz cosechado.

Uch. Al que también se le nombra *Mol'uch*, es decir, “Anciano *Uch*” o “Abuelo *uch*”. (...)

Elech. El 10 de este mes tiene lugar el rito de mediados de año o segunda *muktá mixa*, en la que se dicen oraciones a favor de las cosechas venideras, pidiéndose que el viento no doble ni quiebre las cañas de maíz. Está *muktá mixa* es semejante a la que se celebró en *Sisak*.

Pom. El cinco de este mes se cortan flores, se preparan alimentos cuidadosamente. (...).

La noche del día 5 al día 6, las almas de los difuntos visitan a los vivientes, y se retiran antes del alba. El 10 del mes *pom* se hace una nueva procesión con los santos y se celebra la tercera y última *muktá mixa*, lo que indica “que el año ha llegado a su término”. (...)

Muchos pedranos siembran durante los días que siguen a los de difuntos, “ya que los muertos son *yax*”, lo que significa que la presencia de éstos trae abundancia y buena suerte, y la cosecha de chícharos se liga con ellos. En realidad el ciclo agrícola dura todo el año, ya que la siembra y la cosecha de *Yaxkín baol*, o maíz temprano o nuevo, se entrecruza con las tareas que se vinculan al año ritual. No obstante la siembra que tiene lugar después de que el ciclo de ritos de maíz ha terminado no se relaciona con “nuestro alimento, nuestra vida”, sino que constituye un motivo extraordinario de placer y gusto.

(...).

Sisak y *Muktasak* se dedican al rastrojo y quema o roza, Durante *Muktasak* se pueden contemplar las fogatas en todas las laderas, y el aire se llena de humo. (...) y la siembra de maíz, fríjol y calabacitas continua hasta el último día de *Ulol*, después de esa fecha nadie puede plantar maíz. Se dice que hay cien días en que éste y los frijoles de guía deben sembrarse, del primero de *sisak* al último de *Ulol*. Los cinco *Ch'aik'in* “no se cuentan”. Hay cien días durante los cuales se plantan los frijoles rastros del comienzo de *Okín'ajwal* al término de *Sbawinkil*. (Guiteras, 1996 [1961]:37-38).

Como hemos señalado, en el relato mítico identificamos a la *Kabinala*, la cual está relacionada al personaje central del carnaval denominada como *Me'el Kabinal*. En el relato mítico éste personaje esta asociado a la fertilidad al igual que *Ojoroxtotil*. Por otro lado, los *ch'aik'in* son los

cinco días que no se cuentan y se encuentran al final al ciclo de cultivo del maíz en este calendario de 18 meses y 20 días. Por su parte el ritual del carnaval se inscribe en la concepción temporal del ciclo de cultivo del maíz y se realiza en la estación de secas previo al inicio del período de lluvias. Las anteriores consideraciones nos permiten plantear al carnaval como un ritual de fertilidad, a la vez que se realiza la fecundación simbólica de la tierra. En su estudio realizado entre los otomíes, Galinier (1990) señala la relación existente entre el carnaval y los huesos de los ancestros asociados a la fertilidad, en Chenalhó se consideraba “que los muertos son *yox*” (Guiteras, 1996 [1961]:37), es decir que traen abundancia y buena suerte. A esto se agregan las consideraciones que veremos posteriormente.

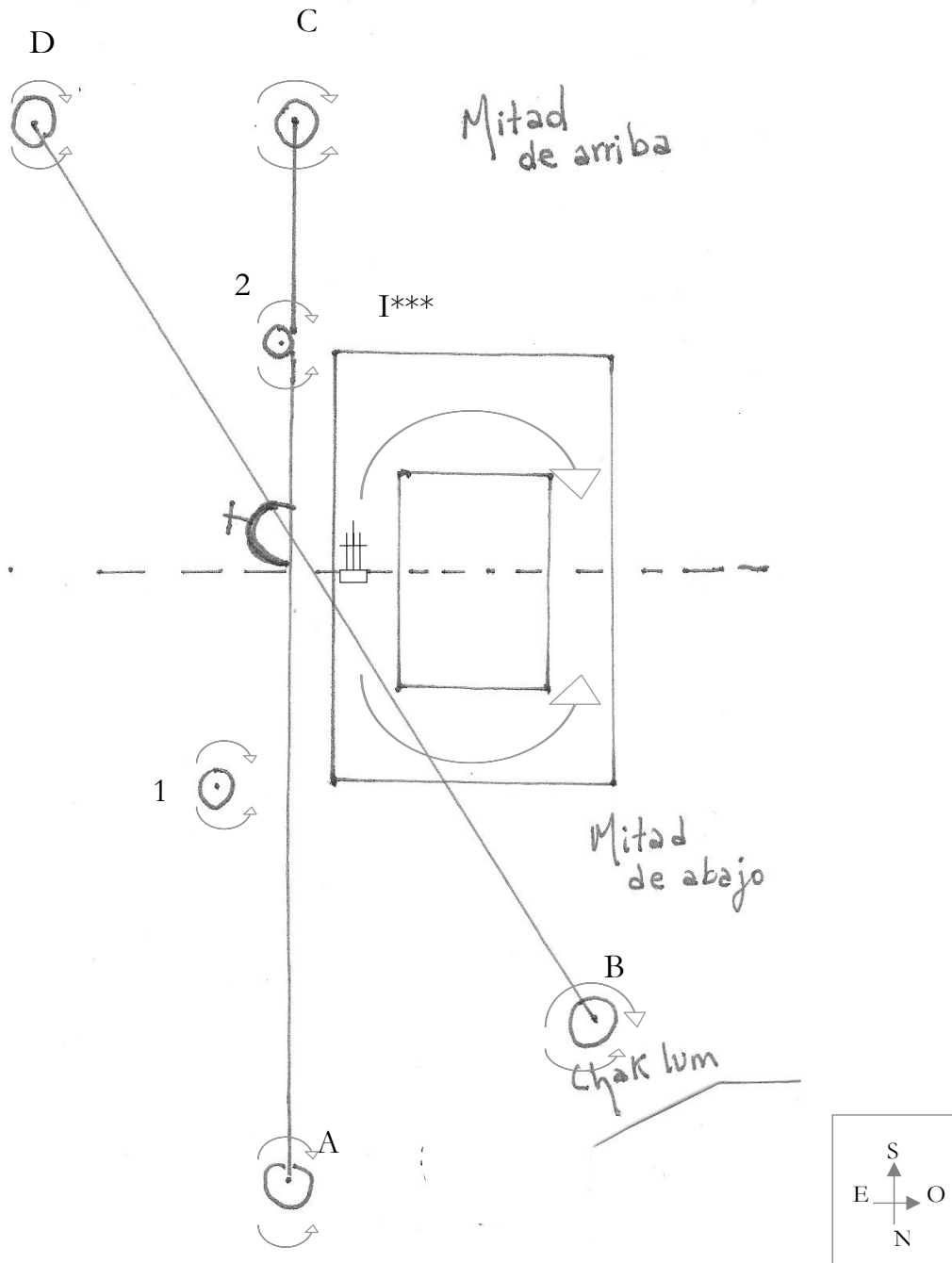
Al revisar el texto de López A. (1990), *Tamoanchan y Tlalocan*, encontré referencia al entrecruzamiento de dos ramales en movimiento⁸³. Abundemos en esta idea; En el texto aludido el autor identifica a *Tamoanchan* y *Tlalocan* como la parte superior e inferior del árbol cósmico o *axis mundi*; el eje central en la concepción del universo de los nahuas de la época prehispánica. Al referirse a la pintura del árbol representado en el mural de “El Tlalocan de Tepantitla” menciona que en el centro de éste se representa un árbol de doble tronco diferenciado en dos colores que se tuerce helicoidalmente sobre sí mismo. Así también en las ramas del lado este hay elementos acuáticos, como caracoles, un pez, estas ramas se desprenden de uno de los troncos del árbol, el cual, el autor identifica como la parte fría; en las ramas del lado oeste; hay flores y semillas en el tronco caliente. De acuerdo al autor, los elementos de la parte fría suben y las de la parte caliente, bajan. La referencia anterior es necesaria para nuestro siguiente planteamiento.

Durante el acto del *xoral* realizado en el carnaval se realiza la escenificación de la erección del esquema del universo basado en cuatro esquinas y el centro. En primer lugar cabe recordar que los participantes acuden a la casa de la *me'kabinal* a buscarla, de allí se dirigen hacia abajo, a *chak*

⁸³ *Chicnaubnepaniubqui*- sería una sucesión de nueve figuras aspadas, nueve supersposiciones. Suponiendo unión y continuidad entre las nueve figuras tendremos que las que se van cruzando son las dos bandas o ramales en movimiento helicoidal: es la figura del *malinalli*. *Tamoanchan*, bajo su nombre de *Chicnauhnepaniuhcan*, sería el lugar en donde se superponen nueve veces las fuerzas celestes y las del mundo de los muertos formado por la corriente caliente y fría. (López A.: 1994:91). Cabe apuntar que al referir a éste término el autor explora el significado de *Chicnaubnepaniuhcan*, una de los términos variantes de *Tamoanchan*.

lum, donde en un punto recogen a la *vacax* y después se trasladan a otro punto donde los espera el resto de participantes, como ya mencionamos al llegar a cada uno de estos sitios, principalmente la *me'kabinal* y los *'ik'ales* realizan giros en direcciones opuestas en torno al centro conformado por autoridades. Al día siguiente se dirigen hacia arriba, donde los personajes también marcan dos puntos girando en torno a un centro. Por otro lado durante el *xoral*, los dos grupos participantes realizan giran en sentidos opuestos en torno al cuadro que forma la plaza marcando los dos puntos del eje que forman el arriba y el abajo. Estas consideraciones nos llevan a plantear que éste movimiento constante en sentidos opuestos en torno a un punto realizados en cuatro puntos específicos correspondientes a la parte de arriba y la parte de abajo, indica el levantamiento de los postes que sostienen el universo en forma de *quincunce* con sus cuatro esquinas y el centro (ver figura 24). Como vimos en la descripción etnográfica durante la realización de estos movimientos la *me'kabinal* (personaje femenino vinculado a la fertilidad) gira en dirección contraria a los *'ik'ales*, cuestión que nos remite a los dos ramales en movimiento representado en la figura del *malinalli*. Entonces, el cosmos es un campo de energía en constante movimiento y los actos sexualidad son una clara indicación de la unión de los principios masculino y femenino para generar la vida. Las constantes alusiones sexuales durante el carnaval así lo sugieren. Ésto es visible cuando los *'ik'ales* visitan las casas de los 8 *paxiones* y realizan con gran realismo el acto sexual, en primer lugar entre el *'ik'al* y la *me'sakel*, donde el papel de fecundador lo desempeña el primero, posteriormente la *me'sakel* asume el papel masculino de penetrar y el *'ik'al* el rol femenino de receptor. Este hecho demuestra que los personajes poseen tanto el principio masculino y femenino; la capacidad de fertilizar y generar la vida. De esta forma se mantiene el equilibrio de universo. En los cuadros 6 y 7, podemos ver los referentes espaciales-temporales del carnaval además de personajes y elementos mitológicos.

FIGURA 24. LA IMAGEN DEL QUINCUNCE RECREADA DURANTE EL XORAL.




A, B.- Puntos de abajo en que se realizan los giros durante uno de los dos últimos días del carnaval.

C, D.- Puntos de arriba en que se realizan los giros durante día posterior.

1 y 2.- Cruces ubicadas en calle central donde también se realizan giros.

***- Circuito ceremonial del xoral.

↻ - Direcciones de los giros.

 - Cruces frente a la iglesia

Cuadro 6.- Referentes espaciales-temporales presentes en el ritual del carnaval

<i>Quincunce</i>	El <i>quincunce</i> constituye la concepción espacial entre los tzotziles de las comunidades de los Altos (Vogt, 1993[1976], Ochiai 1985, Holland 1978 [1963]). La superficie visible del mundo es concebido como un gran cuadrado con su centro como “ombligo del mundo” y sus cuatro esquinas sostenidas por los dioses (Íbid.). Este esquema cosmológico se representa en la fiesta patronal San Andrés Larrainzar en el <i>moch</i> , la estructura ceremonial que representa el modelo del <i>quincunce</i> .
Concepción vertical del cosmos	<i>Winajel</i> -arriba <i>Katibak</i> - abajo, el inframundo <i>O’lol</i> - superficie media
Oposiciones binarias	Formas de construir orden y significación (Vogt, 1993 [1976]) Arriba/abajo, mayor/menor, femenino/masculino, caliente/frío
Cuatro generaciones humanas.	Los <i>’ik’ales</i> son seres del periodo prehumano. Habitan en cuevas, allí se llevan a mujeres, niños y hombres.

Cuadro 7. Personajes y elementos mitológicos

Personaje	Atributos o características
<i>Me’ Rabinal</i>	<i>Ojoroxtotil</i> le propone matrimonio a la <i>Kabinala</i> . Cuando salen a pasear <i>Ojoroxtotil</i> enseñó donde orinar a la muchacha, y de allí creció la calabaza, en la segunda ocasión nace el chayote (Guiteras, 1996 [1961]: 1543-154). La misma autora señala que estas acciones también se atribuyen a la Virgen y, se asocia a la Luna. Durante el carnaval la <i>Me’el kabinal</i> en ambas manos lleva manojos de ramas de laurel para curar el “mal aire”. Los flujos de energía patógenos.
<i>’ik’ales</i>	“Antes muy peligro. Que puros negros cargando y van a llevar en su cueva: grandes y chicos, y mujeres. Los matan. (...) allí llevan las cabezas de la gente” (Guiteras, Íbid.:157).
<i>Ojoroxtotil</i>	Padre del sol, quien destruye a jaguares para permitir la existencia del hombre. Es el creador, el hacedor. (Arias, 1985). - Tiene el poder de fertilidad, los hombres cosechan inmediatamente después de sembrar
<i>Pak’ bin</i>	- Cuando el <i>’Anjel</i> tocó el tambor, se nubló el cielo y un gran rayo tronó. (Arias, 1985:37) -La diosa del Maíz, <i>X’ob</i> , hija del <i>’Anjel</i> , se casa con <i>Yusumprum</i> , con quien tiene dos hijos, pero cansada de los malos tratos del marido, regresa a casa dejando a sus hijos dos ollitas de barro, de donde los niños obtenían comida con solo tocar las ollitas, de donde salía el posol, los tamales. Calientan el tambor y el <i>pak’ bin</i> para que estire el parche y cante bien (Guiteras, 1996 [1961]).

<i>Totilme'il</i>	Destruyen a los <i>ik'ales</i> .
Puercos	Es el hermano mayor de "nuestro señor", es el banquete en el carnaval.
Luna-mujeres	La mujer, como totalidad cósmica (Galinier, 1990:658)
<i>Pukuj</i>	Es muerte, roba el alma, acaba el cuerpo.
El sol	Calienta más por la mañana, porque dicen que viene más cerca de nosotros. Por la tarde se aleja. En febrero, marzo, abril calienta más porque está encima (Guiteras, 1996 [1961]: 209).
Arriba/abajo (Concepción del cuerpo)	Arriba: Dios, la pureza, el orden Abajo: El Diablo, región del deseo, de la impureza (Galinier, 1990)
Cerdo	Símbolo de fertilidad femenina. Están relacionados con la Luna. Expresan el aspecto lleno y pesado del astro durante la luna llena (Galinier,1990:590)
Sacrificio de guajolote	Decapitación de aves ⁸⁴ . Sangre de las aves ofrecida a las deidades de la fertilidad. Identificación entre la sangre y el esperma. Fertilización cósmica por el sacrificio (Íbid.).

⁸⁴ Galinier (1990), señala que la decapitación de aves es de origen español, sin embargo refiere que entre aztecas existía una práctica similar, con ello también señala también su posible origen indígena.

Conclusiones finales de la tesis

Una primera conclusión de este trabajo es que los regidores del gobierno tradicional indígena poseen una autoridad que se construye en la experiencia y en la capacidad de organización, de negociación y de diálogo para lograr la participación de los aspirantes a los puestos religiosos. Cabe apuntar que esta experiencia también se construye al desempeñarse como autoridades políticas, por ejemplo cuando asumen responsabilidad y deben negociar entre disposiciones de la cabecera municipal y las necesidades del paraje o bien acudir a asambleas, actos públicos, etc. Tener un cargo permite conocer geográficamente el municipio y permite obtener experiencia, la cual se va acumulando y a su vez se va transmitiendo. Esta situación resulta evidente en el cargo de los *mayoles*; los entrantes y salientes se reúnen seis meses antes de asumir el puesto para la transmisión del conocimiento que incluye la vivencia directa para conocer las funciones que los funcionarios entrantes deberán desempeñar. En el caso de los regidores ellos realizan reuniones acompañados de sus esposas y de sus consejeros, un día antes de abandonar el puesto, el 30 de diciembre. Dichas reuniones se realizan en el domicilio de los regidores entrantes, quienes instruyen a su relevo en el puesto de las responsabilidades que deberá realizar. De manera que la experiencia se basa en el desempeño de tareas tanto políticas como religiosas, y para adquirir dicha experiencia no resulta fundamental la cuestión económica como lo señaló Cancian (1976).

Hay que mencionar que las regidoras son fundamentales para que el regidor pueda realizar sus actividades, pues ellas dominan el espacio doméstico, el sitio decisivo para la reproducción de la unidad familiar, la base social de los regidores. También hay que señalar que cuando las mujeres regidoras realizan el cambio de sus funciones al final del desempeño de un cargo público, ocupan el lugar del recinto sagrado, mientras que los hombres lo hacen en el edificio civil.

Una segunda conclusión fundamental de esta investigación es que se identificó que actualmente en Chenalhó, los regidores constituyen el punto de encuentro entre un gobierno tradicional (vinculado a los rituales y ceremonias) y las autoridades municipales. En la literatura

antropológica se ha señalado la unidad entre los cargos cívicos y los religiosos se ha mencionado que éstos deben desempeñarse de acuerdo a un orden ascendente que alterna ambos puestos. Sin embargo, no se ha mencionado, ni estudiado, ni mostrado cómo los regidores constituyen ese engranaje entre esas dos esferas. Esta tesis muestra cómo los regidores integrantes del ayuntamiento municipal, desempeñan actividades de organización de los rituales junto a los integrantes del gobierno tradicional indígena (me refiero al gobernador tradicional y a los dos alcaldes). Esta situación indica una estrecha relación, entre las autoridades legales municipales y la institución de gobierno tradicional indígena a tal grado que la fortaleza de ambas depende de su mutua interdependencia. Esta situación es entendible si consideramos que desde la perspectiva indígena las obligaciones ceremoniales corresponden a las funciones de gobierno.

Hemos señalado que el núcleo dirigente de este gobierno tradicional indígena está integrado por los regidores y las regidoras junto al gobernador y la gobernadora y a los alcaldes y alcaldesas. Todos ellos y ellas representan a los padres-madres del pueblo, los guardianes, los vigías del pueblo, por lo mismo tienen como sus principales responsabilidades garantizar la continuidad del ciclo festivo anual para lo cual deben organizar y designar a otros integrantes del gobierno tradicional.

Durante las ceremonias a los santos patronos, se expresa constantemente el respeto y consideración al núcleo dirigente del gobierno tradicional, con estos actos se reconoce su autoridad, un poco a manera de santos o dioses, puesto que a ellos se dirige el *riox*, y sus responsos. De hecho la comida ceremonial (que es de carácter público) ésta dedicada a ellos. Y se les trata con gran respeto y consideración como si ellos estuvieran contagiados de los poderes de los dioses- santos.

Por otro lado encontramos que existe una estrecha vinculación entre la organización jerárquica interna del núcleo dirigente y la concepción espacial, esto se muestra sobre todo en el orden al sentarse. Esta concepción espacial se basa en los principios que privilegia la derecha a la izquierda y el eje Este-Oeste que corresponde al recorrido del astro solar. También es importante el principio mayor-menor, o *bankilal - 'its'inal*, aunque en el caso de los regidores se reconocen con clasificadores numéricos del uno al nueve, del mayor al menor.

Otro hallazgo importante consiste en que éste ciclo festivo anual comprende las concepciones temporales del ciclo del cultivo del maíz, que consiste en una mitad húmeda y una mitad seca, en cada uno de éstos se realizan rituales agrícolas que corresponden a diferentes momentos del ciclo agrícola como, la siembra del maíz, la petición de la lluvia, la maduración de la planta del maíz y al final la cosecha. Por otro lado, este ritual agrícola corresponde a la fiesta de la Santa Cruz, la fiesta del Santo Patrón de San Pedro del 29 de junio y la fiesta del Día de muertos.

También encontramos que la fiesta dedicada a los santos patronos de origen hispano presenta elementos propios de tradición indígena tales como la realización simbólica constante de la estructura horizontal del cosmos basado en el *quince* con sus cuatro esquinas y el centro. El baile también es una actividad constante realizada por los diversos participantes en las ceremonias. Por ejemplo, durante el carnaval el *paxión* tiene como principal función bailar constantemente con chirimía y con tambor, así mismo los regidores y regidoras participan en el baile público y las comidas ceremoniales.

Por otro lado los rituales agrícolas, y el carnaval constituyen las manifestaciones de una tradición indígena tzotzil. Como ya vimos a detalle los rituales agrícolas de las *mixas* de Chenalhó corresponden a tres momentos del ciclo agrícola del maíz. En estos rituales se renueva la relación de reciprocidad e intercambio entre el hombre y las deidades que habitan en los cerros responsables del agua y la lluvia; elementos necesarios para el cultivo del maíz.

En el carnaval se despliega un profundo simbolismo evidente en la diversidad y características de los personajes. En el relato mítico podemos asociar a la *Me'el Kabinal* con la esposa del *Ojoroxtotil* el héroe mítico que acaba con los agresivos tigres que impedían la vida del hombre. Ambos personajes están asociados a la fertilidad. Por otro lado, los *ch'aik'in* son los cinco días que no se cuentan y se encuentran al final al ciclo de cultivo del maíz de acuerdo al viejo calendario de 18 meses y 20 días. Entonces el carnaval se realiza de acuerdo a la concepción temporal del ciclo de cultivo del maíz y tiene lugar en la estación de secas previo al inicio del período de lluvias. Por ello destacamos al carnaval como un ritual de fertilidad.

Por otro lado, consideramos que los movimientos giratorios (en sentidos contradictorios) realizados en cuatro puntos específicos correspondientes a la parte de arriba y la parte de abajo

durante dos días del carnaval, así como los movimientos en sentidos opuestos de los participantes en el *xoral* en torno a la plaza central de Chenalhó indican el levantamiento de los postes que sostienen el universo en forma de *quincunce* con sus cuatro esquinas y el centro. En estos actos el universo, es concebido como un campo de energía en constante movimiento. A esto se agregan los actos sexuales que sin lugar a dudas indican la unión necesaria de los principios masculino y femenino para originar la vida.

Contrario al proceso de sincretismo que plantea Broda (2001), cada uno de los rituales tiene un argumento central y tiene su propio espacio de realización, con por lo cual no ocurre una mezcla o sincretismo, aunque esto no quiere decir que neguemos que elementos de ambas tradiciones se encuentren en estos rituales.

Al comparar los tres rituales correspondientes a la fiesta patronal, la *mixa* y el carnaval, encontramos que tienen como elemento constante la recreación del *quincunce* basado en cuatro esquinas y el centro; cuya significación alude a la concepción horizontal del cosmos. Se trata un elemento que la literatura antropológica ha identificado en otros pueblos de Los Altos de Chiapas como San Andrés y Chamula (Ochiai 1985, Gossen 1990 [1980]), pero no en Chenalhó

De las tres celebraciones descritas y analizadas el carnaval y el ritual agrícola de la *mixa* se vinculan al ciclo agrícola del maíz. Sin embargo el carnaval sobresale como un ritual de fertilidad simbólica de la tierra desde una tradición indígena tzotzil-pedrana. Durante el carnaval además de realizarse la recreación de un orden cosmológico basado en la estructura del *quincunce*, en movimiento, tiene como característica la presencia de elementos de profundo significado simbólico como el sacrificio, el coito sexual, así como una diversidad de complejos personajes. El Carnaval como expresión de identidad colectiva constituye un espacio de resistencia como señala Galinier (1990) que ocurre entre los otomíes, aunque no entré en esa dimensión del carnaval me parece importante señalarla.

Las tres celebraciones abordadas constituyen una fuente de legitimidad para las autoridades municipales en un contexto local de guerra y de lucha por el poder⁸⁵, dada la situación de conflicto vigente actualmente en Chenalhó y que tiene su punto álgido en 1997, el tratamiento de este tema es delicado y se queda pendiente.

El ámbito nacional tiene gran impacto en lo local y en la vida cotidiana, esto es visible por la dificultad en la satisfacción de las necesidades básicas como alimentación, vestido, y empleo. En este complejo y conflictivo escenario los rituales cobran mayor intensidad y se convierten en el medio para reafirmar las identidades políticas y religiosas, es decir, los rituales no son propios de la comunidad homogénea y consensuada puesto que tienden a exacerbarse en condiciones de conflictividad social.

Los regidores del gobierno tradicional indígena de la cabecera municipal reafirman su identidad de “tradicionalistas” católicos frente a la diversidad de adscripciones políticas y religiosas presentes en Chenalhó, en esa medida el ámbito ritual cobra mayor relevancia y adquiere una dimensión política especial que permite la reafirmación de la identidad frente a los evangélicos, los zapatistas, etc, etc.

Cómo ya mencioné en la época actual Chenalhó es un municipio diverso y heterogéneo por la diversidad de proyectos políticos y religiosos existentes. En el ámbito de lo religioso destacan la presencia de evangélicos en Santa Martha y los presbiterianos en Chintik. En lo político se encuentra el proyecto zapatista del municipio autónomo de Polhó, y la Organización Sociedad Civil de las “Abejas”.

Los acontecimientos violentos de la década de los noventa en Chenalhó que tiene su cúspide en la masacre de Acteal, fue de gran impacto en el orden social comunitario, estatal, nacional e internacional. En fechas posteriores a dicha masacre las comunidades diversas llámese Abejas, llámese Zapatistas, llámese priístas intentan reconstruir la organización social y en este intento el ámbito ritual constituye un referente fundamental. Una muestra de esto radica en que cada

⁸⁵ E decir, que en coyunturas políticas electorales los diferentes proyectos religiosos realizan alianzas para incidir en el resultado. Esto explica porque razones los evangélicos (quienes) permiten que los “católicos tradicionalistas” continúen como regidores. La maestra Araceli Burguete nos ha advertido sobre las causas que explican la continuidad de la relación entre estos sectores.

uno de estos proyectos tiene sus propias autoridades políticas y religiosas y también sus propias fiestas. Por ejemplo los zapatistas de Polhó celebran el carnaval en una fecha distinta a la cabecera municipal, así también como la celebración al Santo Patrono de San Pedro Apóstol. En Santa Martha también realizan los rituales agrícolas; las *mixas*.

López A. (1990) señala la vigencia de una cosmovisión mesoamericana que tiene su origen entre los pueblos agricultores mesoamericanos existentes al momento de la conquista. De manera que el autor identifica a la cosmovisión como un “hecho histórico” cuyos componentes integran su “núcleo duro”. Éste concepto va a permitirle al autor considerar entre los pueblos indígenas en la época actual la presencia de una religión mesoamericana con variantes.

Como hemos expuesto en este trabajo, en Chenalhó reconocemos la presencia de una cosmovisión de origen mesoamericano, que comprende una concepción temporal a partir del cultivo del maíz y se manifiesta en los rituales agrícolas, así mismo, ésta tiene múltiples manifestaciones en las concepciones espaciales que tiene como referente la estructura del universo que en el plano vertical tiene tres planos y en el horizontal se basa en la figura del quincunce con sus cuatro esquinas y el centro. Las relaciones jerárquicas entre los integrantes del gobierno tradicional indígena también están estrechamente ligados a la orientación solar que privilegia el este sobre el oeste, así mismo, la predominancia de la derecha sobre la izquierda. Estas concepciones particulares se manifiestan en diversos grados en los rituales que analizamos, pero sin duda alguna en donde cobran mayor relevancia es en el carnaval, por ello al igual que Galinier (op. Cit.) y Medina (2007) consideramos que es el espacio en el que se manifiesta más vívidamente esta cosmovisión de origen mesoamericano.

Finalmente podemos decir que coincidimos con Galinier (Op. cit.) cuando apunta que durante la fiesta patronal de tradición católica o en el carnaval existen elementos tanto de las tradiciones católicas como indígenas, pero cada uno de estos rituales mantiene un discurso específico.

Por último, cabe apuntar que los estudios clásicos del sistema de cargos con la mirada puesta en las jerarquías, en el conflicto y en la dominación no permitieron abordar las manifestaciones culturales-ceremoniales de las autoridades tradicionales puesto que éstos no solamente se

organizan a partir de relaciones jerárquicas, la cuestión es mucho más compleja porque también se relacionan a partir del intercambio y la reciprocidad. Cabe destacar que en estas relaciones las esposas de los funcionarios desempeñan papeles fundamentales. Por otro lado, la realización de las celebraciones requiere de la participación constante y colectiva y, en estos trabajos el papel de los regidores resulta fundamental como articuladores de las diferentes personas e instancias participantes en cada ritual, por ello, considero que los regidores son fundamentales para la reproducción de la cosmovisión mesoamericana-maya-tzotzil.

Anexo fotográfico.



Foto 1. Los integrantes del gobierno tradicional indígena en una procesión (octubre de 2007).



Foto 2. Encuentro entre el gobierno tradicional indígena de la cabecera municipal y los *pasados* en Yaxgemel. (Diciembre, 2007).



Foto 3. Los consejeros ceremoniales del *alférez* y el *capitán* realizan el *riox* frente a los alcaldes y regidores.



Foto. 4 Integrantes del gobierno tradicional indígena en la fiesta a la Virgen de Guadalupe en Yaxgemel (2007).



Foto 5. La Virgen de Guadalupe (Yaxgemel, 2007).



Foto 6. Autoridades tradicionales en la fiesta a la Virgen de Guadalupe en Yaxgemel, 2007.



Foto 7. Los regidores en el edificio de la presidencia municipal.



Foto 8. El presidente municipal, Alcaldes y Regidores de Chenalhó.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ACEDO, M. BLANCA

2000 *Representación política y sistemas electorales municipales*. México, Centro de Estudios para la reforma del Estado, A. C., CIDE.

ALBA PÉREZ JÁCOME

2007 “Presentación” en: Mariaca Ramón, ET AL. *La Milpa tsotsil de los Altos de Chiapas y sus recursos genéticos*. ECOSUR, UNICH.

ALBORES ZARATE BEATRIZ ANDREA

1978 *El funcionalismo en la etnografía tzeltal-tzotzil, un análisis de sus implicaciones teóricas y políticas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Universidad Autónoma de Chiapas.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1991 *Formas de gobierno indígena. Obra Antropológica IV*. México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz. FCE.

ARIAS, JACINTO

1975 *El mundo numinoso de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos*. México, Secretaría de Educación Pública, colección SEP Setentas 188.

1985 *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*. Tuxtla Gutiérrez. Chiapas. Gobierno del Estado de Chiapas.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

1997 “El antropólogo y sus indios imaginarios” en: *Ojarasca*, 13 de octubre.

Becquelin-Monod, Aurore y Alain Breton

1979 “El carnaval de Bachajón. Cultura y naturaleza: dinámica de un ritual tzeltal”, en *Estudios de cultura maya*, Vol. XII Centro de Estudios Mayas, UNAM, pp.190-239

BARTRA, ROGER

1991 “Violencias indígenas” en: *La Jornada Semanal*, Suplemento del 31 de agosto de 1997. Disponible en:
<http://www.jornada.unam.mx/1997/08/31/sem-bartra.html>

BARTRA, ARMANDO

2001 “Los derechos y los torcidos” en *Ojarasca*, 15 de julio. Disponible en:
<http://www.jornada.unam.mx/2001/jul01/010716/oja51-bartra.html>

BRICKER, VICTORIA

1986 *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. México, FCE

1980 “El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre el tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos”, en: Vogt (editor) *Los zinacantecos*. México, Colección Antropología social, INI, pp.355-369.

BRODA, JOHANNA

2001a *La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista*. Disponible en: <http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/14.pdf>

2001b “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica” en: Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coordinadores) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, FC E, pp. 165-238.

BURGUETE, ARACELI

2008 “Microetnicidad en gramática autonómica en el altiplano de Chiapas. Municipio y gobiernos paralelos en Chenalhó” en: Natividad Gutiérrez Chong (coordinadora), *Estados Democráticos y Autonomías. España, Bolivia, Ecuador y México*. México, UNAM, Siglo XXI.

CANCIAN, FRANK

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*. México, Colección Presencias, INI y CONACULTA.

CARRASCO, PEDRO

1979 “La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: Antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial” en: José Llobera (comp.), *Antropología política*. Barcelona, Anagrama, pp. 323-340.

CHANCE, JOHN K. Y WILLIAM B. TAYLOR

1987 “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana” en: *Antropología* (Boletín oficial del INAH) Suplemento Núm. 14, mayo-junio, pp.1-23.

EBER, CHRISTINE

2008 *Mujeres y alcohol en un municipio maya de los Altos de Chiapas: Agua de esperanza, agua de pesar*. South Woodstock, Estados Unidos, Plumsock Mesoamerican Studies, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

FÁBREGAS, ANDRÉS

1991a “Prólogo” en Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena. Obra Antropológica IV*. México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz. FCE.

1991 “Entre la religión y la costumbre. Respuesta a Monsivais” en: *México Indígena*, No. 23, pp. 8-12.

1970 “Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez” en: *ICACH*, Segunda época, No. 2 y 3. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, ICACH Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 27-38.

FAVRE, HENRI

1992[1971] *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*. México, INI, Serie de antropología social. Núm. 69.

FREIDEL, DAVID, LINDA SCHEILE Y JOY PARKER

1999 *El cosmos maya, Tres mil años por la senda de los chamanes*. México, Fondo de Cultura Económica.

FÁBREGAS ANDRÉS

1976 *Antropología política, una antología*. México. Prisma.

FÉLIX-BAEZ, JORGE

1998 *Entre los nagueles y los santos*. Jalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana.

GALINIER, JACQUES

1990 *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, CEMCA, INI.

GARZA CALIGARIS, ANNA MARÍA

2002 *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. México, Universidad Autónoma de Chiapas-IEI, UNAM y PROIMMSE

GUILLEN LÓPEZ, TONATIUH

2007 “La remunicipalización y el retorno del paradigma integracionista” en: Xóchitl Leyva y Araceli Burguete (Coordinadoras) *La remunicipalización en Chiapas: entre la paz, la contrainsurgencia, la política y lo político*. México, Porrúa, CIESAS, Cámara de Diputados LX legislatura, pp.345-354

GUITERAS, CALIXTA

1996 [1961] *Los peligros del alma, la visión del mundo de un tzotzil*. México, Fondo de Cultura Económica.

GONZÁLEZ SARAVIA, DOLORES

1999 *Pueblos indígenas y Municipio, Agenda de la Reforma Municipal*, Cuadernos de Debate. Disponible en:

<http://www.municipio.org.mx/MunicipiosInd%EDgenasA.htm>

GORZA, PIERO

2002 *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*. Torino Italia, Otto.

GOSSEN GARY H.

1990 [1980] *Los Chamulas en el mundo del sol*. México, Instituto Nacional Indigenista.

HOLLAND, WILLIAM R.

1978 [1963] *Medicina Maya en los altos de Chiapas, un estudio del cambio sociocultural*. México, INI.

HERNÁNDEZ CASTILLO, AÍDA

2001 “Entre el esencialismo étnico y la descalificación total: la política de identidades en México y las perspectivas de las mujeres” en: *Memoria*, 147, mayo. Disponible en: <http://www.memoria.com.mx/147/Hernandez/>

HURLEY ALFA, Y AGUSTÍN RUIZ SÁNCHEZ

1978 *Diccionario Tzotzil de San Andrés con Variaciones Dialectales tzotzil-español, español-tzotzil*. México, Instituto Lingüístico de Verano, SEP, Serie Vocabularios y diccionarios indígenas “Mariano Silva y Aceves” núm. 22.

KOHLER ULRICH (COORD.)

2007 *Santa Catarina Pantelhó. Un pueblo de indios y ladinos en Chiapas*. México. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

1995 [1977] *Chombilal Ch'ulelal-Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

1982 Estructura y funcionamiento de la administración comunal en San Pablo Chalchihuitán, en *América Indígena*, Vol. XLII, pp. 117-145.

1986 “Ciclos de poder en una comunidad indígena de México: política local y sus vínculos con la vida nacional” en: *América Indígena* III, vol. XLVI, Núm. 3, 435-450.

KORSBAEK, LEIF

1992 *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca. De la antropología tradicional a la moderna*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, CEFIDIC; DIF-CHIAPAS, ICHC y CONACULTA.

LENKERSDORF, GUDRUN

2001 *Repúblicas de indios, pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

2002 “Gobiernos concejiles entre los mayas: tradición milenaria”, en *Revista Chiapas Núm. 14*, México. Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/No14/ch14glenkersdorf.html>

LEYVA XÓCHITL

2001 “Las ‘autoridades-consejo’ en las Cañadas de la Selva Lacandona: la excepción que cumple la regla” en: *Cuadernos del Sur*, Año 7, Núm. 16, mayo, pp.49-64.

2004 “Catequistas, misioneros y tradiciones en las cañadas”, en: Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores) *Chiapas los rumbos de otra historia*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, CIESAS, pp. 374-405.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México, Fondo de Cultura Económica.

1995 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, Broda en: Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coordinadores) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, FC E, pp. 165-238.

PEDRO DANIEL LÓPEZ LÓPEZ, XÓCHITL LEYVA, AXEL KÖHLER, JUAN DIEGO MÉNDEZ RODRÍGUEZ Y JAVIER MÉNDEZ CÓRDOBA (productores).

2004 *Nostalgia de San Caralampio*. Video en Formato Mini-DV. Duración 40 min. Tseltal con subtítulos en español e inglés. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Ejido El Guanal (selva Lacandona), Barrio San Caralampio (Ocosingo) y Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur (PVIFS).

MARIACA RAMÓN, JOSÉ PÉREZ, NOE SAMUEL MARTÍNEZ, LÓPEZ MEZA ANTONIO.

2007 *La Milpa tsotsil de los Altos de Chiapas y sus recursos genéticos*. San Cristóbal de las Casas,

ECOSUR, UNICH.

MEDINA, ANDRÉS

- 2007b “Sistema de cargos y comunidad. Nuevos aportes a una vieja discusión”, en: Giglia Ángela, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (compiladores) ¿A dónde va la antropología?. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Juan Pablo editores, pp.177-217.
- 2007a “Los pueblos originarios del sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica” en: Andrés Medina Hernández (coordinador) *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*. México, IIA-UNAM, UACM.
- 2003 *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México, IIA-UNAM.
- 1996 “Prólogo”, en: Korsbaek, Leif (compilador), *Introducción al Sistema de Cargos (Antología)*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, (Colección: Textos y apuntes / 59) pp. 7-29.
- 1995 “Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico” en *Alteridades* Núm. 9. UAM-I, pp. 7-23.
- 1987 “Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres del conocimiento en los Altos de Chiapas”, en: Barbro Dahlgren (ed.) *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*. UNAM, México, pp. 153-176.
- 1983 “Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México”, en *Revista Nueva Antropología*, Vol. V, Núm. 20, pp. 5-29

MONSIVAIS, CARLOS

- 1991 “Preguntas sobre identidad, religión y derechos humanos”, en *México Indígena*, N° 21, pp. 7-8.

NASH MANNING

- 1996[1958] “Las relaciones políticas en Guatemala”, En: Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos. Antología*. Toluca, Estado de México, Universidad Autónoma del Estado de México.

ORDOÑEZ, ISRAEL

- 2007 *Elecciones municipales y disputas electorales en Chenalhó: cambios y continuidades*. Tesis de maestría. CIESAS.

OCHIAI, KAZOYASU

- 1985 *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*. Chiapas, México, Universidad Autónoma de Chiapas.

PALOMO INFANTE, MARÍA DOLORES

- 2000 “Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre sus orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas”, en: *Cuicuilco*, Vol. 7, Núm. 19, mayo-agosto, CONACULTA, INAH, pp.15-32.

PÉREZ LÓPEZ, ENRIQUE

- 1990 *Chamula. Un pueblo indígena tzotzil*. Tuxtla Gutiérrez Chiapas, México. Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.

PITARCH, PEDRO RAMÓN

2006 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México, FCE.

POZAS, RICARDO

1987[1977] *Chamula*. México, Instituto Nacional Indigenista.

PROKOSCH, ERIC

1973 “Gobiernos indios ‘tradicionales’ en los Altos de Chiapas” en: *Estudios de cultura maya*. Vol. IX Centro de Estudios Mayas, pp. 151-160.

REDFIELD ROBERT

1944 *Yucatán una cultura de transición*. México, FCE.

RECONDO DAVID

1999 “Usos y costumbres y elecciones en Oaxaca. Los dilemas de la democracia representativa en una sociedad multicultural”, en: *TRACE* (Revista del CEMCA), Núm. 36, diciembre, pp. 85-101.

RUS, JAN.

2004 “La Comunidad Revolucionaria Institucional”, en: Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores) *Chiapas los rumbos de otra historia*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, CIESAS.

RUS JAN Y WASSERSTROM ROBERT

1980 “Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critique Perspective”, en *American Ethnologist*, Núm.7, pp. 466-487.

SOL-TAX

1965 [1937] “Los municipios del Altiplano Mesooccidental de Guatemala” en: *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*. Guatemala, Ministerio de Educación, Departamento Editorial “José de Pineda Ibarra”, Versión Española de Flavio Rojas Lima (Segunda serie no. 9)

TEJERA GAONA, HÉCTOR

1991 “Vivir para creer. Chiapas: política y religión” en: *México Indígena*, Núm. 9, pp. 18-22.

TORRES, JAIME

2000 “Actores y lucha por el poder en Chenalhó” en: Revista *CEMOS Memoria*, México, Núm. 139, pp. 16-19.

TORRES JAIME Y CECILIA ALBA VILLALOBOS

2008 “El carnaval de Chenalhó”, en: Sheseña Alejandro, Sophia Pincemin y Carlos Uriel del Carpio (coordinadores), *Estudios del patrimonio cultural de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez Chiapas. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 209-224.

VIQUEIRA JUAN PEDRO

2004 “Chiapas y sus regiones” en: Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores) *Chiapas; los rumbos de otra historia*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas,

- UNAM, CIESAS, pp. 19-40
- 1998 *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales de la alcaldía mayor de Chiapas (1520-1720)*. Tesis de doctorado en ciencias sociales con especialidad en historia y civilizaciones. Ecole des Etudes en Sciences Sociales, París.

Vázquez, Luis

- 1987 “La visión antropológica del municipio. Gobierno indígena y estructura de poder municipal en dos jurisdicciones de Michoacán” en: Brigitte Boehm de Lameiras (coordinadora). *El municipio en México*. Michoacán. El Colegio de Michoacán, pp. 95-117

Vogt Z. Evon

- 1993 [1976] *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México, Fondo de Cultura Económica.

- 1980 [1966] “Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantan” en Evon Z. Vogt (editor) *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 63-87.

VILLA ROJAS, ALFONSO

- 1992 [1948] “Parentesco y nahualismo en una comunidad tzeltal del sureste de México” en: Esponda Víctor Manuel, Sophia Pincemin, Mauricio Rosas (compiladores) *Antropología Mesoamericana Homenaje a Alfonso Villa Rojas*. Chiapas, México. Gobierno del Estado de Chiapas, Concejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura. pp. 75-89.

WOLF, ERIC

- 1981[1957] “Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central” en Llobera, J. R. (comp.), *Antropología económica. Estudios etnográficos*. Barcelona, Anagrama, pp. 81-98
- 1993 [1959] *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Editorial Era, Biblioteca ensayo.

Fuentes primarias

Plan de Desarrollo Municipal de Chenalhó 2005-2007

http://www.planeación.chiapas.gob.mx/archivos/planes_Mpales/región%2011/chenalhó.pdf

Ley orgánica municipal del estado de Chiapas, disponible en:

<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Estatual/CHIAPAS/Municipios/APGLey3.pdf>

INEGI

- 2005 II Censo Nacional de Población y Vivienda, disponible en:
<http://www.inegi.gob.mx/inegi/default.aspx>.