

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

FACULTAD DE HUMANIDADES
LICENCIATURA EN HISTORIA

TESIS

*El Carnaval de Oxchuc, Chiapas: un estudio
histórico*

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN HISTORIA

PRESENTA

Erick Emmanuel Pérez Sánchez

DIRIGIDO POR: DR. ALEJANDRO SHESEÑA HERNÁNDEZ
TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS, MAYO DE 2017





Lugar Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
Fecha 24 de abril de 2017

C. Erick Emmanuel Pérez Sánchez

Pasante del Programa Educativo de: Licenciatura en Historia

Realizado el análisis y revisión correspondiente a su trabajo recepcional denominado:
El Carnaval de Oxchuc, Chiapas: un estudio histórico

En la modalidad de Tesis Profesional

Nos permitimos hacer de su conocimiento que esta Comisión Revisora considera que dicho documento reúne los requisitos y méritos necesarios para que proceda a la impresión correspondiente, y de esta manera se encuentre en condiciones de proceder con el trámite que le permita sustentar su Examen Profesional.

ATENTAMENTE

Revisores:

Dr. Alejandro Sheseña Hernández (Director)

Dr. Marx Navarro Castillo (Lector)

Dra. Margarita Martínez Pérez (Lectora)

Firmas:

Agradecimientos

Varias personas e instituciones han contribuido de diversas maneras a lo largo de esta investigación, por lo que externarles mis más sinceros agradecimientos es lo mínimo que puedo hacer una vez habiéndola concluido.

La ayuda del personal que labora en la Casa de la Cultura de Oxchuc fue determinante para acercarme por vez primera a las autoridades tradicionales y al Carnaval del pueblo en 2015. Igual de importante fue la hospitalidad que Mercedes Santis Gómez y su familia me brindaron en esos momentos. Desde el principio tuve la dicha de conocer a don Mariano Encinos Gómez, a don Mariano Santis Gómez y a don Joaquín Sántiz Gómez quienes amablemente entablaron algunas conversaciones conmigo. Mención especial la merece don Mariano Encinos Gómez quien cordialmente ha estado invitándome a las diferentes celebraciones tradicionales. A todos ellos, así como a otros oxchuqueros con quienes charlé de manera informal, les debo una buena parte de la información presentada en este trabajo.

Del personal del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas (AHDSC) obtuve, con toda la amabilidad del mundo, una buena parte de los documentos procesados en esta investigación. Desde aquí les reconozco toda su dedicación a la conservación del patrimonio y la memoria histórica de Chiapas.

La Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), mi casa de estudios, me apoyó económicamente en un par de ocasiones para la presentación, en diferentes eventos, de ponencias relacionadas con esta investigación, así como con una beca y un permiso para estudiar en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) durante el periodo agosto-diciembre de 2016. Todo lo cual ha enriquecido considerablemente el estudio que aquí se presenta, y que no hubiera sido posible sin la gestión del Mtro. Rafael de Jesús Araujo González como director de la Facultad de Humanidades de la UNICACH.

Al Dr. Alejandro Sheseña Hernández le agradezco infinitamente el haber fungido como mi director de tesis. Toda la orientación, la paciencia y la motivación que me proporcionó, han sido fundamentales para que el proyecto que en un inicio nos trazamos llegara a concretarse. Persona afamada ya por sus éxitos y por su compromiso con la formación de nuevos investigadores, de quien únicamente espero que esta tesis le sea motivo de orgullo y satisfacción.

Mis agradecimientos también a la Dra. Margarita Martínez Pérez y al Dr. Marx Navarro Castillo por aceptar ser mis lectores y cumplir responsablemente con su labor. Sin todas sus sugerencias, sobre todo en cuanto a la realización de un análisis simbólico del Carnaval oxchuquero, este trabajo no hubiere tenido el mismo resultado. La Dra. Margarita Martínez Pérez, además, me auxilió en la escritura de algunas palabras en tseltal.

Otros docentes de la UNICACH de igual manera han contribuido al desarrollo de esta investigación. La Dra. Ana María Parrilla Albuerne me compartió un documento del Archivo General de Indias (AGI) de Sevilla, España, y en las ocasiones en que recurrí a ella para esclarecer diferentes dudas sobre el periodo colonial me brindó todo su apoyo. El Dr. Sergio Nicolás Gutiérrez Cruz me facilitó unos cuantos libros de su biblioteca personal y me auxilió en la transcripción de algunos manuscritos coloniales. El Mtro. Braulio Calvo Domínguez me permitió el empleo de dos dibujos de su autoría sobre vasijas mayas del periodo clásico. Las cordiales invitaciones del Mtro. Juan Ramón Álvarez Vázquez para presenciar algunas ceremonias tradicionales de los zoques de Tuxtla, me ampliaron la perspectiva respecto a mi propio tema de investigación. Ciertas cuestiones sobre el papel de los *principales* al interior de los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas durante el siglo XIX me fueron aclaradas por la Dra. Rocío Ortiz Herrera. La Dra. Ana María Rincón Montoya, que en paz descansa, me motivó constantemente desde el comienzo de mi investigación.

Mención especial la merece el Dr. Juan Pedro Viqueira Alban, quien a pesar de laborar en otra institución, el Colegio de México (COLMEX), me abrió en dos ocasiones un espacio dentro su apretada agenda para charlar sobre mi proyecto de investigación, además de contestar amablemente todos los correos electrónicos que eventualmente le escribí. Las referencias bibliográficas y de archivo que me proporcionó, así como la sugerencia respecto al contraste entre las concepciones sobre el Carnaval entre jóvenes y ancianos oxchuqueros han sido abordadas en este trabajo.

Las pláticas con los amigos que acaban de terminar o que en la actualidad están llevando a cabo sus respectivas investigaciones han sido igualmente importantes. David Alejandro Nataren Cruz, Guillermo Alonso Suárez Solís y Karla Jazmín Escobar Domínguez constantemente estuvieron en contacto conmigo para proporcionarme información relevante sobre mi investigación, darme consejos y compartirme sus propias experiencias a lo largo de este proceso. De las charlas que anteriormente tuve con Víctor Alfonso Guzmán Girón puedo

decir lo mismo, de quien espero su más pronta recuperación. Elena Raquel Sánchez y Mercedes Santis Gómez me facilitaron algunas de sus fotografías tomadas durante el Carnaval de 2015. Inés Silva cordialmente me invitó a un evento coordinado por la UNAM, al cual asistí, y amablemente leyó y realizó anotaciones en dos de los capítulos de esta investigación.

Y finalmente, no podía quedarme sin expresar mis agradecimientos a mi familia. De mis padres y hermano he obtenido toda la comprensión y el apoyo tan indispensables para concluir con mi primera investigación. El ejemplo de éxito de todos ellos, a base de esfuerzo y honestidad, ha sido mi guía constante. Lo mismo puedo decir de mi novia, de quien reconozco los ánimos que me dio, inclusive, en mis momentos de frustración.

A todas las personas e instituciones mencionadas les atribuyó una buena parte de los aciertos de este trabajo, mientras que los errores, claro está, son únicamente responsabilidad mía.

Índice

Introducción.....	1
I. La organización tradicional y el Carnaval de Oxchuc en la actualidad	
Aspectos geográficos y demográficos de Oxchuc.....	11
Autoridades tradicionales y calendario festivo.....	14
El Carnaval de Oxchuc.....	23
Descripción en tiempo real del Carnaval.....	26
Un conflicto político reciente y el Carnaval.....	36
II. El Carnaval cristiano y las ceremonias calendáricas y políticas mayas: la inversión en dos mundos	
Introducción.....	38
La tradición cristiana.....	38
La tradición maya.....	47
El Carnaval de Oxchuc como apropiación cultural.....	59
Conclusión.....	68
III. La evangelización, la fiesta y el Carnaval en los pueblos indígenas coloniales	
Introducción.....	70
Pueblos de indios. Sus instituciones y cargos.....	71
La fiesta y la evangelización.....	78
El Carnaval.....	85
Conclusión.....	96
IV. El ayuntamiento decimonónico, la autonomía religiosa y el Carnaval	
Introducción.....	98
Oxchuc, el ayuntamiento y la búsqueda de la autonomía.....	100
El sistema de cargos y el aparato festivo.....	108
Conclusión.....	119

V. El Carnaval, élites indígenas posrevolucionarias y el detrimento de la autoridad tradicional	
Introducción.....	121
La reinstauración del ayuntamiento municipal y las disputas entre indígenas y ladinos...	122
La llegada del INI y el protestantismo. Nuevas disputas por el poder.....	126
El gobierno magisterial y la organización tradicional.....	132
El Carnaval y el conflicto político de 2015.....	136
Conclusión.....	137
VI. Intelectuales indígenas contemporáneos y su interpretación sobre el origen del Carnaval	
Introducción.....	139
El origen del Carnaval y la rebelión de 1712.....	140
Una nueva interpretación de la tradición.....	149
Conclusión.....	156
Conclusiones.....	157
Apéndices	
Apéndice 1. Exposición detallada de los estudios en torno a los carnavales indígenas de los Altos de Chiapas.....	161
Apéndice 2. Cuadro de fiestas romanas y cristianas.....	169
Apéndice 3. Calendario festivo maya del Posclásico.....	171
Apéndice 4. Fiesta de fin de año.....	176
Fuentes consultadas	
Documentos de archivo.....	178
Entrevistas.....	182
Bibliografía.....	183
Sitios de internet.....	195

Introducción

El Carnaval difiere en gran medida, según los lugares y según las épocas, siguiendo intereses y tradiciones locales, por una parte, y respondiendo, por otra, a las cambiantes circunstancias políticas y económicas.

Edward Muir

Fiesta y rito en la Europa Moderna

El Carnaval es una festividad de origen cristiano, europeo, que anualmente es celebrada por una cantidad considerable de poblaciones indígenas de los Altos de Chiapas.¹ La particularidad de estos festejos ha captado la atención de numerosos investigadores quienes se han detenido en los pueblos indígenas para observar sus carnavales y escribir sobre los mismos. El resultado hasta el momento, según los datos de la presente investigación, ha sido la publicación de una veintena de obras, entre artículos y libros, que han hecho de los carnavales de la región su objeto de indagación.

Como era de esperarse, nuestro conocimiento sobre estas festividades ha tenido avances significativos desde que comenzaron a realizarse estas investigaciones, allá por la primera mitad del siglo XX (apéndice 1).² En la actualidad muchos investigadores, sobre todo antropólogos y algunos historiadores, han coincidido en sus planteamientos sobre la función social cohesionadora de estos festejos, así como la representación chusca, que en ellos se hace, de conflictos sociales y étnicos, y su vinculación con tradiciones mesoamericanas antiguas.³

¹ Cabe mencionar que para este trabajo retomamos la propuesta de Juan Pedro Viqueira de utilizar el término los Altos de Chiapas en un sentido amplio, es decir, como una región “que abarca toda la franja mediana del Macizo Central desde Zinacantán, San Cristóbal, Teopisca y Amatenango hasta sus límites con Tabasco”. *Vid.*, Juan Pedro Viqueira, “Los Altos: una introducción general”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, Ciudad de México, Instituto de investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, 1995, pp. 219-236.

² Debido a la extensión de cuartillas que ha llevado la exposición detallada de los estudios sobre los carnavales indígenas de la región, he decidido colocarla como un apéndice de esta obra, por lo que invito al lector interesado a remitirse a las pp. 161-168. En este apartado introductorio, advierto, únicamente se abordan algunos aspectos de estas investigaciones.

³ Aurore Becquelin Monod y Alain Breton, “El Carnaval de Bachajón. Cultura y naturaleza: dinámica de un ritual tzeltal”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 12, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, pp. 207 y 234-237; Victoria Reifler Bricker, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, traducción de Judith Sabines Rodríguez, Ciudad de México, Fondo

Sin embargo, no hay por qué pensar que el estudio de los carnavales indígenas de la región ha sido ya una tarea acabada. Todo conocimiento social es acumulativo y susceptible a la reflexión desde perspectivas diversas a fin de ampliar nuestra comprensión respecto a lo que los seres humanos hacen y piensan. Considero, como historiador, que todavía ha quedado pendiente el desarrollo de un estudio que profundice en el proceso histórico mediante el cual, desde la Colonia hasta la actualidad, los indígenas se han apropiado del Carnaval, una festividad de origen extranjero, si bien ya se han formulado algunas explicaciones al respecto como las que se presentan a continuación.

Victoria Reifler Bricker⁴ y Mario Aguilar Penagos⁵ propusieron que tras la imposición del Carnaval los indígenas se vieron forzados a trasladar sus celebraciones de los últimos cinco días de su calendario antiguo a los meses de febrero o marzo. Tiempo después, Bricker desarrolló aún más su argumento al proponer que a través del sincretismo los indígenas asimilaron los dramas de una tradición ajena dentro de su paradigma de conflicto étnico escenificado anualmente en las ceremonias del último mes de su calendario.⁶ Más adelante, Marie Odile Marion planteó que el Carnaval, como rito indoeuropeo vinculado a los cultos de fertilidad agrícola y humana, fue incorporado por los indígenas a sus propios sistemas simbólicos y rituales de fertilidad con las peculiaridades que cada pueblo ha considerado conveniente. Algunos elementos fueron totalmente asimilados, otros,

de Cultura Económica, 1986, pp. 160-212; Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 249-289; Kazuyasu Ochiai, “Revolución y renacimiento: una lectura cosmológica del carnaval tzotzil”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 15, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, pp. 217-221; Duncan M. Earl, “Simbolismo de la política y la política del simbolismo. El carnaval chamula y el mantenimiento de la comunidad”, en *América Indígena*, Vol. 46, Núm. 3, julio-septiembre 1986, pp. 545-554; Mario Aguilar Penagos, *La celebración de nuestro juego. El carnaval chamula, un sincretismo religioso*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Miguel Ángel Porrúa, 1990, pp. 117-118; Alejandro Sheseña Hernández y Sophia Pincemin Deliberos, “Fiesta de Juegos: Nuevas aportaciones para la interpretación de la escena de la vasija K1549”, en *Quehacer científico en Chiapas*, Vol.1, Núm. 9, Segunda Época, enero-junio 2010, pp. 6-7; Alejandro Sheseña Hernández, “Observaciones sobre el carnaval tzeltal de Petalcingo, Chiapas”, en Isabelle Sophia Pincemin Deliberos y Jorge Mogaña Ochoa (eds.), *Rituales y Fiestas en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 2014, pp. 177-192.

⁴ Victoria Reifler Bricker, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, traducción de Judith Sabines Rodríguez, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 24.

⁵ Mario Aguilar Penagos, *Op. Cit.*, p. 115.

⁶ Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 334-337.

reestructurados, creándose un espacio en el que formas nuevas y antiguas lograron convivir.⁷ Hace poco, Alejandro Sheseña Hernández planteó que la conservación de las lógicas establecidas en los ritos y personajes que aparecían en los últimos cinco días del calendario maya prehispánico ha permitido que figuras y sucesos históricos de origen reciente se integren y se representen en los carnavales indígenas actuales.⁸

Los planteamientos de los autores citados resultan bastante coherentes en tanto que han surgido de investigaciones en las que comparan elementos simbólicos de los mayas contemporáneos con el de los antiguos. No obstante, considero que un estudio de carácter diacrónico, es decir, del transcurrir histórico de los pueblos en su apropiación del Carnaval, que parta desde el periodo colonial y se prolongue hasta nuestros días, contribuiría a su vez para precisar y enriquecer nuestro conocimiento actual sobre el tema. Con este objetivo en mente es que he decidido abordar al Carnaval que año con año celebran las autoridades tradicionales del municipio de Oxchuc, un pueblo tseltal de los Altos de Chiapas, como mi objeto de estudio.

Resulta interesante que el Carnaval de Oxchuc haya recibido tan escasa atención de parte de los estudiosos de estas festividades en la región, a pesar de que la academia ya tenía conocimiento de su existencia por lo menos desde la tercera década del siglo XX. El primer investigador en dedicar un pequeño apartado a su descripción fue Alfonso Villa Rojas quien tuvo la oportunidad de observarlo en 1938 y que en un comentario aislado advirtió que el cruce de banderas que se llevaba a cabo durante el mismo le recordaba a una danza prehispánica de la que tuvo noticia por los escritos redactados a mediados del siglo XVI por fray Diego de Landa.⁹

Posteriormente Carlo Antonio Castro elaboró una pequeña relación sobre el Carnaval de Oxchuc por voz de un grupo de oxchuqueros provenientes del paraje *Mesbilja'*, en 1957, en la que aprovechó para proporcionar algunas interpretaciones simbólicas del mismo. De entrada, Castro consideró a este Carnaval como un fenómeno de sincretismo en el que en un

⁷ Marie-Odile Marion, *Fiestas de los pueblos indígenas. Identidad y ritualidad entre los mayas*, Ciudad de México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, 1995, pp. 53-87.

⁸ Alejandro Sheseña Hernández, "Observaciones sobre el carnaval tzeltal de Petalcingo, Chiapas", en Isabelle Sophia Pincemin Deliberos y Jorge Mogaña Ochoa (eds.), *Op. Cit.*, pp. 177-178.

⁹ Alfonso Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Ciudad de México, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, 1990, pp. 518-519.

contexto indígena se presentaban los siguientes elementos que él consideraba de origen europeo precristiano: los personajes a los que se les denomina “mulas” quienes cargan al *kaptan* en sustitución del “rey”; las “mujeres” –caracterizadas por varones–, susceptibles de fecundación, a los que la multitud trata de “tocar” y que son protegidas por sus “maridos” – otros disfrazados–; las bromas pesadas y la comida ritual de la que se excluye la carne.¹⁰

Más adelante, en la década de los 80, el investigador y hablante de tseltal, Martín Gómez Ramírez, en su trabajo publicado en formato bilingüe sobre la organización tradicional y las festividades del pueblo, proporcionó la descripción más detallada que hasta la fecha se ha escrito sobre el Carnaval de Oxchuc –de gran utilidad para la presente investigación, por cierto–, pero sin profundizar en un análisis del mismo.¹¹

Recientemente, en su estudio sobre las ceremonias de ascenso al poder de los gobernantes mayas del periodo clásico, Sheseña Hernández demostró, basándose en testimonios epigráficos e iconográficos antiguos, que entre los tseltales de Oxchuc y Bachajón todavía se conservan vocablos y rituales de origen prehispánico de acceso al poder, particularmente por el empleo de la raíz *joy* “dar vuelta” para designar al acto ritual en el que algunas de las autoridades tradicionales de estos poblados asumen sus cargos en una solemne procesión durante sus respectivos carnavales.¹²

Como se puede apreciar, el conocimiento sobre el Carnaval de los oxchuqueros del que hasta el momento disponíamos se componía principalmente de descripciones en las que en contadas ocasiones los autores mencionan el origen de algunos de sus elementos. Seguramente esto se debió a que la mayoría de los investigadores haya abordado a esta festividad de manera indirecta, es decir, como un aspecto más de sus temas de estudio, y a que el único autor que le dedicó especialmente un artículo a su desarrollo, Carlo Antonio Castro, no lo haya estudiado a profundidad.

Esta investigación se propone, entonces, reconstruir el proceso histórico por medio del cual, desde la Colonia hasta nuestros días, los oxchuqueros se han apropiado del Carnaval,

¹⁰ Carlo Antonio Castro, “Una relación tzeltal del Carnaval de Oxchuc”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 2, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, pp. 37-44.

¹¹ Martín Gómez Ramírez, *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc. Historias y tradiciones. Xlimoxna neel jme'tatik ta Oxchujk'*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado, Secretaría de Desarrollo Rural, Sub-secretaría de Asuntos Indígenas, Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas, 1988, pp. 144-155.

¹² Alejandro Sheseña Hernández, *Joyaj ti 'ajawlel. La ascensión al poder entre los mayas clásicos*, Ciudad de México, Afínita Editorial, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2015, pp. 25-45.

una festividad que en su momento fungió como una de las tantas imposiciones de las autoridades españolas y en la actualidad forma parte fundamental en la expresión de la religiosidad de los tradicionalistas del pueblo. Con ello se contribuye a llenar dos vacíos académicos existentes: el primero, el correspondiente a la carencia de investigaciones especializadas sobre el Carnaval de Oxchuc, y el segundo, a la falta de una reconstrucción histórica de este tipo en las investigaciones sobre los carnavales indígenas de la región.

Antes de todo, permítaseme aclarar el concepto central de esta investigación. Bernardo Subercaseaux Sommerhorf plantea que la apropiación cultural se refiere a un proceso creativo en el que se convierten en propios elementos ajenos mediante su adaptación, transformación o recepción activa con base en un código propio y distintivo. Las condiciones socioculturales, según Subercaseaux Sommerhorf, son determinantes en el proceso de apropiación cultural.¹³

De manera más acercada a nuestro caso de estudio, Federico Navarrete Linares considera que la incorporación, de parte de los pueblos indígenas, de un rasgo impuesto por los poderes coloniales, más que su simple adopción, implicó su resignificación y refuncionalización vinculada a sus propias tradiciones e identidades culturales y étnicas. La apropiación, advierte Navarrete Linares, puede servir como vehículo de continuidades culturales, pero también, de cambios y rupturas.¹⁴

Por todo lo anterior se deduce que al intentar reconstruir el proceso histórico de apropiación del Carnaval, por parte de los oxchuqueros, se estaría hablando también de cómo estos sujetos históricos han resignificado y refuncionalizado a esta festividad con base en sus propias tradiciones, de las rupturas, transformaciones y continuidades que este hecho cultural ha traído consigo, así como del papel determinante que han tenido las diferentes circunstancias políticas, sociales y culturales a lo largo del mismo.

Pero ¿cómo se puede tener conocimiento de algo ocurrido desde hace cientos de años, y de lo que los testimonios, sobre todo los coloniales, guardan casi completo silencio? Habrá que leer la historia al revés, en regresión, en retrospectiva sugeriría Marc Bloch. Partir de lo

¹³ Bernardo Subercaseaux Sommerhorf, "Reproducción y apropiación: dos modelos para enfocar el diálogo intercultural", en *Diálogos de la comunicación*, Núm. 23, Lima, 1989, pp. 97-102.

¹⁴ Federico Navarrete Linares, *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 75-76.

más conocido a lo menos conocido, del presente al pasado en busca de las huellas, de los vestigios del proceso histórico en cuestión.¹⁵ En concordancia con la propuesta de Bloch, esta investigación se conforma por los siguientes objetivos específicos: 1) detallar la manera en que los oxchuqueros celebran su Carnaval, así como el significado y la función que le atribuyen; 2) identificar los elementos de origen europeo y mesoamericano que lo componen, es decir, los vestigios y las huellas de la apropiación cultural; y 3) reconstruir el proceso histórico de apropiación, desde la Colonia hasta nuestros días, tomando en cuenta las implicaciones sociales, políticas y culturales que se han presentado en el transcurrir del mismo.

Uno de los planteamientos teóricos empleados en la presente investigación para aproximarme al estudio de los carnavales –y en especial al de Oxchuc– ha sido el considerar a estos festejos como rituales de inversión.¹⁶ Por rito de inversión entiendo –siguiendo a Victor W. Turner– a aquel que tiende a reafirmar el ordenamiento de las sociedades que lo practican, al conceder a las personas que se encuentran situadas en los estratos inferiores de la jerarquía social, la facultad de ejercer su autoridad ritual sobre sus superiores. La autoridad ritual de los débiles puede partir desde la imitación burlesca de las facultades y atributos de los poderosos, pasando por el establecimiento de una jerarquía remedadora, hasta la perpetración de agresiones físicas y/o verbales. Por ello es muy necesario que este tipo de rituales se sitúen en determinados momentos del ciclo anual de cada pueblo.¹⁷

La teoría de Turner coincide perfectamente con los autores que han resaltado e inclusive comprobado la función social cohesionadora de los carnavales indígenas de los Altos de Chiapas.¹⁸ No obstante, la mayoría de testimonios que consulté y que dieron forma a esta investigación, me han presentado casos en los que este tipo de festejos llegan a desembocar en conflictos sociales, por lo que me he visto en la necesidad de explicar por

¹⁵ Marc Bloch, *Introducción a la historia*, traducción de Pablo González Casanova y Max Aub, 4ª edición, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 49-50.

¹⁶ Otros autores ya habían considerado al Carnaval como una fiesta de inversión social, *Cfr.* Julio Caro Baroja, *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pp. 51-53 y 164-168; Emmanuel Le Roy Ladurie, *El Carnaval de Romans, de la Candelaria al miércoles de Ceniza 1579-1580*, traducción de Ana García Bergua, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1994, pp. 324-326; Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 141-143.

¹⁷ Victor W. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, traducción de Beatriz García Ríos, Madrid, Taurus, 1988, p. 171.

¹⁸ Uno de los trabajos que comprueba con hechos sociales la función cohesionadora de un Carnaval indígena ha sido el de Duncan M. Earl, *Op. Cit.*, pp. 545-567.

qué, en ocasiones, los carnavales y en particular el de Oxchuc, no logran cumplir con su finalidad principal, e inclusive, producen un efecto contrario. Afortunadamente, algunos investigadores ya se han ocupado de este fenómeno desde la perspectiva teórica. Max Gluckman considera que debido al componente de protesta al orden social que concentran los rituales de rebelión –como los carnavales–, su efectividad depende de que las relaciones sociales al interior del grupo no estén tan fracturadas al grado tal de poner en entredicho el orden establecido.¹⁹ Cuando existe una desintegración en la estructura social sobre la cual los diferentes rituales de un grupo operan, plantea Clifford Geertz, éstos también pueden fungir como detonantes de conflictos y de cambios sociales. Para identificar estas situaciones, Geertz recomienda tratar a los aspectos sociales y a los aspectos culturales como factores que varían de manera independiente pero que a la vez dependen recíprocamente los unos de los otros. Y, en este tipo de análisis, continúa Geertz, los materiales históricos son de utilidad fundamental.²⁰

Como se puede apreciar, la naturaleza misma de este trabajo me ha llevado a analizar casos particulares en los que las celebraciones de algunos carnavales, incluyendo al de Oxchuc, coincidió con situaciones de aguda desintegración social, llegando a generar conflictos y transformaciones en el orden establecido al interior de los grupos que los llevaron a cabo. Estos casos se encuentran implícitos dentro del desarrollo de los objetivos planteados. Por tal motivo, considero que este trabajo contribuye también con una visión un tanto más amplia respecto a la relación existente entre la celebración de estas festividades en la región y los cambios sociales de las poblaciones y los grupos que las llevan a cabo.

Para conocer la manera precisa en la que los oxchuqueros celebran su Carnaval, el significado y la funcionalidad que le atribuyen, el primero de los objetivos planteados, he decidido retomar la propuesta de Helios Figuerola Pujol y enmarcar a esta festividad en un contexto más amplio, en el de la organización tradicional, el sistema de cargos y el aparato festivo que hacen posible su celebración.²¹ Los datos que recolecté durante mis observaciones sobre el Carnaval de 2015, y de las demás visitas realizadas al pueblo entre ese año y el

¹⁹ Max Gluckman, *Costumbre y conflicto en África*, traducción de Sao Kin Leong Fu y Leif Korsbaek, Lima, Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades-Fondo Editorial, 2009, pp. 141-142, 162, 164 y 166.

²⁰ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003, pp. 132-134.

²¹ Helios Figuerola Pujol, “Apuntes sobre el carnaval de San Juan Evangelista Cancuc (1989)”, Isabelle Sophia Pincemin Deliberos y Jorge Mogaña Ochoa (eds.), *Op. Cit.*, pp. 134-136.

siguiente, así como la información adicional proveniente de otras investigaciones sobre el pueblo que enriquecen todavía más los datos de mi trabajo de campo, fueron de suma utilidad. La teoría citada ha sido fundamental, a su vez, para problematizar la relación de esta festividad con un conflicto acontecido en el pueblo a finales del 2015.

Respecto al cumplimiento del segundo objetivo, he decidido contrastar al Carnaval de Oxchuc con aquellas celebraciones que he considerado como sus principales antecedentes, el Carnaval europeo, por supuesto, y algunas ceremonias calendáricas y políticas mayas de la antigüedad, en las que argumento que también hacían de la inversión social su temática principal. Esto con la finalidad, como ya se había precisado anteriormente, de identificar el origen simbólico de los principales elementos que conforman al Carnaval de los oxchuqueros, y obtener, con ello, una primera aproximación al proceso de apropiación cultural de esta festividad. En este ejercicio me auxilio de diversas investigaciones contemporáneas, así como de testimonios iconográficos prehispánicos y materiales gráficos actuales (fotografías). Asimismo analizo la función social cohesionadora del Carnaval europeo y las celebraciones prehispánicas, pero también, su eventual propiciación de conflictos y de cambios sociales.

Y bien, para la reconstrucción del proceso histórico por el que atravesaron los oxchuqueros para apropiarse del Carnaval, el último de los objetivos, he empleado una cantidad considerable de documentos redactados por autoridades eclesiásticas, sobre todo, los cuales se encuentran resguardados en su mayor parte por el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, y que comprenden una temporalidad que abarca una parte del siglo XVII y se prolonga hasta finales del siglo XIX. Gracias a estos testimonios he obtenido datos importantes respecto a las fiestas que tenían que celebrar los habitantes de Oxchuc, entre las que se encontraba, por supuesto, el Carnaval, así como del desempeño de aquellas personas que en su momento fungieron como autoridades políticas, religiosas y festivas del pueblo. Debido a la escasez de información concerniente a la manera en que los indígenas fueron tiñendo con sus antiguas tradiciones a las festividades cristianas que les fueron impuestas, entre éstas precisamente el Carnaval, he decidido reunir toda la información al respecto, aunque ésta quede comprendida por casos registrados en diversos poblados indígenas, para aproximarme al proceso por el cual pudo haber atravesado Oxchuc en su apropiación de esta festividad. Ya para los siglos XX y XXI, los escritos de los investigadores

que han hecho trabajo de campo en el pueblo –entre los que me incluyo–, han sido de una utilidad fundamental para completar la reconstrucción planteada. Durante el desarrollo de este último objetivo proporciono, de igual manera, dos casos en los que el Carnaval se celebró en momentos de desintegración social contribuyendo al desarrollo de conflictos: uno correspondiente al pueblo de Tenejapa en 1673, y otro a Oxchuc a finales de 2015. Así también presento otro caso que en la actualidad está ocurriendo en Oxchuc, en el que los cambios sociales están propiciando, a su vez, nuevas interpretaciones sobre el significado y la función que para los oxchuqueros jóvenes tiene el Carnaval del pueblo.

El desarrollo de los objetivos establecidos se encuentra repartido en los siguientes capítulos que conforman la totalidad de esta investigación. El primer objetivo queda comprendido en el capítulo inicial, en el que introduzco al lector al aspecto ceremonial de Oxchuc, la organización tradicional, sus principales festejos y la manera en que celebran su Carnaval. Asimismo problematizo la función cohesionadora de la fiesta a través de un conflicto político acontecido en el pueblo a finales de 2015.

El capítulo II comprende al segundo objetivo, en el que analizo el Carnaval europeo y algunas ceremonias calendáricas y políticas mayas antiguas como festejos permeados de rituales de inversión con implicaciones sociales de importancia en cada uno de sus contextos. Posteriormente contrasto a estas celebraciones con el Carnaval de Oxchuc e identifiqué el origen de algunos de los elementos que lo conforman. Con ello obtengo una primera aproximación al proceso de apropiación cultural de esta festividad.

La reconstrucción de este proceso, el tercer objetivo, abarca los capítulos restantes. En el capítulo III analizo los cambios, las permanencias y las transformaciones sociales y culturales que trajo consigo el establecimiento del dominio colonial en las poblaciones asentadas en el actual estado de Chiapas, prestando especial atención en las reacciones de la población autóctona a la conformación de los pueblos indígenas, a la imposición de las nuevas instituciones españolas encargadas del gobierno local y al culto católico. También se analiza el desenvolvimiento y las implicaciones de la vida festiva de los pueblos, enfatizando el caso del Carnaval. En la medida de lo posible, debido a la escasez de testimonios a la que me enfrenté, menciono algunos datos sobre Oxchuc.

El capítulo IV se centra en un proceso emprendido desde principios del siglo XIX por los principales de Oxchuc que culminó con la expulsión de los curas parroquiales del pueblo

a finales de la centuria. Movimiento autonomista que acarrió nuevas transformaciones para la misma autoridad tradicional y su aparato festivo en el que figuraba el Carnaval.

En el capítulo V explico las consecuencias que tuvo para la autoridad tradicional (los *principales*) oxchuquera, el advenimiento de nuevas figuras de poder y sectores políticos durante el siglo XX, así como su relación con una serie de transformaciones profundas en su organización y la manera en que llevaban a cabo sus festejos, de los cuales, el Carnaval pasó a revestir un carácter y un sentido bastante particular.

Finalmente, el capítulo VI está dedicado al análisis de un relato reciente que está circulando en el pueblo y que puede llegar a producir cambios drásticos en la manera en que los oxchuqueros jóvenes conciben su Carnaval.

I

La organización tradicional y el Carnaval de Oxchuc en la actualidad

En las primeras fechas de mak inician la gran fiesta, los indios del pueblo de Oxchuc: un gran carnaval celebran los hombres.

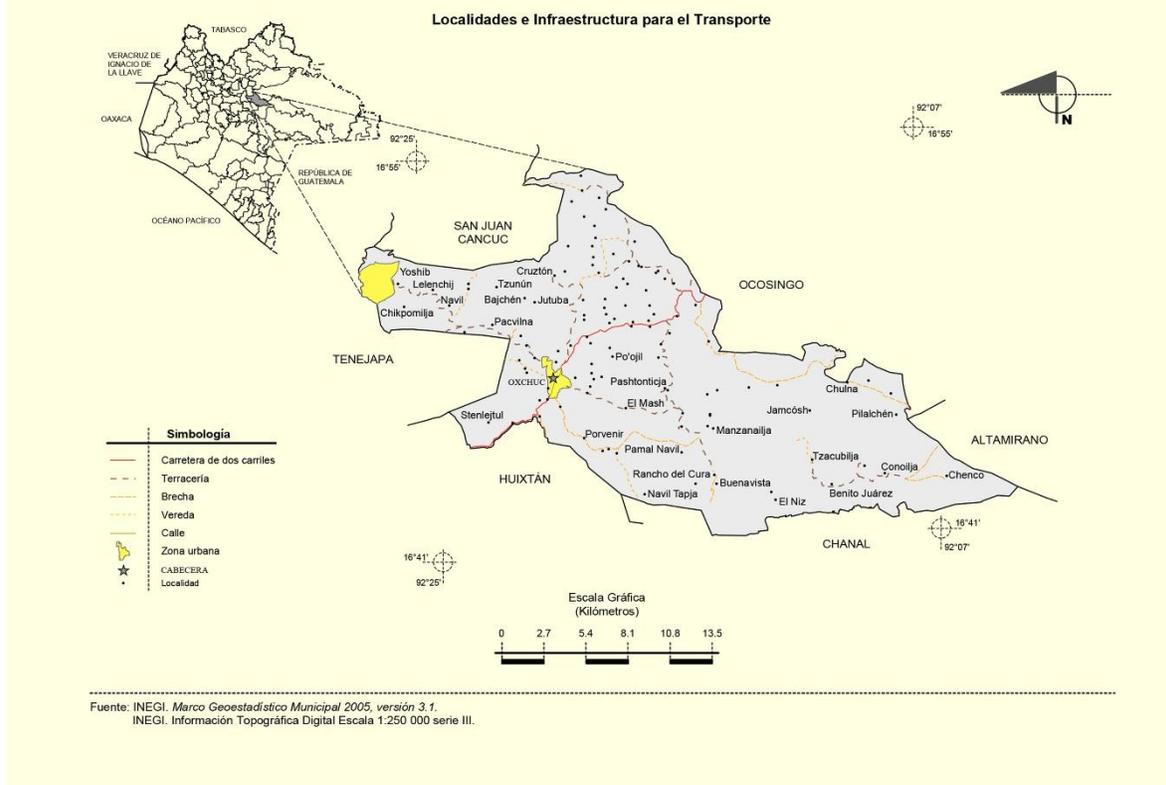
Carlo Antonio Castro
Una relación tzeltal del carnaval de Oxchuc

Aspectos geográficos y demográficos de Oxchuc

Oxchuc, castellanizado, u *Oxchujk'*,²² en tseltal, es un municipio indígena localizado a 50 km de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en la región de los Altos de Chiapas. Al norte colinda con Ocosingo y San Juan Cancuc; al este, con Altamirano y Ocosingo; al sur, con Chanal y Huixtán; y al oeste, con Tenejapa y Huixtán. Asentado en un valle a una altura que oscila entre los 1 000 y 2 000 msnm, su clima es templado húmedo con abundantes lluvias en verano. Su paisaje es dominado por una serie de cerros cubiertos por una vegetación de pinos y encinos, así como por una gran cantidad de pequeños arroyos, entre los que destacan los ríos *Tsakoneja'*, que sirve de límite con Chanal; el *Yaxanal*, fronterizo con Tenejapa; y el *Mesbilja'*, localizado a un lado del paraje Corralito (mapa 1).²³

²² El término tseltal se traduce al castellano como “tres nudos”, y se refiere, según las autoridades tradicionales, a las tres vueltas y a los tres nudos que debe llevar la faja para amarrar la camisa tradicional de los hombres del pueblo.

²³ Martín Gómez Ramírez, *Op. Cit.*, pp. 6-15.



Mapa 1. Localización geográfica de Oxchuc. Tomado de INEGI. Dirección online: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/> (consultado el 10 de enero de 2017).

En 2010, según datos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL),²⁴ en Oxchuc había una cifra de aproximadamente 49 819 habitantes dispersos entre el centro y las 125 comunidades que conforman el municipio. De toda esa población, cerca de 15 680 (31.47 %) se encontraba en una situación de pobreza y 30 891 (62.01 %) en pobreza extrema. Es probable que de las 2 952 (5.92 %) personas que se encontraban en estado de vulnerabilidad y de las 296 (0.59%) en no vulnerabilidad, casi todas radiquen en la cabecera municipal, en donde prácticamente se tiene acceso a todos los servicios básicos: agua potable, electricidad, comunicación y transporte, así como

²⁴ Informe anual sobre la situación de la pobreza y el rezago social 2010, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, Secretaría de Desarrollo Social. Consulta en línea: http://www.monitor-odm.chiapas.gob.mx/odm2/wp-content/downloads/Indicadores/2014_Informe_Sobre_Situacion_Pobreza/Chiapas_Oxchuc.pdf (consultado el 18 de enero de 2017).

instituciones de salud y de educación –inclusive cuenta con una universidad–, los cuales van disminuyendo, al igual que la calidad de vida de sus habitantes, conforme más alejados y escondidos se encuentren las comunidades y los parajes del centro del pueblo.

De los 27 846 habitantes que el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) consideró con una edad igual o mayor a los doce años, 11 605 (41.68 %) se encontraban económicamente activos. La agricultura, la ganadería y el aprovechamiento de los recursos forestales conformaban las actividades a las que recurría la mayor parte de la población (11 119 personas), continuando con los servicios educativos (537), las actividades de construcción (136), los servicios de transporte (126) y el comercio al por menor (107).²⁵

Asimismo, este organismo consideró que cerca 38 804 habitantes del pueblo eran hablantes de alguna lengua mesoamericana, principalmente del tseltal (36 175), y 678 decían no hablar ninguna de estas lenguas.²⁶ Lo más probable es que si tomamos como referente a la lengua primaria, estos últimos representen una buena parte de la población ladina residente, aunque no me atrevería a asegurarlo ya que existen una cantidad considerable de ladinos que dominan perfectamente una lengua mesoamericana.²⁷

En lo que respecta a la diversidad de credos, nuevamente el INEGI nos presenta una cifra de 19 200 oxchuqueros que decían profesar la religión católica, 21 781 que se identificaba con alguna de las religiones protestantes (históricas, evangélicas y no evangélicas), 2 469 que decían no tener religión y 501 que no especificaron.²⁸ A estas cifras hay que tomarlas con precaución puesto que no necesariamente se aproximan a la realidad. En la actualidad ya se tiene noción de la existencia de por lo menos tres grandes grupos religiosos: católicos, protestantes y tradicionalistas que conviven, ya sea de manera pacífica o conflictiva en cada uno de los municipios de la región (los Altos de Chiapas). De éstos, por lo menos los últimos (los tradicionalistas) suelen ser lo bastante confusos para leerse en los

²⁵ *Unidad de Microrregiones Cédulas de Información Municipal (SCIM). Municipios: Nacional*, Secretaría de Desarrollo Social, 2013, Consulta línea en: <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/Economia.aspx?entra=zap&ent=07&mun=064> (consultado el 18 de enero de 2017).

²⁶ *Sistema Nacional de Información Municipal*, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Consulta en línea en: <http://www.snim.rami.gob.mx/> (consultado el 18 de enero de 2017).

²⁷ Sobre lo problemático y confuso que puede llegar a ser el establecer categorías de distinción entre indígenas y ladinos consúltese a Pedro Pitarch Ramón, “Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Op. Cit.*, pp. 237-250.

²⁸ *Censo de Población y Vivienda 2010. Consulta interactiva de datos*, Instituto Nacional de Geografía y Estadística, Consulta línea en: http://www.inegi.org.mx/est/lista_cubos/consulta.aspx?p=pob&c=1 (consultado el 18 de enero de 2017).

conteos, llegando en ocasiones a camuflarse por completo. Juan Pedro Viqueira nos ha señalado algunos casos en los que los tradicionalistas, al responder a las encuestas, por diversos motivos suelen decir que “no tienen religión”, que son “católicos” o inclusive “judíos”.²⁹

Oxchuc es un municipio indígena regido bajo la política de “usos y costumbres”, por lo que la organización y dirección de las ceremonias tradicionalistas del pueblo recae en el ayuntamiento municipal y en las autoridades tradicionales de cada *kalpul* “calpul”.³⁰ A la descripción de este aspecto de la sociedad oxchuqueña le dedicaremos las siguientes páginas.

Autoridades tradicionales y calendario festivo

El centro de Oxchuc junto con sus parajes se dividen en dos *kalpul*: el de Santo Tomás o *Muk´ul Kalpul* “Calpul Grande”³¹ situado al norte, y el de Santísima Trinidad o *Bik´it Kalpul* “Calpul Pequeño”,³² situado al sur. El eje que divide a uno de otro atraviesa la iglesia de Santo Tomás y el ayuntamiento municipal. En la actualidad, los *kalpul* son concebidos como dos grandes secciones que conforman al pueblo, con las cuales algunos de los oxchuqueros –sobre todo los que comparten la creencia tradicional– identifican su lugar de pertenencia. Esta división es especialmente importante para este sector puesto que los *kalpul* son la estructura básica de organización tradicional, a cada *kalpul* le corresponden sus propias autoridades tradicionales que en conjunto conforman el sistema de cargos.

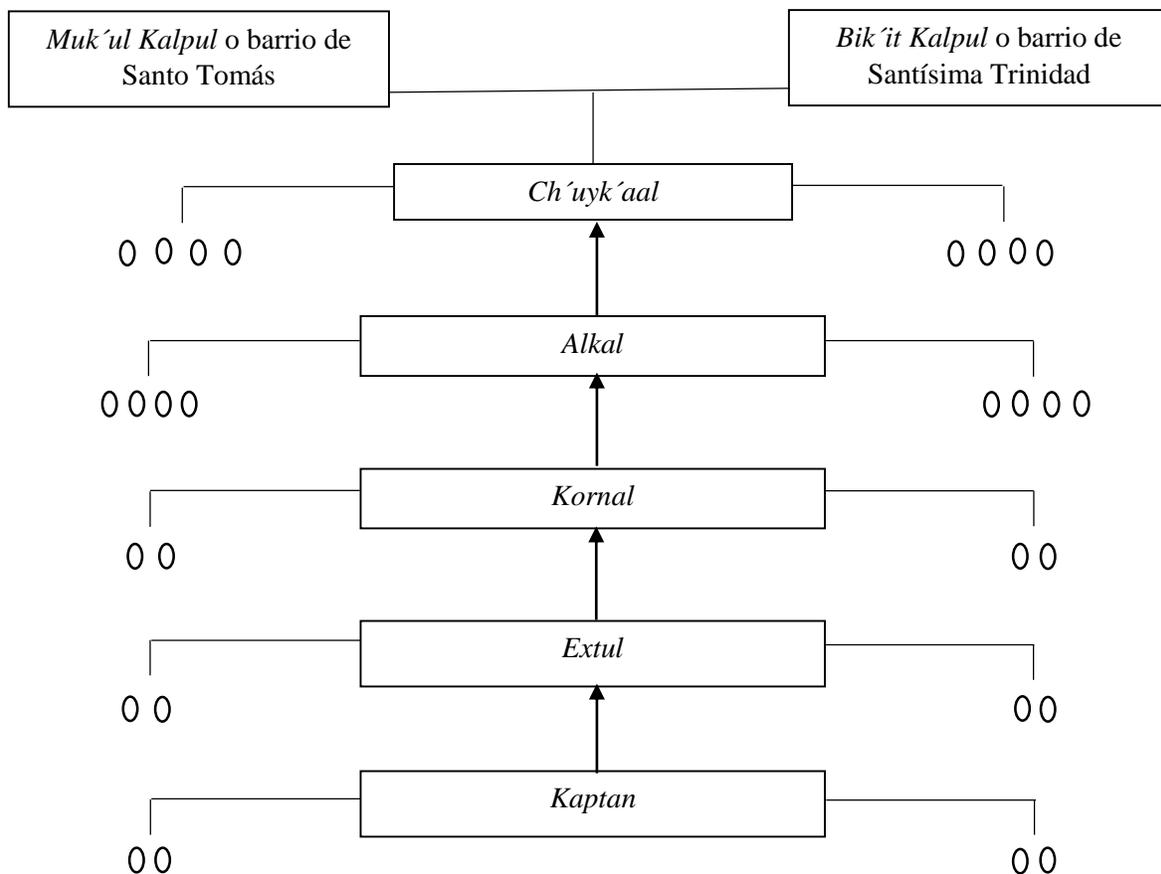
En las últimas décadas el municipio de Oxchuc ha experimentado cambios por demás profundos dentro de su organización tradicional. Las nuevas generaciones se han visto cada vez más renuentes a participar en el sistema de cargos, lo cual ha provocado una gradual desaparición de los mismos. Actualmente (2016) el sistema de cargos se configura tal y como se ilustra en el esquema 1, en el que se mencionan los diferentes cargos de acuerdo a su jerarquía (en orden descendente a ascendente señalado por las flechas), así como el número de los mismos (esto último representado a través de óvalos) por cada *kalpul*.

²⁹ Juan Pedro Viqueira *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Ciudad de México, El Colegio de México, Tusquets Editores México, 2002, p. 178.

³⁰ Guilles Polian, *Diccionario Multidialectal del Tzeltal. Tzeltal-Español*, versión mayo 2016, p. 298. Consulta en línea en: https://www.academia.edu/11637603/Diccionario_multidialectal_del_tzeltal

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*



Esquema 1. Sistema actual de cargos en Oxchuc. Datos de Erick Emmanuel Pérez Sánchez presentados retomando el diseño que emplea Manuel Gómez K’ulub, et al., *Kajwaltik. La ordenanza de la colonia de 1674*, Tuxtla Gutiérrez, Centro de Lengua Arte y Literatura Indígenas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 2010, pp. 92 y 118.³³

La lógica que rige el sistema de cargos es la del ascenso vertical. Cada cargo responde a funciones específicas. Todos, con excepción del de *kaptan* y *ch’uyk’aal* “mediador o equilibrador del tiempo”,³⁴ se renuevan cada año en el ritual de cambio de autoridades que se realiza durante el primer día del mes de enero. Los *kaptan* son renovados en cada Carnaval, mientras que los *ch’uyk’aal* son cargos vitalicios. Por consecuencia, una vez habiendo pasado

³³ Este esquema se elaboró con los datos (nombre de los cargos, número de los mismos y jerarquización) que recopilé durante mi trabajo de campo en Oxchuc entre 2015 y 2016, retomando a la vez el modelo diseñado por Manuel Gómez K’ulub, et al., *Kajwaltik. La ordenanza de la colonia de 1674*, Tuxtla Gutiérrez, Centro de Lengua Arte y Literatura Indígenas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 2010, pp. 92-118.

³⁴ Guilles Polian, *Op. Cit.*, p. 179.

por el cargo de *alkal* “alcalde”,³⁵ éste se queda con el título de *pas-alkal* “pasado-alcalde”, en espera de que alguno de los *ch'uyk'aal* de su *kalpul* fallezca para ocupar el cargo vacante.

Los requerimientos para participar de cada cargo son, básicamente, el que el sujeto posea los recursos económicos, físicos y espirituales que requiere el cargo al cual ha sido solicitado. La participación dentro del sistema de cargos no es obligatoria, sin embargo, cuando alguien es seleccionado para participar de alguno de ellos, los tradicionalistas de Oxchuc conciben la existencia de un poder sobrenatural que condiciona al individuo a participar del mismo; y es que se cree que aquel que se negase a ocupar alguno de los cargos, caería sobre él y su familia un tipo de maldición en la que sus cultivos no prosperarían y la pobreza y las enfermedades azotarían en su hogar. Conforme va ascendiendo en la jerarquía de cargos, mayor es el condicionamiento que experimenta el sujeto; se ha llegado a creer que incluso aquel que no aceptase ocupar el cargo de *ch'uyk'aal* podría sufrir la muerte de alguno de sus familiares.

El *kaptan* es el primero dentro del escalafón de cargos, a través de éste se ingresa a la autoridad tradicional. Existen dos *kaptan* por cada *kalpul*: el entrante y el saliente, quienes tienen la obligación de presidir el Carnaval.

Habiendo pasado por el cargo de *kaptan* se continúa con el del *extul* “regidor”.³⁶ Igual, existe entrante y saliente. Los *extul* son los encargados de custodiar al *Kajwaltik* “nuestro señor, nuestro dios”,³⁷ libro sagrado de los tradicionalistas del pueblo, durante los trece días que dura su fiesta.

Del *extul* se asciende al *kornal* “gobernador”³⁸ (dos por cada *kalpul*: entrante y saliente), quien simplemente es el encargado de comunicar los acuerdos tomados por las autoridades tradicionales, así como de recolectar limosnas entre el sector tradicionalista de Oxchuc para la realización de las fiestas.

Aquel que ya haya ocupado el cargo de *kornal*, por consecuencia ocupará el del *alkal*. En total son cuatro *alkal* (1º, 2º, 3º y 4º) por cada *kalpul*, quienes acompañan a los *extul* en la fiesta del *Kajwaltik* y se encargan de pronunciar el discurso de los capitularios en los cerros de *Ijk'al Ajaw* y *Max*. Como ya se mencionó líneas arriba, los *ch'uyk'aal* son cargos vitalicios

³⁵ *Ibid.*, pp. 25-26.

³⁶ *Ibid.*, p. 188.

³⁷ *Ibid.*, p. 16.

³⁸ *Ibid.*, p. 320.

y, por consiguiente, luego de que un individuo hubiese portado el cargo de *alkal*, pasará a ser un *pas-alkal*, en espera de la vacante que pueda dejar el fallecimiento de alguno de los *ch'uyk'aal* de su *kalpul* correspondiente. Los *pas-alkal* ya pueden ser considerados como *principales* del pueblo; es decir, personas experimentadas tras haber cursado por la mayoría de los cargos de la jerarquía tradicional, por lo que se les debe obediencia y respeto.

Existen cuatro *ch'uyk'aal* en cada *kalpul* (1°, 2°, 3° y 4°). Actualmente representan la máxima autoridad dentro del sistema de cargos tradicional. Ellos se encargan de dirigir todas las ceremonias, así como de pronunciar los rezos y los discursos dentro y fuera de las mismas. Son los responsables, también, de realizar oraciones y ayunos con la finalidad de obtener bendiciones para el pueblo. De igual manera son ellos quienes se encargan de nombrar a las demás autoridades tradicionales.

Existen también cargos especiales para cada festividad, sin embargo, dada la cantidad de éstos, la extensión que requieren, y porque no son objetos de estudio de esta investigación, se procederá simplemente a mencionar a aquellos que participan dentro del Carnaval en las siguientes páginas.³⁹

Si bien existen ceremonias particulares para cada cargo, todos, en conjunto, tienen participación en el calendario festivo del pueblo. En este momento cabe mencionar que actualmente⁴⁰ todas las fiestas son financiadas casi en su totalidad por el ayuntamiento municipal, institución que aporta dinero a las autoridades tradicionales para pagarle a los musiqueros y para la compra de velas, incienso, cohetes, pilico, cigarros, *pox* “aguardiente”,⁴¹ refrescos, comida e incluso para sus trajes ceremoniales. De igual manera, las autoridades tradicionales por su cuenta contribuyen con cierta cantidad de dinero para cubrir el gasto total de los insumos anteriormente señalados, procurando que éstos no escaseen durante las fiestas. Así, por ejemplo, durante la celebración del Carnaval en 2015, los musiqueros fueron compensados con \$400 por parte del ayuntamiento y con cerca de \$200 por cada *kaptan*; también se vio que cada *kaptan* contribuyó con cierta cantidad de garrafones de *pox* para que

³⁹ Vid. en este trabajo pp. 24-25.

⁴⁰ Con actualmente me refería a los años en los que estuve realizando visitas continuas al pueblo, entre 2015 y 2016. A finales de este último año, como el lector podrá comprobar en las pp. 132-137 de esta tesis, los conflictos políticos desembocaron en una fractura entre las nuevas autoridades municipales y las tradicionales, por lo que las primeras dejaron de apoyar económicamente a las segundas en la realización de sus festejos.

⁴¹ Guilles Polian, *Op. Cit.*, pp. 539-540.

fuera distribuido entre los congregados y, cuando éste comenzaba a escasear, cada autoridad iba ofrendando, a su vez, un litro adicional de la misma bebida.

El calendario de Oxchuc está compuesto por 18 meses de 20 días y un mes de 5 días adicionales análogo al *Haab* de los mayas prehispánicos. Tiene funciones agrícolas y festivo-ceremoniales. Algunas fiestas, además de celebrar a los santos católicos, también marcan el inicio de las lluvias y el tiempo de secas. En la siguiente tabla se muestra una descripción del actual (2016) calendario de Oxchuc junto con sus principales festejos, así como su correspondencia con el calendario gregoriano (cuadro 1). Cabe mencionar que los nombres y duración de los meses fueron elaborados a partir de los datos que me fueron proporcionados por el Museo de Manuel Gómez K'ulub, la traducción al castellano al igual que las descripción de las actividades agrícolas que se realizan durante los mismos fueron retomadas del trabajo de Guilles Polian citado con anterioridad y los datos respecto a las festividades (tuve la oportunidad de asistir a algunas de ellas) fueron producto de mi trabajo de campo realizado en 2015 y 2016.

Calendario tradicional	Correspondencia con el calendario gregoriano	Descripción del mes (traducción al castellano, núm. de mes y actividades)	Festividad	Día de la festividad en el calendario tradicional	Correspondencia con el calendario gregoriano
<i>Sakilab</i>	30 de diciembre-18 de enero	“Agua clara”. 14 ^o mes. ⁴²	Cambio de autoridades tradicionales	2-3 <i>Sakilab</i>	31 de diciembre-1 de enero
			Fiesta del <i>Kajwaltik</i> , libro sagrado	3-15 <i>Sakilab</i>	1-13 de enero
			Bajada de Santo Tomás	10-12 <i>Sakilab</i>	8-10 de enero
<i>Ajil Ch'ak</i>	19 de enero-7 de febrero	“Pulga de carrizo”. 15 ^o mes. Continúa la preparación de la tierra para la siembra de maíz. ⁴³			

⁴² *Ibid.*, pp. 564-565.

⁴³ *Ibid.*, p. 14.

<i>Mak</i>	8-27 de febrero	“Cerrar, encerrar, tapar, cubrir”. 16º mes. Inicio de la temporada de siembra de maíz en las tierras altas. ⁴⁴	Carnaval	5-7 <i>Mak</i>	12-14 de febrero
<i>Olal ti'</i>	28 de febrero-18 de marzo	“Vara de lizo”. 17º mes. Fin de la temporada de siembra de maíz en las tierras bajas. ⁴⁵			
<i>Jul ol</i>	19 de marzo-7 de abril	17º mes. Fin del corte de café y continúa la siembra de maíz en las tierras altas. ⁴⁶	Semana Santa	2-8 <i>Jul ol</i>	20-27 de marzo
<i>Ch'ayk'in</i>	8-12 abril	“Días perdidos”. 18º mes. Periodo de cinco días que cierran el calendario tradicional. ⁴⁷			
<i>Jok'en Ajaw</i>	13 de abril-2 de mayo	“Deidad llorona”. 1º mes. Temporada de la primera limpia de milpa y	Inicio de las <i>Bik'it Mixa</i> “misa pequeña” (petición de lluvia por cada familia)	2 <i>Jok'en Ajaw</i>	15 de abril-28 de abril

⁴⁴ *Ibid.*, p. 424.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 495.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 283.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 153.

		segundo corte de café en las tierras bajas y primer brote de maíz en tierras altas. ⁴⁸	<i>Muk´ul Mixa</i> “misa grande” (petición de lluvia por el pueblo en los cerros de <i>Ijk´al Ajaw</i> y <i>Max</i>).	16 <i>Jok´en Ajaw</i>	29 de abril
<i>Ch´in J´uch</i>	3-22 de mayo	“Pequeño tlacuache”. 2º mes. Inicio de la temporada de neblina y tlacuaches. ⁴⁹	Día de la Santísima Trinidad, patrono del <i>Bik´it Kalpul</i> .	18-20 <i>Ch´in J´uch</i>	20-22 de mayo
<i>Muk´Uch</i>	23 de mayo-11 de junio	“Gran tlacuache”. 3º mes. Continúa la neblina y la temporada de tlacuaches, cosecha de trigo y chícharos. ⁵⁰			
<i>Jukwinkil</i>	12 junio-1 de julio	“Siete guardianes”. 4º mes. Temporada de limpia de milpa y siembra de árboles frutales en tierras bajas, e inicio de la temporada de frutas y de segunda limpia de milpa en tierras altas. ⁵¹			
<i>Wakwinkil</i>	2 de julio-21 de julio	“Seis guardianes”. 5º mes. Segunda temporada de			

⁴⁸ *Ibid.*, p. 267.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 454.

⁵¹ *Ibid.*, p. 282.

		limpia de milpa. ⁵²			
<i>Jo'winkil</i>	22 de julio-10 de agosto	“Cinco guardianes”. 6° mes. Temporada de frijol, jilote, manzana y durazno. ⁵³			
<i>Chanwinkil</i>	11 de agosto-30 de agosto	“Cuatro guardianes”. 7° mes. Temporada de elote, chilacayote y calabacita en tierras altas. ⁵⁴			
<i>Oxwinkil</i>	31 de agosto-19 de septiembre	“Tres guardianes”. 8° mes. Temporada de elote y de doblada de milpa. ⁵⁵			
<i>Pom</i>	20 de septiembre-9 de octubre	“Copal”. 9° mes. Continúa temporada de doblada de milpa. ⁵⁶			
<i>Yaxk'in</i>	10 de octubre-29 de octubre	“Verde-azul”. 10° mes. Temporada de flores amarillas. En las tierras bajas también se siembra maíz.			
<i>Mux</i>	30 de octubre-18 de noviembre	“Sobre maduro”. 11° mes. Temporada heladas y de	Todos Santos y Fieles Difuntos	3-4 <i>Mux</i>	1-2 de noviembre

⁵² *Ibid.*, p. 724.

⁵³ *Ibid.*, p. 275.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 499.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 538.

		tapizca. En las tierras altas se siembra trigo y chícharo. ⁵⁷			
<i>Ts'un</i>	19 de noviembre-8 de diciembre	“Siembra”. 12º mes. Segunda siembra de milpa en tierras bajas y preparación para la primera en tierras altas. ⁵⁸			
<i>Bats'ul</i>	9 de diciembre-28 de diciembre	13º mes. Cosecha de frijol y de café en tierras frías. ⁵⁹	Día de Santo Tomás, patrono del <i>Muk'ul Kalpul</i>	11 <i>Bats'ul</i>	19-21 de diciembre

Cuadro 1. Calendario festivo de Oxchuc. Elaborado por Erick Emmanuel Pérez Sánchez.⁶⁰

Con todo esto ya se tiene una idea acerca de las diferentes celebraciones que realizan las autoridades tradicionales. Éstas, incluyendo al Carnaval, cumplen una función sagrada, puesto que los tradicionalistas de Oxchuc las consideran como parte de un legado ancestral; el no celebrarlas podría alterar el equilibrio cósmico y la tragedia no tardaría en asolar al pueblo.

En las siguientes páginas me centraré únicamente en el Carnaval. Iniciaré con una síntesis del mismo para luego continuar con una descripción en “tiempo real” de la fiesta, en la que trato de introducir al lector de manera tal que estuviera presenciando el hecho. Finalmente cierro el capítulo con un acontecimiento que estremeció a Oxchuc en octubre de 2015 y que tuvo un impacto considerable en las actividades de las autoridades tradicionales –entre éstas precisamente al Carnaval–. Todo lo indicado fue resultado del trabajo

⁵⁷ *Ibid.*, p. 458.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 704.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁰ Este cuadro se elaboró a partir de los datos respecto a los nombres de los meses y su duración que nos proporcionó el museo de Manuel Gómez K'ulub en Oxchuc, la traducción al español así como la descripción de las actividades durante los mismos que nos presenta el diccionario de Guilles Polian, *Op. Cit.*, así como de los datos que recabé sobre las celebraciones (tuve la oportunidad de asistir a algunas de ellas) durante mi trabajo de campo entre 2015 y 2016.

etnográfico que realicé en varias visitas al pueblo durante el 2015 y 2016, así como de la revisión de los trabajos de los diversos investigadores que se han ocupado de Oxchuc.

El Carnaval de Oxchuc

El Carnaval de Oxchuc, *Lo'íl K'in* “Fiesta de Broma”⁶¹ o *Tajimal K'in* “Fiesta de Juego”⁶² en lengua tseltal,⁶³ es una fiesta móvil que se realiza antes de la Cuaresma, ya sea a finales del mes *Ajil Ch'ak* en *Mak* o inclusive en *Olal ti'*, de acuerdo con el calendario de las autoridades tradicionales del pueblo. En esta fiesta se despide a los anteriores *kaptan* y se les da la bienvenida a los nuevos.

La selección de los nuevos *kaptan* se da un año antes de la fiesta. Los *ch'uyk'aal* eligen, dentro de una serie de candidatos posibles, a aquellos que cuenten con las posibilidades económicas, físicas y espirituales suficientes para cumplir con el cargo. Una vez seleccionado alguno de ellos, los *ch'uyk'aal* proceden a visitarlo y convencerlo para que participe de la tradición: se le hace saber que es decisión de los *mamtik*,⁶⁴ *principales* del pueblo, el que éste participe de las enseñanzas de los ancestros; que es por el gusto del pueblo y del creador. El candidato discute sobre su elección con su esposa y juntos toman la decisión. Si ésta es afirmativa –la mayoría de las veces–, la reunión se da por terminada y se procede a convivir con *pox* y cigarros. Si no, las autoridades le realizarán otras visitas hasta convencerlo o desistir y buscar otro candidato.

Una vez que el *kaptan* ya se ha comprometido a aceptar el cargo, le corresponde prepararse para la fiesta: tendrá que juntar dinero para comprar *pox*, deberá de reunir a las personas que quieran apoyarle como cabildos y/o músicos, y se dedicará a aprenderse las oraciones requeridas (fotografía 1).

⁶¹ De *Lo'íl* “relajo, acto de echar relajo, bromear” y *K'in* “fiesta, celebración, ceremonia”, en *Ibid.*, pp. 410 y 354.

⁶² De *Tajimal* “juego, jugar” y *K'in* “fiesta, celebración, ceremonia”, en *Ibid.*, pp. 596 y 410.

⁶³ Según Carlo Antonio Castro, *Lo'íl K'in* es el nombre con el que los habitantes de Oxchuc se refieren al Carnaval, sin embargo, también puede ser empleado *Tajimal K'in* para referirse a la misma fiesta en toda el área tseltal. Ambos términos son correctos. En Carlo Antonio Castro, *Op. Cit.*, p. 37.

⁶⁴ De *mam*, “abuelo, señor, tratamiento de respeto” en Guilles Polian, *Op. Cit.*, p. 428.



Fotografía 1. *Kaptan* entrante (izquierda) y *kaptan* saliente (derecha) de *Muk'ul Kalpul* junto con sus esposas. Fotografía de Elena Raquel Sánchez. 13 de febrero de 2015.

Los *kaptan* son los protagonistas del Carnaval, en todo momento se ora por ellos, se les lavan los pies, se les viste, se les sirve la comida y el *pox*, y se les lleva cargados en procesión durante los tres días que dura la fiesta. Cada par de *kaptan* (entrante y saliente) por cada *kalpul* responde a un Santo Patrón; en este caso, los *kaptan* de *Muk'ul Kalpul* son de Señor *Jalawinik* “Verdadero padre, Verdadero hombre”⁶⁵ y los de *Bik'it Kalpul* de San Sebastián o Santísimo Sacramento.

También otros cargos tradicionales tienen participación en el Carnaval, entre los que nos encontramos a los *ch'uyk'aal*, quienes dirigen la fiesta y las oraciones, lavan los pies de los *kaptan* y los visten. Los *surgente* “sargento” y los cabildos, personajes que ejecutan el cruce de banderas. Las mulas, personas encargadas de llevar en andas a los *kaptan* y a algunas

⁶⁵ Según Fernando Cámara Barbachano, cuyos datos se sitúan a mediados del siglo XX: “El santo especial que patrocina el Carnaval es conocido con el nombre de *Jalal Winik* (Verdadero Padre o Verdadero Hombre) mientras los ladinos lo denominan <<Señor de la Resurrección>>. La imagen está vestida con una camisa de algodón blanca y larga, semejante a la usada por los indios, y un pequeño sombrero de fieltro negro encajado hasta media cara. En la mano derecha porta un estandarte de color rojo. Los indios dicen que es un Santo muy alegre y por eso le tienen como patrón del Carnaval”. En Fernando Cámara Barbachano, *Persistencia y cambio cultural entre los tzetales de los Altos de Chiapas. Estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los Municipios de Tenejapa y Oxchuc*, Ciudad de México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1966, p. 169.

autoridades municipales durante la procesión. El *kaptan kabinal* “líder de los enmascarados”⁶⁶, los *k’ojwil* “enmascarado”,⁶⁷ los monos, los toros y sus capataces, personajes disfrazados que se encargan de alegrar la fiesta con sus mofas.⁶⁸ Y los musiqueros, quienes entonan el *beel ajk’ot* “danza caminando”,⁶⁹ y el *yajk’ot kaptan Jalawinik* “danza del *kaptan Jalawinik*”.⁷⁰

Del mismo modo, algunas de las autoridades del ayuntamiento también forman parte de la fiesta al integrarse a los convites, las danzas y las procesiones. Inclusive, algunos de estos empleados del gobierno son llevados en andas por las “mulas” junto a los *kaptan* en las procesiones realizadas alrededor del centro ceremonial.

Durante los primeros dos días de Carnaval se realizan básicamente los mismos rituales: lavado de pies, atavío y procesión de los *kaptan* visitando las cruces de la iglesia de Santo Tomás, el ayuntamiento municipal y la Casa Tradicional. Sobresale la procesión del último día, dado que es realizada por el presidente municipal y su esposa junto con los *kaptan* de cada *kalpul*, y porque aumenta el número de estaciones a visitar: la cruz que está detrás de la iglesia de Santo Tomás, la del Calvario y la de la Casa del Presidente. Además de que tanto en la Casa del Presidente como en la Casa de los Ancianos, se encuentra construido un andamio por donde son subidas las autoridades tradicionales y el presidente municipal, para que el segundo pronuncie un discurso relacionado con el pueblo y la fiesta, al tiempo que declare la clausura de la misma. De esta manera, en medio de la fiesta amenizada por el baile de los *k’ojwil* (quienes de repente sacan a bailar a alguna que otra autoridad del ayuntamiento o a alguno que otro espectador), al igual que por un convite especial, cuyo menú consta de un plato de caldo de res, tortillas, refresco y tamales de frijol, es que se da por terminado el Carnaval, en espera de que pueda ser realizado el año siguiente.

⁶⁶ Guilles Polian, *Op. Cit.*, p. 292.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 362.

⁶⁸ Los *surgente*, los cabildos, las mulas, los capataces, los toros, los *k’ojwil* y los *kaptan kabinal* son cargos especiales que sólo se nombran para el Carnaval, por consiguiente, su participación se ve reducida al año en que se celebra la fiesta. En teoría todos ellos serían *k’ojwil*, personajes que se tapan la cara, se disfrazan. Sin embargo hice la distinción dado que de esa manera entendí que se referían a cada uno de los actores durante el Carnaval.

⁶⁹ De *beel*, “caminar, avanzar, viajar” y *ajk’ot* o *ahk’ot* “danza, baile”, en Guilles Polian, *Op. Cit.*, pp. 60, 12 y 8.

⁷⁰ Del posesivo “y-”, y de las palabras *ajk’ot* o *ahk’ot* “danza, baile” y *kaptan Jalawinik* “capitán *Jalawinik*”, en *Ibid.*, pp. 12, 8, 301 y 36.

Descripción en tiempo real del Carnaval

Es día viernes, primer día de Carnaval, y justo antes del amanecer, cabildos, *surgente* y músicos (arpero, guitarrero, flautero y tamborero) se encuentran reunidos a las puertas de la iglesia de Santo Tomás, en cuyo interior realizarán algunas oraciones a sus 13 deidades.⁷¹ Las plegarias tienen por objetivo el que la fiesta se lleve a cabo en los mejores términos, por eso se pide por la salud y la correcta actuación de los *kaptan*, así como de las demás autoridades tradicionales durante la celebración. Para ello los cabildos llevan consigo algunas ofrendas: 13 velas, 13 manojitos de juncia y un poco de incienso. Cada cabildo coloca su sonaja junto con los manojitos sobre un paño que se tiende sobre el piso, las velas se encienden y el incienso se quema, al tiempo que los congregados realizan sus oraciones (fotografía 2).



Fotografía 2. Oraciones de los cabildos dentro de la Iglesia de Santo Tomás. Fotografía de Mercedes Santis Gómez. 13 de febrero de 2015.

⁷¹ Según Fernando Cámara Barbachano, *Op. Cit.*, p. 175, los oxchuqueros conciben la existencia de 13 fiadores o santos principales en el cielo que van en el orden siguiente: San Miguel, Dios Espíritu Santo, San Pedro Apóstol, Santo Tomás o Primer Apóstol, la otra imagen de Santo Tomás o Segundo Apóstol, Santísima Trinidad, Jesucristo, Santa Rosa, Santa Marta, Santa María, Señor de la Resurrección, San Sebastián y Obispo San Martín. En algunas ocasiones, según el autor citado, se menciona a la Santa Cruz, Santa Catarina y Santa Dolores, sustituyendo a algunas de las advocaciones antes mencionadas.

Posteriormente, cabildos, *surgente* y músicos se dirigen a la Casa Tradicional, a la que también llaman Casa de los Ancianos, en donde se encuentran reunidas las demás autoridades tradicionales. Sobre el altar yacen las indumentarias especiales de cada uno de los *kaptan*, 13 velas, incienso, cigarros y *pox*. Los músicos comienzan a entonar el *beel ajk'ot* y el *yajk'ot kaptan jalawinik*, melodías que son acompañadas por el sonido de las sonajas, los pies danzantes y las voces de las autoridades. Uno de los congregados reparte el *pox*, bebida sagrada que alegra los corazones. Llegado el momento la música calla y los *ch'uyk'aal* dan inicio a una serie de oraciones al creador, le expresan que la fiesta es para alegrarlo a él y sus hijos, los oxchuqueros, y que por eso ya están reunidas las autoridades tradicionales; le anuncian que van a vestir a los *kaptan*; piden también por los músicos, para que sus instrumentos canten con alegría; le ruegan que no los desampare, que van a tomar un poco de *pox*, pero que por eso no quieren que ocurra disturbio alguno. Terminadas las oraciones, los *ch'uyk'aal* de cada *kalpul* lavan los pies de sus respectivos *kaptan* y los visten cuidadosamente (fotografía 3). La indumentaria del *kaptan* consiste en pantalón y chaleco de terciopelo rojo, camisa brocada en líneas rojas, dos pañuelos blancos, uno amarrado la cabeza y el otro al cuello, sombrero texano, rosario y sonaja. Una vez ataviados, se reanudan los cantos y danzas, después de lo cual, los congregados toman asiento y comienzan a platicar, el *pox* circula, los cigarros se encienden y, de repente, se escucha alguna que otra broma y risas. Llegado el momento, a los *kaptan* se les pasa una cubeta con agua para que se laven las manos, el desayuno (que consiste en un vaso de café, tortillas y un plato guisado con huevos duros y frijoles) comienza a servirse, al tiempo que cada una de las autoridades, frente a su plato, da gracias a dios por los alimentos.



Fotografía 3. Ritual de lavado de pies y atavío del *kaptan*. Fotografía de Erick Emmanuel Pérez Sánchez. 13 de febrero de 2015.

Después de desayunar se entonan nuevamente los cantos y las danzas, se ora y se anuncia la cargada de los *kaptan*. Los congregados salen al patio de la Casa Tradicional, en donde, amarradas a dos de las tres cruces de madera del patio, yacen las banderas de cada uno de los *kaptan*, al igual que las sillas con las cuales los cargarán y llevarán alrededor del centro del pueblo. Los *ch'uyk'aal* de cada *kalpul* desatan las banderas y las entregan a sus respectivos *kaptan*, éstos se dirigen hacia sus sillas y se sientan sobre ellas. Las “mulas” levantan las sillas y las colocan sobre sus hombros, la música del Carnaval se entona, los cohetes estallan en el cielo y las autoridades se forman para dar inicio a la procesión. Adelante van los *surgente*, les siguen los músicos (tamborero, flautero, arpero y guitarrero), los *ch'uyk'aal* y, detrás de estos, cargados por sus “mulas” van los *kaptan*, a cuyos costados los acompañan los cabildos, quienes llevan consigo unas banderas de listones de colores. Finalmente se integran los *k'ojwil*, personajes masculinos que se disfrazan y que van realizando una serie de mofas (una mujer que cargaba en su espalda a un niño, un presidente de la república que portaba una máscara muy parecida al rostro del actual presidente de la república Enrique Peña Nieto, y un joven y un niño que cubrían su rostro con máscaras de aspecto terrorífico), liderados por el *kaptan kabinal* (personaje enmascarado que porta un

traje similar al de los *kaptan* sólo que en color negro), al igual que los toros y sus capataces (fotografía 4).



Fotografía 4. Inicio de la procesión. Fotografía de Erick Emmanuel Pérez Sánchez. 13 de febrero de 2015.

La primera estación es en el atrio de la iglesia de Santo Tomás. A su llegada, la procesión rodea cuatro veces la cruz que está al centro del atrio, luego la formación se rompe y los *kaptan* se colocan frente a las puertas de la iglesia. En ese momento, las “mulas” mueven de arriba abajo las sillas desestabilizando a los *kaptan*, enseguida los bajan, y una de las “mulas” de cada *kaptan* se encarga de amarrarlo por el cuello con un paño blanco e hincarlo. Una vez que los *kaptan* y sus esposas están de rodillas, los *ch'uyk'aal* de cada *kalpul* se colocan de frente y, con una bandera cuya punta tiene una forma de cruz, realizan un movimiento que, según los tradicionalistas de Oxchuc, simboliza una “crucifixión”, el cual consiste en tocar los hombros y las cabezas de los *kaptan* y sus mujeres por cuatro veces, para finalmente persignarlos con el mismo objeto que enseguida es besado por los arrodillados (fotografía 5). Mientras tanto, los crucificados pronuncian un “juramento” en el que se comprometen a llevar a cabo la fiesta en los mejores términos.



Fotografía 5. “Crucifixión” de los *kaptan* junto con sus esposas. Fotografía de Elena Raquel Sánchez. 13 de febrero de 2015.

Para este tiempo las demás autoridades junto con los musiqueros, los toros, sus capataces y unos monos –que de repente aparecieron– se organizan en dos filas, una por cada *kalpul*. Los *ch’uyk’aal*, *kaptan* y sus mujeres se colocan en el lugar ocupado por su respectivo *kalpul*. Los *k’ojwil* permanecen fuera de las filas. En este momento comienza a escucharse el *yajk’ot kaptan jalawinik*, dirigido por los *surgente*, quienes se encuentran afuera de las puertas de la iglesia. Las autoridades de cada *kalpul* se miran frente a frente sin romper la formación. De pronto, los *surgente* anuncian el cruce de banderas con un grito con el cual todos los enfilados, a excepción de los *ch’uyk’aal*, *kaptan* y sus esposas, corren rápidamente hacia el centro y cruzan sus banderas. Acto seguido, regresan a sus lugares lentamente. Luego de tres veces, a la cuarta, las filas se entrecruzan hasta llegar a ocupar el lugar del otro *kalpul*; la señal es el grito del *surgente* que traducido al castellano dice: “dánzate haragán”. Este movimiento es realizado por cuatro veces; a la quinta, ya sin correr, las dos filas se juntan en el centro y, al escucharse *beel ajk’ot*, todas las autoridades se saludan y el *pox* comienza a circular. Después de un breve tiempo de convivencia, la procesión se reanuda dando cuatro vueltas alrededor del atrio de la iglesia (fotografía 6).



Fotografía 6. Cruce de banderas. Fotografía de Elena Raquel Sánchez. 13 de febrero de 2015.

De ahí las autoridades, acompañadas por los músicos, los *k'ojwil*, los monos, los toros y sus capataces, se dirigen en procesión hacia el edificio del ayuntamiento. En la explanada de la plaza de armas, frente al palacio, la procesión realiza las cuatro vueltas. Luego, a las puertas del edificio municipal, los *kaptan* son nuevamente bajados y, ya junto a sus esposas, son “crucificados” por los *ch'uyk'aal* (fotografía 7). Después, realizan nuevamente el cruce de banderas de cada *kalpul* en la explanada de la plaza de armas. Hecho lo anterior, las autoridades tradicionales esperan la salida del presidente municipal y su secretario para que sean cargados y llevados en procesión hasta la Casa Tradicional, tal y como lo hacen con los *kaptan*. Dado que el presidente y el secretario se encuentran ocupados, mandan a otros funcionarios del ayuntamiento como sus representantes; es así como dos de los *kaptan* ceden su silla para que los trabajadores del ayuntamiento sean llevados en andas. Luego de las cuatro vueltas en la plaza, la procesión se dirige hacia la Casa Tradicional.



Fotografía 7. “Crucifixión” en el ayuntamiento municipal. Fotografía de Elena Raquel Sánchez. 13 de febrero de 2015.

Llegada a ésta, la procesión da las cuatro vueltas en torno al patio, luego los *kaptan* y los funcionarios del ayuntamiento son bajados y se hincan frente a las tres cruces para que los *ch'uyk'aal* los “crucifiquen”. Realizado lo anterior, los *k'ojwil* dan rienda suelta a sus mofas. Finalmente las autoridades tradicionales se reúnen para convivir con *pox* y cigarros hasta el anochecer. De esta manera se da por terminado el primer día del Carnaval (fotografía 8).



Fotografía 8. Llegada a la Casa de los Ancianos. Fotografía de Elena Raquel Sánchez. 13 de febrero de 2015.

En el segundo día, el sábado, se repite todo lo realizado el día anterior. Pero en el tercero, el último del Carnaval, las estaciones se incrementan. Luego de haber visitado el atrio de la iglesia de Santo Tomás, la procesión se dirige hacia la iglesia del Calvario. A la procesión se han sumado el presidente municipal y su esposa, quienes son llevados en andas por las “mulas” (fotografía 9). De igual manera ha hecho acto de presencia un grupo de banda norteaña financiado por el ayuntamiento, que con el volumen de sus instrumentos, hacen opacar al tenue sonido de las flautas, los tambores, las arpas y las guitarras de los músicos.

Al llegar al atrio del Calvario, la procesión da las cuatro vueltas en torno al mismo. Hecho lo anterior, los *kaptan*, el presidente y su esposa, son bajados de las sillas y, junto a las esposas de los *kaptan*, se hincan frente a los *ch'uyk'aal* por quienes son “crucificados”. Acto seguido se realiza el cruce de banderas y las cuatro vueltas.



Fotografía 9. El presidente municipal de Oxchuc cargado por las “mulas” en la procesión.
Fotografía de Erick Emmanuel Pérez Sánchez. 15 de febrero de 2015.

De allí parten hacia la cruz que está detrás de la iglesia de Santo Tomás y a la Casa del Presidente, lugares en donde se realiza el mismo procedimiento que en las estaciones anteriores. Sólo que en la Casa del Presidente yace construido un andamio, por donde son subidos los *kaptan* y el presidente municipal, acompañados por sus esposas. La música se silencia por un momento, dando pie a que el presidente municipal pronuncie un discurso especial relacionado con la sana convivencia durante el Carnaval, así como con las acciones emprendidas durante su gobierno en beneficio del pueblo. La música se deja sentir nuevamente, al tiempo que las autoridades, tanto municipales como tradicionales, son bajadas del andamio (fotografía 10).



Fotografía 10. Discurso del presidente municipal sobre el andamio de la Casa del Presidente.
Fotografía de Erick Emmanuel Pérez Sánchez. 15 de febrero de 2015.

De la Casa del Presidente la procesión se encamina hacia el ayuntamiento y finalmente a la Casa Tradicional, en donde se encuentra construido otro andamio. En el patio se realizan las cuatro vueltas, de allí los *kaptan*, el presidente y su esposa son bajados y “crucificados” por los *ch’uyk’aal*. Por un breve tiempo, los hincados permanecen en esa posición orando frente a las cruces del patio (fotografía 11). Enseguida, se realiza el cruce de banderas. Una vez más, entre los sonidos enfrentados de la banda norteña y los musiqueros, los *kaptan*, el presidente municipal y sus esposas se suben al andamio. El presidente comienza a dar un nuevo discurso en el que declara formalmente la clausura del Carnaval. Es así que entre la nostalgia y la alegría, las autoridades tanto municipales como tradicionales junto con sus esposas, bajan del andamio y la música se entona nuevamente. Por este tiempo, los *k’ojwil* comienzan a bailar de manera jocosa, haciendo reír a los congregados. No falta el momento en que uno de estos personajes saque a bailar a alguna de las autoridades, ya sean civiles o tradicionales, así como alguno que otro ladino que se encuentre como espectador. Luego de un tiempo de mofa, llega el momento de servir el caldo de res. Una vez satisfechos todos, las autoridades municipales y tradicionales permanecen reunidos, platicando, riendo,

bailando, tomando *pox* y fumando cigarro. De esta manera es como se dio por concluido el Carnaval de 2015.



Fotografía 11. Oraciones del presidente municipal y las autoridades tradicionales frente a la cruz de la Casa de los Ancianos. Fotografía de Erick Emmanuel Pérez Sánchez. 15 de febrero de 2015.

Un conflicto político reciente y el Carnaval

A mediados de octubre de 2015, en Oxchuc se presentó un levantamiento exigiendo la destitución de la recién nombrada presidenta municipal por parte del Partido Verde Ecológico de México (PVEM), María Gloria Sánchez Gómez, acusada de detentar el poder por más de quince años junto con su esposo, Norberto Santis López, anterior presidente municipal. Juntos se habían alternado el poder durante los últimos seis gobiernos locales.

Los inconformes procedieron a expulsar a la familia gobernante, a incendiar sus propiedades y cualquier edificio de gobierno, así como a bloquear de manera constante la carretera que conecta a Oxchuc con San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo. El acontecimiento más alarmante fue el enfrentamiento del 8 de enero de 2016 entre algunos pobladores de Oxchuc y policías estatales en la entrada del pueblo, dando un saldo total de cerca de 50 heridos y 38 policías estatales en manos de los indígenas.

Como era de esperarse, el conflicto trascendió el ámbito local llegando a solicitar la intermediación del gobierno del estado y del obispo de la diócesis de San Cristóbal, Felipe

Arizmendi. De esta manera comenzaron las negociaciones y se instauró una junta de paz presidida por Oscar Gómez López, quien tras la renuncia de María Gloria Sánchez Gómez, asumió el cargo de presidente el 26 de abril de 2016.

Mientras tanto, gran parte de las actividades de las autoridades tradicionales fueron boicoteadas por los inconformes con el gobierno en turno por considerarlos simpatizantes de María Gloria Sánchez Gómez. De inicio se les prohibió la entrada a la Casa de los Ancianos, punto de culto y reunión de los tradicionalistas de Oxchuc; se les impidió la celebración de algunas de las principales fiestas, entre las que destacan: el cambio de autoridades, la fiesta del *Kajwaltik*, la bajada de Santo Tomás y precisamente el Carnaval; y en relación con esto, se suscitó el extravío –o robo– del *Kajwaltik*, libro sagrado de Oxchuc.

De inmediato comenzaron a presentarse algunos “sueños” entre las autoridades tradicionales en los que se pronosticaban acontecimientos terribles por no celebrar dichas fiestas y por el desconocimiento del paradero del libro sagrado. En el caso específico del Carnaval del año en curso (2016), lo que les impedía su realización era la falta de recursos que comúnmente acostumbraba a dar el ayuntamiento, el ser considerados por los rebeldes como gente de María Gloria Sánchez Gómez, y el no haber una autoridad legítima a quién cargar.

Si bien es lógico pensar que cualquier acontecimiento de diverso carácter (político, social, económico, cultural) que atente contra la estabilidad del pueblo pueda desembocar en una parálisis del mismo que impida la realización de sus principales festejos, llama la atención aquí el hecho de que los tradicionalistas de Oxchuc sean identificados como simpatizantes de María Gloria Sánchez Gómez, y que éstos hayan señalado como uno de los factores primordiales para el impedimento de la realización del Carnaval, a la falta de un líder legítimo a quien cargar. ¿Cómo una fiesta tradicional que normalmente se enmarca en la religiosidad de una comunidad puede derivar en una manifestación del poder político? ¿Qué de diferente tiene el Carnaval de Oxchuc para no ser precisamente una festividad en la que se refuerce la cohesión social, la sana convivencia y la diversión a la que constantemente se han referido los autores que han estudiado los carnavales en los Altos de Chiapas? O más bien, ¿qué tan completas fueron las observaciones de dichos autores? He aquí unos cuestionamientos que tratarán de responderse en los siguientes capítulos, a través del estudio histórico del Carnaval y de quienes lo realizan (las autoridades tradicionales).

II

El Carnaval cristiano y las ceremonias calendáricas y políticas mayas: la inversión en dos mundos

Que los indios tienen recreaciones muy donosas y principalmente farsantes que representan con mucho donaire; tanto, que de estos alquilan los españoles para que viendo los chistes de los españoles que pasan con sus mozas, maridos o ellos propios, sobre el buen o mal servir, lo representan después con tanto artificio como curiosidad.

Diego de Landa
Relación de las cosas de Yucatán

Introducción

¿Por qué los tradicionalistas de Oxchuc celebran el Carnaval? O más bien, ¿por qué lo celebran de dicha manera? Son unas de las tantas preguntas que me planteé al inicio de mi investigación y que prácticamente constituyen uno de los hilos conductores de la misma (ya en un inicio me he dedicado al quiénes y al cómo lo hacen). Para responderla, considero que es insuficiente el presente inmediato; es fundamental, según el enfoque que me he planteado (histórico-cultural), el remontarme a sociedades y tradiciones que en un momento histórico vinieron a desenvolverse en una dinámica de dominación colonial. Considero indispensable tratarlas, primero, en su especificidad, luego, en su similitud; en el entendido de que cada sociedad idea formas específicas para sobrevivir en su medio, pero en el fondo somos parte de una misma especie (humana). Hago esto con el intento explicar por qué en un momento dado, una sociedad incorpora una festividad (en este caso el Carnaval) a la vez que la enriquece, pero sobre todo por qué la continúa celebrando con el transcurrir de los años.

La tradición cristiana

El Carnaval es una festividad surgida en el seno del cristianismo popular. Por lo menos así lo formuló el historiador español, Julio Caro Baroja, en un estudio medular para la comprensión del mismo: “Porque el Carnaval (nuestro Carnaval), quiérase o no, es un hijo

(aunque sea un hijo pródigo) del cristianismo; mejor dicho, sin la idea de Cuaresma (*Quadragesima*), no existiría en la forma concreta en que ha existido desde fechas oscuras de la Edad Media”.⁷²

En efecto, desde el Medievo, el Carnaval⁷³ ha sido parte de la tradición popular, festiva, de la cristiandad, que habría de acompañarla en su expansión durante la Edad Moderna. Relacionado estrechamente con la Cuaresma, tiempo de purificación de los pecados, de exaltación de los valores cristianos (abstinencia sexual, autocontrol, práctica de ayunos y penitencias, realización de plegarias) que durante 40 días prepararía a los cristianos para la Semana Santa y el Domingo de Pascua (sacrificio, muerte y resurrección de Jesucristo). El Carnaval “llevarse la carne”,⁷⁴ constituía la exaltación del pecado (libertinaje sexual, desenfreno, gula), una tregua que se establecía durante tres días para abandonarse al desenfreno previo a los días de prohibición que iniciarían con el miércoles de ceniza (inicio de la Cuaresma).⁷⁵

Un hijo pródigo del cristianismo, un acompañante incómodo de la Cuaresma, objeto de censura por parte de los hombres de la Iglesia, y demás moralistas de la época. La principal acusación hacia él, eran sus resabios de “paganismo”; es decir, aquellas creencias y prácticas religiosas no reconocidas por la iglesia católica. Sin embargo, esta acusación era un tanto arbitraria. En sí, el cristianismo popular del Medievo no reconocía fronteras claras entre cristianismo y “paganismo”.⁷⁶ De hecho, al menos los religiosos se quejaban de algo que la misma Iglesia había contribuido a desarrollar, seguramente en el tiempo en que el cristianismo se expandió por Europa y llegó constituirse en la religión oficial del Imperio Romano. Es sobre todo a partir de este momento que comienzan a gestarse numerosas transformaciones dentro del ritmo festivo de los pueblos que se convirtieron al cristianismo. Por lo menos eso es lo que ha demostrado Julio Caro Baroja con la elaboración de un cuadro

⁷² Julio Caro Baroja, *Op. Cit.*, p. 31.

⁷³ El Carnaval también podría encontrarse con otros nombres durante la Edad Media y Moderna, entre éstos, los más antiguos son: Carnal, Carnestolendas o Antruejo. Para profundizar en ello consúltese en *Ibid.*, pp. 39-44.

⁷⁴ Edward Muir, *Fiesta y rito en la Europa Moderna*, traducción de Ana Márquez Gómez, Madrid, Editorial Complutense, 2001, p. 104.

⁷⁵ Según Emmanuel Le Roy Ladurie, durante la Edad Media y Moderna, en el Carnaval el catecúmeno debía enterrar su vida de pagano, abandonarse al último libertinaje antes de entrar al tiempo de ascetismo cuaresmal. En Emmanuel Le Roy Ladurie, *Op. Cit.*, p. 327.

⁷⁶ Antonio Rubial García, “Cristianismo-paganismo. La Iglesia ante la religiosidad popular en la Edad Media y el Renacimiento, en Mercedes de la Garza Camino y María del Carmen Valverde Valdés (coords.), *Teoría e historia de las religiones*, Vol. I, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 212.

en el que se comparan las fiestas que van de diciembre a marzo entre el calendario romano y el cristiano (apéndice 2).

Con este cuadro comparativo, Baroja demuestra la similitud existente entre ambos calendarios festivos. El culto a los santos comenzó a sustituir al politeísmo de las religiones europeas precristianas, y muchas de sus festividades, en este caso las de invierno, pasaron a formar parte de los rituales cristianos.⁷⁷ De esta manera, a pesar de que la sociedad europea había cambiado de credo, ésta continuó realizando los mismos rituales o celebraciones, ahora, bajo nuevas advocaciones.⁷⁸

La permanencia de estas tradiciones festivas dentro del cristianismo popular, y dentro del Carnaval en particular, se explicaría en parte también por la continuación de unos modos de vida acaso similares. Desde la Antigüedad hasta la Edad Media, la mayoría de los pueblos europeos compartían una economía agraria, por tanto, el fin del invierno representaba un acontecimiento importante en el desenvolvimiento de sus vidas.⁷⁹ Es por esto que desde los inicios de la temporada invernal, estas sociedades llevaban a cabo toda una serie de rituales de fertilidad agrícola y humana. No era raro entonces que dentro de estas festividades se escenificaran algunos paseos de hombres disfrazados de mulas y labriegos que simbolizaban el arado de la tierra.⁸⁰ Tampoco lo era el que los hombres se vistieran de mujeres (o viceversa), y que estuviesen simulando actos sexuales. O que durante los mismos reluciera la presencia, ya sea real o figurada, de toros, gallos, o alguno que otro animal que representase virilidad.⁸¹

Pero la llegada de la primavera y el reinicio de la fertilidad implicaba a su vez, la salida, luego de un periodo de vernación, de bestias hostiles a los campos de cultivo y al ganado, por lo cual se procuraba ahuyentarlos por medio de rituales. Es ahí donde salían a relucir, dentro de las fiestas invernales, la presencia de hombres disfrazados de osos, o algún otro tipo de bestias, a quienes inclusive se les practicaba un juicio y se les sacrificaba.⁸²

También se daba el caso de que algunos pueblos equiparaban el fin del año con el término del ciclo invernal, de tal manera que estas fechas se antojaban para la celebración de

⁷⁷ *Ibid.*, p. 211.

⁷⁸ Julio Caro Baroja, *Op. Cit.*, p. 161.

⁷⁹ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Op. Cit.*, pp. 328-329.

⁸⁰ Consúltese por ejemplo, las costumbres catalanas en Julio Caro Baroja, *Op. Cit.*, p. 274.

⁸¹ Marie-Odile Marion, *Op. Cit.*, p. 70.

⁸² Emmanuel Le Roy Ladurie, *Op. Cit.*, pp. 328-329.

algunos rituales de transición. Algunos de ellos tenían que ver con el culto a los muertos. Las mascaradas, con sus estilos extravagantes, solían representar a espíritus demoniacos y a almas de muertos a quienes se les daban regalos esperando que su intervención en el mundo de los vivos fuera benéfica.⁸³

Sin embargo, a pesar de que Baroja sitúe al Carnaval en el lugar de las *Compitalia* y las *Lupercalia* romanas, éste no vino a sustituir a ninguna festividad antigua. De hecho, en Europa no existe consenso alguno acerca de los inicios del mismo (lo que sí es bien sabido es que termina antes del miércoles de ceniza), por lo que en cada pueblo se celebraba con duraciones distintas.⁸⁴ Antes bien, parecería que éste llegó a conjuntar la totalidad de las manifestaciones culturales de las fiestas de invierno durante sus festejos (comilonas; mascaradas; liberación de esclavos; nombramiento de reyes; presencia de toros, vacas y osos; destrucción de muñecos, etc.).⁸⁵ El Carnaval surge en oposición a la Cuaresma, y en función de ello reproduce valores y formas de comportarse opuestas a la misma. Carnalidad/espiritualidad, paganismo/cristianismo, desorden/orden, muerte/vida. El Carnaval ofrecía una versión del mundo, de los hombres y de las relaciones humanas distinta a la de las ceremonias de la Iglesia católica y del Estado feudal. Lo cómico de la cultura popular, frente a lo serio de la oficial. Durante sus festejos, toda jerarquía social (privilegios y reglas), dogmatismo religioso y dominación quedaban, momentáneamente abolidos. El principio de la risa, la burla y la locura, se convertían en la sabiduría licenciosa de la misma.⁸⁶ No es por nada que el ritual Carnavalesco por antonomasia sea el de la inversión.⁸⁷

Por tanto, las acusaciones hacia el Carnaval no sólo se referían a sus resabios de “paganismo”, sino que también, a los disturbios que causaba. La forma más recurrente de transgredir el orden, era precisamente a través de las inversiones. La más destacada de ellas era la del hombre que se vestía de mujer, aunque podrían presentarse innumerables casos. De hecho, todas estas manifestaciones de cultura popular no sólo se restringían a las clases populares, la mismísima nobleza también se divertía realizando este tipo de espectáculos. En

⁸³ *Ibid.*, p. 331

⁸⁴ Esto llevó a Baroja a considerar al Carnaval no sólo como una fiesta, sino como un tiempo marcado por formas de comportarse socialmente. En Julio Caro Baroja, *Op. Cit.*, pp. 44-50.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁸⁶ Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, versión de Julio Forcat y César Conroy, Madrid, Alianza Editorial, 1987, pp. 8, 11, 12 y 213.

⁸⁷ Julio Caro Baroja, *Op. Cit.*, p. 51.

el martes de Carnestolendas de 1638, en la corte de Felipe IV, se representó una “boda”, en la cual habrían de esposarse, un sujeto llamado Zapatilla y un ayuda de cámara. El conde de Monclova se disfrazó de cura; el conde duque de Olivares, de portero; de alabarderos a lo tudesco, el conde Oropesa y otros; de gentiles hombres, el duque de Híjar junto con algunos nobles más; don Jaime Cárdenas y don Francisco de Cisneros, de dueñas; de damas, el almirante de Castilla, los condes de Grajal y Villalba, el marqués de Aytona y algunos otros nobles; la reina, de obrera mayor, y el rey, de ayuda de cámara.⁸⁸

Costumbre carnavalesca igual de escandalosa para los moralistas de la época, lo era el hostilizar de manera organizada a determinado grupo de personas o a alguna en específico. Como lo descrito por Francisco Santos, en alguna de las Carnestolendas de Madrid durante la segunda mitad del siglo XVII, en donde presencié el paseo de ciertas mojigangas y soldadescas que se iban burlando de la gente pobre y desvalida.⁸⁹

El acto de injuriar también se prestaba para hacer sátira pública de las autoridades. En Madrid, durante el martes de Carnaval de 1637, la gente aprovechó el ambiente carnavalesco para enarbolar una crítica a la corte por el aumento de impuestos y la corrupción de sus gobernantes. La cuadrilla de los “escribanos”, una de las comparsas que integraba la mojiganga, llevaba consigo un letrero que decía: “todos los de esta cuadrilla son los gatos de la villa”, tildando de ladrones a los integrantes de la corte. También se encontraba alguien disfrazado con pelo de carnero que traía escrito en un cartel: “Sisas, alcabalas y papel sellado me tienen desollado”, haciendo alusión al incremento de impuestos. Otro llevaba unas cruces de hábitos de órdenes en las que había pegado un papel que anunciaba: “éstas se venden”, refiriéndose a la venta de honores y cargos públicos. Asimismo desfilaban un “cura” y un “diablo”, portando un cartel en el que estaba escrito: “Voy corriendo por la posta tras el padre Salazar, y juro a Dios y a esta cruz, que no le puedo alcanzar”, dirigiéndose a ese prelado a quien se le había ocurrido el impuesto del papel sellado.⁹⁰

Otra forma de burlarse de las autoridades, era a través del nombramiento de autoridades carnavalescas, quienes habrían de sustituir a las autoridades oficiales durante los festejos. En 1745, el obispo de la diócesis de Teruel, Francisco Pérez Prado y Cuesta, elaboró un edicto en el que prohibía que durante las Carnestolendas de su diócesis los cofrades

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 102-103

⁸⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 97-98.

nombraran rey o reina, duque o duquesa, conde o condesa, ni mayordomo *sácalastodos*, ni mayordoma *sácalostodos* para un baile conocido como el “reynado”. También prohibía que dicha mojiganga entrara a la iglesia, y que algún cura, sacerdote o clérigo, formara parte de los festejos.⁹¹

Éstas son sólo algunas de las innumerables costumbres carnalescas. Según Baroja, todas estas acciones dentro del Carnaval estaban encaminadas a asegurar la buena marcha del grupo social al que pertenecían.⁹² Sin embargo, en ocasiones, el ensañamiento y la burla carnalescos conducían a desenlaces trágicos. El caso más ilustrativo de esto, podría ser el acontecido en Romans, durante las celebraciones carnalescas de 1580.⁹³

Romans era una villa situada al sudeste de Francia, en el Delfinado, que desde finales del siglo XVI atravesaba por momentos difíciles. Una serie de crisis agrícolas habían trastocado sus campos, y los conflictos religiosos, así como luchas contra los privilegios de la nobleza, habían desembocado en una revuelta popular en 1579, la cual terminó por fracturar el poder y dividirlo en varias facciones.

Todo inició con la Candelaria (2 de febrero), que a su vez marcaba en Romans, el inicio del periodo carnalesco. Aquel día, Jean Serve-Paumier, líder de la facción popular (plebeya, artesana y campesina), disfrazado de oso penetró el ayuntamiento y ocupó un escaño superior que no le correspondía. Al día siguiente, en la fiesta de San Blas (3 de febrero), por ser patrono de los trilladores y cardadores, cerca de 600 de estos oficiales desfilaron por las calles armados y equipados. Durante los siguientes dos días se instauró un reinado del Cordero, para el cual se hacía una corrida a pie, cuyo objetivo era capturar al animal. Al ganador se le coronó como rey del cordero. También se presentaron algunas danzas. Unos salieron con tambores suizos, campanillas en los pies y espadas; otros con rastrillos, escobas, látigos para triturar trigos y trajes fúnebres, quienes a su vez gritaban que en los próximos tres días, la carne de cristiano se vendería a 6 dineros la libra. Todos estos actos eran propios del Carnaval; sin embargo, Antoine Guérin, juez de Romans y líder de la

⁹¹ *Ibid.*, p. 385.

⁹² Según Baroja, dentro del Carnaval esto se conseguía a través de: 1) la acción de determinados personajes, 2) la reproducción de la marcha de la vida humana, animal, vegetal en sus tres fases fundamentales (nacimiento, desarrollo y muerte), 3) la reproducción de trabajos y representación de animales de mayor interés económico para el grupo y 4) la ejecución de varios actos que se consideraran útiles para asegurar la expulsión de los males, la salud, el trabajo normal, etcétera. En *Ibid.*, p. 316.

⁹³ Para la descripción de los sucesos acaecidos en Romans durante el Carnaval de 1580, nos basamos totalmente en la monumental obra de Emmanuel Le Roy Ladurie, *Op. Cit.*, especialmente en las pp.192-244.

facción de los notables, los interpretó como síntomas de insurrección, en parte debido a lo acontecido el año anterior.

A partir del martes 6 de febrero se manifestó un segundo reino, el del Águila-Gallo, conformado por moderados que habían roto vínculos con la gente de Paumier. Para encontrar a su rey, se realizó la corrida de gallo. El ganador resultó ser un joven llamado Laigle, quien de inmediato asumió su trono.

El martes 9 de febrero, los más notables de la ciudad (los nobles y los burgueses), instauraron el reino de la Perdiz. A través de la clásica corrida del animal, eligieron a su rey; un cordelero llamado Laroche, examigo y ahora rival de Paumier y su facción. La primera acción del rey Laroche fue el proclamar una ordenanza en la que los precios se invertirían (los alimentos más caros, serían más baratos; y los más baratos, se tornarían más caros). Estas acciones causaron disgusto y alarma entre los paumieristas. La entronización de uno de sus anteriores aliados y la inversión de los precios, fueron interpretadas, por una parte, como actos de burla hacia su facción, y por otra, como signos de provocación. Paumier emitió un mensaje a los del reino de la Perdiz sugiriéndoles que cancelaran su festejo, puesto que estaban causando molestias a su gente, por lo que podrían esperarse consecuencias graves. Los guérinistas hicieron caso omiso del mismo, y continuaron con más actos intimidatorios. Uno de éstos ocurrió el 14 de febrero, cuando el rey de Laroche dirigió unas palabras a su “séquito”, expresándoles que lo único que quería es que hicieran justicia, que hicieran ricos a todos, y que quienes no estuvieran cumpliendo con su deber, había que ahorcarlos (¿acaso no refiriéndose a los paumieristas?).

Ese mismo día (14 de febrero) surgieron dos reinos más, uno era el de la Liebre y otro era el del Capón. El primero estaba apoyado por algunos hugonotes, mientras que el segundo era eminentemente papista. Cada uno realizó sus propios juegos o corridas y nombraron a sus reyes. Ambos reinos eran hostiles hacia los notables.

Para el lunes (15 de febrero) se tenía preparado el festín de la Perdiz, la culminación de su reinado. El rey Laroche se dirigió en procesión a una misa solemne en la iglesia de St. Barnard, acompañado por su guardia, compuesta por 40 integrantes, verdaderos militares fuertemente equipados con arcabuces y cascos, quienes habían sido contratados por los ricos de la villa; a esta guardia se le sumaban 40 “suizos”. Detrás de los militares venían los burócratas (“oficiales de corona” y “canciller”); continuaban los miembros del alto clero

(“limosneros”, “obispo” y “arzobispo”); y finalmente los del tercer estado (“juristas” y “burgueses”). Durante la misa también hicieron acto de presencia unos “turcos”.

Luego de la misa se presentó la alianza entre los reinados de Perdiz y Águila-Gallo, sellado a través de una carrera de argollas entre sus respectivos reyes. Ambos reinos se dirigieron a un baile organizado por la abadía de *Maugouvert* “mal gobierno” para concluir su festín. En el lugar habían acudido algunos paumieristas para disfrutar del espectáculo. En ese momento, aprovechando que los paumieristas se hallaban distraídos, los reinos de la Perdiz y el Águila-Gallo los masacraron, y a su líder lo asesinaron en las puertas de su casa. El resultado final, fueron alrededor de 20 artesanos muertos.

En palabras de Muir, el Carnaval de Romans de 1580, “examinado en el contexto de la época, parece un ejemplo típico de la forma en que las gentes simbolizaban sus esperanzas y deseos mediante representaciones festivas”.⁹⁴ El Carnaval proporcionó a cada facción un espacio para expresar, mediante símbolos, sus perspectivas particulares del momento histórico compartido por todos. Se constituyó, según el mismo Le Roy Ladurie, en una descripción global, conflictiva y dinámica de la sociedad.⁹⁵ El Carnaval, en este sentido, puede reforzar la cohesión social de los pueblos, o incluso fracturarla.⁹⁶ Ser un instrumento que legitime el orden establecido, pero también eventualmente modificarlo.⁹⁷ Ser un mecanismo de defensa de los derechos del pueblo frente al creciente poder de las élites, y a su vez, consolidar al poder dominante.⁹⁸ Su función social es ambigua, puesto que depende de las situaciones sociales en las que se celebra; y en ese sentido, se constituye en una representación total de la sociedad.⁹⁹

Desde la Edad Media, el cristianismo favoreció la conformación de una religiosidad popular que no eliminó por completo a las antiguas costumbres y tradiciones de las sociedades europeas precristianas. El Carnaval, al situarse justo en el periodo de las fiestas invernales, pero sobre todo, al aponerse a los valores máximos de la religión oficial representados por la Cuaresma (piedad, penitencia, autocontrol), hizo posible la existencia

⁹⁴ Edward Muir, *Op. Cit.*, p. 100.

⁹⁵ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Op. Cit.*, p. 337.

⁹⁶ Edward Muir, *Op. Cit.*, p. 110.

⁹⁷ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Op. Cit.*, p. 336.

⁹⁸ Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 141-143.

⁹⁹ Edward Muir, *Op. Cit.*, p. 110 y Emmanuel Le Roy Ladurie, *Op. Cit.*, p. 336.

de un tiempo dentro de la vida de los pueblos cristianos en el que la libertad y la risa dominaban al mundo. Sin embargo, esta funcionalidad comenzaría a ser modificada con el arribo de la Edad Moderna. De acuerdo con Muir, a partir del siglo XVI las élites civiles y eclesiásticas occidentales emprendieron una campaña reformista del Carnaval y de toda festividad que tuviera alguna relación con el mismo, por considerar, desde su perspectiva, que todos estos festejos estaban permeados de supervivencias “paganas”, así como de excesos, desórdenes, y que además de ello, incitaban al pecado. Lo que se pretendía era limpiar y regular dichas prácticas y mejorar con ello el comportamiento de toda la sociedad.¹⁰⁰ En el siglo XVII, las comedias teatrales comenzaron a sustituir a los festivales carnavalescos de algunas ciudades europeas, retomando, a su vez, gran parte de las temáticas del Carnaval las cuales eran protagonizadas ahora por actores profesionales.¹⁰¹ Y en el siglo XVIII, los carnavales de las grandes ciudades se convirtieron en festividades masivas, repletas de grandes bailes, lujosas cabalgatas, carrozas y comparsas, estandarizadas y reglamentadas con un estricto protocolo.¹⁰² El Carnaval tradicional, con todas sus transgresiones a la norma, sobreviviría en los campos, en los lugares alejados de los cambios que azotaban a los grandes centros urbanos.

Este proceso afectaría también al Nuevo Mundo. El sometimiento de las civilizaciones americanas a las potencias europeas trajo consigo el surgimiento de nuevos procesos de transformación cultural, sobre todo a partir del siglo XVI. La implantación del cristianismo junto con sus festividades posibilitaron la puesta en práctica, por parte de la Iglesia y las autoridades coloniales, de nuevos métodos de persecución y “corrección”, pero también el surgimiento de respuestas alternativas o completamente inéditas a los mismos por parte de las poblaciones autóctonas sometidas.¹⁰³

¹⁰⁰ Esta campaña estaba en concordancia con la ideología de la época, el humanismo, y la transformación que éste trajo consigo en las normas de comportamiento y de moral. Una persona educada sería ahora aquella que privilegiaba a la razón sobre los sentidos, y por lo tanto, tenía la capacidad de autocontrolar sus emociones relativas a la ira, al deseo sexual, a la venganza, etc., gran parte de los cuales eran rasgos distintivos del Carnaval. En Edward Muir, *Op. Cit.*, pp. 141-180.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰² Todos estos ataques en contra del Carnaval tradicional habrían de anunciar el preludio de su ruina. Ésta se presentaría en el siglo XX con sus revoluciones tecnológica, social y cultural, con la aparición de nuevas formas de vida y entretenimiento. Todas estas consideraciones pueden consultarse en Julio Caro Baroja, *Op. Cit.*, pp. 168-169.

¹⁰³ Antonio Rubial García, *Op. Cit.*, pp. 220-221.

La tradición maya

Los pueblos del área maya, al igual que los europeos, compartían una tradición festiva sumamente rica que se repartía en fechas específicas de sus calendarios; de eso nos da cuenta la revisión del único calendario festivo maya que sobrevivió al colapso de la conquista, registrado en Yucatán a mediados del siglo XVI, precisamente por uno de sus inquisidores, el franciscano Diego de Landa.¹⁰⁴ La mayoría de fiestas estaban dedicadas a una deidad como mínimo, aunque simultáneamente celebraban el fin y reinicio de los ciclos, así como a algunos oficios, autoridades y actividades. Todas, sin excepción, estaban acompañadas por grandes convites y algunas requerían del ayuno previo de los señores. Los sacrificios de los señores y/o animales también eran recurrentes (apéndices 3 y 4).

De todas estas festividades, los estudiosos han señalado como el principal antecedente de los actuales carnavales indígenas de los Altos de Chiapas, a las ceremonias de año nuevo realizadas por los mayas prehispánicos durante el último mes de su calendario, el cual tenía una duración de cinco días considerados como caóticos y desafortunados.¹⁰⁵ En total, por los manuscritos de Landa, se sabe que para la realización de estas ceremonias existían cuatro rituales distintos, uno para cada letra con que iniciaban los años de los mayas. Las letras dominicales –así las llamó Landa– marcaban los augurios y los destinos de cada año venidero (apéndice 4).

No obstante, además de los rituales proporcionados por Landa, la revisión de otros testimonios mayas también ha dado cuenta de algunas danzas chuscas con alto contenido erótico realizadas por algunos actores cómicos con motivo de las ceremonias de año nuevo. Entre los temas dancísticos de mayor recurrencia se encuentran: a) la copulación simulada de ciertos personajes masculinos, uno de aspecto envejecido o simiesco, algunas veces de nariz o mentón prolongados, y otro vestido como mujer o de características femeninas (figura

¹⁰⁴ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción de Ángel María Garibay K., 13ª edición, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1986, pp. 60-103.

¹⁰⁵ Victoria Reifler Bricker, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, traducción de Judith Sabines Rodríguez, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 24; Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 285-286; Kazuyasu Ochiai, *Op. Cit.*, p. 217; Karl Taube, “Ritual Humor in Classic Maya Religion”, en William F. Hanks, and Don S. Rice (eds.), *World and Image Maya Culture, Explorations in Language, Writing, and Representation*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1989, pp. 375-376; Alejandro Sheseña Hernández y Sophia Pincemin Deliberos, *Op. Cit.*, p. 6 y Alejandro Sheseña Hernández, “Observaciones sobre el carnaval tzeltal de Petalcingo, Chiapas,” en Isabelle Sophia Pincemin Deliberos y Jorge Mogaña Ochoa (eds.), *Op. Cit.*, p. 184.

1), y b) la escena de un personaje disfrazado de mono o acompañado de otro vestido de jaguar (figura 2).¹⁰⁶

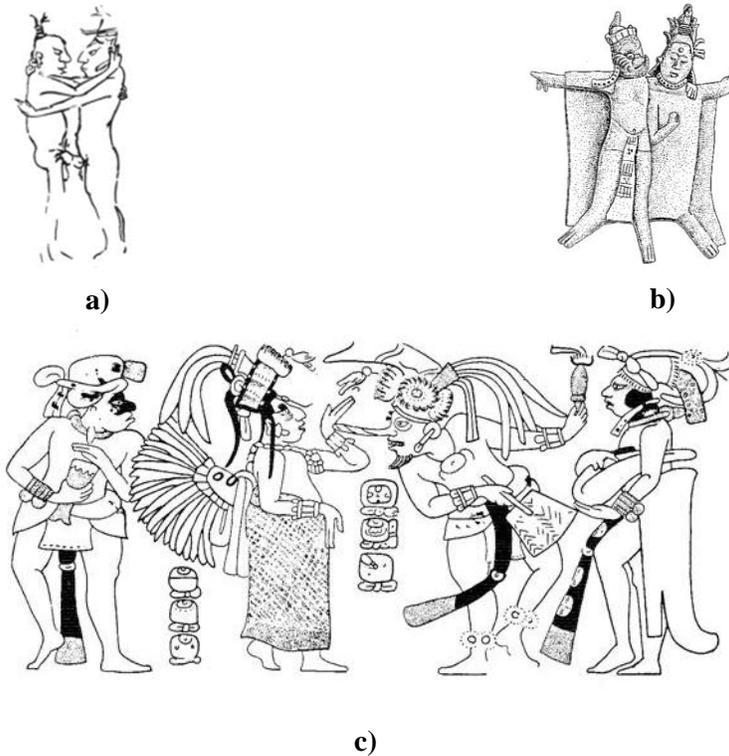
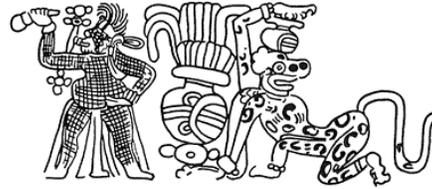


Figura 1. Escenas cómico-eróticas relacionadas con los “cinco días perdidos”. a) Anciano y joven simulando un acto sexual. Dibujo 18 de la cueva Naj Tunich, tomado de Alejandro Sheseña Hernández y Sophia Pincemin Deliberos, *Op. Cit.*, p. 10, quienes a su vez lo tomaron de Andrea Stone, *Images of the Underworld. Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting*, Austin, University of Texas press, 1995, p. 143. b) Personificación del glifo *pa* con una mujer en una danza. Tomado de Karl Taube, *Op. Cit.*, p. 370, quien a su vez lo toma de Michael Krichman y Eva Ungar Grudin, *Ancient American Art: An Aesthetic View*, Boston, Triad Press, 1981, lám. 214. c) Representación dancística en la que participan el Dios N y un personaje de aspecto femenino. Escena de la vasija K1549. Dibujo de Karl Taube. Tomado de Karl Taube, *Op. Cit.*, p. 371.

¹⁰⁶ Karl Taube, *Op. Cit.*, pp. 351-378 y Alejandro Sheseña Hernández y Sophia Pincemin Deliberos, *Op. Cit.*, pp. 5-12.



a)



b)

Figura 2. Escenas dancísticas chuscas de personajes simiescos acompañados con jaguares. a) Detalle del cráneo de pecarí de la Tumba 1 de Copán en la que se encuentra la personificación del glifo *pa* con tocado de *Ahau* acompañado de un jaguar. Tomado de Karl Taube, *Op. Cit.*, p. 365, quien a su vez lo toma de Ian Graham, *The Art of Maya Hieroglyphic Writing*, Cambridge, Harvard University Printing Office, 1971, Núm. 10. b) Detalle de la vasija Tapeu 1 del periodo clásico tardío. Dibujo de Karl Taube. Tomado de Karl Taube, *Op. Cit.*, p. 365.

El personaje caracterizado como anciano dentro de estas representaciones es frecuentemente identificado por los investigadores como el Dios N o *Pauhtun*, antigua deidad prehispánica del trueno, sostenedor del mundo en su aspecto cuadripartita y patrono del último mes del antiguo calendario maya. El personaje simiesco, por su parte, es conocido como la personificación del glifo *pa* (T1023). Entre estos dos personajes existe una correlación simbólica sumamente estrecha: ambos se relacionan con el simbolismo del mono en la antigua cultura maya, asociado con la transgresión sexual, la danza, la fertilidad y el placer, y esto se refleja, inclusive, en las escenas en las cuales estos dos personajes son retratados (figuras 1 y 2). Ambos representarían entonces la transgresión del orden social, el caos que imperaba durante el último mes del antiguo calendario maya.¹⁰⁷

Sin embargo, además de las ceremonias realizadas con motivo del cierre de año, existían también otras festividades en las que el orden social se invertía. Si revisamos nuevamente el calendario festivo de Landa, podremos identificar por lo menos a dos festividades en las que también aparecían ciertos personajes con actuaciones jocosas a los que fray Diego de Landa llamó “farsantes” (apéndice 2).

¹⁰⁷ Karl Taube, *Op. Cit.*, p. 360.

La primera de ellas era la de *Chickabán*,¹⁰⁸ dedicada a *Cuculcán*, “Serpiente emplumada”,¹⁰⁹ divinidad asociada con la fundación de los pueblos y con el poder político. Ésta festividad se llevaba a cabo en el mes de *Xul* por un espacio de cinco días en los que habrían de congregarse los señores y sacerdotes de los pueblos menores en sus respectivas cabeceras para velar el templo de *Cuculcán*. Tiempo antes habían tenido que someterse a una serie de ayunos y abstinencias. En lo alto del templo colocaban cinco muy galanas banderas de plumas y, en el piso, sobre hojas de árboles, tendían a las efigies de sus deidades. Comenzaban a quemar incienso, copal y presentaban algunas ofrendas de comidas y bebidas.¹¹⁰ Hacían también oraciones y bailes. La fiesta estaba solemnizada, además, por la presencia de algunos actores cómicos que recorrían las moradas de los *principales* haciendo bromas y recogiendo ofrendas que posteriormente habrían de ser llevadas al templo.¹¹¹ Al finalizar el último día de la festividad, se creía que *Cuculcán* bajaba del cielo para recibir dichas ofrendas.

La segunda era el *Pacumchac*,¹¹² festividad realizada en el mes de *Pax*, dedicada tanto la cuestión bélica como al ascenso al poder del nuevo *Nacón*, un funcionario del gobierno que al parecer compartía funciones de sacerdote y militar. El cargo de *Nacón* era temporal y electivo, sólo duraba tres años,¹¹³ y la persona elegida para ocuparlo tenía que exhibir una conducta impecable: vivía alejado del pueblo, no podía relacionarse con mujeres, ni mucho menos tener contacto sexual con ellas, y debía abstenerse, además, de ciertos alimentos y bebidas embriagantes.¹¹⁴ Es por esto que aquel que servía o ya hubiese servido como *Nacón*, se hacía de un gran prestigio dentro de la comunidad.

La fiesta tenía una duración de cinco días, en los que habrían de congregarse los señores y sacerdotes de los pueblos menores en la cabecera, quienes habrían de realizar las

¹⁰⁸ Diego de Landa, *Op. Cit.*, pp. 98-99. De aquí en adelante, respecto al nombre de las festividades, los ritos que se realizaban durante las mismas, los meses en que se celebran y los cargos elegidos para efecto de presidirlas, se respeta la ortografía que presenta la edición de la relación de Diego de Landa que hemos citado con anterioridad.

¹⁰⁹ *Kukulkán*, de *K'ú'ukúm* “pluma” y *Kaan* “serpiente”. *Diccionario Básico Maya/Español/Maya*, Mérida, Maldonado editores, 1992, 134 pp. Consulta en línea: <http://www.mayas.uady.mx/diccionario/>

¹¹⁰ Landa nos dice que las comidas estaban guisadas sin sal ni pimienta y que las bebidas estaban elaboradas a base de habas y pepitas de calabaza, en Diego de Landa, *Op. Cit.*, p. 98.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹¹² *Ibid.*, pp. 52, 83-84 y 98-99.

¹¹³ Por los escritos de Landa infiero que si bien esta fiesta se celebraba anualmente, el cambio de *Nacón* (luego de tres años de haber portado el cargo), se hacía a su vez, durante la misma ceremonia. *Ibid.*, p. 52.

¹¹⁴ El *Nacón* únicamente comía pescados e iguanas y no podía embriagarse, en *Ibid.*, p. 52.

mismas ceremonias llevadas a cabo en el *Chickabán*, incluyendo la velación del templo de *Cuculcán* y el espectáculo de los “farsantes”.

Como acto central de cada jornada se realizaba una pomposa procesión en la que el *Nacón* salía de su casa llevado en andas con rumbo al templo. Allí se le sentaba, y todos los congregados se agasajaban en los convites. El oficial era tratado como una divinidad, a la que se debía sahumar periódicamente con incienso. También se ejecutaba una danza de guerra, llamada *Holkanakot* “baile de los guerreros”.¹¹⁵ En la ejecución de esta danza, según Landa, participaban alrededor de ochocientos indígenas acompañados de banderas, al compás del son y el paso largo de guerra, todos perfectamente coordinados.¹¹⁶

En el último día se prendía una hoguera en la que la gente congregada habría de quemar los corazones de algunos animales.¹¹⁷ Luego, los *chaces* y los sacerdotes se colocaban a los cuatro rumbos y, vertiendo agua de unos cántaros apagaban la lumbre.¹¹⁸ En medio del ritual el *Nacón* era llevado en andas en torno al templo. Después se le sentaba y los *chaces* sacrificaban a un perro cuyo corazón se repartía en dos platos a una deidad. Acto seguido se realizaba un pequeño convivio con el cual se daba por terminada la ceremonia pública.¹¹⁹

Finalmente llevaban al *Nacón* a su morada, allí se emborrachaban los señores, los sacerdotes y *principales*, a excepción del capitán. Otro día se juntaban todos los señores que habían llegado a la casa del oficial, quien les repartía incienso bendecido por los sacerdotes. En ese momento el *Nacón* aprovechaba para hacer una plática en donde encomendaba las fiestas que los señores habrían de celebrar a sus dioses en cada uno de sus pueblos para la prosperidad del año. Luego todos se despedían y se marchaban por donde habían venido, y realizaban dichas festividades llamadas *Zabacilthan* hasta el mes de *Pop*, para las cuales seleccionaban al más rico entre los pueblos para que celebrase la fiesta.¹²⁰

Por lo visto la inversión social que los actores cómicos mayas llevaban a cabo con sus fechorías se efectuaba también en ceremonias de tipo político, tanto en las que se

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 83.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁷ Al parecer era preferible que los corazones fueran de animales grandes como los jaguares o lagartos, en *Ibid.*, p. 78.

¹¹⁸ Este mismo ritual se hacía en una fiesta del mes de *Mac*, llamada *Tuppkak*, en *Ibid.*, pp. 78-79.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 83-84.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 84.

conmemoraba al establecimiento de los pueblos y la autoridad constituida, así como en las que se llevaba a cabo el ascenso al poder de una nueva autoridad. De hecho, esto último también era un atributo de las ceremonias de año nuevo efectuadas durante el *Uayeb*, puesto que a efecto de presidirlas, los mayas yucatecos nombraban a un principal, el *holpop*, en cuya morada eran llevados a cabo algunos rituales.

La vinculación entre los actores chuscos y el aspecto político seguramente tiene relación con que el Dios N y la personificación del glifo *pa*, a menudo se les retratara en escenas palaciegas portando insignias que caracterizaban a la corte y al gobierno, lo que Taube llegó a considerar como un acto satírico hacia la autoridad formalmente constituida, característica del humor ritual de los mayas contemporáneos. La presencia de los actores cómicos personificados como el Dios N y el glifo *Pa* en escenas festivas que involucraban un exceso de bebidas embriagantes y actos sexuales indecentes funcionarían como comentarios sociales respecto a los comportamientos desviados de los que se esperaba, sobre todo, que las autoridades no cometieran.¹²¹ En el caso específico del *Pacumchac*, mientras que el *Nacón* representaba la idealización de la autoridad, los “farsantes” constituían la antítesis de la misma. Lo mismo podría haber ocurrido con la ceremonia de fin de año y la elección del *holpop* encargado de presidirla.

Pero las implicaciones sociales y políticas entre las sociedades mayas prehispánicas de este tipo de festejos no sólo se restringían al establecimiento de valores normativos y morales, sino que inclusive incidían en su conservación y continuidad como entidades políticas.

En un estudio medular para la comprensión de la organización política y social de los estados mayas prehispánicos, Michael D. Coe sostiene que éstos estaban conformados por unidades sociales basadas en linajes. Estas unidades estarían agrupadas en cuatro secciones. Cada sección o *calpul* estaría asociada a un rumbo del cosmos, un cargador del cielo, un color y una letra dominical. Para la celebración de las ceremonias de año nuevo, los gobernantes yucatecos del posclásico, ya fuesen los *halac uinic* o los *batab*, elegían a una persona para que se hiciese cargo de la fiesta, el *holpop*, proveniente de uno de los linajes destacados – generalmente por su riqueza– cuya sección respondiera al día dominical del año venidero. Así, el cargo de *holpop* estaría rotándose anualmente entre los cuatro calpules y cada uno

¹²¹ Karl Taube, *Op. Cit.*, p. 377.

tendría la oportunidad, cada tres años, de que alguno de sus representantes lo ocupase. La elección anual del principal que llevaría a cabo las ceremonias del *Uayeb*, contribuiría entonces, según Coe, a la cohesión social de los grupos sociales que integraban a las urbes mayas del periodo prehispánico.¹²²

Con base en el estudio de Coe, propongo que la elección del *Nacón* durante el *Pacumchac* tendría una dinámica y una funcionalidad similar. El hecho de que el cargo de *Nacón* tuviera una duración de únicamente tres años, me sugiere que, al igual que el del *holpop*, éste se prestaría para que algunos de los representantes de las secciones o *calpules* que integraban las ciudades lo ocupasen de manera rotativa,¹²³ coadyuvando igualmente al acrecentamiento de la cohesión social.

Lo anterior nos sugeriría, entonces, un acto de inversión momentánea que al fin de cuentas tendría como principal objetivo el legitimar y fortalecer el orden político y social. Sin embargo, pudo haber ocasiones en las que estas prácticas culturales no siempre cumplieran el objetivo esperado. La posibilidad brindada a través de estas celebraciones para que cada uno de los representantes de las secciones o agrupaciones de linajes que conformaban los estados mayas prehispánicos asumiera temporalmente algunos cargos de prestigio, podría, efectivamente, dotar de una mayor identidad y cohesión social a cada uno de los grupos que conformaban determinada entidad política. En este sentido, las aspiraciones de poder de alguno de los líderes o representantes de dichas agrupaciones bien podrían ser calmadas con su nombramiento como *holpop* o como *Nacón*. Sin embargo, también podría darse un efecto a la inversa. Estos cargos podrían fungir como una plataforma política para ganar reconocimiento social y poder, lo que pudiera aumentar la influencia de líderes

¹²² Michael D. Coe, “A model of ancient community structure in the maya lowlands”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 21, Núm. 2, Verano de 1965, pp. 102-103 y 112. Para profundizar en el aspecto de la configuración y lógica del poder en el periodo prehispánico, consultar a Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva y Guillermo Bernal Romero, “Los gobiernos heterárquicos de las capitales mayas del Clásico. El caso de Palenque”, en Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva (ed.), *El despliegue del poder entre los mayas: Nuevos estudios sobre la organización política*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 151-157, y a Tsubasa Okoshi Harada, *Las entidades políticas de las tierras bajas del norte al tiempo de la invasión española*, en *Revista Digital Universitaria*, 1 de diciembre de 2012, Vol. 13, Núm. 12, pp. 1-10, Consulta en línea en: <http://www.revista.unam.mx/vol.13/num12/art119/art119.pdf>

¹²³ A través de una comunicación personal con Alejandro Sheseña Hernández, me enteré de que a esta conclusión ya había llegado con anterioridad el historiador y lingüista Yuri Knórozov, en una obra publicada en Moscú, en 1973, de la cual desconocía su existencia y no he podido consultar todavía, en gran parte debido a mi desconocimiento de la lengua rusa, por lo que dicha noticia me resultó de gran sorpresa y satisfacción. Alejandro Sheseña Hernández, Comunicación personal, 5 de diciembre de 2016.

secundarios y las fricciones dentro de la urbe llegarían a incrementarse. Del mismo modo, podrían haber disputas internas por la elección de los próximos *Nacón* o *holpop*, y generar con ello, mayor inestabilidad.¹²⁴

El *Pacumchac* y las ceremonias de año nuevo, de hecho, describen perfectamente a las sociedades mayas del posclásico, marcadas por la inestabilidad y las guerras constantes. En estas ceremonias se abrían espacios para que algunos líderes de las secciones que conformaban determinada entidad política accedieran a algunos de los cargos públicos más respetados, pudiendo aplacar sus deseos de poder, o incluso incrementarlos.

Este planteamiento se encuentra mucho más documentado para el caso de los mayas del periodo clásico. En Palenque, de acuerdo a los estudios de Tovalín y Sheseña, uno de los mecanismos empleados desde el gobierno de K'ihnich K'an Joy Chitam (principios del siglo VIII d.C.) para mantener la cohesión social de la urbe en momentos de inestabilidad, sobre todo tras la captura de este último gobernante por parte de los guerreros de Toniná, fue el otorgamiento de una serie de privilegios a los líderes de uno de los linajes más importantes de la ciudad, cuyo asentamiento se encontraba en una de las secciones que la conformaban – el Grupo Murciélagos–. Entre estos privilegios se encontraban: el ser receptores de algunos obsequios de lujo, el empleo de sacrificios humanos para ofrendar a sus muertos y la designación de algunos jóvenes de este linaje en roles rituales significativos para la ciudad. Curiosamente, la importancia de este linaje se acrecentó a finales del siglo VIII d. C. paralelo al derrumbe del sistema dinástico de la ciudad.¹²⁵

A lo largo de estas páginas hemos visto cómo en las ceremonias realizadas por los mayas prehispánicos con motivos calendáricos –como la de fin de año– y con cuestiones políticas –como las que rememoraban la conformación de los pueblos y la toma de cargo de una nueva autoridad–, estaban acompañadas por un conjunto de rituales de inversión. En estos rituales figuraban grupos de actores cómicos que constituían la encarnación del

¹²⁴ A esta conclusión también ya había llegado Yuri Knórozov en 1973, *vid.* nota anterior.

¹²⁵ Alejandro Tovalín y Alejandro Sheseña, “El grupo de los Murciélagos: diversos aspectos de una unidad habitacional en Palenque”, en *Arqueología, historia y cultura en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2015, pp. 59-94, citado por Alejandro Sheseña Hernández “Aspectos de política y religión en las inscripciones de Palenque”, en Ana María Parrilla Albuérne, Alejandro Sheseña Hernández y Roberto López Bravo (coords.), *Palenque. Investigaciones recientes*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2015, pp. 78-79.

desorden y el caos, pero que a la vez fungían como medios de transmisión de valores normativos tanto para las autoridades como para la sociedad en general.

Algunos de los elementos de todas estas festividades tienen raíces bastante profundas y se encuentran esparcidas en gran parte del área maya y mesoamericana en diferentes momentos históricos.

En cuanto a las ceremonias de año nuevo realizadas desde el periodo prehispánico, la imposición de una nueva religión –el cristianismo– no implicó su desaparición definitiva. Gran parte de los elementos que las conformaban encontraron cabida en algunas festividades cristianas, principalmente en el Carnaval. Ése parece ser el caso de los pueblos tsotsiles de Chamula, Zinacantán y Chenalhó, en donde precisamente el Carnaval se realiza en el mes *Ch'ayk'in*, último mes del calendario tsotsil, equivalente al *Uayeb* yucateco y a los cinco días “perdidos” del calendario maya prehispánico. En los carnavales de estas poblaciones, además, también hacen acto de presencia algunos personajes simiescos o de aspecto envejecido, hombres vestidos de mujer, e inclusive algunos caracterizados como jaguares.¹²⁶ En otras poblaciones indígenas de los Altos de Chiapas, en donde no coincide la celebración del Carnaval con el último mes del calendario autóctono –tal es el caso del área tseltal–, de igual manera hacen acto de presencia este tipo de personajes.¹²⁷ Y el dios N, patrono del último mes del antiguo calendario maya y relacionado con dichos personajes, en la actualidad ha sido asemejado por algunos investigadores con el Dueño del Cerro de los pueblos mayas contemporáneos, dios del trueno, del rayo y de la lluvia; ambivalente, capaz de dar vida así como de aniquilarla; su morada constantemente es sede de festines, lugar en donde se encuentran riquezas inigualables, pero también toda clase enfermedades.¹²⁸

¹²⁶ Victoria Reifler Bricker, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, traducción de Judith Sabines Rodríguez, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 24; Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 285-286; Kazuyasu Ochiai, *Op. Cit.*, p. 217 y Alejandro Sheseña Hernández y Sophia Pincemin Deliberos, *Op. Cit.*, p. 6.

¹²⁷ Andrés Medina Hernández, “El carnaval de Tenejapa”, en *Anales del Museo Nacional de Antropología e Historia*, Tomo 17, 1965, pp. 323-341; Eugenio Maurer, *Los Tseltales ¿paganos o cristianos? Su religión ¿síntesis o sincretismo?*, Ciudad de México, Centro de Estudios Educativos, 1984, pp. 307-309 y 337-341; Aureore Becquelin Monod y Alain Breton, *Op. Cit.*, pp. 191-239; Pedro Hernández Guzmán, *Tajimal K'in. Carnaval de Tenejapa*, Tuxtla Gutiérrez, Centro de Lengua Arte y Literatura Indígenas, 2005, pp. 111-188 (Colección: T'sib-Jaye. Textos de los pueblos originarios, Serie: Monografías); Martín Gómez Ramírez, *Op. Cit.*, pp. 144-155 y Helios Figuerola Pujol, *Op. Cit.*, pp. 77-136.

¹²⁸ Karl Taube, *Op. Cit.*, pp. 354-356.

Los ritos a los que debía someterse el *Nacón* para la confirmación de su elección mencionados anteriormente, son prácticamente idénticos a los que se le realizaban al *kuhul ajaw* “gobernante sagrado”¹²⁹ del periodo clásico en sus ceremonias de entronización, particularmente al momento en que, de acuerdo a los estudios de Sheseña Hernández, el gobernante realizaba una procesión alrededor del centro ceremonial haciendo paradas en puntos específicos de significativa importancia, tales como las montañas, pozos, manantiales y cuevas, así como las unidades habitacionales o barrios en donde residían los *ajaw* menores –representantes de los *calpul* que conformaban las ciudades mayas antiguas– con lo cual se recorría simbólicamente los cuatros del cosmos en un sentido contrario a las manecillas del reloj. Este acto ritual ha sido sumamente registrado en las inscripciones jeroglíficas con la frase *joyaj ti ’ajawlel*, la cual ha sido traducida precisamente por el autor anterior como “circular en procesión como autoridad” (figura 3).¹³⁰



Figura 3. Expresión *Joyaj ti ’ajawlel* a través de la construcción glífica T684[683].59:168:188. Dibujo de Linda Schele. Tomado de Alejandro Sheseña Hernández, *Op. Cit.*, p. 13, quien a su vez lo toma de Linda Schele y Jeffrey Miller, *The Mirror, the Rabbit, and the Bundle: “Ascension” Expressions from the Classic Maya Inscriptions*, Studies in Pre-Columbian Art And Archeology, Number twenty-five, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1983, p. 68.

Según Sheseña Hernández, este ritual tenía connotaciones simbólicas de vital importancia, ya que representaba la confirmación de la ceremonia fundacional del pueblo, es decir, el derecho que los dioses otorgaron a sus pobladores para la ocupación del espacio en el que se habían asentado, al tiempo que estimulaba el reconocimiento, por parte del gobernante, de la importancia de los *ajaw* menores, y, de parte de éstos, la aceptación y el apoyo al nuevo dirigente.¹³¹ A continuación se presentan algunos testimonios iconográficos

¹²⁹ De *k’uhul* “sagrado, divino” y *ajaw* “señor, rey, gobernante”, en Harri Kettunen y Christophe Helmke, *Introduction to Maya Hieroglyphs*, Leiden, Leiden University, Wayeb, 2005, pp.75 y 83.

¹³⁰ Alejandro Sheseña Hernández, *Joyaj ti ’ajawlel. La ascensión al poder entre los mayas clásicos*, Ciudad de México, Afínita Editorial, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2015, pp. 47-85.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 145-150.

prehispánicos sobre la realización de procesiones por parte de los gobernantes cargados en literas tanto del área maya en particular como la mesoamericana en general (figuras 4 y 5).¹³²



Figura 4. Gobernantes llevados en andas. a) Estela 21 de Izapa. Dibujo de Ajax Moreno. Tomado de Alejandro Sheseña, *Op. Cit.*, p. 40, quien a su vez lo toma de John Clark y Ajax Moreno, “Redrawing the Izapa Monuments”, en Lynne Lowe y Mary Pye (eds.), *Archeology Art, and Ethnogenesis in Mesoamerican Prehistory: Papers in honor to Gareth Lowe*, Papers of the New World Archeological Foundation, Núm. 68, Birgham Young University, 2007, p. 300. b) Graffiti de la habitación 9, Str 5D-68 de Tikal. Tomado de *Linda Schele Drawing Collection*. Consulta en línea en: <http://ancientamericas.org/es/collection/aa010102> (consultado el 10 de octubre de 2016).



Figura 5. Gobernante llevado en andas. Vasija K2795. Dibujo de Braulio Calvo Domínguez. Tomado de Alejandro Sheseña Hernández, *Op. Cit.*, p. 18.

Este tipo de ceremonias que coadyuvaban a legitimar a las autoridades frente a otros líderes secundarios y sus súbditos en general, no fueron eliminadas con la conquista española y la dominación colonial. En 1580, fray Alonso Ponce, durante su visita a Kantunil, fue

¹³² La realización de procesiones con diversos fines (políticos, sociales, religiosos, etc.), es un rasgo bastante recurrente en Mesoamérica y en el mundo. Consultar, a manera de ejemplo a Susan Toby Evans, “Las procesiones en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. 22, Núm. 131, pp. 34-39, y a Stephen D. Ricks y John J. Sroka, “King, Coronation, and Temple: Enthronement Ceremonies in History”, en Donald W. Parry (ed.), *Temples of the Ancient World. Ritual and symbolism*, ilustraciones dirigidas por Michael P. Lyon, Salt Lake City-Provo, Deseret Book Company, Foundation for Ancient Research and Mormon Studies, 1994, pp. 236-271.

recibido con una danza antigua llamada *Zonó*, en la que figuraban unas andas, y sobre éstas un castillo a manera de púlpito con dos banderas a los costados, por donde iba un indígena lujosamente ataviado, quien portaba, en una mano una sonaja y en la otra unas plumas. Las andas eran conducidas por seis indígenas, acompañados por otros que iban danzando al son de un teponaztle.¹³³ Danza que exhibe claramente la manera en la que era conducida una autoridad desde por lo menos el periodo clásico mesoamericano. Inclusive, en los actuales carnavales tseltales de Bachajón¹³⁴, Cancuc¹³⁵ y Oxchuc, algunas personas, principalmente las autoridades municipales y tradicionales, son llevadas en andas de forma similar.

En cuanto a los actores cómicos mayas, éstos continuaron con sus mofas en el periodo colonial y épocas subsecuentes en distintos rincones del área maya. A mediados del siglo XVI, en la península yucateca, el mismo Landa nos menciona que dichos personajes realizaban algunas parodias sobre las acciones que los españoles tenían con sus mozas y los indígenas. Tanto llamaban la atención, que hasta los propios españoles alquilaban a los indígenas para la ejecución de dichas escenificaciones.¹³⁶ Igualmente a mediados del siglo XVI, en la provincia de Chiapa, fray Domingo de Ara, encargado del convento de Copanaguastla, registró en su vocabulario de lengua tseltal la palabra *loil uinic* “burlón”¹³⁷ para referirse precisamente a los “farsantes” o “juglares”, quienes, de acuerdo a los estudios de Mario Humberto Ruz, eran personajes que, acompañados con tunkules, flautas y conchas de tortuga, cantaban, imitaban sonidos silvestres, bailaban, representaban historias antiguas y elaboraban bromas, especialmente a las autoridades.¹³⁸ En la actualidad, durante los carnavales celebrados por los tsotsiles de Chamula, Zinacantán y Chenalhó, los personajes disfrazados hostilizan a los capitanes encargados de la celebración de dichos festejos y

¹³³ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación Breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, 2 vols., edición crítica de J. García Q. y V. M. Castillo F., Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, p. 331.

¹³⁴ Alejandro Sheseña Hernández, *Op. Cit.*, pp. 34-36.

¹³⁵ Helios Figuerola Pujol, *Op. Cit.*, pp. 110-111.

¹³⁶ Diego de Landa, *Op. Cit.*, p. 38.

¹³⁷ Domingo de Ara, *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, edición de Mario Humberto Ruz, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1986, p. 323.

¹³⁸ Mario Humberto Ruz, “Danzas para resguardar memorias”, en María del Carmen Valverde Valdés (coord.), *La resistencia en el mundo maya*, México, Centro de Estudios Mayas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 330.

realizan una serie de parodias de carácter sexual relacionadas con sus autoridades municipales y tradicionales.¹³⁹

Y respecto a las danzas de guerra llamadas *Holkanakot* “baile de los guerreros” realizadas tanto en el *Pacumchac* como en el *Uayeb* (apéndice 2 y 3), en la investigación de Ruz sobre el vocabulario tseltal elaborado por fray Domingo de Ara a mediados del siglo XVI, nos menciona la entrada de la frase *taghimal icoy* “juego a manera de guerra” que nos indica la presencia de estas representaciones en el actual estado de Chiapas. Además, dentro de este mismo vocabulario aparecen las palabras *loil*, *maxil*, *lolocop* y *taghimal* para referirse a “juego”,¹⁴⁰ lo cual sugiere una relación léxica y ritual con los carnavales indígenas de los Altos de Chiapas, los tsotsiles, en este sentido, se refieren al Carnaval como *K'in Tajimol* “Fiesta de Juego”,¹⁴¹ mientras que los tseltales lo llaman *Tajimal K'in* “Fiesta de Juego”¹⁴² o *Lo'il K'in* “Fiesta de Broma”,¹⁴³ festividades en las que por lo regular se realizan algunas corridas de banderas, como si fuesen, precisamente, representaciones bélicas.

El Carnaval de Oxchuc como apropiación cultural

Sin duda, el Carnaval que celebran las autoridades tradicionales de Oxchuc es una de las tantas festividades de origen cristiano que fueron introducidas a los pueblos indígenas a lo largo del periodo colonial. Esto se expresa principalmente en las fechas en que es fijada su celebración: el inicio de la temporada cuaresmal es el que da la pauta a los *ch'uyk'aal* “mediador o equilibrador del tiempo”,¹⁴⁴ para establecer los días en los que habrá de llevarse a cabo el Carnaval oxchuquero, pudiendo darse éste ya sea a finales del mes de *Ajil Ch'ak*, *Mak*, o inclusive a principios de *Olal ti'*, en relación al antiguo calendario tradicional. Así

¹³⁹ Victoria Reifler Bricker, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, traducción de Judith Sabines Rodríguez, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 139-159; Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 285-286.

¹⁴⁰ Mario Humberto Ruz, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tseltal en el Virreinato*, 2ª edición, Ciudad de México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1992, p. 229. Cfr. Domingo de Ara, *Op. Cit.*, pp. 308, 323, 331 y 375.

¹⁴¹ De *K'in* “Fiesta” y *Tajimol* “Juego”, en Erik Boot, *Vocabulario del sk'op sotz'leb el tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, 1997, versión pdf 2003, pp. 17 y 28. Consulta en línea: http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/boot/tzotzil_based-on_haviland1981.pdf

¹⁴² De *Tajimal* “juego, jugar” y *K'in* “fiesta, celebración, ceremonia”, en Guilles Polian, *Op. Cit.*, pp. 596 y 410.

¹⁴³ De *Lo'il*, “relajo, acto de echar relajo, bromear” y *K'in* “fiesta, celebración, ceremonia”, en *Ibid.*, pp. 410 y 354.

¹⁴⁴ Guilles Polian, *Op. Cit.*, p. 179.

como en las divinidades a las que está destinada esta celebración: El Señor de la Resurrección, a quien los oxchuqueros llaman *Jalawinik* “Verdadero padre, Verdadero hombre”¹⁴⁵, y San Sebastián o Santísimo Sacramento.

Durante los tres días de festejos, los encargados de presidir el Carnaval, los capitanes o *kaptanetik*, quienes portan un traje rojo muy parecido al de los oficiales españoles del periodo colonial, son llevados en procesión en unas andas que son cargadas por unos personajes a quienes los oxchuqueros les denominan mulas. En algunos puntos de significativa importancia para los tradicionalistas, como lo son las iglesias y el ayuntamiento, entre otros, que por lo regular están señalados con unas cruces, la procesión se detiene para que los *kaptan* se hinquen a orar y para que sean persignados por los *ch'uyk'aal* con una bandera cuya punta tiene una forma de cruz. En cada uno de estos lugares se realiza un cruce de banderas dirigido por los sargentos o *surgente*, siendo ejecutado por los cabildos así como por algunos personajes disfrazados de monos, toros y capataces. Al finalizar cada jornada, se realiza un convite especial, en donde las autoridades tradicionales permanecerán hasta que el cansancio o hasta que la embriaguez los obliguen a descansar.

Otros personajes igualmente disfrazados también forman parte activa de la fiesta, que con sus actuaciones jocosas, divierten a la gente. Los más destacados en Oxchuc, a parte de los monos, los toros y los capataces, son el *kaptan kabinal*, personaje que porta una máscara de cuero de aspecto deforme, unos lentes negros y un traje del mismo color muy parecido al del *kaptan*, y el hombre que se viste con la indumentaria tradicional de la mujer oxchuquera, y que además de ello, en sus espaldas carga con un bebé de juguete. Pero además de estos personajes no es raro encontrarse con otro tipo de disfrazados, en el Carnaval oxchuquero de 2015, uno de ellos portaba una máscara muy parecida al rostro del actual presidente de la república Enrique Peña Nieto, y un joven y un niño cubrían su rostro con máscaras de aspecto terrorífico.

Sargentos, capitanes y cabildos, son cargos de origen europeo relacionados con el gobierno y la milicia, pero también con algunas festividades cristianas. Como hemos visto en páginas anteriores, como parte de la transgresión del orden típica del Carnaval, algunas sociedades europeas medievales y modernas nombraban, como rito de inversión, a algunas autoridades provisionales quienes sustituían a las autoridades reales en sus oficios durante

¹⁴⁵ Fernando Cámara Barbachano, *Op. Cit.*, p. 169.

dichas festividades. Las autoridades carnavalescas tenían la facultad de emitir ordenanzas, decretos, declarar guerras, etc.¹⁴⁶ También era recurrente que estas autoridades, junto a sus comitivas, realizaran algunas procesiones y danzas en las que se simulaban algunos actos bélicos.¹⁴⁷

Los personajes disfrazados también han sido una característica recurrente de los carnavales europeos. Algunos, como las mulas, los toros y los labriegos –estos últimos que en el caso de Oxchuc podríamos asemejarlos a los capataces–, generalmente estaban asociados a algunos rituales de fertilidad agrícola y humana; lo mismo podría decirse respecto a los hombres vestidos de mujer.¹⁴⁸ Aunque también estos últimos estaban asociados a la transgresión del orden carnavalesco, en este caso, correspondiente al género sexual. La transgresión del orden político también se llevaba a cabo a través de la sátira que enarbolaban los personajes que se disfrazaban de reyes, curas, o cualquier otro personaje que en su momento fuera considerado como una autoridad.¹⁴⁹

Sin embargo, como todo aspecto del cristianismo y de la cultura europea que fue tratado de introducir a las sociedades indígenas durante el periodo colonial, el Carnaval tuvo que ser interpretado con base en el propio bagaje cultural de la población receptora. A esto ya se han referido con anterioridad algunos autores. Peter Burke menciona que el Carnaval americano es mucho más que una importación europea, sino que más bien es el resultado de un proceso de *traducción*, en el sentido de adaptarse a las condiciones locales.¹⁵⁰ Edward Muir considera que las tradiciones locales, así como las circunstancias políticas y económicas de determinado momento histórico, han hecho que el Carnaval se celebre de manera particular en cada lugar.¹⁵¹

Como ya hemos repasado en páginas anteriores, las sociedades que habitaban el área maya desde el periodo prehispánico también llevaban a cabo algunas ceremonias en donde los ritos de inversión jugaban un papel primordial. Las celebraciones mayas a las que nos referimos las constituyen principalmente aquellas con motivos calendáricos y con cuestiones

¹⁴⁶ Julio Caro Baroja, *Op. Cit.*, pp. 340-386.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 341.

¹⁴⁸ Marie-Odile Marion, *Op. Cit.*, p. 70 y Julio Caro Baroja, *Op. Cit.*, p. 274.

¹⁴⁹ Julio Caro Baroja, *Op. Cit.*, pp. 102-103

¹⁵⁰ Peter Burke, *Formas de historia cultural*, traducción de Belén Urrutia, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 193 y 195.

¹⁵¹ Edward Muir, *Op. Cit.*, p. 101.

políticas. En ellas, era uso común el nombrar autoridades que las presidieran, e inclusive, protagonizaran algunos de los rituales como las procesiones. Los festejos se veían solemnizados, además, por la realización de una gran diversidad de danzas –en ocasiones de contenido bélico– y por la presencia de grupos de actores cómicos disfrazados, ya sea de ancianos, monos, jaguares o mujeres, quienes realizaban algunas bromas de carácter satírico y erótico hacia las autoridades o sus familiares.¹⁵²

Por lo tanto, no resulta improbable el que algunos de estos elementos de origen prehispánico hayan sido trasladados al Carnaval (recordemos que el Carnaval es fundamentalmente una festividad de la inversión de los valores cristianos representados en la Cuaresma) y se hubiesen desarrollado con ello diversos procesos de transformación en el plano simbólico y estructural. Procesos que vendrían a darnos cuenta de la particularidad del Carnaval de Oxchuc.

Este parece ser el caso de los *k'ojwil*, personajes chuscos del Carnaval de Oxchuc. Si tomamos en cuenta lo mencionado anteriormente, tal parece que a lado de las mulas, los toros y los capataces, los cuales ciertamente tienen un origen europeo, también se conservan otros de raíz precolombina como los son los monos y el hombre vestido de mujer. Pero además de estos personajes también aparecen otros que son de inspiración histórica reciente: el niño y el adulto que portan una máscara de aspecto terrorífico y otra persona igualmente enmascarada con un rostro similar al del presidente Enrique Peña Nieto; así como otro más de inspiración histórica no tan reciente, pero sí evidentemente del periodo colonial: el *kaptan kabinal*.¹⁵³

Pero independientemente del aspecto y del nombre que ostentan, a todos estos personajes –los *k'ojwil*– a menudo se les identifica como ladinos, es decir, personas que no comparten los valores y el modo de vida de los indígenas, y por tanto, representan la transgresión a la norma, que con motivo de Carnaval, es permisible para divertir a la gente. Durante las procesiones, estos personajes van realizando fechorías: los toros, conducidos por

¹⁵² Diego de Landa, *Op. Cit.*, pp. 60-103, Karl Taube, *Op. Cit.*, pp. 351-378 y Alejandro Sheseña Hernández y Sophia Pincemin Deliberos, *Op. Cit.*, pp. 5-12.

¹⁵³ Los *kaptan kabinal* en los carnavales indígenas de los Altos representan a los chol-lacandones que se encontraban insumisos al régimen español hasta la segunda mitad del siglo XVII. *Cfr.* Aurore Becquelin Monod y Alain Breton, *Op. Cit.*, pp. 214-216 y Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 259-263.

los capataces, en ocasiones cornean a los espectadores, los *kaptan kabinal* les amenazan con darles latigazos y los demás disfrazados intentan tomar por la fuerza a cualquiera para integrarlo a las filas. En los convites que se dan al final de cada jornada de Carnaval, los *k'ojwil* comienzan a bailar de manera exagerada y se burlan de la gente; los espectadores se divierten con ello, pero también se mantienen temerosos porque saben que en cualquier momento podrán ser integrados por la fuerza al baile de los enmascarados (cosa que generalmente les ocurre a los integrantes del ayuntamiento o a los jóvenes).

Pero estos ladinos casi no hablan, únicamente se les escuchan sonidos que recuerdan a los emitidos por los monos. ¿Disfrazados que representan las conductas de los ladinos-monos? Algunos investigadores ya se han dedicado resolver este tipo de desarticulaciones entre papel y personaje concluyendo que esto se debe a lógicas indígenas que no dan pie a la individualidad sino que privilegian la temática.¹⁵⁴ En este sentido, los personajes disfrazados del Carnaval de Oxchuc, independientemente de su caracterización, representan la temática del desorden, del caos, que desde el periodo prehispánico se relacionaba con el simbolismo de los actores que se disfrazaban de monos, ancianos, mujeres y jaguares.¹⁵⁵

Una lógica autóctona es la que también prevalece en gran parte de los rituales a los que se someten los *kaptan* de Oxchuc, que más que recordar a las acciones burlescas de las autoridades carnavalescas europeas, se asemejan en demasía a aquellos que se le realizaban a los *Nacón*, y sobre todo, a los *kuhul ajaw* en sus ceremonias de ascenso al poder (figuras 6, 7 y 8).¹⁵⁶ Recordemos que en algunas de estas ceremonias, sobre todo en aquellas cuyos cargos eran temporales, también era recurrente que hicieran acto de presencia los actores cómicos mayas, quienes constituían la encarnación de los vicios, la corrupción y los excesos, la antítesis de lo que se esperaba fueran las autoridades.¹⁵⁷

De acuerdo con Sheseña Hernández, los rituales a los que se sometían los gobernantes sagrados se constituían de los siguientes pasos: 1) Investidura: en un lugar privado el gobernante recibía de sus familiares la cinta sagrada junto con un nuevo nombre,

¹⁵⁴ Victoria Reifler Bricker, *Op. Cit.*, pp. 249-289 y Kazuyasu Ochiai, *Op. Cit.*, pp. 207-223 y Alejandro Sheseña Hernández, “Observaciones sobre el carnaval tzeltal de Petalcingo, Chiapas”, en Isabelle Sophia Pincemin Deliberos y Jorge Mogaña Ochoa (eds.), *Op. Cit.*, pp. 183-192.

¹⁵⁵ Karl Taube, *Op. Cit.*, p. 360.

¹⁵⁶ Alejandro Sheseña Hernández, *Joyaj ti 'ajawlel. La ascensión al poder entre los mayas clásicos*, Ciudad de México, Afínita Editorial, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2015, pp. 19-28.

¹⁵⁷ Karl Taube, *Op. Cit.*, p. 377.

se le vestía e inmediatamente recibía el cetro maniquí *k'awil* –así como otros objetos sagrados–. 2) Confirmación: el *ajaw* realizaba una procesión alrededor del centro ceremonial por algunos puntos sagrados y políticos de importancia (cerros, cuevas, barrios, etc.). Y 3) Aclamación: el nuevo dirigente subía a un alto andamio localizado en la plaza central para recibir homenaje de parte de sus súbditos –en ocasiones se sacrificaba a un prisionero–.¹⁵⁸

Todas las mañanas, durante los tres días del Carnaval de Oxchuc, las autoridades tradicionales se reúnen en la Casa de los Ancianos. Allí, luego de unas oraciones, danzas y tragos de aguardiente, los *ch'uyk'aal* proceden a lavar los pies de los *kaptan* y vestirlos con su indumentaria roja tradicional. Más tarde, realizan una procesión en la que los *kaptan* son llevados en andas por las “mulas”. Cuando la procesión pasa por la iglesia de Santo Tomás, la sede del Ayuntamiento Municipal y la Casa de los Ancianos, los *kaptan* son bajados de sus andas para realizar oraciones y danzas –entre éstas el entrecruzamiento de banderas– y para tomar más aguardiente frente a las cruces que allí yacen construidas. En la sede del Ayuntamiento se invita a algunas autoridades del municipio para formar parte de las danzas, a quienes posteriormente se las lleva en procesión a la Casa de los Ancianos en donde permanecerán conviviendo hasta el anochecer.

En el último día de fiesta, la procesión aumenta en relación a los sitios sagrados que hay que visitar (la cruz que está detrás de la iglesia de Santo Tomás, la iglesia del Calvario y la Casa del Presidente), al tiempo que es acompañada, además, por el presidente municipal en turno quien igualmente es llevado en andas. Tanto en la Casa del Presidente como en la Casa de los Ancianos se encuentran construidos unos andamios de madera, por donde suben los *kaptan*, los *surgente* y otras autoridades tradicionales, así como el presidente municipal, quien pronuncia el discurso de clausura de la fiesta.

¹⁵⁸ Alejandro Sheseña Hernández, *Op. Cít.*, pp. 69-70.



a)

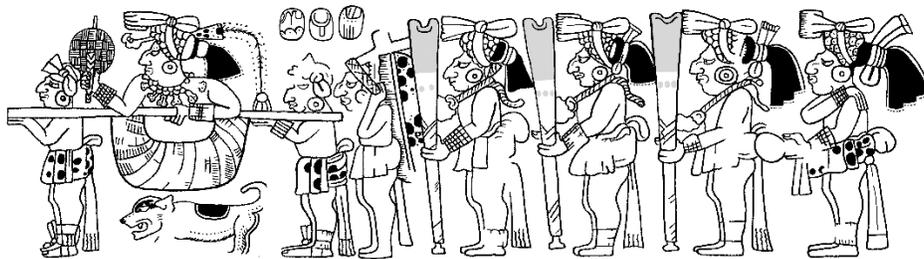


b)

Figura 6. Ritual de investidura de las autoridades mayas en las ceremonias de ascenso al poder antiguas y contemporáneas. a) Recepción del tocado señorial de K'inich Janaab' Pakal de manos de su madre Sak K'uk'. Dibujo de Linda Schele. Tomado de *Linda Schele Drawing Collection*. Dirección online: <http://ancientamericas.org/es/node/10551> (consultado el 20 de enero de 2017). b) Acto de vestir a los *kaptan* en el Carnaval de Oxchuc. Fotografía de Erick Emmanuel Pérez Sánchez. 13 de febrero de 2015.

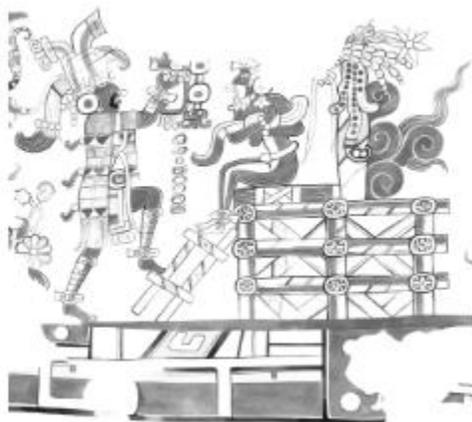


a)



b)

Figura 7. Autoridades mayas antiguas y contemporáneas llevadas en andas. a) Presidente municipal en la procesión del Carnaval de Oxchuc. Fotografía de Erick Emmanuel Pérez Sánchez. 15 de febrero de 2015. b) Escena de la vasija K594 en la que se representa la procesión de un gobernante maya del periodo clásico. Dibujo de Braulio Calvo Domínguez.



a)



b)

Figura 8. Escenas de autoridades mayas prehispánicas y contemporáneas en andamios. a) Detalle del Muro oeste de San Bartolo. Dibujo de Heather Hurts. Tomado de Alejandro Sheseña, *Op. Cit.*, p. 40, quien a su vez lo toma de William A. Saturno, Karl Taube y David Stuart, “The Murals of San Bartolo, El Petén, Guatemala, Part 1: The North Wall”, en *Ancient America*, Núm. 7, Bernardsville, Center for Ancient American Studies, 2005. b) Discurso del presidente municipal sobre el andamio de la Casa del Presidente. Fotografía de Erick Emmanuel Pérez Sánchez. 15 de febrero de 2015.

No obstante la vinculación de los rituales a los que se someten los *kaptan* y algunos funcionarios del ayuntamiento –entre éstos el presidente municipal– con las ceremonias de ascenso al poder de las autoridades mayas prehispánicas, éstos también guardan una estrecha similitud con algunas escenificaciones introducidas por los misioneros a los poblados indígenas durante la Colonia, que algunos investigadores han identificado como representaciones de la Conquista y la pasión de Jesucristo.¹⁵⁹

Bricker ha sido la investigadora que en su mayor medida ha desarrollado esta propuesta en la región. Su argumento se basa en el hecho de que, en los carnavales que ella tuvo la oportunidad de observar –los de Chamula, Zinacantán y Chenalhó–, los personajes disfrazados hostilizan a los “pasiones” –así les llaman en esos pueblos a los capitanes o patrocinadores de la fiesta– a quienes se les identifica como encarnaciones de Jesucristo, y

¹⁵⁹ Victoria Reifler Bricker, *Op. Cit.*, pp. 249-250. De hecho, en la actualidad contamos con una evidencia respecto a la presencia de por lo menos una de estas representaciones en la antigua provincia de Chiapa. Me refiero a la descripción que el obispo Núñez de la Vega realizó a principios del siglo XVIII sobre la ceremonia de la “seña”, la cual se realizaba con un estandarte durante las celebraciones de la Semana Santa, en representación de la pasión de Cristo. En Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, editado por María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, presentación de Elsa Cecilia Frost, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 489-493.

que además, éstos realizan una procesión que generalmente culmina con una visita a la iglesia del Calvario, en representación del viacrucis.¹⁶⁰ Algo similar ocurre en el Carnaval de Oxchuc. A los *kaptan* de *Muk'ul Kalpul* se les identifica con *Jalawinik*, término tseltal para referirse al Señor de la Resurrección, una de las advocaciones de Jesucristo. Durante las procesiones no son hostilizados por los enmascarados, pero sí por las “mulas” quienes los cargan, puesto que al llegar a las estaciones, los hamaquean por tres veces, y para bajarlos, atan del cuello de los *kaptan* un pañuelo y los hincan frente a las cruces para que sean “crucificados” (persignados) por los *ch'uyk'aal*. Si bien la procesión culmina en la Casa de los Ancianos, uno de los puntos obligados lo constituye precisamente el templo del Calvario. Una vez más la temática predomina sobre el personaje: *kaptan*-presidente-Jesucristo (recordemos que el último día de fiesta el presidente municipal también participa de la procesión), arquetipos del orden, del poder y la autoridad, ¿acaso no esto es lo que representaban las autoridades que se nombraban en los ritos de inversión del periodo prehispánico?

Pero continuemos ahora con el cruce de banderas del Carnaval oxchuquero realizado por los cabildos, los monos, los toros y los capataces en cada una de las visitas en las que la procesión se detiene. Para ello, estos personajes se agrupan en filas, cada una correspondiente al sitio de su *kalpul* (la del *Muk'ul kalpul* al norte y la del *Bik'it kalpul* al sur). Los gritos del *surgente* son el indicador de los movimientos que habrán de realizarse. Al primer grito, los enfilados corren hasta encontrarse frente a frente y pegar una a una sus banderas. Al cuarto grito y a la voz de “¡dánzate haragán!” del *surgente*, las filas se entrecruzan hasta colocarse en el sitio del *kalpul* opuesto. Realizan esto por cuatro ocasiones hasta quedar colocados nuevamente en el sitio de sus respectivos *kalpul*.

Esta acto representa para los oxchuqueros el respeto que debe existir entre habitantes y autoridades de ambos *kalpul*. La relación que en esta danza se expresa, entre las autoridades de determinados *kalpul* y los espacios que ocupan, ya ha sido identificada anteriormente por algunos autores como una concepción prehispánica, prueba de ello son precisamente los ritos del *Uayeb* –y probablemente también el del *Pacumchac*– de los mayas yucatecos.¹⁶¹ Además, sabemos que un atributo común de las ceremonias de inversión del periodo prehispánico era

¹⁶⁰ Victoria Reifler Bricker, *Op. Cit.*, pp. 251-280.

¹⁶¹ Michael D. Coe, *Op. Cit.*, pp. 97-113 y Aurore Becquelin Monod y Alain Breton, *Op. Cit.*, p. 236.

la realización de danzas, algunas de las cuales estaban relacionadas con la guerra (apéndices 2 y 3), y que según los paralelismos entre algunas palabras del vocabulario tseltal de fray Domingo de Ara (mediados del siglo XVI) y el léxico y ritual de los carnavales contemporáneos de los pueblos mayas tsotsiles y tseltales, se infiere que éstas tuvieron continuidad hasta épocas actuales.¹⁶²

De acuerdo al análisis anterior, podemos sugerir que las lógicas, ritos y ceremonias prehispánicas de inversión social, sirvieron de base a los oxchuqueros para apropiarse del Carnaval, una festividad de origen cristiano. En la actualidad todavía pueden apreciarse algunos de los vestigios del proceso histórico: ritos de origen prehispánico (ascenso al poder) superpuestos a escenificaciones de origen cristiano (pasión de Jesucristo) para legitimar a autoridades festivas y políticas. Entrecruzamientos de banderas como símbolos de unión entre los *kalpul* que conforman el pueblo. Personajes simiescos y femeninos al lado de mulas, toros y capataces, así como de *kaptan kabinales*, presidentes de la república y monstruos.

Conclusión

La inversión del orden social es algo que se presenta de manera recurrente entre pueblos muy distintos entre sí, fuera de toda frontera histórica y cultural;¹⁶³ el Carnaval de la tradición cristiana y las ceremonias políticas y de cambio temporal de la tradición maya son un ejemplo de ello. Cada una llevaba a cabo algunos rituales de inversión con fines distintos: el Carnaval lo hacía para que las prohibiciones de la Cuaresma fueran más llevaderas¹⁶⁴ y las ceremonias mayas para legitimar a las autoridades políticas (en especial en contextos de ascenso al poder) y/o asegurar el tránsito hacia el año nuevo.¹⁶⁵

No obstante, para la consecución de sus objetivos, en ambas se llevaban a cabo acciones rituales similares: tanto en el Carnaval cristiano como en las ceremonias políticas y de cambio temporal mayas se llevaba a cabo una crítica al orden social a través de la trasgresión, de la burla hacia las normas y los valores establecidos; las principales víctimas

¹⁶² Mario Humberto Ruz, *Op. Cit.*, p. 229. *Cfr.* Domingo de Ara, *Op. Cit.*, pp. 308, 323, 331 y 375.

¹⁶³ Julio Caro Baroja, *Op. Cit.*, pp. 165, 167, 255 y 379.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 29-74, y pp. 113-151, Emmanuel Le Roy Ladurie, *Op. Cit.*, p. 327 y Edward Muir, *Op. Cit.*, pp. 95-97.

¹⁶⁵ Karl Taube, *Op. Cit.*, pp. 378-379.

de todo este juego lo constituían las autoridades oficiales, a quienes se les hostilizaba con parodias y burlas pesadas, y en ocasiones, se las sustituía con otras durante las celebraciones.

Como lo han observado innumerables investigadores, los rituales de inversión tienden a confirmar y reforzar aquello que critican: el orden social. Sin embargo, en ocasiones en las que los intereses de los individuos y de los grupos sociales se diversifican, en las que el orden social se encuentra desintegrado, estas mismas festividades pueden llegar a ser fuente de conflicto y de transformación. Los ritos de inversión son comentarios de los individuos, los grupos y las sociedades en relación a sus circunstancias históricas; y es por ello que su estudio resulta enriquecedor.

El Carnaval de Oxchuc es producto de un encuentro histórico, iniciado aproximadamente a partir de la segunda mitad del siglo XVI, en el que la apropiación de una festividad de tradición cristiana (el Carnaval), por parte de los oxchuqueros, se dio con base en sus propias tradiciones, ceremonias y lógicas antiguas de inversión social. En la actualidad todavía pueden apreciarse algunos vestigios de dicho proceso: ritos de origen prehispánico (ascenso al poder) a las que se superponen escenificaciones de origen cristiano (danza de la pasión de Jesucristo) para legitimar a autoridades festivas y políticas. Entrecruzamientos de banderas como símbolos de unión entre los *kalpul* que conforman el pueblo. Personajes que son ladinos y monos, pero a la vez mulas, toros, capataces y *kaptan kabinales*, etcétera.

Pero si las circunstancias históricas y las tradiciones locales son en gran medida las determinantes de las particularidades de los carnavales, ¿cómo se han de desarrollado éstas y cuáles han sido sus implicaciones dentro de la sociedad oxchuqueña, y en especial, dentro de aquellas personas que han llevado a cabo el Carnaval? ¿El Carnaval de Oxchuc ha sido fuente de cohesión o conflicto social? A estas preguntas trataremos de darles respuesta en las siguientes páginas.

III

La evangelización, la fiesta y el Carnaval en los pueblos indígenas coloniales

[...] pues de las cosas sagradas [los indígenas,] según su común inclinación, a lo que solamente concurren gustosos con sus personas y caudales es a lo ceremonioso, a lo que tiene representaciones de ceremonias, a lo que trae consigo muchas trompetas y ruidos, cascabeles y danzas y a celebrar los santos que están a caballo como Santiago y San Martín; a los que tienen animales como son los Evangelistas y San Eustaquio y otros santos.

Francisco Ximénez
Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores

Introducción

A mediados del siglo XVI, los conquistadores españoles ya habían controlado gran parte del territorio que posteriormente habría de llamarse la alcaldía mayor de Chiapa (antecedente del actual estado mexicano). Sin embargo, la conversión al cristianismo de la población autóctona no había sido iniciada todavía. Ésta era una labor urgente dado que la evangelización de los indígenas constituía el argumento político legitimador del dominio español (al igual que el de otras potencias europeas) en América. Se trataba, según los colonizadores, de salvar las almas de los indígenas que practicaban, sobre todo, una religión, y en su menor medida, unas costumbres, valores y modos de vida equivocados. Fue por ello que en teoría, mas no en la práctica, la implantación del cristianismo en los territorios recién conquistados implicó también la modificación de gran parte de las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales autóctonas con la finalidad de que éstas se desarrollaran de acuerdo a la visión española.¹⁶⁶ Para lograrlo, los encargados de llevar a cabo esta labor dedicaron gran parte de su tiempo al estudio de los modos de vida de las sociedades nativas,

¹⁶⁶ Federico Navarrete Linares, *Op. Cit.*, pp. 18-19.

los cuales habrían de fungir como un canal que permitiría la introducción de las principales instituciones, cargos y patrones culturales de los españoles.

Quienes llevaron a cabo esta tarea, al menos en la provincia de Chiapa, fueron principalmente los dominicos que llegaron junto con fray Bartolomé de Las Casas en 1545, aunque no hay que menospreciar el papel que jugaron las demás órdenes religiosas (franciscanos y jesuitas), el clero regular y las autoridades civiles, pero sobre todo, los mismos indígenas. Al desarrollo y resultado de estos procesos a lo largo del periodo colonial, centrándonos principalmente en las instituciones, figuras de autoridad, aparato festivo y sobre todo, al Carnaval, dedicaremos este capítulo.

Pueblos de indios. Sus instituciones y cargos

La mayoría de los pueblos indígenas de la región, tal y como se conocen actualmente, hunden sus raíces en las políticas de congregación y conformación de repúblicas de indios llevadas a cabo por la orden de Santo Domingo a partir de la segunda mitad del siglo XVI.¹⁶⁷ Éstas tuvieron como objetivo la formación de pueblos de indios compactos en lugares de fácil acceso, con la finalidad de ejercer sobre los congregados un mejor control para el cobro de tributos y su evangelización (lejos de la influencia perniciosa de los españoles, a quienes se les dotó de su propia república).¹⁶⁸ Con tal fin, los frailes reunieron diversas unidades político-territoriales a partir de las cuales surgieron los barrios o parcialidades coloniales, también llamados *calpul*, y se procedió a dotar a estos pueblos de nuevas instituciones y cargos de acuerdo a la estructura política española.¹⁶⁹

Una de las principales instituciones españolas implantadas en las recién conformadas repúblicas de indios fue el cabildo indígena. Este organismo estaba integrado normalmente por dos alcaldes y cuatro regidores, encargados de reunir el tributo, administrar los bienes del común, cuidar la caja de la comunidad, ejecutar los mandamientos de cualquier autoridad española y, junto con la ayuda de los *principales*,¹⁷⁰ resolver disputas locales. Labores que

¹⁶⁷ Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, Ciudad de México, Plaza y Valdés Editores, 2010, p. 14.

¹⁶⁸ María del Carmen León, Mario Humberto Ruz y José Alejos García, *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, pp. 63-64.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 185-186.

¹⁷⁰ Personas de edad avanzada quienes tras haber cumplido algún servicio en la comunidad, especialmente por haber desempeñado un cargo público, se hacían del respeto de los pueblos.

continuamente colocaban a estas autoridades indígenas en una posición complicada, dados los conflictos constantes entre oidores, alcaldes mayores, obispos y órdenes religiosas. Los alcaldes y regidores eran renovados cada año generalmente en los primeros días de enero. Su elección, se supone, se daba por el consenso del pueblo; sin embargo no era raro que las autoridades españolas influyeran en tales procesos (curas, obispos, alcaldes mayores, oidores de la audiencia, etc.). En conjunto, a estos funcionarios comúnmente se les llamaba “justicias” y en sus reuniones estaban asistidos por un secretario o escribano.¹⁷¹

A estas figuras vinculadas con el gobierno local se les sumaba la del gobernador, cargo que al parecer no formaba parte del ayuntamiento, pero que compartía con los “justicias” funciones similares. Su duración, que podía ser temporal o vitalicia, dependía directamente de la Audiencia.¹⁷²

Otra institución fundamental en el aparato político colonial, y quizá la que gozaba de una mayor influencia dentro de los poblados indígenas fue la iglesia local. Esto porque en innumerables casos la única presencia española permanente o al menos constante entre los pueblos era la del cura.¹⁷³ Dependiendo del tamaño de la población, la iglesia local podía ser curato o doctrina (también llamada visita); es decir, estar habitada por un sacerdote o ser atendida de manera ocasional por alguno. Para auxiliarse en las tareas de adoctrinamiento, el cura nombraba entre los indígenas a uno o dos fiscales encargados de la impartición del catecismo a los niños, así como de llevar el control de bautismos, matrimonios y defunciones en los libros parroquiales. Por estas funciones los fiscales debían saber leer y escribir, aunque en su propia lengua, debido a que entre los sacerdotes no era muy bien visto el que un indígena hablara el castellano, pues les hacía perder el papel de únicos intermediarios entre el pueblo y las demás autoridades españolas. El tiempo que los fiscales desempeñaban en sus cargos era indefinido y sólo podían ser removidos por el obispo. En casos de ausencia del cura, los fiscales quedaban como la máxima autoridad en cuestiones religiosas. Dado a su cercanía con los frailes, su dominio de la escritura y la religión católica, su papel formador entre los niños, y la virtual protección que el obispo les proporcionaba, los fiscales se

¹⁷¹ Gudrun Lenkersdorf, *Op. Cit.*, p. 163.

¹⁷² Según Lenkersdorf, “Nunca se expidieron leyes generales acerca de los gobernadores indígenas”, en *Ibid.*, p. 79. Debido a esto nos es difícil explicar las funciones específicas que éstos cumplían dentro de los pueblos. Por la lectura de los documentos de la época se infiere que éstas eran muy parecidas a las de los “justicias”.

¹⁷³ Juan Pedro Viqueira, “Las causas de una rebelión india: Chiapas 1712”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Huberto Ruz (eds.), *Op. Cit.*, p. 115.

constituían como las figuras más respetadas dentro de los pueblos. Del mismo modo existían otros funcionarios de la iglesia: maestros de coro, sacristanes, entre otros.¹⁷⁴

Las cofradías fueron instituciones introducidas en los pueblos para procurar la evangelización de los indígenas a través del culto a una advocación o santo particular, la celebración de sus festividades y la práctica de valores exaltados por el cristianismo, tales como la fraternidad, la ayuda mutua y la piedad. Estas instituciones religiosas se sostuvieron con recursos proporcionados por la producción de las tierras y ganado pertenecientes a las mismas, así como por las limosnas y donaciones de sus cofrades. Conformadas por fieles devotos a un santo o a una advocación en particular, éstas contaban con sus propios cargos: un prioste y dos o cuatro mayordomos. Éstos eran renovados anualmente, generalmente durante los días de celebración de la advocación a la que estaba adscrita la cofradía. En las elecciones estaban presentes el cura, los fiscales, el gobernador, los justicias (alcaldes y regidores) y *principales*.¹⁷⁵

También se daba la existencia de algunos cargos independientes a la cofradía, pero que colaboraban con ella en el financiamiento de algunas fiestas religiosas. Entre éstos nos encontramos con los alféreces, creados a fines del siglo XVII, los cuales constituían un grupo de cargos con la responsabilidad de dar limosnas para las misas extraordinarias de determinados festejos. En el día de las festividades, los alféreces portaban banderas para solemnizar las celebraciones. Estos servidores eran elegidos anualmente por los justicias del pueblo.¹⁷⁶ Del mismo modo, por la lectura de los documentos de la época hemos podido constatar la presencia de los capitanes, un cuerpo de servidores con funciones al parecer bastante similares a las de los alféreces, sobre todo en su papel de patrocinadores festivos.¹⁷⁷

Tal parece que Oxchuc fue producto de la congregación de dos unidades políticas distintas a partir de las cuales surgieron sus dos *kalpul*: el de Santo Tomás o *Muk'ul Kalpul*

¹⁷⁴ Hemos hecho esta descripción a raíz de la historia que Viqueira nos proporciona sobre Gerónimo Saraos, uno de los cabecillas de la rebelión de 1712 que antes de la misma portaba el cargo de fiscal en Bachajón, su pueblo. En, Juan Pedro Viqueira, "Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde: la red de poderes indios durante la sublevación de Cancuc, Chiapas, en 1712", en María del Carmen Valverde Valdés (coord.), *Op. Cit.*, pp. 66-71.

¹⁷⁵ María Dolores Palomo Infante, *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2009, pp. 87-90 y 146.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 199 y Robert Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, traducción de Laura Elena Pulido V., Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 94.

¹⁷⁷ *Vid.* en esta investigación, pp. 75-76.

“Calpul Grande”,¹⁷⁸ situado al norte, y el de la Santísima Trinidad o *Bik’it Kalpul* “Calpul Pequeño”,¹⁷⁹ situado al sur. En los documentos coloniales aparece mencionado con dos topónimos: Oxchuc, en tseltal, y Tehultepeque, en náhuatl.¹⁸⁰ La iglesia, curato, por cierto, fue dedicada a Santo Tomás.

El pueblo tenía su propio cabildo indígena con sus respectivas autoridades: un gobernador, dos alcaldes y cuatro regidores, así como el escribano que asistía a sus reuniones. Particularmente dos personajes que tuvieron cargos dentro del cabildo son bastante recordados por los tradicionalistas de Oxchuc: Mateo López, Baltazar Sánchez y Francisco Sánchez. Éstos son considerados por los tradicionalistas como padres fundadores del pueblo. Es probable que esto se deba a que en el *Kajwaltik* “nuestro señor, nuestro dios”,¹⁸¹ documento colonial de 1673 (ordenanzas de Jacinto Roldán de la Cueva) que en el pueblo es tenido por Santo, aparecen sus nombres con los cargos de alcalde, para los dos primeros, y regidor, para el segundo.¹⁸²

Por la visita del obispo Joseph Fermín Fuero a Oxchuc en 1797, sabemos que entre los fiscales de la iglesia “Tiene este pueblo 4, y se llaman Tomás Sánchez, Nicolás Gómez, Diego Muñoz, y Lorenzo Hernández, sus títulos los libra en este pueblo S.S.Y. [el obispo]” y que “los Sacristanes los nombra el cura, hay en este pueblo 6, sin salario ninguno y se llaman Martín de la Torre, Fabián Hernández, Lorenzo Sánchez, Melchor Gómez, Martín Ramírez y Luis Gómez”. También se menciona que habían seis cofradías: la del Santísimo

¹⁷⁸ Guilles Polian, *Op. Cit.*, p. 298.

¹⁷⁹ *Idem.*

¹⁸⁰ De acuerdo con Viqueira, la existencia, al menos en los documentos coloniales, de topónimos en náhuatl en pueblos en donde sus moradores eran hablantes de una lengua distinta, se explicaría en gran parte porque los españoles se quedaron con la costumbre de llamar a los pueblos con sus apelativos nahuas, los cuales habrían sido retomados tanto de los comerciantes nahuas que se habían asentado en el actual territorio chiapaneco desde el posclásico tardío, como de las tropas nahuas que acompañaron a los españoles durante la conquista. En Juan Pedro Viqueira, “Le mythe des colonies préhispaniques nahuas au Chiapas central”, en *Journal de la Société des Américanistes*, Núm. 83, 1997, p. 40. Por lo que es muy probable que éste fuera el caso de Oxchuc y su nombre en náhuatl, Tehultepeque.

¹⁸¹ Guilles Polian, *Op. Cit.*, p. 16.

¹⁸² Habría que preguntarse, también, el por qué los demás personajes que firman como regidores (Cristóbal Antonio, Pedro Bautista y Alonso Sánchez) no son igualmente recordados. Una transcripción de este documento se encuentra en Víctor Manuel Esponda Jimeno, “El k’awaltic, las ordenanzas de Oxchuc del visitador Jacinto Roldán de la Cueva, 1674”, en *Anuario 1992 Instituto Chiapaneco de Cultura*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 187-205. Versión online: <http://repositorio.cesmecca.mx/handle/cesmecca/449>

Sacramento, la del Santísimo Rosario, la de la Santa Cruz, la de San Sebastián, la de las Ánimas y la de Santa Rosa.¹⁸³

Gracias a la relación del curato de Santo Tomás de Oxchuc, elaborada por el cura Enrique Zepeda en 1794, sabemos que éstas quedaron sin principal (financiamiento) luego de la rebelión de 1712, pero que

[...] los mayordomos de ellas, que anualmente se eligen, pagan de pura devoción misas mezales [...] la cera, el vino, el incienso, lo costean los alcaldes y regidores del cabildo [...] [, y las] Tazas sagradas, ornamentos, y demás utensilios, se costean del arca de fábrica, del común del pueblo, y del cura.¹⁸⁴

De donde se desprende que por lo menos las autoridades del cabildo y el común del pueblo también costeaban parte de las festividades debido a la escasez de fondos de sus cofradías.

Sin embargo, los datos más antiguos sobre cofradías en Oxchuc, al menos de acuerdo con la presente investigación, provienen de la visita de Joseph de Scals al pueblo realizada en 1690, en donde se documenta la existencia de únicamente cinco cofradías: la del Santísimo Sacramento, la de la Virgen, la de la Santa Veracruz, la de las Ánimas y la de San Sebastián.¹⁸⁵ Por lo que es probable que en el transcurso de ese siglo se haya perdido la de la Virgen y hayan aparecido la del Santísimo Rosario y la de Santa Rosa. Asimismo de Scals nos menciona que para la fiesta de Santo Tomás, patrono del pueblo,

[...] dan veinte tostones para vino y cuatro q. dan los alcaldes y cuatro los capitanes, y tan bien dan seis tostones para platos y manteles q. todo es treinta y cuatro tostones [...] [y que además] En dicho pueblo se celebran seis fiestas por los alféreces de ellas y por cada uno dan cuatro tostones y dos capones q. todos son quince pesos.¹⁸⁶

¹⁸³ AHDSC, Carpeta 3999, Expediente 21, Visita del obispo Joseph Fermín Fuero a la provincia de los Zendales, 1797, ff. 111r.-112r.

¹⁸⁴ AHDSC, Carpeta 3054, Expediente 27, Individual relación del curato de Sto. Tomas de Oxchuc, y sus anexos Sn. Martín Tehultepeque, Sn. Miguel Huixtán y Sn. Ildefonso Tenejapa, 1794, f. 1v. En esta referencia el actual pueblo de San Martín Abasolo aparece como San Martín Tehultepeque, pero esto ha de haber ocurrido porque este poblado se conformó a raíz de un desprendimiento de Oxchuc, ocurrido aproximadamente durante el siglo XVII. Juan Pedro Viqueira, Comunicación personal, 11 de abril de 2016.

¹⁸⁵ AGI, Guatemala, 215, Expediente 2 (3), Visita general de Joseph de Scals a la provincia de Chiapa, 1690, ff. 87v.-88r.

¹⁸⁶ *Ibid.*, f. 88r.

Es decir que, además del cuerpo de alféreces, existía también la figura de los “capitanes”, quienes de igual manera se encargaban del financiamiento de fiestas. Pero tal parece que las Carnestolendas (Carnaval), según el Cuadrante de Oxchuc de 1780, eran financiadas por dos alféreces quienes daban al cura 3 pesos y 1 ave cada uno.¹⁸⁷

Éste era a grandes rasgos el panorama general de las instituciones y autoridades de las repúblicas de indios. Esto, por obvias razones, terminó por desestructurar el orden social que habían llevado los indígenas antes de la conquista. Si bien en un inicio las autoridades coloniales trataron de apoyarse en las jerarquías de poder autóctonas, con el tiempo éstas se fueron perdiendo al imponerles una nueva organización política bajo la vigilancia de las autoridades coloniales (el cura, el obispo, los oficiales españoles, el alcalde mayor, etc.). El aspecto cultural también padeció de esta desestructuración, al imponerse una nueva religión, costumbres y valores.¹⁸⁸

A pesar de ello, los nuevos organismos emergidos bajo el orden colonial se constituyeron en verdaderos espacios que obligaron a los indígenas a reestructurar sus modos de vida a través de la apropiación de las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales coloniales. Esto se vio constantemente a lo largo del periodo colonial, con el simple hecho de que aquellos que hubieren cumplido con algún cargo o servicio dentro de alguna institución del pueblo, adquiriesen un prestigio que los diferenciaba del común, por lo que los hacía pertenecer al círculo de los *principales*, figuras destacadas en la toma de decisiones dentro de los pueblos. Pero esto no sólo se dio en la vida cotidiana. Del mismo modo sucedió en casos en los que los indígenas manifestaron sus intenciones de liberarse del dominio español y tomar las riendas absolutas de sus pueblos. La muestra más clara de ello se presentó en 1712, cuando los indígenas le declararon la guerra a los españoles inspirados por la aparición de una Virgen; cambiaron el nombre de sus pueblos por Ciudad Real, Nueva España, Nuevo Guatemala; y nombraron vicarios, obispos, capitanes, escribanos, que se encargarían de comandarlos en batalla.¹⁸⁹

¹⁸⁷ AHDSC, Carpeta 3061, Expediente 1, Cuadrante de Oxchuc, 1780, f. 1r.

¹⁸⁸ Amos Megged, *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, University of Haifa, 2008, pp. 95-102.

¹⁸⁹ Jan De Vos, *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendaes (Chiapas, 1712) documentada, recordada, recreada*, Ciudad de México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p. 38.

El desenlace de este acontecimiento, sabemos, fue la derrota de los insurrectos. No obstante, la rebelión de 1712 nos ha ayudado a comprender que la apropiación de las estructuras españolas no implicó necesariamente la desaparición de las antiguas estructuras autóctonas. Por ejemplo, la pauta para legitimar a estas nuevas autoridades (vicarios, obispos, capitanes y escribanos indígenas) provenían de cánones nativos relativos a las entidades anímicas o naguales que portaban ciertas personas.¹⁹⁰ Por lo que no resulta problemático afirmar que las instituciones, cargos políticos y religiosos de los pueblos indígenas coloniales, al igual que la religión católica, estuvieran perfectamente amalgamados y de manera coherente para los indígenas con las pautas culturales autóctonas.

De hecho, a pesar de que la política de congregación fuera un éxito ya para finales del siglo XVII, los indígenas todavía seguían conservando sus creencias y ritos antiguos.¹⁹¹ Por lo menos eso es lo que demostró la visita que el obispo Núñez de la Vega realizó a Oxchuc en 1689, encontrándose con que colgadas de un tirante de la iglesia de Santo Tomás, se hallaban las figurillas de *Poxlon* e *Hicalajau*, deidades antiguas que los oxchuqueros continuaban adorando. El obispo ordenó bajarlas y, rezando el credo en altas voces, hizo que todos pasaran a escupirles para posteriormente quemarlas.¹⁹²

Inclusive, a pesar del esfuerzo y la insistencia en crear nuevas instituciones y autoridades con las cuales los mismos indígenas se condujesen al cristianismo y se volvieran súbditos del rey español, éstos todavía seguían respetando a aquellos que la iglesia tildó de “brujos” o “maestros nagualistas”, y que actualmente se conocen como “curanderos o rezadores”, quienes continuaban profesando la antigua religión prehispánica.¹⁹³

Respecto a la existencia de estos personajes en Oxchuc, se tiene noticia, por medio de una denuncia levantada en 1783, en donde Sebastián Gómez, vecino del barrio de San Diego de Ciudad Real, acusó de “brujo” a Antonio Morales. Documento en el que se desprende que éste y su hermano, Andrés Morales, habían sido expulsados de Oxchuc por el

¹⁹⁰ Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Ciudad de México, El Colegio de México, Tusquets Editores México, 2002, pp. 243-245.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 186.

¹⁹² *Boletín del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas*, Núm. 5, San Cristóbal de Las Casas, junio de 1983, p. 10. *Ijk'al Ajaw* es actualmente uno de los cerros a donde los oxchuqueros van a realizar unas oraciones para pedir lluvias. *Vid.* esta tesis p. 20

¹⁹³ Juan Pedro Viqueira, *Op. Cit.*, p. 194.

cura Bachiller Ysidiro Lara tras enterarse de las innumerables “muertes” que dichos hermanos habían provocado en el pueblo.¹⁹⁴

La conformación de las repúblicas de indios forzó a los indígenas a la reestructuración de sus antiguas estructuras sociales. Para lograrlo, tuvieron que adoptar a las nuevas instituciones y cargos introducidos por el colonizador, sin tener que eliminar a sus maestros nagualistas, viejos sabios, depositarios del saber ancestral. Pero sobre todo, tuvieron que hacer suya una nueva religión, y en este aspecto, las fiestas jugaron un papel fundamental.

La fiesta y la evangelización

Ya hemos dado una somera revisión a algunos procesos por los que atravesaron las instituciones y cargos con la escasa información que tenemos sobre Oxchuc. Allí se trató de manera indirecta la cuestión festiva y se mencionó algo sobre el Carnaval. Toca ahora centrarnos en este aspecto, ya no mencionando a Oxchuc, puesto que no contamos con testimonios abundantes sobre el mismo, sino a otros pueblos que quizá, en el contexto colonial, atravesaron por procesos similares.

Por el único calendario festivo maya que sobrevivió al colapso de la conquista militar y de almas, sabemos que los pueblos mayas, en particular, y los mesoamericanos, en general –al igual que los europeos–, tenían una tradición festiva sumamente rica y diversa. Algunas fiestas estaban dedicadas a los cambios cíclicos, otras a los diversos oficios y actividades, pero en general, todas estaban impregnadas por el espectro religioso (apéndice 2 y 3). Efectivamente, el calendario festivo formaba parte medular de la cultura oficial de las entidades sociopolíticas del posclásico; pero hay que recordar, también, que entre cultura oficial y cultura popular existe una relación dialéctica. El arribo de una nueva religión y cultura dominantes supuso cambios por demás profundos en las tradiciones festivas autóctonas, y viceversa, dando como resultado la conformación de una nueva religiosidad y cultura popular.

Las fiestas, compuestas fundamentalmente por cantos y danzas, acompañaron a los pueblos en la reconstitución de sus asentamientos, y los religiosos y demás autoridades españolas actuaron de diversas maneras con relación a las mismas, de acuerdo, también, a las

¹⁹⁴ *Boletín del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas*, Núm. 5, San Cristóbal de Las Casas, agosto de 1985, pp. 27-28.

coyunturas por las que continuamente atravesaba la provincia, sobre todo en lo concerniente a la evangelización de los indígenas; al aprovechamiento de los recursos que éstos pudieran producir; a los constantes conflictos entre autoridades religiosas (órdenes y obispos, clero regular y clero secular); así como entre éstas y las autoridades civiles.¹⁹⁵

Por lo regular los misioneros optaron por usarlas como vehículo de conversión. Trataron de cristianizarlas e incorporarlas al calendario festivo católico.¹⁹⁶ Por consecuencia, se presentarían ahora casos en los que los cantos y las danzas que anteriormente estaban dedicadas a las deidades prehispánicas, lo estarían ahora a los santos o advocaciones católicas. En 1797, durante su estadía en Chiapa de Indios, pueblo de origen chiapaneca, fray Alonso Cosme fue testigo de una danza que entre “gritos y alaridos” los pobladores hacían frente al Santísimo Sacramento, en donde algunos hombres salían, ya sea vestidos de mujeres, de tigres, o simplemente ataviados con pieles de animales, cargando en sus hombros algunos animales silvestres vivos (lagartos, iguanas, monos, loros, etc.).¹⁹⁷

También se dieron casos en que los frailes introdujeran a los pueblos algunas danzas con el fin de facilitar la enseñanza de la religión católica, como las llamadas danzas de conquista (morismas) o las que representaban la pasión y muerte de Jesucristo, que a su vez fueron adornadas y reinterpretadas con las tradiciones autóctonas.¹⁹⁸

Pero las nuevas festividades cristianas no sólo se conformaban de los resabios de los cantos y las danzas antiguas o de la introducción de las danzas de los colonizadores. En ocasiones, en pleno contexto colonial, los indígenas elaboraron nuevas escenificaciones, aprovechando las festividades cristianas para llevarlas a cabo. Desde el siglo XVIII, en los poblados indígenas vecinos al Lacandón, particularmente entre los tseltales de la región de Ocosingo y sus pueblos vecinos, en la noche del Jueves Santo llevaban a cabo la representación de unos dramas históricos en los que algunos hombres disfrazados de

¹⁹⁵ Algunas reflexiones interesantes en torno a las fiestas, los cantos, las danzas y las representaciones escénicas durante el periodo colonial en el área maya se encuentran en Mario Humberto Ruz, “Danzas para resguardar memorias”, en María del Carmen Valverde Valdés (coord.), *Op. Cit.*, pp. 313-339.

¹⁹⁶ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*, traducción de Ángel María Garibay K., 2ª edición, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986 p. 291.

¹⁹⁷ “La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de clérigos y lágrimas de indios”, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, Vol. 2, Núm. 3, San Cristóbal de Las Casas, agosto de 1985, pp. 11-12.

¹⁹⁸ Robert Ricard, *Op. Cit.*, pp. 293-294 y Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 249.

lacandones corrían por los alrededores asustando a los habitantes, quienes, alarmados, se refugiaban en sus respectivas iglesias. Estos dramas recordaban las entradas sangrientas que habían realizado los chol-lacandones a los pueblos indígenas durante el siglo XVI.¹⁹⁹

La implementación de un nuevo aparato festivo no sólo coadyuvó en la evangelización de los indígenas, sino que también permitió a las autoridades hacerse de algunos recursos económicos, generalmente a través de los fondos de las cofradías o los pagos de algunos cargos independientes a la misma (alféreces, capitanes, autoridades del cabildo, etc.) por concepto de fiestas. Esto daba pie a algunos abusos y pleitos entre autoridades coloniales. En 1665, el obispo fray Mauro de Tovar, tras su visita al pueblo de Chiapa de Indios, llamó la atención acerca de los abusos cometidos por los anteriores obispos y demás jueces eclesiásticos respecto al funcionamiento de las cofradías indígenas. Por cada visita que hacían sus antecesores a los pueblos, exigían a las cofradías el pago de 14 reales independientemente de si éstas no contasen con ningún capital, por lo que los mayordomos se veían precisados a pagar de sus bolsillos dicha cuota. Si el mayordomo se negase a cubrirla, los obispos se tomaban la libertad de imponerles multas de dinero extra y de azotes.²⁰⁰

Esta situación no cesó a lo largo del periodo colonial. A finales del siglo XVII, el obispo Marcos Bravo de la Serna emprendió una visita a los pueblos de la provincia en la que duplicó el número de cofradías existentes, lo cual se traduciría en ganancias nada despreciables para la Iglesia. Del mismo modo, su sucesor, Núñez de la Vega, realizó algunas visitas a los pueblos en donde se benefició con cobros adicionales. Al enterarse la Audiencia de los abusos que los obispos cometían a los indígenas con motivo de las cofradías y las fiestas, en 1690 envió al visitador Joseph de Scals para inspeccionar y dar solución al caso, ordenando éste la eliminación de varias de las cofradías y fiestas en los pueblos. Sin embargo, tal resolución no fue consumada dado que Núñez de la Vega realizó una serie de declaraciones que terminaron por convencer a la Inquisición de mantener dichas cofradías por la salud espiritual de los indígenas.²⁰¹

¹⁹⁹ Jan De Vos, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, 2ª edición, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas, 1988 pp. 119-120. Este tipo de dramas todavía pueden observarse en algunos carnavales tseltales y tsotsiles de los Altos de Chiapas.

²⁰⁰ “La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de clérigos y lágrimas de indios”, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, Vol. 2, Núm. 3, San Cristóbal de Las Casas, agosto de 1985, p. 5.

²⁰¹ Robert Wasserstrom, *Op. Cit.*, pp. 94-97.

Pero a pesar del costo que suponía la realización de las fiestas, los indígenas continuaron realizándolas inclusive ya entrado el siglo XIX. En 1819, el cura de Chapultenango, Antonio Sabino Avilés, informaba que en ciertas festividades del año los indígenas del pueblo sacaban en procesión al Santísimo Sacramento con el único objeto de que cuatro hombres bailasen delante de él, por lo cual pagaban dos reales cada uno de ellos. Asimismo, las mujeres llegaban a ofrendar a la imagen, mazorcas, huevos, cacao, frijol, etcétera.²⁰²

No obstante las acciones realizadas por los misioneros para procurar la cristianización de los indígenas a través de las fiestas, éstos continuaron realizando algunos cantos y danzas que según los sacerdotes, representaban ritos e historias del pasado prehispánico, y que por tanto constituían ofensas al dios cristiano. En 1678, el obispo de Chiapa, Marcos Bravo de la Serna, mandó a los curas so pena de excomuniación mayor, a que impidiesen que entre los indígenas se enseñara y pusiera en práctica el baile del *Bobat*, en el que, según el prelado, “aún en el ejercicio del salto llegan a halárseles los cuerpos titiritando de frío al medio y alrededor de los fuegos, por los cuales después pasan sin lesión alguna”.²⁰³ Pareciera ser que sus órdenes no fueron del todo ejecutadas, ya por desidia de los curas, ya por negativa de los indígenas, dado que para 1790, Don Ramón de Ordoñez y Aguiar, canónigo interino del obispado, advirtió que dicho baile, así como otros, en los que los indígenas llevaban consigo algunos animales disecados, seguían realizándose en algunos pueblos, por lo cual exhortó a los curas a no sólo prohibirlas, sino hacerlas desaparecer.²⁰⁴

Sin embargo, la tarea se complicaba dado que había ocasiones en las que en una misma jurisdicción podrían darse acciones contrapuestas, en las que algunas autoridades prohibieran ciertas fiestas o elementos de las mismas, mientras que otras las permitieran.²⁰⁵ En 1658, el licenciado Don Joan Francisco de Esquivel y Larraza, fiscal del obispado de Chiapa, se quejaba ante la Audiencia de que en algunas provincias los indígenas seguían

²⁰² “La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de clérigos y lágrimas de indios”, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, Vol. 2, Núm. 3, San Cristóbal de Las Casas, agosto de 1985, p. 24.

²⁰³ *Ibid.*, p. 6.

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ Mario Humberto Ruz, *Op. Cit.*, p. 315.

practicando el *Ostum* y el *Tum*, bailes “supersticiosos y demoniacos”, con la licencia de las mismísimas autoridades españolas.²⁰⁶

Y es que algunos curas no eran precisamente hostiles ante las manifestaciones de religiosidad indígena, mientras que otros religiosos o autoridades coloniales, aprovechaban esto para realizar algunos ajustes de cuentas. En 1807, el obispo de Chiapa, Ambrosio Llano, interrogó al cura Mariano de Osuna, párroco de Oxchuc, respecto a la realización de un baile sumamente escandaloso que había sido ejecutado dentro de la iglesia del pueblo de San Martín (uno de los pueblos a su cargo), durante los festejos de aquel santo, en donde figuraban una mujer, unos hombres en estado de ebriedad y un hombre vestido de mujer. El cura respondió alegando que, en efecto, dicho baile se realizó alrededor de la diez de la mañana en la plaza pública por tres indígenas, entre los que destacaban dos: uno vestido de mujer y otro con la cara tiznada, quienes divertían a toda la gente con sus acciones. Posteriormente los danzantes se dirigieron a la iglesia para realizar el baile dentro de la misma, lo cual fue evitado por el teniente Don José María Suanz, quien por esos momentos se encontraba en el pueblo. Según la investigación del cura, este baile era tenido por muy antiguo entre los habitantes de San Martín, y era empleado con la única intención de solemnizar la fiesta patronal. El cura de Osuna, sugirió, a su vez, que muy probablemente lo comunicado al obispo fueran calumnias elaboradas por alguien para perjudicar a su persona.²⁰⁷

El documento anterior podría entenderse también desde la perspectiva de un nuevo proceso que iniciarían las autoridades civiles y eclesiásticas desde finales del siglo XVIII y principalmente durante el siglo XIX, en el que trataron de eliminar, lo que desde su perspectiva consideraban como algunos “excesos” y “desordenes” que cometían los indígenas durante las festividades ahora ya cristianizadas.²⁰⁸ En 1809, Ambrosio Llano, obispo de Chiapa, prohibió la costumbre de que en la procesión del Viernes Santo salieran

²⁰⁶ “La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de clérigos y lágrimas de indios”, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, Vol. 2, Núm. 3, San Cristóbal de Las Casas, agosto de 1985, p. 4.

²⁰⁷ AHDSC, Carpeta 6, Expediente 3738, Sobre prohibir un baile que hacían los indios del Pueblo de Sn. Martín en la iglesia, 1807, 5 ff.

²⁰⁸ Este proceso ya se había desarrollado con anterioridad en la Nueva España durante el siglo XVIII con la difusión de las ideas de la ilustración, y en Europa, mucho antes, desde el siglo XVI, con la influencia del movimiento humanista y con las críticas por parte del protestantismo y algunos reformistas católicos respecto a la presencia de lo que consideraban elementos mágicos o “paganos” en las ceremonias de la iglesia católica. *Cfr.*, Edward Muir, *Op. Cit.*, pp. 141-286; Antonio Rubial García, *Op. Cit.*, pp. 220-221 y Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 266-280.

uno o dos personajes enmascarados a caballo con sus escuderos, quienes representaban al soldado romano que con su espada atravesó el costado de cristo, por considerar que lejos de inspirar en los fieles el sentimiento de piedad y una mayor devoción, se convertía en mero espectáculo de entretenimiento. Sin embargo, tres años más tarde, en un documento elaborado por el promotor fiscal, Fernando Antonio Dávila, con el objetivo de reformar las procesiones realizadas en Ciudad Real, se quejaba de que en algunos pueblos grandes de la diócesis (Comitán, Tuxtla, Chiapa, etc.) dicha práctica continuaba, por lo que exhortaba a sus párrocos en evitarla. En el mismo documento el funcionario encargaba, en especial, a los curas de Ciudad Real, que en las procesiones de la Cuaresma se evitaran ciertas comidas y bebidas; que niños y niñas saliesen vestidos de ángeles o santos; que las candelas fuesen llevadas por gente devota y no por muchachos o indígenas; que la procesión con la imagen de San Nicolás Tolentino no saliera sin suficiente gente acompañándola, y que en la procesión de las Ánimas no salieran niños y niñas disfrazados de las ánimas benditas; que en las demás procesiones no se permitiese que saliera ningún hombre con la cara pintada, empalados o disciplinantes, y que solamente se llevase la cruz parroquial o de la iglesia de donde salieren; que se prohibiese el uso de cajas, clarines y pitos que con sus ruidos escandalizaban las procesiones; y finalmente exhortaba a las mujeres para que durante las procesiones no anduviesen de esquina a esquina revueltas con los hombres.²⁰⁹

En algunos lugares las nuevas acciones de los curas surtieron el efecto esperado. En 1807, fray Manuel Pérez, cura de Chiapa de Indios, informaba al obispo Ambrosio Llano que, al tener ahora un organista, las guitarras estaban casi completamente desterradas de la iglesia, por lo que solamente eran empleadas por algunos indígenas durante sus fiestas. El obispo le contestaba expresándole que esperaba que pronto desapareciesen completamente las guitarras en beneficio del esplendor del culto católico.²¹⁰

Sin embargo, hubo ocasiones, sobre todo en pueblos con población indígena preponderante, en las que sus pobladores reaccionaron ejerciendo una oposición abierta e incluso desafiante ante las acciones reformistas de los sacerdotes. En el pueblo tsotsil de San Bartolomé de los Llanos, a finales de 1813, los *principales*, justicias y gobernador elaboraron

²⁰⁹ AHDSC, Carpeta 3701, Expediente 1, Petición del promotor fiscal para la reforma de las procesiones, 1812, 5 ff.

²¹⁰ “La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de clérigos y lágrimas de indios”, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, Vol. 2, Núm. 3, San Cristóbal de Las Casas, agosto de 1985, p. 19.

una carta al obispo Ambrosio Llano, en donde se acusaba al cura encargado de su parroquia, José Suárez, de maltratar a los indígenas con jalones de cabello y bofetadas. Asimismo se le preguntaba al prelado que si por disposición de él se había ordenado cerrar las puertas de la iglesia durante todo el día –a excepción de las horas de misa–, y prohibir que los indígenas bailasen dentro de la misma. Argumentaban que por ambas acciones se estaban acabando las costumbres de antaño, puesto que los indígenas ya no podían entrar a cantar oraciones y salmos, y las danzas ahora tenían que realizarse en el atrio. Más adelante, en 1814, un nuevo cura, José Robles y Texada, advirtió al obispo que recién llegó al pueblo se percató que los indígenas hacían sus bailes dentro de la iglesia, de los cuales, especialmente el de los tigres y el de los *principales*, los hacían ebrios y con bastante deshonestidad. El cura les advirtió que dichos bailes debían hacerse en la plaza, a lo que los indígenas respondieron amenazándolo con que si eso ocurriera dejarían de asistir a la iglesia.²¹¹

Cabe mencionar que no todos estos regocijos estaban circunscritos a la religión. Algunas danzas o ceremonias públicas no fueron proscritas por las autoridades coloniales por considerar que no representaban peligro alguno para la evangelización, y antes bien, fungían como parte medular del entretenimiento de los mismos colonos e indígenas. Baste con recordar a aquellos actores cómicos mayas, cuyos homónimos tseltales eran los llamados *loil uinic* “burlón”,²¹² quienes, según los escritos de Landa, fueron empleados por los españoles para solemnizar sus festejos. De hecho, en el mismo documento (1790) en que el cura Ordoñez y Aguiar prohíbe algunas danzas “supersticiosas”, aclara que aquellas que usaban los indígenas de puro regocijo quedaban permitidas siempre y cuando no se hicieran durante las procesiones, en las iglesias, cementerios y sus inmediaciones.²¹³

Las fiestas constituyeron un elemento fundamental para la evangelización de la población indígena y para la conformación de una nueva religiosidad y cultura popular. Algunos cantos y danzas antiguos, pasaron ahora a enriquecer el culto a los santos católicos dentro y fuera de las iglesias. También se dio el caso de que los colonizadores introdujeran algunas danzas para facilitar la conversión de los indígenas, o que éstos elaboraran nuevas representaciones dentro del marco festivo cristiano. Las autoridades coloniales se mostraron

²¹¹ *Ibid.*, p. 23.

²¹² Domingo de Ara, *Op. Cit.*, p. 323.

²¹³ “La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de clérigos y lágrimas de indios”, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, Vol. 2, Núm. 3, San Cristóbal de Las Casas, agosto de 1985, p. 6.

incapaces de conducir estas nuevas manifestaciones religiosas y culturales, fuera porque los indígenas se mostraran indispuestos a acatar las reglamentaciones de los religiosos, fuera porque los mismos religiosos se aprovecharan de esto para diversos fines que no tanto tenían que ver con la conversión cristiana del indígena. Las fiestas, al ser la expresión pública de las creencias de los individuos, revelaban en qué grado el cristianismo había arraigado en la población autóctona, y qué tanto las autoridades –sobre todo las religiosas–, estaban llevando a cabo la empresa colonial.

Pero el proyecto de evangelizador no buscaba erradicar completamente las tradiciones autóctonas, los colonizadores españoles en ciertos aspectos se mostraron abiertos al permitir que los indígenas siguieran llevando a cabo algunas de sus antiguas expresiones festivas, por considerar, desde su perspectiva, que no representaban peligro alguno para la evangelización.

El Carnaval

No todas las festividades cristianas llegaron a arraigar en la población autóctona, lo cual habrá de verse durante el siglo XIX, cuando muchas de las festividades introducidas por los curas desaparecieron. Pero el Carnaval es un caso completamente distinto. De hecho, es una festividad que, podríamos decir, se hace presente en la mayoría de los pueblos indígenas y en cada uno de ellos se celebra de manera particular, imponiéndoles el sello específico de su identidad local.²¹⁴ Es por esto que en el presente apartado se tratará de examinarlo en su desenvolvimiento en el contexto colonial, con los escasos datos que se han logrado recabar durante la presente investigación.

El dato más antiguo que tenemos sobre el Carnaval se remonta a 1673,²¹⁵ en un expediente elaborado, no por mera curiosidad, sino por la corrección de unos abusos que según las autoridades españolas había cometido un indígena que ostentaba el cargo de fiscal en el pueblo tseltal de Tenejapa.²¹⁶

²¹⁴ Las fiestas patronales y las de Carnaval, son las que probablemente tuvieron mayor arraigo en los pueblos indígenas.

²¹⁵ AHDSC, Carpeta 3143, Expediente 1, Averiguación hecha en contra del fiscal Nicolás Martínez por haber celebrado misa y bautismo a los indios de Tenejapa sin la autorización de su cura doctrinero, 1673, 38 ff. Agradezco enormemente a Juan Pedro Viqueira quien me proporcionó este dato.

²¹⁶ Curiosamente Tenejapa es un pueblo vecino de Oxchuc y hablante del mismo idioma (el tseltal). Al parecer entre estos dos poblados históricamente ha existido una relación bastante estrecha. Inclusive, durante el siglo XIX, según los documentos de la época, Tenejapa fungió como uno de los pueblos anexos a la parroquia de Oxchuc.

El expediente inicia con una carta fechada el 30 de octubre de 1673, enviada por el cura de San Miguel Huixtán y sus anexos, fray Juan Granados, a los integrantes del cabildo eclesiástico del obispado de Ciudad Real, en sede vacante. En la misiva explica que fue informado por algunos indígenas de Tenejapa que el fiscal del pueblo, Nicolás Martín, menospreciando y haciendo mofa del culto divino, rebautizó y confesó a algunos indígenas y dijo misa en las cruces y calles del pueblo durante las carnestolendas pasadas, por todo lo cual remitía a los testigos para que dieran cuenta de lo acontecido.

Ante la gravedad de los hechos los integrantes del cabildo comisionaron al arcediano, bachiller Alonso Altamirano, para dar seguimiento del proceso, quien a su vez nombró al alférez Antonio Gómez de Ortega como defensor y a Nicolás Meza como intérprete.

El 25 de noviembre se presentaron los testigos citados por fray Juan Granados. El primero en ser interrogado fue Antonio Gómez, antiguo fiscal de Tenejapa, quien declaró que en los días de Carnestolendas Nicolás Martín se vistió con alba y estola, se abrió corona, y bautizó a unos muchachos diciendo “e yo te baptiso i nomine patri et filis et ministraro amen”, de igual manera les dio confesión, pidiendo que hicieran algunos rezos y oraciones. El testigo no vio si Nicolás Martín había dicho misa.

Luego rindió su declaración Juan Sánchez, agregando únicamente que fue en las cruces de algunos solares donde Nicolás Martín bautizó a los muchachos, y que además lo vio, vestido como andaba, dirigirse a la iglesia y entrar al recinto sagrado, sin saber qué hizo estando allí. Posteriormente se presentó Diego Sánchez, en cuya declaración no mencionó que Nicolás Martín hubiere entrado a la iglesia, pero lo que sí, fue que aproximadamente en la tercia (9 am) se paseó por todo el pueblo vestido de cura.

Habiendo visto la gravedad de los actos adjudicados a Nicolás Martín, el bachiller Alonso Altamirano mandó al fiscal del obispado, Santos Hernández, a que prendiera al acusado, le embargara sus bienes y lo llevara a la cárcel episcopal.

El 28 de noviembre Nicolás Martín fue presentado para rendir su declaración. Al interrogarle sobre los hechos negó todas las acusaciones anteriores, alegando que lo único que había hecho fue salir a bailar con unos muchachos el último día de Carnestolendas, con una camisa blanca y una banda de color rojo y amarillo, sin bautizar ni confesar a nadie.

El alférez presentó la defensa el 20 de diciembre, negando las acusaciones imputadas a Nicolás Martín. Aclaró que lo que realmente sucedió fue que como era uso y costumbre

entre los naturales el salir vestidos con trajes y figuras durante el festejo de Carnestolendas, el fiscal de Tenejapa salió vestido de la casa de su sobrina María Morales, con una camisa de elefante que también llamaban ruan y un pedazo de dosel a modo de banda con dos colores (rojo y amarillo), en compañía de otros indígenas para bailar y festejar con una guitarra y un cepillo que tenía una figura a modo de rostro. De igual manera cuestionó el por qué el cura fray Juan Granados no le había registrado la cabeza al fiscal de Tenejapa para verificar si se había abierto corona, y sobre todo, por qué dejó pasar tanto tiempo para denunciarle después de lo acontecido (9 meses). Para comprobar sus alegatos, el defensor llevó a cinco testigos.

El primero en elaborar su declaración fue Antonio Gómez, en la que expresó que Nicolás Martín únicamente se había puesto una camisa y llevaba consigo un cepillo con una figura, sin haberse abierto corona, bautizar o confesar durante los días de Carnestolendas. Pedro Sánchez, el segundo, aclaró que lo que Nicolás Martín se puso fue una camisa y una banda frazada, y con un cepillo en la mano salió bailando por el pueblo sin abrirse corona, poniéndose un poco de tierra en la cara solamente para figurarla. Enseguida, Agustín López rindió su declaración, la cual fue muy parecida a la anterior. El cuarto en declarar fue Alonso Gómez, quien agregó que el fiscal había salido bailando por los solares del pueblo. Finalmente, la sobrina del acusado, María Morales, confirmó que efectivamente, su tío había salido de su casa tal y como lo habían descrito los anteriores.

El 20 de diciembre, el bachiller Alonso Altamirano mandó a ratificar las testificaciones contra Nicolás Martín, presentadas por Antonio Gómez, Juan Sánchez, Diego Sánchez y Gaspar de Luna. Posteriormente solicitó el alegato de la defensa.

Dos días después, el alférez presentó una petición ante el bachiller en la que pedía le otorgase la libertad sin pago de fianza a Nicolás Martín durante las pascuas navideñas, lo cual le fue concedido.

La declaración del defensor se presentó el 30 de diciembre. En ella alegó que el proceso hasta la fecha carecía de acusación, puesto que desde un inicio fray Juan Granados había preferido simplemente denunciar el caso, por lo cual el pleito quedaba virtualmente nulificado. Insistió en el punto de que fray Juan Granados no le revisó la cabeza al fiscal para confirmar si éste se había abierto corona. Señaló que aquellos que declararon contra el reo se aprovecharon de la costumbre entre los indígenas de vestirse con diferentes trajes durante las Carnestolendas para decir que éste se había vestido de cura. Además advirtió que Antonio

Gómez testificó haber visto a Nicolás Martín repetir las palabras que el cura utilizaba para bautizar, a pesar de no haber estado en el pueblo durante las Carnestolendas por tener su casa y familia en Zinacantán, de donde había sido expulsado por su embriaguez; que Juan Sánchez no había ejercido el oficio de fiscal, contrario a Antonio Gómez, entonces se preguntaba cómo pudo haber identificado las palabras empleadas por Nicolás Martín para bautizar; que Diego Sánchez se convirtió en enemigo del fiscal de Tenejapa, una vez que éste le había cobrado una deuda, por lo que aprovechó el momento para ajustar cuentas; que si en su testificación, Gaspar de Luna había asegurado que Nicolás Martín se había paseado por las calles del pueblo a las horas de la tercia (9 a.m.), todo el pueblo hubiera rendido declaración en contra del fiscal; y que si el bachiller Alonso Altamirano hubiera tenido por gravedad lo cometido por Nicolás Martín, por ningún motivo le hubiese concedido la libertad durante las pascuas navideñas por temor a que éste se escapara. Indicó que a pesar de no haberse presentado a declarar todavía, ya había dejado un escrito a los justicias y *principales* del pueblo para que rindieran su declaración. De igual manera llevó a un testigo español que se encontraba en Tenejapa los días del acontecimiento. Finalmente entregó a Nicolás Martín, tal como habían acordado con el bachiller, pasado el tiempo de las festividades navideñas.

Fue así que Diego Castillejos presentó su declaración, en la que explicaba que de regreso de Ocotenango pasó a Tenejapa, en donde pudo percatarse de un indígena (Nicolás Martín) que estaba bailando vestido con una camisa y una banda color rojo y amarillo, sin poder ahondar en ello.

El 2 de enero de 1674, ante la defensa elaborada por el alférez Antonio Gómez de Ortega respecto la nulidad del proceso contra el fiscal de Tenejapa Nicolás Martín, el bachiller Alonso Altamirano respondió que aun sin acusación formal, el proceso debía llevarse hasta las últimas consecuencias, por lo cual decidió trasladar la causa a los señores del cabildo, Sebastián de Solís, Juan Melo de la Fuente y Joseph de Santiago Sarmiento, para que el alférez no pudiera alegar alguna mala maniobra por parte del bachiller.

Tres días más tarde, Antonio Gómez de Ortega, defensor de Nicolás Martín, presentó un alegato en el que presentaba a tres testigos más: el Lic. Joseph de Monjaras, el procurador Nicolás de Reyes y el fiscal Santos Hernández, quienes habían sido testigos del arrepentimiento de Diego de Encines, sacristán de Tenejapa, tras haberlo encontrado afuera de la cárcel eclesiástica pidiéndole perdón a Nicolás Martín por las declaraciones que había

hecho en su contra, diciéndole que lo había hecho bajo la amenaza de algunos indígenas. También presentó una carta elaborada por los justicias y *principales* del pueblo en la que alegaban a favor del fiscal de Tenejapa, desmintiendo las acusaciones que se le imputaban. Recordó, igualmente, la falta de oficio de fray Juan Granados, dado que una vez habiéndose enterado de lo acontecido durante las Carnestolendas, podría haber verificado el hecho a más tardar el sábado siguiente, puesto que para esa fecha ya habría tenido que estar repartiendo ceniza en el pueblo. Sugirió, a su vez, que el cura no se animó a acusar a Nicolás Martín por la falta de solidez de las testificaciones con las que contaba.

Se presentó entonces como primer testigo a Nicolás de Reyes, procurador de la ciudad, declarando que una vez traído preso el fiscal de Tenejapa a la ciudad, a su casa acudieron alrededor de cuarenta gentes, unos decían ser alcaldes y regidores de Tenejapa, otros, ser *principales* del mismo, expresándole al procurador que lo que se le imputaba a su fiscal era falso testimonio, que lo que Nicolás Martín había hecho fue bailar durante los tres días de Carnestolendas vestido con una camisa de ruan y una bandilla color rojo y amarillo con un cepillo decorado en la mano, instrumento que inclusive presentaron ante el oficial. El procurador elaboró entonces la querrela criminal, pero al enterarse que Antonio Gómez de Ortega, alférez, era nombrado defensor del fiscal de Tenejapa, ya no se presentó como testigo. Hizo saber, además, que Santos Hernández le había contado que en la cárcel donde tenía preso a Nicolás Martín, se encontró al sacristán de Tenejapa pidiéndole perdón al reo por lo que había declarado en contra suya, pero que lo había hecho bajo amenazas de otros indígenas. Del mismo modo, Juan de Macal de Meneses, secretario de la catedral, le comentó que uno de los regidores de Tenejapa había llegado ante él para decirle que querían elegir como alcalde a Nicolás Martín, dado que era un buen indígena y que todo lo declarado contra el mismo era falso.

Siguió en su testificación Joseph de Monjaras y Toledo, clérigo presbítero de la catedral, quien confirmó gran parte de la declaración anterior, agregando que en una ocasión le había preguntado a Santos Hernández sobre lo que decía el pueblo en relación a las acusaciones contra el fiscal de Tenejapa, a lo que éste le respondió que aquellos decían que todo era falso testimonio.

Finalmente se presentó Santos Hernández, fiscal vecino de la ciudad, en cuya declaración dijo que estando a cargo de la cárcel en donde se mantenía preso a Nicolás

Martín, halló a Diego de Encines, sacristán de Tenejapa, pidiéndole perdón al reo por testificar en contra suya, al decir que él mismo le había dado el alba y estola de la sacristía, lo cual fue por haber sido amenazado por Antonio Gómez y otros indígenas, quienes le habían dicho que si no hacía lo referido sería castigado por el cura fray Juan Granados. Agregó que habiéndole encomendado el anterior comisionado del proceso, bachiller Alonso Altamirano, embargar los bienes del reo, se dirigió a la casa del mismo en Tenejapa en donde intentó averiguar lo acontecido, enterándose por voz de varios indígenas que todo era falso testimonio, que Nicolás Martín no había cometido tales actos y que los indígenas que le acusaban eran tenidos por gente pleitista y de mala voluntad. Aclaró que el escrito elaborado por los justicias y *principales* del pueblo en favor de Nicolás Martín, le había sido entregado antes a él (Santos Hernández), transfiriéndoselo posteriormente a su defensor, el alférez Antonio Gómez de Ortega. Finalmente agregaba que el 5 de diciembre se había encontrado en las puertas de la iglesia a una indígena con sus hijos, naturales de Tenejapa, quienes habían sido mandados a declarar por el alcalde de su pueblo, Domingo Muñes, contra Nicolás Martín, diciendo que ellos eran los muchachos a quienes el acusado había bautizado.

Un día después, el fiscal Antonio Gómez presentó como testigo a Diego Encines, sacristán de Tenejapa, quien declaró que había traído el alba y la estola por mandato del otro sacristán, Jacinto Recis, para que las vieran los padres. Sin embargo, dado que no quería irse al infierno por mentir, aclaró que Nicolás Martín en ningún momento se las puso.

Más adelante, el 9 de febrero, el alférez Antonio Gómez de Ortega declaró que el alcalde que había mandado a la indígena y sus muchachos a testificar en contra de Nicolás Martín, lo hizo por mandato de fray Juan Granados. Además, presentó un escrito en lengua tseltal en el que el cura de Huixtán y sus anexos se disculpaba con Nicolás Martín, diciéndole que había sido mal informado por algunos indígenas del pueblo, pero que hablaría con los señores del cabildo para que fuere dejado libre, y que no se preocupara, que el cura estaba para socorrerle. Por todo lo anterior, el alférez abogó por la libertad de Nicolás Martín sin fianza alguna, y porque se castigase a aquellos que habían testificado en su contra a través del pago de los daños y agravios.

El cabildo mandó al cura fray Juan Granados a corroborar si la carta era suya, a lo que él mismo respondió de manera afirmativa, agregando que la escribió con el objetivo de consolar al reo.

El 10 de diciembre los señores dean y cabildo mandaron llamar a Antonio Gómez, aquel que en un inicio testificó contra Nicolás Martín para rendir nueva declaración. En esta ocasión, Antonio Gómez no sólo ratificó lo dicho anteriormente, sino que agregó que la confesión la hacía Nicolás Martín poniendo a los muchachos de rodillas, al tiempo que pronunciaba unas palabras que daban risa. Además de esto señaló que uno de los confesados fue un indígena llamado Juan Hernández.

Hasta esta última declaración es todo lo que podemos saber sobre el caso, desconociendo completamente el fin que tuvo por hallarse incompleto el expediente. Sin embargo, esto no nos impide elaborar algunas reflexiones en relación al mismo.

De entrada podemos sugerir que lo acontecido durante el Carnaval de Tenejapa de 1673, llegó a involucrar a prácticamente a todo el pueblo (en especial a sus *principales* y a los oficiales del cabildo y de la iglesia local), así como a las autoridades coloniales más altas de la alcaldía (los integrantes del cabildo eclesiástico y los de la alcaldía mayor), aprovechando la cuestión festiva y de transgresión a la norma (acto de disfrazarse-inversión), para inventar un discurso que eliminase al fiscal del pueblo, una de las figuras más importantes y de mayor autoridad dentro de los mismos (conflicto social). Inclusive, el hecho de que las autoridades coloniales creyesen en un inicio en tal discurso, hace pensar que en dichas festividades se daba pie a la crítica social, que en este caso sería la mofa a las actividades de los curas; acto que inconscientemente llevaría impreso un sentido de autonomía religiosa por parte de los indígenas que durante el periodo colonial estuvo en gran medida obstaculizado por el quehacer de los clérigos.²¹⁷

Además, por la fórmula “por ser uso y costumbre entre los naturales durante el festejo de Carnestolendas el salir disfrazados”, hace pensar que el Carnaval ya llevaba bastante tiempo celebrándose en el pueblo, y que al ser fundamentalmente una fiesta cristiana de inversión, posibilitó la continuidad de la tradición autóctona de los actores cómicos analizados en el segundo capítulo de este estudio.²¹⁸

²¹⁷ El que muy probablemente tal acción –la de vestirse de cura y hacer mofa de sus actividades– no hubiere ocurrido, no exime que tal pensamiento no estuviera presente dentro de las conciencias de los indígenas, y que éste se haya manifestado en un discurso inventado. A este aspecto, el de la autonomía religiosa, remito al estudio de Dolores Aramoni, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, 2ª edición, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2014, pp. 326-342.

²¹⁸ *Vid.* en este trabajo pp. 47-52.

Actualmente en el Carnaval de Tenejapa figuran, entre otros elementos, la presencia de los alféreces, quienes al igual que los capitanes en Oxchuc, se visten de traje rojo y portan banderas, lo que no se aprecia en su homónimo de 1673.²¹⁹ Es probable que esto se deba a que no fue sino hasta finales del siglo XVII que las autoridades religiosas comenzaron a introducir a los pueblos indígenas los cargos de alféreces y capitanes con la responsabilidad de patrocinar las misas de algunas festividades en las que portaban unas banderas,²²⁰ por lo que posteriormente estos personajes habrían de haber aparecido dentro del Carnaval junto con los correspondientes rituales autóctonos para legitimarlos. Seguramente estos mismos rituales sirvieron de base para la introducción de algunas representaciones o danzas de conquista (morismas) y de la pasión de Jesucristo identificadas por Bricker en los carnavales mayas de Chamula, Zinacantán y Chenalhó y que a la vez hemos identificado nosotros en el Carnaval de Oxchuc.²²¹

Todo lo anterior nos sugiere que el Carnaval es una festividad que se ha ido enriqueciendo con el devenir del tiempo, llegando a presentar una mayor cantidad personajes y rituales provenientes tanto de la tradición cristiana-europea (aparición de los alféreces, capitanes y toritos, entre otros), como de la tradición maya-mesoamericana (presencia de los actores cómicos y la realización de procesiones y danzas de guerra, etcétera). Un ejemplo claro de esto nos lo presenta una investigación llevada a cabo por los curas encargados de algunos pueblos de la región tsotsil de los Altos a finales del siglo XVIII.²²²

En 1778, los curas de los pueblos tsotsiles de San Juan Chamula y de San Andrés, se habían enterado de una serie ritos y ceremonias llevadas a cabo en algunas cuevas cercanas –una de ellas llamada *Sacamchen*–. En la averiguación de lo acontecido habían sido señalados, como los más culpables, dos indígenas andreseros: Pascual Hernández y Cristóbal

²¹⁹ Pedro Hernández Guzmán, *Op. Cit.*, pp. 113-188.

²²⁰ María Dolores Palomo Infante, *Op. Cit.*, p. 199 y Robert Wasserstrom, *Op. Cit.*, p. 94

²²¹ Vid. Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 249-305 y *Cfr.* esta tesis pp. 66-67.

²²² Es probable que esta investigación tenga relación con un proceso histórico iniciado desde el siglo XVI por parte de las élites influidas por el humanismo, y por el que atravesó gran parte del mundo occidental, que consistía en un ataque sistemático a los regocijos carnavalescos para eliminar sus “excesos” y “desórdenes”, y que al parecer, en las colonias, este proceso no ocurrió sino hasta el siglo XVIII con la difusión de las ideas ilustradas, tal y como lo ha demostrado Viqueira para el caso de la Nueva España. Vid. Edward Muir, *Op. Cit.*, pp. 141-192; Julio Caro Baroja, *Op. Cit.*, pp. 168-169 y Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 138-152.

Hernández, quienes, por ostentar el cargo de alférez de Carnestolendas, habían asistido a dichas cuevas para pedir porque hubiera un buen tiempo para sus festejos. Al enterarse de lo anterior, el obispo Francisco Polanco comisionó a fray Tomás Luis de Roca, cura de Zinacantán, para continuar con la averiguación.²²³

Durante el proceso resultó que había más personas involucradas. Una de ellas fue Lorenzo Hernández *Quelpixol* o *Chiquintul*, en cuya interrogación había negado conocer el lugar en donde se ubicaba la cueva *Sacamchen*, pero que lo que sí había escuchado era que entre los andreseros se le consideraba como cabecera antigua del pueblo. Conforme avanzaron las preguntas, Lorenzo confesó que cuando fue alférez de pasión, acudió a la cueva para pedir el favor del ángel *Sacamchen*, acompañado de otro andresero, Nicolás Díaz *Yocom*, llevando consigo dos velas, liquidámbar y unas ramitas verdes que pusieron en la cruz que estaba dentro de la cueva. Agregó, además, que entre su pueblo era costumbre antigua que todos los que tuvieran cargos acudieran a la cueva para rogarle al ángel *Sacamchen*.²²⁴

Sheseña Hernández y Pincemin Deliberos han propuesto, junto con otros investigadores, que algunos rituales antiguos relacionados con los cinco días perdidos podrían haberse llevado a cabo adentro de cuevas. Esto porque en el interior de las cuevas de Naj Tunich, en Guatemala, y Jolja, en Chiapas, se encuentran algunas evidencias al respecto: en uno de los muros de la primera cueva se encuentra pintado el dibujo 18 en el que se exhibe una escena erótica en la que un hombre de aspecto envejecido (identificado como el Dios N) parece penetrar a un joven de rasgos delicados o femeninos (figura 1a), y en el muro opuesto se encuentra pintada la fecha 8 *Lamat*, la cual ha sido identificada por algunos especialistas como una probable fecha de año nuevo; y en la segunda cueva, según los citados autores, se ha encontrado un ejemplar del glifo *Uayeb*.²²⁵ Esto nos indica que algunos de los ritos de inversión llevados a cabo en las ceremonias prehispánicas de año nuevo fueron trasladados a los festejos del Carnaval durante el periodo Colonial.

Y si bien los ritos como tales no fueron trasladados, al menos la lógica que subyacía en las mismas permaneció, aun cuando los ritos fueran de reciente creación y se llevaran a cabo en festejos distintos al Carnaval. Este fue el caso de los dramas realizados a partir del

²²³ Dolores Aramoni, *Op. Cit.*, pp. 244-247.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 251-254

²²⁵ Alejandro Sheseña Hernández y Sophia Pincemin Deliberos, *Op. Cit.*, pp. 9-10.

siglo XVIII en algunos poblados indígenas vecinos a la Selva Lacandona, en especial los de la región tseltal de Ocosingo, que en la noche del Jueves Santo salían unos personajes vestidos de lacandones o *kabinales* quienes perseguían a la gente hasta encerrarlos en sus respectivas iglesias.²²⁶ Y es que precisamente la Semana Santa y por lo tanto el Jueves Santo, en ocasiones caen dentro del mes *Ch'ayk'in*, el último del calendario tradicional tseltal, equivalente a los cinco días “perdidos” de los mayas prehispánicos en los que los actores cómicos mayas hacían una serie de fechorías a la gente, en especial a las autoridades.

En la actualidad, los personajes disfrazados de lacandones o *kabinales* todavía pueden apreciarse en los Carnavales de algunos pueblos indígenas, como los son Bachajón,²²⁷ Chenalhó²²⁸ y precisamente Oxchuc. De Vos atribuye como obra de los frailes el traslado de estos personajes (en ocasiones junto con sus respectivos rituales) a los festejos de Carnaval, puesto que los religiosos seguramente no se mostrarían tan agraciados de que este tipo de rituales “profanos” se llevaran a cabo en una festividad que conmemoraba el sacrificio de Jesucristo.²²⁹

Sin duda, la temática (inversión) del Carnaval cristiano permitió que a lo largo del periodo colonial y en períodos subsecuentes, se estuviera conformando una religiosidad y cultura festiva indígena que se siguió nutriendo con el devenir de los años. No obstante, desde nuestra perspectiva, por la presencia de banderas, alféreces y capitanes, cuya vestimenta y parafernalia (bastones de mando, rosarios) es bastante parecida a la de la época, y por qué no, también por los personajes disfrazados de *kabinales*, el Carnaval alcanzó una estructura formal durante el periodo colonial, sin dejar de adherírsele nuevos elementos en épocas subsecuentes, tal y como lo apreciaremos más adelante en el capítulo V.²³⁰

Sin embargo, llama la atención también el que precisamente el Carnaval, una festividad en la que por sus excesos y desórdenes causaba tantas molestias a algunos moralistas en Europa, se halle presente al interior de los pueblos indígenas. La carencia de testimonios de la época nos impide abordar de manera argumentada este aspecto, pero eso

²²⁶ Jan De Vos, *Op. Cit.*, pp. 118-119. Estos personajes representan a una población que habitó una parte de la Selva Lacandona, y que se mantuvo insumisa al régimen colonial por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVII. Los *kabinales* o lacandones realizaron algunas incursiones violentas a algunos poblados indígenas de la región, por lo que seguramente estos dramas rememoraban a aquellos desafortunados acontecimientos.

²²⁷ Aurore Becquelin Monod y Alain Breton, *Op. Cit.*, pp. 207-235.

²²⁸ Victoria Reifler Bricker, *Op. Cit.*, pp. 259-263.

²²⁹ Jan De Vos, *Op. Cit.*, pp. 239-240.

²³⁰ *Vid.* en esta tesis pp. 134-136.

no implica que no podamos problematizarlo y proponer algunas hipótesis en torno al hecho. Es probable que en parte esta festividad fuera introducida a estas tierras por los colonos, al tiempo que los mismos indígenas la fueran incorporando al interior de sus poblados. Introducido y/o incorporado, resulta igualmente interesante cuestionar el por qué las autoridades coloniales de la provincia, sobre todo las religiosas, permitieron su celebración. Si tomamos en consideración lo analizado en el capítulo II de este estudio, lo más probable es que a través de dicha festividad los sacerdotes procurasen la cristianización de los “neófitos”. Recuérdese que en Europa, el Carnaval fungía como una especie de interregno previo a la Cuaresma, en el que las sociedades se imbuían en un estado considerado como “pecaminoso”, es decir, “pagano”, “desordenado”, para los religiosos más ortodoxos, y de inversión, desde nuestra perspectiva, de manera tal que una vez establecido el tiempo cuaresmal, éste fuera bien llevado por los feligreses.²³¹ En este mismo sentido, el factor económico jugó un papel fundamental, había que financiar la evangelización y, a mayor cantidad de fiestas que celebrasen los indígenas –entre éstas el Carnaval– mayor era la cantidad de dinero que recibían los curas por concepto de servicios durante las mismas. De hecho, el aspecto económico fue un factor fundamental para el detonante de otro conflicto acontecido a finales del siglo XVIII, esta vez protagonizado por los cofrades del Santísimo Sacramento contra el encargado del convento de la Merced en Ciudad Real.

En 1779, un año después de lo acontecido en los pueblos tsotsiles, en Ciudad Real, los mayordomos e integrantes de la cofradía del Santísimo Sacramento estaban a punto de perder un pleito contra el encargado del convento de Nuestra Señora de la Merced, fray Joseph de Xuares. El motivo de la disputa era la asignación de un diezmo de 15 pesos (antes los cofrades pagaban 12) establecido por el fraile, por concepto de servicios durante los tres días de Carnestolendas. El vicario general, don Fernando del Monte y Mendoza, ya había inclinado su decisión en favor de los mercedarios, por lo cual pidió a los cofrades del Santísimo Sacramento moderar sus festejos acorde a lo que podían pagar (en cada uno de los días de Carnestolendas se realizaba una misa cantada, un rezo en la tarde, y en el último, una solmene procesión) o buscar otra iglesia en donde realizar sus celebraciones. Pero casi un mes luego de la resolución del caso, apareció ante el vicario una persona que decidió cubrirse en el anonimato, quien donó 75 pesos para que durante cinco años más siguieran festejándose

²³¹ *Vid.* en esta tesis pp. 38-39.

las Carnestolendas con el esplendor de siempre y en el lugar de siempre (barrio de la merced).²³²

El Carnaval, entonces, fue una fiesta que rápidamente arraigó entre la población indígena, posibilitando la conformación de una nueva cultura popular y festiva basada en la coexistencia de las tradiciones maya-mesoamericana y cristiana-europea de los ritos de inversión. Por la naturaleza misma de la fiesta (inversión-libertad), en ella se abrían espacios para la crítica social a través de la mofa, en algunos casos llegando al conflicto abierto. Las autoridades trataron en varias ocasiones frenar su celebración o al menos controlarla. Sin embargo, el siglo XIX presentó un panorama distinto que permitiría a los indígenas seguir realizando a su manera, sus tan queridas y disfrutadas fiestas de juegos.

Conclusión

La cristianización de los indígenas que habitaban los territorios recién conquistados se valió de diversos mecanismos para la consecución de sus objetivos. En el caso específico de la provincia de Chiapa, la orden dominica fue la principal encargada de llevar a cabo este proceso, sin menospreciar la intervención de las demás autoridades civiles y religiosas. Se procedió entonces al desmembramiento de las entidades político-sociales que habían regido el posclásico, congregándolas ahora en pueblos a la usanza española, con nuevas instituciones y figuras de autoridad. La pérdida de sus antiguos dirigentes forzó a la población autóctona a adaptarse a la nueva realidad. Adoptaron dichos organismos sin por ello hacer a un lado a sus antiguos líderes espirituales, depositarios del saber ancestral.

Misma situación ocurrió con sus antiguos festejos, los cuales sirvieron de base para la interpretación de los nuevos dogmas religiosos, a su vez, impregnados con las creencias mesoamericanas. Entre estas festividades, la temática del Carnaval, y la interpretación que los mismos indígenas le dieron, permitió la coexistencia de las tradiciones cristianas-europeas y mayas-mesoamericanas de los ritos de inversión. Los carnavales indígenas pasaron a revestir sus sellos particulares en las que relucía la presencia de los actores cómicos mayas, quienes continuaron realizando sus farsas, especialmente a las autoridades, y en los que algunas danzas cristianas y rituales antiguos, sirvieron de base para legitimar a las nuevas

²³² AHDSC, Carpeta 4973, Expediente 2, Petición de los mayordomos y oficiales de la hermandad del Santísimo Sacramento al provisor y vicario general, 1779-1781, ff. 1r-5r.

autoridades indígenas, cuyos cargos se incrustaban en la estructura colonial española. En ocasiones, la naturaleza misma del Carnaval devino en el surgimiento de conflictos al interior de los pueblos.

Todo lo anterior marcó el inicio de una nueva religiosidad y cultura popular que las autoridades coloniales trataron de controlar. Por una parte, tolerando las manifestaciones creativas de las sociedades indígenas, y por otra, ejerciendo una represión directa a las mismas. El siglo XIX presentará nuevos escenarios a las autoridades y los festejos del interior de los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas, entre éstos, precisamente Oxchuc.

IV

El ayuntamiento decimonónico, la autonomía religiosa y el Carnaval

Las acciones que los indios comenzaron a realizar de manera sistemática en contra del clero a partir [del siglo XIX] muestran que, lejos de desconocer el momento político en el cual vivían, los indios tenían una clara conciencia acerca de las divisiones existentes entre las autoridades civiles y el clero, así como la debilidad política y social que la Iglesia católica comenzó a manifestar de forma clara a partir de aquellos años.

Rocío Ortiz Herrera
Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparativa

Introducción

El siglo XIX fue crucial para la historia indígena de Chiapas. Una vez independizada la provincia del imperio español, ésta pasó, luego de una serie de debates, a formar parte del naciente Estado mexicano. Con ello se daba inicio a una serie de transformaciones en los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas, que tuvieron que ver en gran parte con la nueva política nacional y los intereses de las élites regionales.

Durante el siglo XIX, las élites económicas y políticas de Chiapas se vieron envueltas en una serie de conflictos de intereses que impactaron directamente en los pueblos indígenas. El crecimiento de la agricultura comercial llevó a los terratenientes de los Valles Centrales (quienes desde el siglo XVIII habían acumulado riquezas y poder) a codiciar las tierras y el control de la mano de obra indígena que para estos momentos estaban en manos de los burócratas, comerciantes y el clero de los Altos de Chiapas. Sobre todo, estos últimos eran quienes gozaban de la influencia más directa al interior de los pueblos indígenas, y por tanto, constituían el principal enemigo a vencer. La lucha entre ambas facciones se llevó a la arena política: las élites de los Valles Centrales adoptaron los principios liberales y el modelo de gobierno federalista para limitar el poder de las élites alteñas en la región, mientras que éstas

abrazaron la causa conservadora y el modelo centralista como una alternativa para la defensa de los privilegios que habían gozado desde la Colonia.²³³

La política liberal se basó principalmente en la puesta en marcha de las reformas anticlericales que se venían promulgando a nivel nacional; en la creación de nuevas instituciones y autoridades dentro de los pueblos; así como en la politización de la población indígena. Con ello se pretendía eliminar la presencia económica y política que tenía el clero en la zona. Uno de los primeros movimientos fue la instauración de ayuntamientos municipales que habrían de dotar a los pueblos de nuevas instancias representativas a partir de 1826, así como el nombramiento de funcionarios civiles (maestros, jefes políticos, jueces civiles, etc.) desde 1830, quienes habrían de sustituir las labores administrativas que hasta ese momento había llevado la iglesia católica.²³⁴

La población indígena de los Altos de Chiapas, por su parte, vislumbró esta división de las élites políticas chiapanecas como una oportunidad para tomar las riendas absolutas de sus pueblos. Los encargados de dirigir este nuevo proyecto de autonomía, fueron precisamente las máximas figuras de autoridad emanadas de la Colonia: los *principales*, quienes a partir de los cambios que se presentaban a nivel político, recibieron con gusto las nuevas reformas, instituciones y autoridades que les proporcionaba el nuevo gobierno mexicano, y desde allí emprendieron una serie de acciones para mantener a los curas lo más alejados posibles de sus pueblos.²³⁵

Las curas reaccionaron de diversas maneras: ya fuera condenado estas acciones desde el púlpito, reprimiendo a los alborotadores, intentando acercarlos al culto católico, o inclusive, adaptándose a las nuevas circunstancias. La lectura de los escritos de los curas deja entrever el estado crítico en que se estaba perfilando la iglesia desde los inicios del siglo. Las quejas sobre la dispersión de la población indígena, además de su renuencia a participar del culto católico y proporcionar las contribuciones parroquiales fueron un factor constante. También se dio el caso de que los indígenas amenazaran a los curas de muerte. La culpa en

²³³ Rocío Ortiz Herrera, “Indios principales, ayuntamientos indios y representantes de la Iglesia Católica en las tierras altas de Chiapas. 1824-1869”, en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo (coords.), *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones en Antropología Social, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, 2005, pp. 142-144.

²³⁴ *Ibid.*, p. 144.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 141-142.

todo momento, según los curas, lo tenía la autoridad civil, por permitir tantas libertades dentro de los pueblos indígenas.

Oxchuc, el ayuntamiento y la búsqueda de la autonomía

La parroquia de Santo Tomás de Oxchuc comenzó a ser administrada por el clero secular en 1762, y tenía como anexos a San Miguel Huixtán, San Ildefonso Tenejapa y San Martín.²³⁶ Ya desde finales del siglo XVIII, el obispo Manuel García Vargas y Rivera se quejaba de los oxchuqueros por su rudeza, su desconocimiento de la doctrina católica y su embriaguez.²³⁷

Conforme al decreto del Congreso del Estado de 1826, Oxchuc pasó a tener su propio ayuntamiento municipal, con sus respectivos funcionarios (presidente, secretario, síndicos).

Tal parece que los primeros brotes de disidencia entre los pobladores de Oxchuc iniciaron pronto. En 1826, el cura parroquial, Cristóbal Gutiérrez, acusó a Martín Gómez Saín de levantar a algunos oxchuqueros en contra de su antecesor.²³⁸

De hecho, muy al inicio las protestas de los habitantes de Oxchuc no distinguían entre investidura laica y religiosa. Un año más tarde, el mismo cura se quejaba ante el obispo, bachiller Lino García, de que el día veinte de diciembre, alrededor de las siete de la noche, una parte numerosa del pueblo se había dirigido a la casa del maestro de niños con intenciones de asesinarlo junto a su familia. El maestro y sus familiares lograron fugarse por la puerta trasera. Enfurecidos por no hallarlos, los amotinados se dieron a la tarea de saquear la vivienda. Entre las cosas hurtadas, además de ropa y zapatos, se encontraban un padrón mandado a hacer por el juez de primera instancia y dos libros parroquiales que el maestro tenía bajo su resguardo. El cura inmediatamente le dio órdenes al ayuntamiento para que capturara a los responsables. Sin embargo, al no recibir la ayuda esperada, el cura se dirigió al juez de primera instancia, reclamándole que los integrantes del ayuntamiento de Oxchuc eran unos idiotas, y que si no le ayudaba habría de pedir el auxilio del ejército (que por esos momentos se encontraba en la zona), para imponer el castigo pertinente.²³⁹

²³⁶ Robert Wasserstrom, *Op. Cit.*, p. 75.

²³⁷ Manuel García Vargas y Rivera, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapa 1772-1774*, introducción, paleografía y notas de Jorge Lujan Muñoz, San Cristóbal de Las Casas, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, A.C., Programa Cultural de las Fronteras, Instituto Chiapaneco de Cultura, H. Ayuntamiento Constitucional, 1988, p. 14.

²³⁸ AHDSC, Carpeta 3041, Expediente 1, Levantamiento de 1826, f. 1r.

²³⁹ AHDSC, Carpeta 3070, Expediente 2, Amotinamiento de 1829, ff. 1r.-1v.

Más tarde comenzaron a presentarse diversas acciones en las que los indígenas no necesariamente tenían que confrontarse directamente con las autoridades ya sea civiles o eclesiásticas. En 1838, por ejemplo, Pedro Robles, cura encargado de la parroquia de Oxchuc, envió una carta al provisor de la diócesis advirtiéndole que a causa de la dispersión de la población, la mayor parte de los indígenas dejaron de bautizarse y aplicarse los santos óleos.²⁴⁰

Hasta estos momentos los curas todavía tenían una autoridad bastante influyente entre los funcionarios civiles como para reclamarles e incluso solicitar el apoyo del ejército (como lo ocurrido en 1826). Más adelante, las cosas cambiaron. Entre 1844 y 1845, los oxchuqueros comenzaron a enviar una serie de quejas al gobierno eclesiástico sobre la conducta de su cura. Éste se defendió alegando que los quejosos estaban siendo alentados por el maestro del lugar.²⁴¹ A partir de entonces los maestros fungieron como excelentes agentes de politización en el pueblo.

Diez años más tarde, luego de promulgadas las Leyes de Reforma, los pobladores de Oxchuc se negaban cada vez más a proporcionar las contribuciones para el sustento del cura. A finales de 1850, Bruno José Domínguez, párroco de Oxchuc, informaba a la diócesis que los oxchuqueros continuaban viviendo lejos del pueblo y sólo bajaban a éste durante las festividades o para bautizar a sus hijos, asimismo habían dejado de aportar sus contribuciones parroquiales.²⁴²

Sin embargo, ya para 1861 las cosas parecen haberse calmado. En el informe enviado al Superior Gobierno Eclesiástico por el mismo cura se presenta un panorama bastante alentador para la iglesia católica:

Respecto a las conflictivas circunstancias en que actualmente se hayan los Sres. ministros de sus parroquias, aquí aunque se han circulado todas las más disposiciones, y decretos del gobierno civil, los naturales de este pueblo, y anexos, como por los favores del Sor. no ha habido quien los aludiera [...] [e] influenciara de mal alguno, sigo con las mismas

²⁴⁰ Rocío Ortiz Herrera, *Op. Cit.*, p. 149.

²⁴¹ *Idem.*

²⁴² Rocío Ortiz Herrera, *Pueblos indios, iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901)*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chapas, Gobierno del Estado de Chiapas, El Colegio de Michoacán, 2003, p. 159.

consideraciones y respetos, sin alterar ningún costumbre, lo que si llegare a suceder; será para esto en conocimto. del Superior Gobierno Eco. [...].²⁴³

Inclusive, tres años más tarde, en una carta que el mismo cura envía a su amigo, el obispo Facundo Bonifaz, invitándolo a la fiesta de Santo Tomás, patrono del pueblo, le dice:

[...] Ya U. sabe que el 21 de este, es la fiesta del Tatic Apoxtol, de una vez lo convido con mucho afecto para que venga U. a pasear y [...] [en] compañía [...] ayudarnos a beber unas gotitas amargas, no tenga U. cuidado que aquí solo es fiesta de divertirse, nada del brindis, ni por Juárez ni por el Austriaco.²⁴⁴

De un momento a otro la situación se tornó completamente distinta. Tal parece que las relaciones con el pueblo no pintaron tan bien para el sucesor de Bruno José Domínguez, el cura Manuel Francisco Gordillo, pues un año más tarde, en el informe del estado material y espiritual de su parroquia, se expresó así de sus feligreses, ante la renuencia de éstos a confesarse:

Por desgracia, de algunos años atrás hasta el presente, los hombres han ido olvidándose del deber que todo Cristiano tiene de confesar anualmente, ya sea porque el gobierno civil había obligado a muchos a jurar la constitución de 1857, ya por las consecuencias de la guerra civil en que la nación se ha encontrado o ya porque el común enemigo de nuestras almas, siempre se esfuerza controlar a los hombres de las zendas que los conducen a la Bienaventuranza.²⁴⁵

Dos años más tarde, según el informe del mismo cura, la situación empeoró:

El estado formal de la Parroquia, esto es, lo que pertenece a las costumbres y el espíritu de Religión, tengo el sentimiento de exponer aquí lo que ya otras veces he dicho, que hay mucha con general desaprobación de costumbres y por consiguiente con grande resfrío en las prácticas religiosas tan indispensables al Cristiano Católico; pero ese mal como también lo es manifestado no depende ni tiene otro origen que la misma autoridad Civil que no perdona medio por acción que sea, para corromper las masas de la sociedad,

²⁴³ AHDSC, Carpeta 3054, Expediente 10, Los naturales de Oxchuc no acataron las reformas civiles y no alteran costumbres, 1861, ff. 1r.-1v.

²⁴⁴ AHDSC, Carpeta 3058, Expediente 19, Invitación a la fiesta de Santo Tomás, 1865, f. 2r.

²⁴⁵ AHDSC, Carpeta 3054, Expediente 22, Informe de Manuel Francisco Gordillo al Gobierno Eclesiástico sobre las confesiones que se recibieron durante el Santo Jubileo de 1865, f. 2r.

dándole una libertad desenfrenada y un decidido apoyo al vicio, al conceder el abastecimiento de ¿cantidades? de aguardiente por todos estos Pueblos, por cuyo motivo viven generalmente los habitantes entregados a la más triste y lamentable embriaguez que da por resultado la desmoralización y absoluto atraso de los habitantes.²⁴⁶

A pesar de ello los indígenas de Oxchuc no habían dejado de pagar las obviaciones desde los años 60, aunque sí ya habían comenzado a dar muestras de descontento influenciados por la conducta que habían demostrado los pobladores de Cancuc y San Martín, quienes para esas fechas ya habían negado todo recurso a su cura. De hecho, el cura de la parroquia de Oxchuc sabía de rumores que apuntaban a que los oxchuqueros ya habían recurrido al jefe político del Departamento para la abolición de los diezmos o la rebaja de los mismos; a lo que dicho funcionario les había contestado que resolvería.²⁴⁷

Al año siguiente, el mismísimo jefe político del Departamento, en un documento enviado al ayuntamiento municipal, advirtió a los habitantes del pueblo que al pagar las festividades y bautismos sólo contribuían con el enriquecimiento del cura.²⁴⁸

La rebeldía de la feligresía de Oxchuc devino en la remoción de Manuel Francisco Gordillo. Sin embargo, esta situación no cambió con la llegada de un nuevo cura en 1879, Manuel Gutiérrez, puesto que inmediatamente fue recibido con desprecio por los integrantes del ayuntamiento.²⁴⁹

Dos años más tarde, las relaciones entre Manuel Gutiérrez y los pobladores de Oxchuc se tornaron bastante críticas, llegando al grado en el que Mariano Gómez, principal, en nombre de su pueblo, escribiera una carta al obispo, Feliciano J. Lazos, pidiendo que Gutiérrez no volviera al mismo:

Señor Obispo

No queremos al Cura Manuel Gutiérrez para que vuelva a este mi pueblo porque es muy malo, nos maltrata nos pega mucho y nos quita nuestros chamarros[,] nos pega mucho con verga, cuando perdió un su chuchito, pagamos dieciocho reales. Cuando se jué de mi

²⁴⁶ AHDSC, Carpeta 3054, Expediente 25, Informe trimestral del estado material y espiritual de la parroquia de Oxchuc, 1867, ff. 1r.-1v.

²⁴⁷ AHDSC, Carpeta 3054, Expediente 26, Informe trimestral del estado material y espiritual de la parroquia de Oxchuc, 1868, f. 2r.

²⁴⁸ Rocío Ortiz Herrera, *Op. Cit.*, p. 159.

²⁴⁹ AHDSC, Carpeta 3043, Expediente 2, Carta de Carlos Gutiérrez en la que informa que el Cura Manuel Gutiérrez ha sido recibido con desprecio por los integrantes del Ayuntamiento. Oxchuc, 1879, f. 1r.

pueblo se llevó como sesenta chamarras y otros jaches. Se pierde una gallina la pagamos tres reales[,] por su comida del día quiere almud y media de maíz [y] veinticinco huevos, dos pollos[,] dos gallinas[,] un almud de frijol[,] sal[,] chile y más cuidadores de gallinas, cuidador de jolotes, cuidador de caballo y más de doce gentes haciendo su milpa todo de sin paga. Por un casamiento nos quita un yegua[,] un potro que haya está en su hacienda muy grande lo quita. Si quieres [ven] el pueblo a mostrar y vas a mirar cuánto animal de mi pueblo lo quita por casamiento[,] ya miras Señor Obispo porque no lo queremos[,] tenemos lástima a mi pueblo.

Por mi pueblo

Mariano Gómez

[Rúbrica] ²⁵⁰

En respuesta, el obispo llamó la atención del cura, pidiéndole que cesara en los maltratos que les producía a sus feligreses.²⁵¹ Pero el pleito no quedó allí. Más adelante, en 1881 las autoridades del pueblo enviaron un acuerdo a la diócesis en la que establecían las cantidades de alimentos que estaban dispuestos a proporcionar a su párroco, y señalaban que el cobro de las contribuciones debía hacerse de acuerdo con un cuadrante decretado años atrás.²⁵²

Para 1884, la parroquia de Oxchuc contaba con un nuevo párroco, Cristóbal Martínez, quien en su informe de dicho año advertía lo que consideraba una conducta bastante preocupante de los oxchuqueros:

[...] hace un mes que después de haber estado en Sn. Cristóbal por las ocurrencias con el ex maestro Paniagua, regresé a esta parroquia y los indios aparentaron sumisión, mas al poco se han manifestado rebeldes hasta el punto de no quererse bautizar, pues tienen costumbre q. cada domingo hay bautismos y no hubo más que el primer domingo de mi llegada, últimamente me han dejado sin Sacristán y ninguno que me ayuda en la iglesia, Al Sor. Maestro de este pueblo muchas veces le han insultado, y continuamente no le obedecen, más de tres ocasiones le han amenazado y hace tres días que un indio amenazó a las gentes de aquí con sublevación, y supongo que será por la Semana Sta., yo en la

²⁵⁰ AHDSC, Carpeta 3043, Expediente 4, Petición de Mariano Gómez en nombre del pueblo de Oxchuc al obispo, en la que solicita se remueva del pueblo de Oxchuc al cura Manuel Gutiérrez y Aguilar, 1881, f. 1r.

²⁵¹ *Ibid.*, f. 1v.

²⁵² Rocío Ortiz Herrera, *Op. Cit.*, pp. 182-183.

unión de otro Sor. manifestamos al Sor. Maestro lo que pasaba, para que lo averiguara y parece que no hizo nada y sí parece que dio cuenta a la Jefatura de lo ocurrido.²⁵³

La causa de tal conducta, según Cristóbal Martínez, era porque los oxchuqueños pensaban que él y el maestro del pueblo habían traído a unas familias ladinas provenientes de Huixtán (alrededor de 14), quienes comenzaron a vender aguardiente y, además de otras vejaciones cometidas, poco a poco iban adueñándose de las casas de los indígenas. Inclusive los *principales* de Oxchuc habían planteado al cura la posibilidad de hablar con el gobernador del estado para que expulsara a los advenedizos.²⁵⁴

A mediados de 1884 el clérigo se marchó del pueblo, por lo cual, los justicias y *principales* solicitaron uno nuevo y se comprometían a proporcionar las contribuciones a condición de que respetara la forma en que celebraban sus festividades.²⁵⁵

Un año más tarde, Cristóbal Martínez, quien para esos tiempos ejercía funciones en Huixtán, describía el alejamiento que los habitantes de Oxchuc tenían respecto a la doctrina católica:

La gente toda en Oxchuc es indígena y todos hablan el zendal. Los oxchuqueños son muy dados al aguardiente; para ellos la religión católica es una carga pesada [...], quieren tener su Párroco, pero huyen aprender la doctrina, recibir los sacramentos; sus hijos los bautizan ya de un año de dos y hasta de cinco años; en las montañas hay familias enteras sin bautismo y cuando ven al Párroco por sus chozas huyen despavoridos; la mayor parte son muy desafectos a la religión y por esta razón no componen su iglesia [...]; la indolencia suma en que viven los indios les hace estar muy pobres, y desprecian de tal manera la enseñanza que, predicándoles en su idioma ni siquiera prestan atención; creen que borrachos agradan a dios, y aunque les diga confesión no hacen caso.²⁵⁶

Para 1886 los feligreses de la parroquia de Oxchuc entraron nuevamente en conflicto con Cristóbal Martínez y lo acusaron de diversas acciones abusivas ante el obispo. En su defensa, el cura alegó que dichas acusaciones habían sido calumnias elaboradas por un

²⁵³ AHDSC, Carpeta 3054, Expediente 28, Carta de Cristóbal Martínez a Feliciano José Lazos. Oxchuc 1884, ff. 1r.-1v.

²⁵⁴ *Ibid.*, f. 1v.

²⁵⁵ Rocío Ortiz Herrera, *Op. Cit.*, p. 183.

²⁵⁶ AHDSC, Carpeta 604, Expediente 27, Informe estadístico de las parroquias de Huixtán, Oxchuc, San Martín y el poblado de Chanal, 1885, ff. 2r.-2v.

indígena pésimo en sus costumbres apellidado Luna y un ladino llamado Juan Gómez, quienes elaboraron dicho papel y obligaron al escribano del pueblo a firmar.²⁵⁷

En 1887, Tomás Sánchez, Miguel Morales, Gaspar Santis, Juan Morales, Diego Santis y Lorenzo Aguilar, *principales* del pueblo, solicitaron al obispo un nuevo cura, comprometiéndose a cumplir con todas las obligaciones que eran de costumbre y que le obedecerían en todo.

En representación de los del pueblo de Oxchuc, ante V. respetuosamente exponemos que hace algún tiempo de que nuestro pueblo existe sin Cura como en otras veces ha tenido en propiedad sólo por derecho por ser vicaría antigua, y como sea desde el año de 1881 que se separó el Sor. Rómulo Domínguez ha estado esta vicaría administrada por los curas que lo han sido el Señor Agustín Flores y el Sor. Cristóbal Martínez no como propietarios sino como anexo del pueblo de Huixtán, de donde se deduce que nuestro pueblo ha estado en continuo abandono, y atendiendo como Católicos que lo somos que debemos tener nuestro Cura en propiedad por ser el pueblo sumamente grande, a V. suplicamos tenga la bondad de proveernos en esta necesidad para que así sea reparado nuestro templo, que se encuentra en estado de ruina, ofreciendo que si se nos escucha a nuestros deseos cumpliremos con todas las obligaciones que son de costumbre y obedeceremos todas las órdenes que se nos manda sin detención alguna.²⁵⁸

A pesar de dicha solicitud, la silla parroquial permaneció vacante y no fue sino hasta 1889 que se dio la llegada de un nuevo párroco, Juan Manuel Gutiérrez y Aguilar. Sin embargo, al entrar en conflicto con sus feligreses por la forma en la que estaba llevando los asuntos de la iglesia, éstos entonces, forzaron la remoción del cura con la ayuda del maestro del pueblo.²⁵⁹

Para estos momentos la alianza entre los *principales* de Oxchuc y los políticos liberales había sido todo un éxito. La presencia del clero se debilitó al grado tal que ningún cura se había parado al menos de manera formal en el pueblo desde 1884. Los *principales* indígenas habían logrado imponer sus condiciones fijando incluso la manera en que debía llevarse el culto católico y las contribuciones que la población estaba dispuesta a dar a la Iglesia. Sin embargo, los indígenas seguían necesitando de un cura que bautizara a sus hijos y celebrara

²⁵⁷ AHDSC, Carpeta 3043, Expediente 5, Carta de Cristóbal Martínez, 1886, ff. 1r.-1v.

²⁵⁸ AHDSC, Carpeta 3047, Expediente 8, Carta de los principales de Oxchuc al obispo, 1887, ff. 1r.-1v.

²⁵⁹ Rocío Ortiz Herrera, *Op. Cit.*, p. 183.

las misas de sus fiestas. Al menos esto se vislumbró tiempo después, en 1893, cuando Juan Manuel Gutiérrez y Aguilar, ahora cura de Huixtán, exponía que los habitantes de Oxchuc estaban dispuestos a recibir a un nuevo párroco, pero que esto no era permitido por el consultor del pueblo, Martín Morales:

Oxchuc, el consultor Señor Martín Morales, por quien se rigen ha aconsejado no consentir Cura; por el mismo Presidente me consta a quiénes amenazó, que si él o el agente hacían lo contrario por cuenta de dicho señor, serían ¿ayudados? del destino; esto dijo en [la] vez [que] pasó este señor dirigiéndose al pueblo de Tumbalá al denuncia del ¿infestado? del Señor Cura finado hermano del mismo, porque le anunciaron el gusto y buena disposición que el Pueblo tenía en volver a sus costumbres para tener Cura, para procurar la construcción del templo por cuyo motivo en otras dos veces que me invitaron a que yo concurriera a la fiesta de San Sebastián y Carnaval, que acordaron la política de indiferencia, que ni las fiestas celebradas no quisieron pagar, el Presidente: dijo que tenía de mandar los *principales* y Autoridades al obispado para su arreglo, lo que entiendo nada ha hecho. Lo mismo quieren al Cura cuando lo necesitan y los bautismos con las costumbres de dos reales por cada uno.²⁶⁰

Tal parece que Gutiérrez y Aguilar volvió a hacerse cargo de la parroquia de Oxchuc, pero en esta ocasión su trato con los indígenas se tornó más condescendiente. Ejemplo de ello fueron las gestiones emprendidas por el párroco para reparar el templo del Calvario, cuyo lugar era considerado –y lo es todavía– como asiento antiguo de los oxchuqueros.²⁶¹ Sin embargo su estadía no fue prolongada. Para 1896, luego de enfermarse de gravedad,²⁶² ya no se registran más documentos elaborados por el mismo. Y más adelante, en 1904, Oxchuc dejó de ser parroquia y pasó a formar parte de la de Huixtán.²⁶³ A partir de ese momento, de acuerdo a los datos que tenemos, ningún cura llegó a hacerse cargo formalmente de Oxchuc, al menos hasta la primera mitad del siglo XX.²⁶⁴

²⁶⁰ AHDSC, Carpeta 604, Expediente 26, Informe de 1894, f. 1r.

²⁶¹ AHDSC, Carpeta 3051, Expediente 3, Carta del cura Juan Manuel Gutiérrez y Aguilar al obispo Miguel Mariano Luque y Ayerdi, 1894, 1 ff.

²⁶² AHDSC, Carpeta 3035, Expediente, 3, Carta del cura Juan Manuel Gutiérrez y Aguilar al secretario de Cámara en la que solicita licencia de dos meses para mejorar su estado de salud, 1 ff.

²⁶³ AHDSC, Carpeta 599, Expediente 30, Cuenta de los ingresos y egresos de la parroquia de Huixtán y anexos, 2 ff.

²⁶⁴ AHDSC, Carpeta 3007, Expediente 14, Carta de Eleazar Mandujano al prosecretario de la Mitra, Felipe A. Ramos, 1942, 1 ff.

Las acciones emprendidas por los *principales* de Oxchuc produjeron un distanciamiento entre los representantes de la iglesia católica y el pueblo, manifestado a través de las periódicas ausencias de los párrocos y la desaparición definitiva de los mismos a finales del siglo XIX. El control de la vida religiosa pasó gradualmente a manos de los indígenas y, a partir de su experiencia católica, al igual que de sus creencias mesoamericanas suprimidas y/o toleradas durante el periodo colonial, se dieron a la tarea de reestructurar su cultura. Así, en un fenómeno bastante generalizado en los Altos, los curanderos o rezadores pasaron a ofrecer sus servicios sin temor a ser perseguidos; algunas fiestas que no habían arraigado en la fe de los indígenas desaparecieron, y se presentaron otras, como las ceremonias llevadas a cabo en cruces o cerros llamadas *mixas*; y las actividades y recursos de las cofradías pasaron gradualmente a ser administradas por los indígenas –en algunos casos a través de sus nuevos ayuntamientos– hasta desaparecer como institución. Todo lo anterior devino en el surgimiento de un sistema de cargos que reunía figuras de autoridad autóctonas surgidas en la Colonia,²⁶⁵ jerarquizadas de acuerdo a criterios particulares por cada población, quienes se encargarían de la celebración de las fiestas y en algunos casos de la impartición de justicia, el cual ha sido sumamente analizado por los antropólogos que vinieron a Chiapas desde inicios del siglo XX.

El sistema de cargos y el aparato festivo

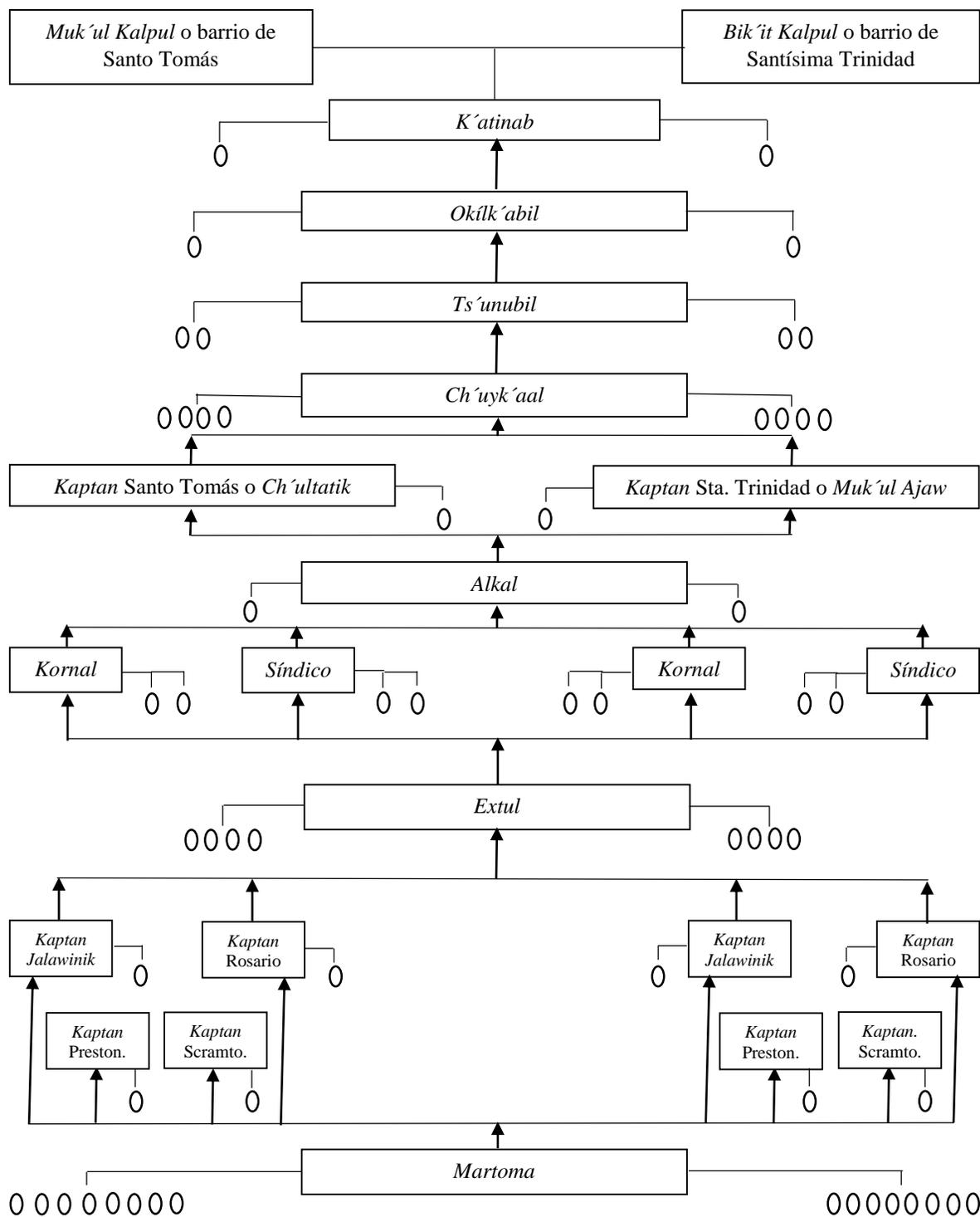
El primero en dar cuenta del sistema de cargos en Oxchuc, allá por los años 40 del siglo XX, fue el antropólogo Alfonso Villa Rojas. Años más tarde (1956), en un estudio más enfocado, June Nash nos adentró aún más al sistema de cargos. Con ayuda de los aportes de éstos, así como de otros investigadores que llegaron a Oxchuc posteriormente, nos auxiliaremos para presentar el siguiente esquema (esquema 2) que representa al sistema de cargos de Oxchuc de la primera mitad del siglo XX, en el que se mencionan los diferentes cargos de acuerdo a su jerarquía (en orden descendente a ascendente señalado por las flechas), así como el número de los mismos (esto último representado a través de óvalos) por cada *kalpul*. Como ya se ha mencionado anteriormente, las unidades básicas de organización tradicional en el pueblo han sido, por lo menos desde la primera mitad del siglo XX, sus dos *kalpul*: el de Santo Tomás o

²⁶⁵ Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Ciudad de México, El Colegio de México, Tusquets Editores México, 2002, p. 198 y María Dolores Palomo Infante, “Autoridades locales y cofradías en los pueblos tzeltales de Chiapas, siglo XIX. Ideas para un análisis”, en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo Infante (coords.), *Op. Cit.*, pp. 136-138.

Muk'ul Kalpul “Calpul Grande”²⁶⁶ y el de Santísima Trinidad o *Bik'it Kalpul* “Calpul Pequeño”.²⁶⁷ Cada uno con sus propias autoridades que en conjunto conforman el sistema de cargos tradicional.

²⁶⁶ Guilles Polian, *Op. Cit.*, p. 298.

²⁶⁷ *Idem.*



Esquema 2. Sistema de cargos de Oxchuc (primera mitad del siglo XX). Con datos de Alfonso Villa Rojas, *Op. Cit.*, pp. 30-37 y June Nash, *Op. Cit.*, pp. 19-22, y el diseño de Manuel Gómez K'ulub, et al., *Op. Cit.*, pp. 92 y 118.²⁶⁸

²⁶⁸ Para la realización de este esquema, se retomó parcialmente el diseño de Manuel Gómez K'ulub, et al., *Op. Cit.*, pp. 92 y 118, modificándolo en función a los datos proporcionados por Alfonso Villa Rojas, *Op. Cit.*, pp.

En general, como requisitos elementales para acceder al sistema de cargos, se debía mostrar una conducta ejemplar y recursos físicos, económicos y espirituales suficientes para cumplir con un cargo determinado. Conforme se iba ascendiendo en la jerarquía, se requería tener habilidad para hablar, mandar, así como “naguales” poderosos. Los candidatos a ocupar los diversos cargos eran seleccionados por las autoridades más altas (*ch'uyk'aal* “mediador o equilibrador del tiempo”,²⁶⁹ *ts'unubil* “sembrador de vida o de almas”,²⁷⁰ *ok'il k'abil* “ayudante del *k'atinab*”²⁷¹ y *k'atiban* “jefe supremo, cargador del pueblo, generador del fuego o la armonía”²⁷²). Era muy raro que alguien se negase a ocupar un cargo una vez siendo seleccionado; y es que entre los oxchuqueros existía la creencia de que si alguien no aceptaba un cargo, aun estando en condiciones para cumplirlo, caería sobre él y su familia una especie de maldición que traería pobreza, enfermedades, e incluso, si el cargo al cual se le había demandado era muy alto, podrían presentarse casos de muerte.

No obstante, el modelo no era rígido en el estricto sentido. Villa Rojas²⁷³ nos hace mención de un oxchuquero que fue elegido para ser *kaptan* “capitán”²⁷⁴ de la festividad que los tradicionalistas realizan a Santo Tomás en enero, sólo porque en una ocasión festiva convidó un poco de su comida y *pox* “aguardiente”²⁷⁵ a algunos *principales*, por lo que éstos consideraron que tenía dinero y podía cumplir con dicho cargo; en ningún momento se aclaró si el elegido ya hubiese cumplido el cargo de *martoma* “mayordomo”.²⁷⁶ Se puede observar, entonces, que la elección de ciertos cargos de importancia tenía mucho qué ver, primero, con el carácter y la entrega de los candidatos, así como su disposición a aceptarlos, aspectos fundamentales tomados en cuenta por los *principales*. Es por ello que no todos los tradicionalistas completaban la escala completa de cargos. Por lo tanto no podemos hablar de un modelo rígido, sino más bien de uno que se ajustaba –y se ha ajustado constantemente a las realidades cambiantes–, con el único objetivo de cumplir con las enseñanzas de sus ancestros, centradas en sus festividades, rituales y códigos morales.

30-37 y June Nash, *Social structure and social organization in Oxchuc, Chiapas*, 1956, pp. 19-22. Este último documento se encuentra en el archivo del Museo Na Bolom.

²⁶⁹ Guilles Polian, *Op. Cit.*, p. 179.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 704.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 494.

²⁷² *Ibid.*, p. 345.

²⁷³ Alfonso Villa Rojas, *Op. Cit.*, pp. 492-493.

²⁷⁴ Guilles Polian, *Op. Cit.*, p. 301.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 539-540.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 432.

El primer cargo a ocupar dentro de la jerarquía era el de *martoma*. Estos funcionarios, junto con los *ch'uyk'aal*, eran los encargados del mantenimiento de la iglesia, el cuidado de los santos y el repique de las campanas. En total eran ocho *martoma* por cada *kalpul* que junto con sus esposas se repartían el trabajo. Dos *martoma* por cada *kalpul* se turnaban semanalmente en la iglesia para el cumplimiento de sus deberes. Por lo regular eran jóvenes que forzosamente debían de estar casados.²⁷⁷ Los *martoma*, de igual manera, se ponían al servicio del sacristán (ayudante del cura y representante de la iglesia católica) y de los *kaptan* (autoridad tradicional encargada del patrocinio y celebración de algunas festividades), cuando se les solicitara.²⁷⁸

Tras un periodo de aproximadamente dos años de haber dejado el cargo de *martoma*, se tenía la posibilidad de ser uno de los próximos *kaptan*. En este escalafón existían cuatro *kaptan* por cada *kalpul*, que en teoría estarían encargados del patrocinio total de las fiestas de *Jalawinik* “Verdadero Padre, Verdadero Señor”²⁷⁹ (santo del Carnaval), Presentación (fiesta de Santo Tomás realizada en enero),²⁸⁰ Santísimo Sacramento y Santo Rosario. El candidato tenía que poseer suficientes recursos económicos, maíz y frijol, ya que para la realización de la fiesta del santo que tenía bajo su cuidado, debía de regalar dos zontles de maíz, un costal de frijol, dos ollas grandes de atol, otras dos ollas de tamales de *pats'* “tamal de masa”²⁸¹ y dos garrafones de *pox*. Una vez asumido el cargo, el *kaptan* tenía que elegir a sus cabildos, quienes fungirían como sus guías y ayudantes durante la fiesta. Ya en la celebración, el *kaptan* protagonizaba una serie de rituales que consistían en un lavado de pies y atavío que le realizaban sus cabildos, la dedicación de oraciones al santo que tenía bajo su cargo y la bendición de los alimentos.²⁸²

Sin embargo, como un pequeño paréntesis a esta descripción de la estructura de cargos, cabe mencionar que por los datos que he logrado reunir para la presente investigación (las etnografías de los antropólogos sobre Oxchuc), al menos desde que Villa Rojas inició

²⁷⁷ Manuel Gómez K'ulub, et al., *Op. Cit.*, pp. 93-94.

²⁷⁸ June Nash, *Op. Cit.*, p. 20.

²⁷⁹ Fernando Cámara Barbachano, *Op. Cit.*, p. 169.

²⁸⁰ Considero que con *kaptan* de Presentación, Nash se refería no a algún oficial que tenía la responsabilidad de celebrar la festividad en honor a la Presentación de la Virgen en noviembre, sino al que se encargaba de patrocinar la Bajada de Santo Tomás en enero. Esto porque en la etnografía de Villa Rojas no se menciona festividad alguna sobre la Presentación de la Virgen, y antes bien si realiza una referencia sobre una procesión que se realizaba a Santo Tomás a inicios de año. En Alfonso Villa Rojas *Op. Cit.*, pp. 498-513.

²⁸¹ Guilles Polian, *Op. Cit.*, pp. 513-514.

²⁸² Manuel Gómez K'ulub, et al., *Op. Cit.*, pp. 94-96.

sus investigaciones en Oxchuc (1936), las celebraciones de San Sebastián, Carnaval y Santísimo Sacramento eran patrocinadas por algunos *kaptan*,²⁸³ no obstante, Nash en 1956,²⁸⁴ de los anteriores capitanes únicamente mencionó al de Santísimo Sacramento y al de *Jalawinik* –encargado del festejo del Carnaval– junto con el de Santo Rosario y el de Presentación en la estructura de cargos de Oxchuc, y por lo que pude observar durante mi trabajo de campo de 2015 y 2016, entre algunos oxchuqueros existe una confusión respecto a los *kaptan* de *Bik'it Kalpul*, puesto que no están muy seguros de sí corresponden a San Sebastián o al Santísimo Sacramento en la responsabilidad de presidir el Carnaval en colaboración con los *kaptan* de *Jalawinik* del *Muk'ul Kalpul*.²⁸⁵ Es por estas razones que considero que en algún momento de la primera mitad del siglo XX, específicamente entre 1936 y 1956, periodo que corresponde a los estudios de Villa Rojas y Nash en el pueblo, las fiestas de San Sebastián, Santísimo Sacramento y Santo Rosario dejaron de celebrarse; en algunos casos los cargos de *kaptan* desaparecieron junto con sus respectivas festividades (como el *kaptan* de Santo Rosario), en otros, sus cargos permanecieron pero colaborando ahora con los *kaptan* de otras festividades (tal es el caso del Carnaval, que es presidido en la actualidad por los *kaptan Jalawinik* del *Muk'ul Kalpul*, junto con los de San Sebastián o Santísimo Sacramento en el *Bik'it Kalpul*).

Después de esta breve aclaración, continuamos con la descripción del sistema de cargos. El siguiente cargo dentro de la jerarquía era el del *extul* “regidor”.²⁸⁶ Existían cuatro por cada *kalpul*. Este funcionario tenía el deber de cuidar al libro sagrado, *Kajwaltik* “nuestro dios, nuestro señor”,²⁸⁷ en su fiesta, la cual era realizada durante los primeros 13 días del año en el edificio municipal. Para ello, en la media noche del último día del año, las autoridades tradicionales sacaban al libro sagrado de la casa del *alkal* “alcalde”,²⁸⁸ lugar en donde había permanecido ese año; lo llevaban en procesión hacia el ayuntamiento municipal, acompañado de música y rezos; y ya en el edificio de gobierno, el *Kajwaltik* permanecía dentro del mismo durante los siguientes 13 días, tiempo en el cual los *extul* realizaban una serie de ayunos y

²⁸³ Alfonso Villa Rojas, *Op. Cit.*, pp. 30-37.

²⁸⁴ June Nash, *Op. Cit.*, pp. 19-22.

²⁸⁵ *Vid.* en esta tesis p. 24.

²⁸⁶ Guilles Polian, *Op. Cit.*, p. 188.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 16.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 25.

oraciones acompañados de música y *pox*.²⁸⁹ También colaboraba con las autoridades del ayuntamiento municipal, difundiendo diversos comunicados e instrucciones entre el *kalpul* de su procedencia.²⁹⁰ Inclusive, Villa Rojas menciona que era una especie de “mandadero” de estas autoridades.²⁹¹ El cargo de *extul* es el único que podríamos considerar se encontraba “introducido” dentro del ayuntamiento.

Del *extul* seguían los *kornal* “gobernador”²⁹² y los *síndico*. Eran cuatro por cada *kalpul* (dos *kornal* y dos *síndico*). Éstos se encargaban de hacer llegar los mensajes de las autoridades tradicionales hasta los lugares más recónditos del pueblo, así como de recolectar el dinero y de organizar a la gente para que participara del trabajo comunal. También tenían participación en la resolución de delitos menores dentro de su *kalpul*.²⁹³

Habiendo cumplido satisfactoriamente con los cargos de *kornal* y *síndico*, se continuaba con el cargo de *alkal*. Había uno por cada *kalpul*, quienes aconsejaban a los *extul* en todo lo relativo a las ceremonias religiosas.²⁹⁴ También, uno de los *alkal* tenía la obligación de resguardar al *Kajwaltik* en su casa durante el año que le correspondiese a su *kalpul* de procedencia, mientras que el *alkal* del otro *kalpul* debía de visitar al libro sagrado cada 15 días para atenderle, prenderle velas, esparcirle incienso y hacerle oraciones.²⁹⁵ Según Nash, anteriormente los *alkal* cumplían las funciones del presidente municipal, limitándose ahora a las labores antes mencionadas;²⁹⁶ sin embargo no tenemos datos sobre ello al menos para el siglo XIX, lo que pudiera ser una remembranza un tanto borrosa del periodo colonial.

Siguiendo la línea de ascenso se presentaban dos *kaptan*: el de *Ch'ultatik*, “sagrado Padre”²⁹⁷ (Santo Tomás), y el de *Muk'ul Ajaw*, “Gran Divinidad”²⁹⁸ (Santísima Trinidad). El primero correspondía al *Muk'ul Kalpul* y el segundo al *Bik'it Kalpul*. Estos eran los *kaptan*

²⁸⁹ Manuel Gómez K'ulub, et al, *Op. Cit.*, pp. 97-110.

²⁹⁰ June Nash, *Op. Cit.*, pp. 20 y 22.

²⁹¹ Alfonso Villa Rojas, *Op. Cit.*, pp. 30-31.

²⁹² Guilles Polian, *Op. Cit.*, p. 320.

²⁹³ Manuel Gómez K'ulub, et al., *Op. Cit.*, pp. 110-111.

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 113-114.

²⁹⁵ El resguardo del *Kajwaltik* se alternaba año con año entre los *alkal* de cada *kalpul*, en Alfonso Villa Rojas, *Op. Cit.*, pp. 33-34.

²⁹⁶ June Nash, *Op. Cit.*, p. 22.

²⁹⁷ De *Ch'ul*, “santo, sagrado” y *tatik*, “padre”, en Guilles Polian, *Op. Cit.*, pp. 175 y 603.

²⁹⁸ De *Muk'* “grande” y *Ajaw* “deidad, entidad sobrenatural, cerro sagrado, lugar sagrado, gobernante, rey”, en Guilles Polian, *Op. Cit.*, pp. 453-454 y 14.

más prestigiosos, por lo cual, no debían escatimar en los gastos para la fiesta de su santo asignado.²⁹⁹

En este momento ya se entra al terreno de las autoridades más altas, por lo cual, el haber cursado la mayoría de los cargos anteriores, así como las habilidades de mando y naguales poderosos, constituían requisitos indispensables para esta clase de cargos. La elección de los mismos la dictaban el conjunto de *principales* del pueblo. Aquel que recibía un cargo de este tipo estaba consiente que serviría en él de por vida.

El primero de ellos era el *ch'uyk'aal*. Había cuatro en cada *kalpul*. Los *ch'uyk'aal* fueron considerados por Sánchez Gómez como “mediadores o equilibradores del tiempo”, debido a que estos servidores dirigían las ceremonias, fiestas y rituales agrícolas que marcaba el calendario. Tenían bajo su encargo, junto con los *martomas*, el cuidado de la iglesia, al igual que la obligación de ayunar, rezar y orar para buscar el beneficio de la gente del pueblo. También eran los encargados del cuidado de Santo Tomás durante su fiesta, de bajarlo del atrio de la iglesia y de ataviarlo. Por todo lo anterior, los *ch'uyk'aal* debían poseer naguales potentes y buenos dotes de mando.³⁰⁰

Nagual fuerte, habilidad de mando, pero también, ser reconocido como curandero o pulsador, eran cualidades necesarias para ostentar el cargo siguiente: el de *ts'unubil*. Había dos por cada *kalpul*. Sánchez Gómez lo consideró como un “sembrador de almas”, ya que tenía la responsabilidad de preservar la moral y las costumbres de su *kalpul*.³⁰¹

Siguiendo con la jerarquía de cargos se encuentra el *ok'il k'abil*, servidor que fungía como colaborador del *k'atinab*. Sánchez Gómez lo llamó “pies y manos del *k'atiban*”. Era uno por cada *kalpul*.³⁰²

Los *k'atinab* eran uno por cada *kalpul*, y se constituían como la máxima autoridad, los “reyes” del pueblo. Sánchez Gómez los llamó, “padres del pueblo”, “generadores del fuego purificador”; y es que junto con los *ok'il k'abil*, eran los encargados de establecer el orden espiritual y moral de pueblo. Los *k'atinab* emprendían los rituales a los cerros y a los santos para contrarrestar las calamidades y para propiciar la lluvia y las bendiciones. Su opinión era

²⁹⁹ Manuel Gómez K'ulub, et al., *Op. Cit.*, pp. 111-116.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 119-120 y Francisco Javier Sánchez Gómez, *Sociedad y Educación Tseltal en Oxchujk'*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 1998, pp. 90-91.

³⁰¹ Manuel Gómez K'ulub, et. al, *Op. Cit.*, p. 121 y Francisco Javier Sánchez Gómez, *Op. Cit.*, pp. 91-92.

³⁰² Manuel Gómez K'ulub, et. al, *Op. Cit.*, pp. 121-122 y Francisco Javier Sánchez Gómez, *Op. Cit.*, pp. 89-90.

decisiva en la resolución de conflictos graves y en el nombramiento de las autoridades tradicionales. Por consiguiente, los oxchuqueros creían que los naguales de estos servidores eran los más potentes.³⁰³ Tan importante era el cargo del *k'atinab* en el pueblo, que inclusive el presidente municipal cumplía sus órdenes. De hecho, el *katinab* elegía a los candidatos a ocupar la presidencia municipal de Oxchuc; la elección definitiva la imponía el gobierno estatal.³⁰⁴

A partir de las descripciones proporcionadas, es posible elaborar una hipótesis acerca del surgimiento del sistema de cargos en Oxchuc. Para empezar, éste podría haberse conformado a partir de la desaparición de las instituciones españolas relacionadas con el gobierno (cabildo indígena y gobernador) y el culto católico (cofradías, cuerpo de alféreces y capitanes), así como de la recuperación de algunas otras figuras más acercadas a las creencias mesoamericanas (maestros nagualistas), y del préstamo de una del ayuntamiento constitucional (*síndico*) durante el conflictivo siglo XIX. La existencia de mayordomos encargados del cuidado de los santos, así como de capitanes encargados del patrocinio de las festividades, inmediatamente nos remiten a la función que cumplían las cofradías y al cuerpo de alféreces y capitanes coloniales. Asimismo, las funciones realizadas por los *ch'uyk'aal*, los hacen estar muy relacionados con los fiscales de la iglesia. Del mismo modo, la recolecta de dinero y la organización de las fiestas encargadas a los *alkal*, *extul*, *kornal* y *síndico*, pero sobre todo su traducción al castellano como “alcaldes”, “regidores” y “gobernadores” —el *síndico* está en castellano—, nos remiten instantáneamente a los funcionarios del cabildo y al gobernador de las repúblicas de indios, así como al ayuntamiento decimonónico. Y finalmente, en el culmen de la jerarquía, la presencia de los *ts'unubil*, *okil k'abil* y *k'atinab*, distinguidos por su dominio sobrenatural, los hace muy parecidos a los maestros nagualistas descritos por Núñez de la Vega en sus constituciones diocesanas.³⁰⁵ Los cargos se siguieron nombrando hasta conformarse en una sola jerarquía, la cual se encargaría de la celebración de las ceremonias festivas y rituales del pueblo, así como de la preservación de sus códigos

³⁰³ Manuel Gómez K'ulub, et. al, *Op. Cit.*, pp. 122-124 y Francisco Javier Sánchez Gómez, *Op. Cit.*, pp. 87-88.

³⁰⁴ June Nash, *Op. Cit.*, p. 21 y Alfonso Villa Rojas, *Op. Cit.*, pp. 38-39.

³⁰⁵ Éstas fueron algunas de las maneras que Núñez de la Vega empleó para referirse a tales personajes: “A tan infernales maestros llaman los indios sabios de los pueblos y así los buscan para que por sus reportorios y supersticiosos calendarios, dictados del Demonio, les pronostiquen las fortunas y señalen sus naguales [...] De estos están en peor categoría aquellos que se introducen por médicos y curanderos en los pueblos [...]”. En Francisco Núñez de la Vega, *Op. Cit.*, pp. 754-755.

morales. Aquellos que cursaran algunos de estos cargos se convertirían en *principales* y, junto con el ayuntamiento, se encargarían de impartir justicia dentro del pueblo.

Sin embargo, desde su creación a finales del siglo XIX, el sistema de cargos y el ayuntamiento municipal se han mantenido como instituciones diferentes con algunas funciones en común (la de impartir justicia, por ejemplo). Lo cierto es que desde el siglo XIX y principios del XX, el ayuntamiento municipal estuvo supeditado a las decisiones de la autoridad tradicional, específicamente a las de los *k'atinab*.

Respecto a los cambios en el aparato festivo, es probable rastrear algunos de ellos a través de la comparación entre un cuadrante de finales del siglo XVIII y una descripción de las fiestas elaborada por Sánchez Gómez a mediados del siglo XX que se presenta a continuación (cuadro 2):

Finales del siglo XVIII ³⁰⁶	Primera mitad del siglo XX ³⁰⁷
Enero: cambio de autoridades y San Sebastián,	Enero: cambio de autoridades, <i>Kajwaltik</i> , Bajada de Santo Tomás
Febrero: Purificación de la Virgen y Carnestolendas	Febrero: Carnaval
Marzo y/o abril: Semana Santa y San Pedro Mártir	Marzo y/o abril: Semana Santa, <i>mixa</i> pequeña y <i>mixa</i> grande
Mayo: Santa Cruz, Aparición, Espíritu Santo, Santísima Trinidad	Mayo: Santísima Trinidad
Junio: Corpus, Visitación, Triunfo de la Cruz	
Agosto: Santo Domingo, San Lorenzo, Asunción de la Virgen, Santa Rosa	
Septiembre: Natividad, Exaltación de la Cruz y San Miguel	
Octubre: Virgen del Rosario	
Noviembre: Almas Santas, Presentación de Ntra. Señora	Noviembre: Fieles Difuntos
Diciembre: Concepción, Aguinaldos, Santo Tomás.	Diciembre: Santo Tomás

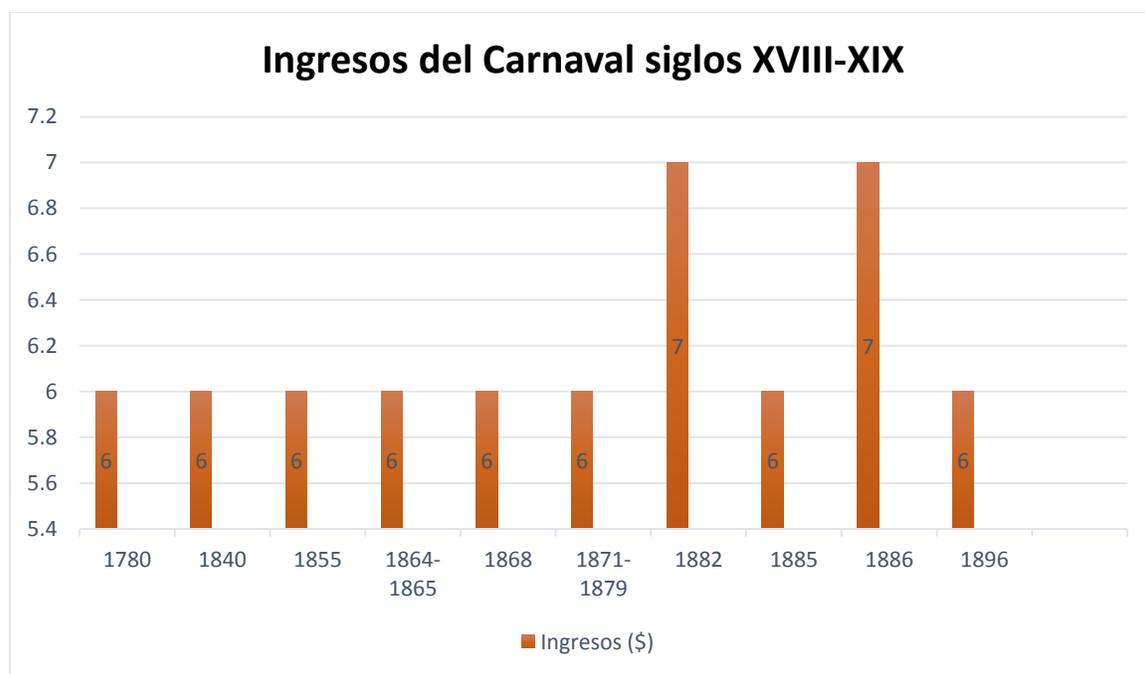
Cuadro 2. Comparación entre calendarios festivos de finales del siglo XVIII y mediados del siglo XX. Elaborado por Erick Emmanuel Pérez Sánchez.

³⁰⁶ AHDSC, Carpeta 3061, Expediente 1, Cuadrante de Oxchuc, 1780, f. 1r.

³⁰⁷ Francisco Javier Sánchez Gómez, *Op. Cit.*, pp. 78 y 83-84 con modificaciones de Erick Emmanuel Pérez Sánchez. Únicamente se agregaron los datos de las *mixas*.

Como puede observarse, más de la mitad de las fiestas desaparecieron, permaneciendo sólo aquellas que verdaderamente se habían arraigado en el corazón de los indígenas: el cambio de autoridades, el Carnaval, la Semana Santa, la Santísima Trinidad, los Fieles Difuntos y el patrón Santo Tomás. También se anexaron otras: el *Kajwaltik*, la Bajada de Santo Tomás y las *mixa* (pequeña y grande).

Desafortunadamente por los informes de los curas no podemos saber los cambios que experimentaron todas las fiestas que permanecieron respecto a la forma en que los oxchuqueros las celebraban. Lo que sí queda claro, al menos por los registros de cuentas de los sacerdotes de Oxchuc, es que el Carnaval fue una fiesta que continuó celebrándose de manera casi ininterrumpida. De esto es lo que da cuenta la gráfica 1, en la que se representan los datos que logré recabar respecto a las celebraciones del Carnaval durante el siglo XIX (representadas por las barras) ordenadas cronológicamente (los años en que se celebró se encuentran en la base de la gráfica), junto con la cantidad de dinero en pesos que recibían los curas por concepto de servicios durante el Carnaval (representado con un número al interior de las barras).



Gráfica 1. Registro de ingresos en pesos por la celebración del Carnaval según las cuentas de los curas de Oxchuc, siglos XVIII-XIX. Tomado de AHDSC. Elaborado por Erick Emmanuel Pérez Sánchez.

Los años en los que no se observa continuidad es porque no se encontró ningún documento o registro de los mismos, eso quiere decir que durante esos años ningún cura había podido hacer el registro de cuentas de la parroquia, mas no implica que el Carnaval haya dejado de celebrarse por los habitantes de Oxchuc. Al estudio de esta fiesta, así como su relación en los juegos del poder que se han venido estableciendo entre las autoridades tradicionales y las del ayuntamiento municipal en Oxchuc, centraremos nuestra atención en el siguiente capítulo.

Conclusión

En Oxchuc, al igual que en otros pueblos de los Altos de Chiapas, el siglo XIX presentó un escenario excepcional. Con la puesta en marcha de la política anticlerical, a los oxchuqueños se les abría la oportunidad de deshacerse de los sacerdotes, quienes durante siglos habían fungido como las figuras más representativas del antiguo régimen (colonial) al interior del pueblo. Ante esta coyuntura, aquellas personas experimentadas en el cumplimiento de algunos cargos de la república de indios: los *principales*, adoptaron las nuevas reformas, instituciones y autoridades que les proporcionada el gobierno mexicano. Fue sobre todo desde el poder político del ayuntamiento que comenzaron a hostilizar a los curas hasta lograr imponerles sus condiciones e incluso desaparecerlos a finales del siglo XIX.

Ya sin el control de los curas, los oxchuqueros obtuvieron el manejo absoluto de su religión y sus festividades. A partir de entonces comenzaron a reestructurar su cultura tras cientos de años de evangelización y dominio colonial. Las fiestas, aspecto fundamental en la vida del pueblo no dejaron de celebrarse, antes bien se adaptaron a las nuevas circunstancias. Aquellas que no habían arraigado en la fe de los indígenas desaparecieron, y surgieron otras que al parecer se venían celebrando a escondidas. Los cargos del cabildo indígena (alcaldes y regidores) y el de gobernador, los de las cofradías (mayordomos), cuerpo de alféreces y capitanes, así como los pulsadores, curadores y rezadores depositarios del saber ancestral, y por ahí alguno del ayuntamiento decimonónico (síndico), se fusionaron en una sola jerarquía encargada de dirigir y organizar la vida ceremonial del pueblo.

El ayuntamiento municipal introducido en Oxchuc desde el primer tercio del siglo XIX conservó sus funciones independientes supeditadas a la autoridad de los *principales* hasta 1926, año en que se suspende y a partir del cual las autoridades tradicionales quedarán como

las únicas encargadas de impartir justicia y de velar por el bien del pueblo. Diez años más tarde reaparecerá, pero ahora bajo circunstancias históricas distintas. A partir de ese momento comenzarán a presentarse nuevas transformaciones en el juego político y en el aspecto cultural del pueblo.

V

El Carnaval, élites indígenas posrevolucionarias y el detrimento de la autoridad tradicional

Si la legitimación del poder de las autoridades locales no dependía del Estado, los pueblos mismos la determinaban a su manera.

Gudrun Lenkersdorf
Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI

Introducción

Durante la Revolución, Chiapas se había sumergido en un estado de guerra civil que terminó con la toma del poder de una élite terrateniente que haría todo lo posible por retardar el avance de las reformas de la constitución de 1917. En esta sintonía, en 1923, los ayuntamientos de la mayoría de los pueblos indígenas de los Altos fueron relegados a la simple categoría de agencias municipales dependientes de alguno de los ayuntamientos ladinos más cercanos. Con ello, el gobierno estatal impedía la regulación del Estado en cuestiones relativas al contrato laboral y al repartimiento agrario en estos pueblos.³⁰⁸ Oxchuc quedó entonces supervisado por un agente municipal que se encargaría de comunicar las demandas de los pobladores directamente a Ocosingo. De igual manera, este empleado de gobierno no tardaría en formar parte del lucrativo negocio del aguardiente –bebida indispensable para la realización de las fiestas tradicionales– que habían emprendido los ladinos del pueblo, quienes desde su llegada, a fines del siglo XIX, habían perpetrado una serie de abusos a la población indígena (maltratos, despojo de terrenos y viviendas, etc.).

A falta de una institución que los representara de manera efectiva ante el gobierno y, a causa de las vejaciones causadas por los ladinos, desde la década del 20 los *principales* de Oxchuc se convirtieron en la única autoridad legítima del pueblo, cuyo poder residía en la tradición (sistema de cargos, fiestas religiosas, rituales agrícolas, poderes sobrenaturales), teniendo, inclusive, la facultad de impartir justicia en casos de robos, asesinatos, entre otros

³⁰⁸ Jan Rus, “Revoluciones contenidas: los indígenas y la lucha por los Altos de Chiapas, 1910-1925”, en *Mesoamérica*, Vol. 46, pp. 78-79.

delitos.³⁰⁹ La memoria histórica en relación al respeto que se tenía hacia estas autoridades todavía sobrevive en Oxchuc. Durante la celebración del Carnaval del 2015, uno de los lugareños me contó que cuando alguien se topaba con algún *k'atinab*, de inmediato tenía que arrodillarse y besarle su anillo. Una clara muestra del poder que gozaban estos *principales* dentro del pueblo.

La reinstauración del ayuntamiento municipal y las disputas entre indígenas y ladinos

Esta situación fue modificada a partir de 1936, momento en el cual Oxchuc dejó de ser una agencia municipal y pasó a constituirse en un municipio libre, lo que suponía la reinstauración de un ayuntamiento constitucional con todas las nuevas obligaciones a las que éste respondía: impartir justicia, llevar el control de los recursos económicos, el nombramiento de autoridades municipales, entre otras. La reinstauración formal de los ayuntamientos, con el tiempo, ocasionaría un reacomodo en los juegos de poder dentro del pueblo.

Este movimiento político estaba en sintonía con los cambios que se experimentaban a nivel nacional con el presidente Lázaro Cárdenas, entre los que destacaban, la puesta en marcha del reparto agrario y la reforma laboral. Para 1935, Chiapas seguía gobernado por una facción de terratenientes que habían boicoteado el avance de las reformas de la Revolución, éstos, para evitar el cambio, se prepararon para las próximas elecciones de gobernador y nombraron a su propio candidato, Samuel León Brindis, mientras que Cárdenas, por su parte nombró a Efraín Gutiérrez.³¹⁰

Los partidarios del gobierno estatal lo constituían principalmente terratenientes que habían obtenido innumerables beneficios desde 1920, así como organizaciones campesinas cooptadas, empleados estatales y ayuntamientos municipales. El candidato cardenista, por su parte, estaba apoyado por los empleados del gobierno federal e incipientes organizaciones obreras y campesinas cardenistas. Un movimiento decisivo fue el que al final le dio el triunfo al candidato cardenista. Para 1930, la población indígena de los Altos de Chiapas

³⁰⁹ Henning Siverts, *Oxchuc, una tribu maya de México*, Ciudad de México, Instituto Indigenista Interamericano, 1969, pp. 169-170.

³¹⁰ Jan Rus, "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena de los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Op. Cit.*, pp. 257-258 y Robert Wasserstrom, *Op. Cit.*, pp. 191-194.

representaba cerca del 30% del total de la del estado, la cual no había sido organizada políticamente; hacerse de su voto, era prácticamente obtener la victoria. Sin embargo, esto no sería fácil. Se necesitaba de alguien que fuera capaz de ganarse la confianza de los indígenas, y logrará movilizarlos a la causa cardenista.³¹¹

Erasto Urbina, un antiguo comerciante ladino conocedor de la región, hablante de tsotsil y tseltal, y que además era extrañamente sensible a los problemas que aquejaban a esta población, fue el seleccionado para encabezar la campaña cardenista en los pueblos indígenas. Urbina reclutó a un personal bilingüe conformado por indígenas y ladinos que gozaran de cierto prestigio en la zona. Con ellos recorrió cada pueblo promoviendo al candidato cardenista. Llegado el tiempo de las votaciones, el personal bilingüe, en parejas y armado, retornó a los pueblos para recoger las cajas que contenían los sufragios de los indígenas y asegurarse que los agentes municipales no cometieran ninguna clase de fraude. Fue así que para finales de 1935, Efraín Gutiérrez, el candidato cardenista, resultó electo como gobernador del estado con ayuda del voto indígena.³¹²

Como recompensa a su labor, Erasto Urbina fue nombrado director del Departamento de Protección Indígena (DPI) e inició las gestiones necesarias para la creación del Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) cuya fundación se dio en 1937. Asimismo emprendió una campaña de reclutamiento de nuevos jóvenes indígenas bilingües para que trabajaran a favor el gobierno del estado. De esta manera comenzó a incorporar tanto a sus anteriores colaboradores como al personal bilingüe que recientemente había reclutado dentro del DPI, del STI y los ayuntamientos municipales. Desde allí se lanzó un movimiento en contra de los antiguos ladinos, e incluso indígenas, que se habían beneficiado del enganchamiento y del comercio de aguardiente. De ahora en adelante, todo lo relacionado con la contratación de trabajadores indígenas debía estar supervisado por el STI y el comercio de aguardiente sería prohibido dentro de las comunidades en 1937. También, bajo el liderazgo de Urbina y sus muchachos, se concedieron los primeros repartos de tierra en detrimento de los terratenientes.³¹³

A partir de este momento, el gobierno estatal comenzó a hacerse del control de los gobiernos locales y a debilitar a los antiguos terratenientes, enganchadores y comerciantes

³¹¹ Jan Rus, *Op. Cit.*, p. 258.

³¹² *Ibid.*, pp. 258-259 y Rober Wasserstrom, *Op. Cit.*, pp. 194-195.

³¹³ Jan Rus, *Op. Cit.*, pp. 258-263 y Rober Wasserstrom, *Op. Cit.*, pp. 194-198.

de alcohol dentro de los pueblos indígenas. La incorporación paulatina de jóvenes leales a Urbina dentro de las instituciones gubernamentales –entre éstas, el ayuntamiento–, y el prestigio que con el tiempo venían alcanzando, motivó diversas acciones por parte las autoridades tradicionales de cada comunidad.³¹⁴

En Oxchuc, en un primer momento, según Lomelí González, entre 1938 y 1939 la presidencia municipal recién instaurada fue ocupada por un personaje bastante particular y muy recordado por los oxchuqueros. Emilio Luna era un mestizo hablante de tseltal que tenía muy buenas relaciones con los habitantes del pueblo, estaba casado con una indígena y tenía como compadres a uno de los *ch'uyk'aal* y *alkal* de aquel tiempo, asimismo había participado de algunas de las costumbres tradicionales y sabía tocar el arpa y la guitarra.³¹⁵

De ahí en adelante, los cargos dentro del ayuntamiento fueron compartidos entre indígenas y ladinos, tal y como se muestra en la cita que se extrajo de la etnografía de Villa Rojas, cuyo trabajo de campo fue realizado entre 1942 y 1944.

Un presidente municipal (indio)
Un regidor primer propietario (ladino)
Un síndico municipal (ladino)
Dos regidores suplentes (indios)
Un secretario municipal (ladino)
Dos alcaldes (un propietario y otro suplente: ladinos)
Un comandante de Policía (ladino)
Cuatro policías (indios).³¹⁶

La dinámica de las elecciones era bastante curiosa. Según nos relata Villa Rojas, en lugar de realizarse una votación popular, la cual posteriormente fuera ratificada por la Cámara de Diputados, en Oxchuc –y seguramente en los demás pueblos indígenas de los Altos–, las autoridades del ayuntamiento eran designadas directamente por Erasto Urbina,

³¹⁴ Jan Rus, *Op. Cit.*, p. 262.

³¹⁵ Arturo Lomelí González, *Maestros y poder en los Pueblos de Indios de Los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 2009, p. 147.

³¹⁶ Alfonso Villa Rojas, *Op. Cit.*, p. 39.

quien por aquellos tiempos se encontraba fungiendo como presidente municipal de San Cristóbal de Las Casas.³¹⁷

El presidente municipal de Oxchuc de preferencia debía ser un indígena “progresista”, que tuviera la facultad de leer y escribir en castellano. Los *principales* se encargaban de buscar candidatos idóneos, de los cuales Erasto Urbina elegiría al más apto para ocupar la presidencia del pueblo. Su legitimización entre los indígenas residía más que nada en sus “conocimientos sobrenaturales”. Al igual que las autoridades tradicionales, el presidente municipal portaba bastón de mando; sin embargo, su influencia entre la población indígena no tenía margen de comparación con la que gozaban los *k'atinab*; inclusive, el presidente tenía que consultarlos para la resolución de cualquier problema que aquejase a la comunidad.³¹⁸ Por ser un funcionario supeditado a las decisiones de los *principales*, pareciera ser que el presidente municipal cumplía, simplemente, una función decorativa.

El secretario municipal sí que constituía la autoridad que gozaba del poder efectivo del Estado en el pueblo. Generalmente era un ladino que portaba pistola al cinto y tenía un trato áspero con los indígenas; por lo cual, éstos evitaban todo contacto con él. Este personaje no era bien visto dentro del pueblo; el cargo lo había obtenido por sus relaciones con los “pistoleros”, viejos colaboradores de Erasto Urbina, a quienes beneficiaba en todo momento.³¹⁹ El secretario municipal era quien escribía las actas, oficios y demás comunicados del ayuntamiento. También se daba el lujo de cobrar los impuestos a los comerciantes y embolsarse el recurso.³²⁰

En razón a lo descrito anteriormente, se puede apreciar cómo, durante la década de los 40, en Oxchuc, la autoridad tradicional todavía seguía gozando de bastante prestigio entre la comunidad indígena. Su respuesta ante la reinstauración del ayuntamiento, consistió en involucrarse en el reclutamiento y vigilancia de los presidentes municipales, así como alguna que otra autoridad menor. Del mismo modo, los *principales* participaron del reparto agrario, tal y como lo testimonia el registro etnográfico de Villa Rojas. Por otra parte, los ladinos se refugiaron en la autoridad del secretario municipal, el cual gozaba de una relación más

³¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

³¹⁸ *Ibid.*, pp. 38-39.

³¹⁹ Considero conveniente precisar que Villa Rojas en ningún momento aclara qué clase de beneficios otorgaban los secretarios a los “pistoleros”.

³²⁰ *Ibid.*, p. 39.

cercana con el círculo de Erasto Urbina.³²¹ A partir de este momento se inauguraron una serie de luchas por hacerse del poder del ayuntamiento municipal, entre los indígenas representados por la autoridad tradicional y el presidente, y los ladinos representados por el secretario.³²² Lo que nos sugiere que la influencia que Urbina y el gobierno estatal gozaban en Oxchuc estaba repartida entre dos bandos: el de indígenas (autoridad tradicional) y el de ladinos (secretario municipal).

Sin embargo, los nuevos tiempos ya habían comenzado a causar estragos en la organización tradicional de Oxchuc. En 1938, Villa Rojas tuvo la oportunidad de presenciar el Carnaval de la cabecera, el cual, solamente había sido efectuado por el *Muk'ul Kalpul*, cuyo *kaptan* era el único que figuraba llevado en andas durante la procesión. Cuatro años más tarde, según datos de Villa Rojas, el Carnaval de ese año no había podido realizarse con el esplendor acostumbrado, debido a que uno de los *kaptan* falleció y el otro no pudo reunir el dinero suficiente para patrocinar la fiesta, por lo que los gastos tuvieron que ser cubiertos en gran parte por los *principales* de ambos *kalpul*. Y por si esto no fuera poco, en el *Bik'it Kalpul* no existía ya la figura del *k'atinab* tras haber sido asesinado el último portador de dicho cargo –por algunos ladinos, según datos de Villa Rojas–, y no haber ninguna otra persona que aceptara ostentarlo. De igual manera, en el mismo *kalpul* faltaba uno de los cuatro *ch'uyk'aal*, y en el *Muk'ul Kalpul*, por su parte, estaba vacante el cargo de *ts'unubil*.³²³

La llegada del INI y el protestantismo. Nuevas disputas por el poder

El Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista se creó en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas en 1951, inaugurando un programa que se caracterizaría ya no por el radicalismo del periodo de Cárdenas –dado que éste terminó al tiempo que lo hizo el cuatrienio cardenista–, sino por implementar cambios graduales en la población indígena. El INI traería entonces, ya no reformas laborales ni reparto agrario, sino más bien programas de desarrollo educativo y económico, protección legal y asistencia sanitaria. Para lograr su cometido, en sus primeros años, el INI reclutó a muchos de los antiguos colaboradores de

³²¹ *Ibid.*, pp. 37-39 y 56-58.

³²² Henning Siverts, *Op. Cit.*, p. 175.

³²³ Alfonso Villa Rojas, *Op. Cit.*, pp. 40-41 y 514-519. Villa Rojas menciona también que en los parajes figuraban algunos grupos de disfrazados a manera de ladinos, mujeres y toros que recorrían los caseríos haciendo bromas.

Urbina que ya para estas fechas se habían hecho de gran prestigio dentro de sus comunidades, y los colocó como maestros de las escuelas bilingües, oficiales sanitarios y administradores de las cooperativas (establecimientos alternativos a las tiendas de los ladinos).³²⁴

La llegada de este organismo federal no fue para nada bien recibida por la oligarquía de Chiapas. Un gobierno conservador iniciado con Juan María Esponda en 1944, había colocado a Alberto Rojas, un terrateniente y enganchador bastante reconocido, como director del DPI, quien para estas fechas (1951) ya había logrado frenar la reforma agraria y desaparecer el STI. Sin embargo, el compromiso del gobierno federal por mejorar las condiciones de vida del indígena, así como el peligro de perder el control del que había gozado en las comunidades desde 1936, abrió la posibilidad para un acuerdo con la élite ladina. A cambio del control en la administración legal y política de los pueblos, el INI redefinió su programa y lo orientó hacia la inversión privada. De pronto, las cooperativas y el transporte para las mismas, así como los proyectos de desarrollo agrícola, fueron privatizados y canalizados hacia los antiguos colaboradores de Erasto Urbina, quienes comenzaron a emprender negocios con los ladinos. En lo subsiguiente, esto estaría supervisado y canalizado a través del Departamento General de Protección al Indígena (DPGI), anterior DPI. Un pacto entre élites ladinas e indígenas comenzó a establecerse a favor de un control aún más efectivo tanto del gobierno estatal y federal, es decir, el PRI, en los pueblos indígenas.³²⁵

En Oxchuc los cambios se experimentaron de manera particular. En su trabajo etnográfico, Siverts nos menciona que entre 1952-1953, el INI en colaboración con el DPI, instauraron en el cargo de secretario municipal a un ladino más favorable con la población indígena. El nuevo funcionario fue arrojado casi a pedradas de la zona (¿por los ladinos?) resultando herido; sin embargo, con ayuda de las autoridades (¿estatales?) pudo retornar al pueblo y continuar en funciones. Desde ese tiempo comenzaron a nombrarse nuevos secretarios amistosos con los indígenas, lo cual supuso una pérdida de presencia política por parte de los ladinos,³²⁶ a pesar de que éstos ya habían ocupado casi en su totalidad el centro

³²⁴ Jan Rus, *Op. Cit.*, p. 268.

³²⁵ *Ibid.*, pp. 269-272.

³²⁶ Henning Siverts, *Op. Cit.*, pp. 174-175.

del pueblo y habían monopolizado las actividades comerciales dentro del mismo desde 1950.³²⁷

Este triunfo sobre el sector ladino del pueblo no significó para nada el que los nuevos tiempos evitaran el detrimento de la autoridad tradicional. Aproximadamente desde 1944, Siverts nos menciona que cerca de la mitad de la población oxchuqueña se convirtió al protestantismo, identificándose principalmente con la iglesia presbiteriana del paraje Corralito.³²⁸ El protestantismo llegó al pueblo a raíz del proyecto de expansión de este movimiento religioso planificado en el Congreso de Panamá en 1916, cuyos organizadores asignaron a la Iglesia Presbiteriana del Norte de los Estados Unidos de Norteamérica, la *misión* del sureste de México (Campeche, Yucatán, Tabasco y, por supuesto, Chiapas).³²⁹

El presbiterianismo, según las notas de Siverts, fue la religión protestante más aceptada en Oxchuc, por lo cual se construyó una iglesia en el paraje Corralito y se nombraron a siete ancianos como directores espirituales y a siete diáconos, quienes anteriormente habían tenido participación en el proceso evangelizador traduciendo la biblia, siendo informantes, etc.; uno de ellos, curiosamente, había participado con anterioridad en el sistema de cargos tradicional, y otro, era un exmaestro de una escuela bilingüe del INI.³³⁰

Algunos autores han sugerido que el método de evangelización protestante, que básicamente consiste en la traducción de textos bíblicos en lengua vernácula, el fomento a la lectura de los mismos, la participación activa del indígena en las celebraciones, el nombramiento de pastores indígenas, la prohibición del alcohol y del gasto excesivo en las fiestas tradicionales, así como la práctica del ahorro y la exigencia a sus feligreses de un mayor interés y conocimiento de sus derechos civiles (sobre todo a los relacionados con la libertad de culto), han coadyuvado en gran medida para la obtención de tan favorables resultados³³¹ como el que Siverts le atribuye al presbiterianismo en Oxchuc.

³²⁷ Arturo Lomelí González, *Op. Cit.*, p. 147.

³²⁸ *Ibid.*, p. 175.

³²⁹ Carolina Rivera Farfán, et al., *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2ª edición, Centro de Investigaciones en Antropología Social, 2011, pp. 85-86.

³³⁰ Henning Siverts, *Op. Cit.*, pp. 174-178.

³³¹ Juan Pedro Viqueira, "Los Altos de Chiapas. Una introducción general", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Op. Cit.*, p. 232, Carolina Rivera Farfán, *Op. Cit.*, p. 84 y Henning Siverts, *Op. Cit.*, p. 178, 179, 183.

Ante el avance del protestantismo en el pueblo –y en el estado–, en la segunda mitad del siglo XX la Iglesia Católica dio inicio a un nuevo programa evangelizador, a través del movimiento de Acción Católica. Este nuevo intento de reevangelización católica en Chiapas guardaba estrechas similitudes con el método protestante. Se procuró la enseñanza de la biblia en lengua, el nombramiento de líderes espirituales indígenas (diáconos, prediáconos y catequistas) y la prohibición del consumo de alcohol, así como del empleo de los instrumentos musicales, el incienso y los cohetes durante las celebraciones litúrgicas por considerarlos fuera de la ortodoxia católica.³³² Desafortunadamente no nos es posible saber el porcentaje de población que formó parte de este nuevo movimiento puesto que Siverts no hace mención de ello.

La llegada de nuevas comunidades religiosas con líderes, organización e intereses propios, provocó un reacomodo en los juegos de poder en el pueblo. Fue por ello que desde la segunda mitad del siglo XX católicos, tradicionalistas y presbiterianos se vieron envueltos en una serie de conflictos. En ocasiones, los protestantes fueron acusados de brujería y eran expulsados de sus parajes, probablemente por algunos tradicionalistas. Del mismo modo se presentaron algunos casos de asesinato, como el perpetrado a uno de los líderes presbiterianos, Sebastián Ts’ul, el 10 de agosto de 1955, por algunos miembros de Acción Católica, según Siverts.³³³

La misma coyuntura dio pie a que se presentaran alianzas inéditas, como la fraguada entre indígenas tradicionalistas, católicos ladinos y miembros del ayuntamiento municipal en contra de los presbiterianos. Esta alianza no involucró a los miembros de Acción Católica, dado que ésta (la alianza) estaba inspirada a su vez, en los intereses económicos de los ladinos católicos y del secretario municipal quienes tenían monopolizado el comercio del aguardiente desde finales del siglo XIX, y que al ver reducidas sus ventas se vieron forzados a aliarse con los tradicionalistas (recordemos que entre los miembros de Acción Católica se establecieron una serie de restricciones, entre ellas el consumo de aguardiente durante las celebraciones litúrgicas).³³⁴

³³² Juan Pedro Viqueira, “Los Altos de Chiapas. Una introducción general”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Op. Cit.*, p. 232, Henning Siverts, *Op. Cit.*, p. 180.

³³³ Henning Siverts, *Op. Cit.*, p. 180

³³⁴ *Ibid.*, p. 184.

A esta alianza Siverts le atribuye un conflicto que por poco llegó a presentar desenlaces trágicos. Entre 1950-1951, algunos opositores al protestantismo, presuntamente los católicos, según Siverts, quemaron el templo de Corralito, el cual quedó hecho cenizas. Una vez cometido el delito, el presidente municipal invitó a los presbiterianos a acudir al centro ceremonial a las 10 am para solucionar el problema. Para la fortuna de los presbiterianos, la notificación había llegado muy tarde y les sería imposible llegar a la hora acordada. Mariana C. Slocum, una misionera norteamericana hablante de tseltal, dudó de las intenciones conciliatorias del presidente, y sugirió a su comunidad religiosa, el programar la cita para el siguiente día. Sin embargo, unos pocos presbiterianos, sin saberlo, lograron llegar al centro ceremonial. Allí, de inmediato, fueron encarcelados. En el lugar había muchos indígenas católicos y tradicionalistas armados. La intención de éstos, según Siverts, era reunir a toda la comunidad presbiteriana para acusarlos de tener intenciones de quemar a los santos, cuya condena se pagaría prendiéndoles fuego. Advertidos de la situación, los presbiterianos acudieron posteriormente con el presidente y, basándose en un compendio de la constitución mexicana, argumentaron su derecho a la libertad de culto, a la vez que amenazaron al presidente de que si desconocía la ley, verían la manera de sustituirle por otro.³³⁵

Desafortunadamente, con la etnografía Siverts únicamente hemos podido conocer aquellos conflictos que afectaron a los protestantes, pero eso no quiere decir que los otros sectores, católicos, tradicionalistas y miembros de Acción Católica, no hayan sufrido perjuicio alguno.

El conflicto entre tradicionalistas, católicos y protestantes hizo que desde mediados del siglo XX el ayuntamiento municipal fuera concebido como la única autoridad legítima de Oxchuc, por lo cual todos los sectores religiosos anteriormente citados trataron de introducirse dentro de la presidencia y su gabinete. Siverts nos proporciona un cuadro que nos ilustra perfectamente esta situación en 1955, exceptuando los cargos de secretario y comandante (cuadro 3).

Presidente	Augustín Ch'ixna	Católico-maya (tradicionalista)
Síndico	José Ch'ijk'	Católico

³³⁵ *Ibid.*, pp. 182 y 184.

Regidor 1°	Juan Pul	Protestante
Regidor 2°	Juan Lek´	Protestante
Regidor 3°	José Ch´elab	Protestante
Regidor 4°	Alfonso Yol	Protestante
Juez	Manuel Tsemen	Protestante
Juez	Luis Méndez	Protestante

Cuadro 3. Cargos dentro del ayuntamiento de Oxchuc en 1955. Tomado de Henning Siverts, *Op. Cit.*, p. 183.

La interpretación que el mismo Siverts le dio a este proceso fue que el ayuntamiento se había convertido en un sitio central y permanente de la vida política del pueblo; y que para ese entonces la presencia política ladina ya estaba desapareciendo.³³⁶ Es decir, que como consecuencia a la constante influencia que había tenido el protestantismo en el pueblo, el ayuntamiento empezó a perfilarse como la institución legítima y “neutral” de gobierno, reduciéndose aún más la influencia de las autoridades tradicionales.

Es de suponer que esta nueva situación forzó a las autoridades tradicionales a negociar con los funcionarios del ayuntamiento. Sin embargo, según los datos que nos proporciona la etnografía de Castro, para el Carnaval de 1957 todavía no aparecía ningún acto en el que éstos se involucraran. La única forma de reconocer la autoridad del ayuntamiento, se hacía cuando los capitanes daban una procesión y realizaban una serie de bailes frente a las puertas de este edificio.³³⁷

Sin embargo ya se había establecido el modelo en el cual vendría a ajustarse el juego político de Oxchuc. Hasta este momento, una élite indígena gobernante, cuyo origen se relacionaba muy estrechamente con los antiguos colaboradores bilingües de Urbina, se había consolidado. De manera externa, su poder residía en el ayuntamiento y sus alianzas con las instituciones federales, estatales y el PRI. Internamente lo hacía a través del juego político entre las autoridades tradicionales y protestantes, y otros grupos de menor tamaño (católicos y ladinos).

³³⁶ Henning Siverts, *Op. Cit.*, pp. 183-184 y 171.

³³⁷ Carlo Antonio Castro, *Op. Cit.*, pp. 37-44.

El gobierno magisterial y la organización tradicional

Una tendencia muy regular fue que, desde 1965, una serie de maestros bilingües ostentaran el cargo de presidente municipal en Oxchuc, tal y como lo demuestra Pineda, quien extrajo los siguientes datos del H. Congreso del Estado³³⁸ (cuadro 4).

Periodo	Presidente Municipal
1965-1967	C. Prof. Manuel Morales Díaz
1968-1970	C. Marcelo Santis López
1971-1973	C. Manuel Gómez López
1974-1976	C. Prof. Antonio Morales Santis
1977-1979	C. Prof. Antonio Gómez López
1980-1982	C. Mariano Santis Gómez
1983-1985	C. Prof. Domingo Santis Gómez

Cuadro 4. Presidentes Municipales de Oxchuc 1965-1985. Tomado de Luz Olivia Pineda, *Op. Cit.*, p. 291.

Estos maestros bilingües habían sido formados en un inicio por el INI hasta 1970, cuya labor fue continuada por la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena (DGEEMI) perteneciente a la Secretaría de Educación Pública (SEP) hasta 1985. Por consiguiente, su adiestramiento estuvo muy relacionado con el que desde 1951 habían recibido los antiguos colaboradores de Erasto Urbina. Así, la élite indígena, ahora conformada por profesores bilingües, se siguió nutriendo hasta bien entrado el siglo XX.³³⁹

El peso político de los maestros ya se había dejado sentir desde mediados del siglo pasado. La fundación de escuelas en las localidades, así como de comités de educación dentro de las mismas, hizo que los maestros bilingües fueran acumulando poder de forma gradual. Los profesores eran acudidos por los mismos pobladores para que brindaran orientación en casos legales o en cualquier otro asunto. La estructura burocrática del magisterio comenzó

³³⁸ Luz Olivia Pineda, “Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Op. Cit.*, pp. 279-300.

³³⁹ *Ibid.*, p. 257.

entonces a cobrar bastante importancia. Incluso se dio el caso de que el supervisor de zona portara su propio bastón de mando como muestra de autoridad. Este proceso se dio paralelo a la pérdida de poder de los ladinos descrito en páginas anteriores, quienes, en su mayoría, fueron expulsados de la cabecera del pueblo en 1965. Por este tiempo los maestros comenzaron a adquirir predios en el centro del pueblo –probablemente algunos comprados a los ladinos expulsados–.³⁴⁰

Según Lomelí González, a partir de la presidencia de Domingo Santis Gómez (1983-1985) se inauguró una nueva forma de lucha política en Oxchuc. En sintonía con el movimiento magisterial de 1979, se conformaron dos grupos: democráticos y vanguardistas. Los primeros estaban integrados en su mayoría por maestros, campesinos y protestantes que tenían la intención de romper con la interferencia de las autoridades tradicionales y el DPGI en el gobierno del pueblo. Los segundos lo estaban por maestros, campesinos y seguramente tradicionalistas que se oponían a los anteriores. Domingo Santis Gómez, en ese entonces presidente municipal, era un evangélico que había llegado a la presidencia del municipio y que dio inicio a las gestiones necesarias contra el alcohol, logrando la prohibición de su venta. La presidencia municipal fue ocupada por los democráticos hasta los 90, cuando en ese entonces la presidencia fue ganada en elecciones por los vanguardistas. Para ese entonces los democráticos se disolvieron y muchos de ellos formaron la Asociación Tres Nudos A.C. y se incorporaron al PRD, mientras que los vanguardistas continuaron afiliados al PRI.³⁴¹

Estas disputas entre democráticos y vanguardistas, y luego entre perredistas y priístas impactaron directamente en el sector tradicional de Oxchuc. Las transformaciones en la tradición pueden ser apreciadas en la etnografía de Gómez Ramírez, precisamente un maestro bilingüe que realizó trabajo de campo en el pueblo a finales de los 80's. Decía Gómez Ramírez que anteriormente los presidentes municipales eran elegidos por los *principales* de cada *kalpul*. El candidato debía ser bien comprometido, sabio y respetuoso con las tradiciones. Sin embargo, para los años 80, las autoridades tradicionales no tenían ya mucha participación. Los presidentes municipales se elegían a través del PRI, el cual convocaba a una asamblea general. De allí surgía el candidato y, a falta de contrincantes, el próximo presidente municipal. La población de Oxchuc era mayoritariamente priísta. Y, a pesar de

³⁴⁰ Arturo Lomelí González, *Op. Cit.*, p. 148.

³⁴¹ *Ibid.*, pp. 149-151.

que desde los años 80 ya había alternancia política, no había obtenido la fuerza suficiente para competir contra el partido gobernante.³⁴²

Los cambios que se habían experimentado en las últimas décadas se vieron bastante reflejados en el trabajo de Gómez Ramírez. Respecto al sistema de cargos, las autoridades más altas, cuyo poder residía en el aspecto sobrenatural (*k'atinab*, *okil k'abil* y *ts'unubil*), así como el cargo de *síndico*, desaparecieron. Al ya no haber jóvenes con disponibilidad de tiempo, muy probablemente porque en estos momentos ya había escuelas a donde pudieran recurrir, y porque el estudio dejaba ya, más prestigio y beneficios que el ser una autoridad tradicional, los cargos de *martoma* también fueron eliminados. Casi todos los cargos de *kaptan* de igual manera desaparecieron, quedando únicamente el del Carnaval. Y finalmente, los cargos que permanecieron perdieron su facultad en la administración de justicia, la cual gozaban a principios del siglo XX. Consecuentemente, en algún momento se produjo un reacomodo en el sistema, quedando como el que se presentó al inicio de este trabajo (esquema 1).³⁴³

Del mismo modo, estos cambios se hicieron visibles en el despliegue ceremonial. Con base en la descripción de Gómez Ramírez, se puede apreciar que a finales de los 80, las autoridades del ayuntamiento empezaron a tener una participación bastante notoria dentro del Carnaval. Por mencionar sólo algunos ejemplos, durante el segundo día de Carnaval, una vez que los *kaptan* habían llegado cargados, como de costumbre por sus “mulas”, al edificio del ayuntamiento, las autoridades tradicionales invitaron a los funcionarios de gobierno a que convivieran con ellos. Fue así que en orden jerárquico bajaron el presidente municipal, el síndico, el juez, los regidores, entre otros. Del mismo modo, durante el tercer día, luego de haber dado una procesión alrededor del centro ceremonial, llegaron nuevamente al edificio municipal e invitaron a los funcionarios a que los acompañaran a la Casa Tradicional. Los funcionarios aceptaron y, cargados por las “mulas” fueron: el presidente municipal, el síndico, el juez, el presidente del PRI, el de la Confederación Nacional Campesina (CNC), entre otros. Llegados a la Casa Tradicional, a los funcionarios se les sirvió comida, y allí estuvieron conviviendo con *pox* hasta el anochecer.³⁴⁴

³⁴² Martín Gómez Ramírez, *Op. Cit.*, pp. 81-82.

³⁴³ *Vid.* en esta tesis pp. 14-17.

³⁴⁴ Martín Gómez Ramírez, *Op. Cit.*, pp. 144-155.

De esta manera se hizo visible todo un despliegue ceremonial en el que no sólo las autoridades tradicionales concedían cierta participación a los funcionarios del gobierno municipal, sino que incluso dentro de la participación concedida se aprecia un acto de reverencia a las mismas. Pero esto no sólo quedó allí. En 2010, Sheseña Hernández realizó una etnografía del Carnaval de Oxchuc, y en sus descripciones se muestra, cómo los presidentes municipales tenían ya la facultad de subir a los andamios, por donde tradicionalmente lo hacían los *kaptan* y las autoridades tradicionales, y pronunciar un discurso de clausura.³⁴⁵ Y más adelante, en 2014, en una imagen muy difundida por los medios de comunicación, se mostraba al actual gobernador de Chiapas, perteneciente al Partido Verde Ecologista de México (PVEM), llevado en andas por las “mulas” (fotografía 12).



Fotografía 12. Manuel Velasco Coello, Gobernador de Chiapas (2012-2018), llevado en andas por las “mulas”. Tomado de: <http://www.papelrevolucion.com/2014/12/en-chiapas-indigenas-cargan-en-hombres.html> (consultado el 16 de octubre de 2016).

³⁴⁵ Alejandro Sheseña Hernández, *Joyaj ti 'ajawlel. La ascensión al poder entre los mayas clásicos*, Ciudad de México, Afínita Editorial, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2015, pp. 27-34.

El Carnaval, entonces, pasó de ser una fiesta exclusiva del sector tradicional, en la que se exhibía a los *kaptan* llevados en andas en una procesión que rodeaba la iglesia de Santo Tomás y el edificio municipal, acompañada de banderas, música y danzas, a darle cabida a las autoridades del ayuntamiento municipal, los partidos políticos y las instituciones federales y estatales. Por consiguiente, a partir de estas fechas (finales de los 80), el patrocinio de la fiesta que anteriormente recaía únicamente en los hombros de los *kaptan*, pasó a ser cubierta casi en su totalidad por el ayuntamiento, lo cual se mantuvo hasta el 2015, fecha en la que realicé el registro etnográfico del Carnaval que se presentó en el primer capítulo de esta investigación.³⁴⁶

El Carnaval y el conflicto político de 2015

Sin embargo, la vinculación que se estableció entre las nuevas élites indígenas y las autoridades tradicionales no sólo se limitó al aspecto ceremonial, sino que involucró a su vez, el aspecto político, dejando a las últimas, a expensas de los diversos conflictos que se advendrían.

En el último día del Carnaval de 2015, en la procesión que las autoridades tradicionales realizaban a través de diversas estaciones del centro del pueblo (iglesia de Santo Tomás, iglesia del Calvario, cruz que está detrás de la iglesia de Santo Tomás, ayuntamiento municipal, Casa del Presidente y Casa Tradicional), salió a relucir la presencia del presidente municipal de aquel entonces, Norberto Santis Gómez, y su esposa, María Gloria Sánchez Gómez, quienes, al igual que los *kaptan*, también eran conducidos en andas por las “mulas”.

Todo salió como lo esperado, la fiesta se realizó sin ningún inconveniente, a excepción de algunos golpes suscitados entre algunos jóvenes y uno de los *surgente* “sargento”, la conducta, a veces irrespetuosa de los *k'ojwil* “enmascarado”³⁴⁷ y algunas acciones abusivas perpetradas por los policías del pueblo a algunas autoridades tradicionales. La cohesión social, según la perspectiva que tuve en ese entonces, había sido reforzada con la ayuda de la fiesta.

Empero, tan sólo algunos meses después, un grupo de personas del pueblo se manifestó en contra de María Gloria Sánchez Gómez –quien recientemente había sido

³⁴⁶ Vid. en este trabajo pp. 17-18.

³⁴⁷ Guilles Polian, *Op. Cit.*, p. 362.

nombrada presidenta municipal–, tildándola junto a su marido, Norberto Santis Gómez, de “caciques del pueblo”. El argumento político de los inconformes con el gobierno municipal residía en que durante los últimos seis gobiernos locales, la presidencia municipal de Oxchuc había sido retenida por este matrimonio que se había estado alternando el poder entre el PRI y el PVEM.³⁴⁸ Por tal motivo, los inconformes se amotinaron, expulsaron al matrimonio, y exigieron el nombramiento de un nuevo presidente.

Por intermediación del gobierno estatal y el obispo de San Cristóbal de Las Casas, se estableció una mesa de paz presidida por, como era de esperarse, el maestro bilingüe Oscar Gómez López. Al final, María Gloria Sánchez Gómez dimitió y Oscar Gómez López se hizo cargo de la presidencia municipal.

Mientras tanto, gran parte de las actividades de las autoridades tradicionales fueron boicoteadas por los inconformes con el gobierno en turno por considerarlos simpatizantes de María Gloria Sánchez Gómez, les privaron la entrada a la Casa de los Ancianos, e inclusive, se suscitó la desaparición –o robo– del *Kajwaltik* (libro sagrado de Oxchuc), por lo que en sueños, a las autoridades tradicionales se les rebelaban una serie de acontecimientos terribles por los que habría de atravesar el pueblo al no llevar a cabo las actividades tradicionales.

Hasta la fecha (enero de 2017), el conflicto no ha llegado a una resolución definitiva y las autoridades tradicionales no han podido dar continuidad a sus celebraciones, o al menos no conforme a la costumbre, al verse impedidos por los inconformes con el gobierno local, quienes no les permiten llevar a cabo sus festejos al aire libre, y al carecer de los recursos del ayuntamiento municipal, por lo que se han visto forzadas a que en los días de fiesta únicamente realicen una serie de rezos en casa de alguno de los tradicionalistas.

Conclusión

De esta manera observamos cómo la reinstauración del ayuntamiento municipal en Oxchuc durante el primer tercio del siglo XX coincidió con un detrimento paulatino de la organización tradicional, causada en gran parte por el advenimiento de nuevos grupos y figuras de poder (ladinos, católicos, protestantes, maestros bilingües, partidos políticos), lo que llevó al sector tradicionalista a negociar con las autoridades nacionales, estatales y municipales para no desaparecer. En un inicio la negociación se centró en el compartimiento

³⁴⁸ Arturo Lomelí González, *Op. Cit.*, p. 152.

del poder político junto con los ladinos (1936-1965). Después se orientó hacia la conservación de la autoridad religiosa frente al protestantismo (1950-hasta la fecha). Y finalmente por la concesión de espacios y recursos para la expresión de su religiosidad (1990-hasta la fecha). A cambio de esto, el sector tradicionalista ha concedido lealtad al gobierno, esperando que éste se coloque “en medio”, es decir, que no obstaculice, y por qué no, también fomenta y apoya la realización de los festejos y actividades tradicionales.

Sin embargo, la vinculación establecida entre las autoridades tradicionales y las nuevas autoridades municipales implicó, no sólo el aspecto ceremonial, sino también, el aspecto político, tal y como lo pudimos confirmar en el despliegue festivo del Carnaval, en el que las autoridades municipales junto con los *kaptan*, son llevados en andas en una muestra clara de alianza simbólica. Pero la autoridad tradicional simplemente es una facción más de los diferentes grupos sociales que actualmente tienen participación política en Oxchuc, tal es el caso de los protestantes, los católicos, algunos ladinos del pueblo, los partidos políticos, etc., por lo que las consecuencias de este pacto no tardaron en manifestarse: una de ellas aconteció a principios de los 80's cuando un protestante tomó posesión como presidente municipal, otra, en 2015, cuando un grupo de inconformes se manifestaron en contra de aquellos que venían detentando la silla municipal desde hace más de quince años, ambos movimientos tuvieron un impacto negativo en el sector tradicional al impedirles la realización de sus principales actividades y festejos.

Las ceremonias llevadas a cabo por las autoridades tradicionales, entre éstas el Carnaval, se han tornado pues, en objetos de conflicto y alianza, en fuentes y mecanismos importantes tanto de conservación, así como de cambio social y cultural.

VI

Intelectuales indígenas contemporáneos y su interpretación sobre el origen del Carnaval

[...] ¡Pero otros no lo saben!, para qué lo dicen pué Carnaval, sí, [...] *Lo'íl K'in*, fiesta engañosa, [...] *Lotil K'in*, fiesta de mentira, [...] también *Lo'íl K'in*, fiesta de muerte [...]

Entrevista 1
Oxchuc, 24 de julio de 2015

Introducción

La rebelión indígena acontecida en la alcaldía mayor de Chiapa en el año de 1712 fue un acontecimiento histórico que marcó profundamente las vidas colectivas de los diversos pueblos que participaron dentro de ella. Muestra de ello son los relatos dados a conocer al mundo académico por Pedro Pitarch Ramón³⁴⁹ y Jan De Vos,³⁵⁰ recopilados en algunos pueblos que fueron participes durante la misma, Cancuc, Chilón y Guaquitepec, en los que todavía se preserva el recuerdo de dicho suceso. Curiosamente en Oxchuc, otro de los pueblos involucrados en la rebelión, circula un relato en el que se narra el hecho de que el Carnaval surgió precisamente durante este movimiento. De entrada parece un relato fascinante, sin embargo, alrededor del mismo oscilan algunas implicaciones sociales y culturales a las que resulta conveniente prestarles atención. Por tal motivo en el presente capítulo se realizará un análisis académico de dicha narrativa en las únicas dos versiones que he logrado registrar durante mis estadías en el pueblo entre 2015 y 2016.

De antemano se advierte al lector sobre la considerable cantidad de páginas que abarcan las citas correspondientes a dichas versiones con las que habrá de encontrarse en el transcurrir de la lectura; se ha decidido dejarlas así por considerar que ambas, en toda su extensión, brindan información importante tanto para el análisis que se pretende llevar a cabo

³⁴⁹ Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 176-177.

³⁵⁰ Jan De Vos, *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendaes (Chiapas, 1712) documentada, recordada, recreada*, Ciudad de México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 249-269.

a continuación, como para que a otros colegas les sirva de utilidad en sus respectivos trabajos. En este mismo sentido es necesario asentar que todas las citas correspondientes tanto a las versiones del relato como a alguno que otro comentario sobre el Carnaval me fueron compartidas en castellano, por lo que no fue necesario ningún esfuerzo de traducción, o más bien, ese esfuerzo se debió a las personas quienes me lo transmitieron. Y en relación a estas personas, por respeto a su amable disposición, así como a la manera en que viven su tradición, he decidido mantenerlas en el anonimato.

El origen del Carnaval y la rebelión de 1712

Durante el Carnaval del 2015 tuve la oportunidad de conocer a un maestro bilingüe del pueblo que me afirmaba tener conocimiento de un “secreto” que rodeaba al Carnaval. Meses más tarde fui invitado a una conferencia que esta misma persona impartió en la Casa de la Cultura del pueblo, quien, al percatarse de mi presencia y al estar consiente de mi ignorancia del tseltal, amablemente decidió impartirla en castellano. En su discurso, esta persona afirmaba que el Carnaval de Oxchuc tenía su origen en la rebelión indígena de 1712, puesto que en ella fue la primera vez que se nombraron sargentos, capitanes y capitanes generales que habrían de comandar la batalla en contra de los españoles, quienes, desde los inicios del periodo colonial, habían esclavizado a los indígenas. La celebración del Carnaval, entonces, sería una manera de recordar aquellos que sufrieron por intentar liberarse de la esclavitud. Por tanto no podía ser una fiesta alegre, sino triste, al recordar tan trágico acontecimiento.³⁵¹

El relato me fascinó en primera instancia y decidí indagar más al respecto. Sin embargo, para mi sorpresa me encontré con que sólo una persona más, quien laboraba en una institución municipal y recientemente había iniciado su participación en la jerarquía de cargos, también tenía conocimiento de este relato. Esta persona amablemente me compartió su versión del mismo:

La llegada de los españoles fue 12 de octubre de 1492 [...]. Llegaron los matadores, explotadores, los mestizos. Antes no respetaban los mestizos ¿no? Llegaron los misioneros [...] y nombraron como obispo fray Bartolomé de Las Casas. En el año 1539 a 1545 dominicos, franciscanos, todos, todos los esos pué [...]. Antes pué sembraban

³⁵¹ Joaquín Sántiz Gómez, “Origen y Fundación del pueblo de Oxchuc”, en *Conferencia a través de la Memoria de la Tradición Oral*, Centro Estatal de Lengua Arte y Literatura Indígenas, Casa de la Cultura de Oxchuc, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Oxchuc, 26 de febrero de 2015.

caña, algodón, ¡todo! ¿no?, sí, los indígenas pagaban, ¡o sea, no!, ¡no nos pagaban!, trabajábamos simplemente así gratis, como nos tratan como mozos ¿no?, y así, Ocosingo, zona zoque, San Cristóbal, Comitán, ¡todo pues!, sí. Así, volvieron a regresar en 1650, [...] en 1712, de 1654, son 38 años ya cuando había llegado ése [Jacinto Roldán de la Cueva], [...] y comenzaron a organizar, comenzaron a organizar el María López de Cancuc [...], así como política, “¡Ah! ¡¿Cómo vamos a hacerlo?! ¡Ah! ¡¿Cómo vamos a buscar estrategia para los españoles, mestizos, no!? [...] ¡Vamos a construir una ermita!”, ¡dice! [...] Y los cancuqueros también, Chamula, Zinacantán, Oxchuc, y así, Bachajón, juntaron pué, así como partido pué, pero los españoles también, los judíos, asesinos pué [...] buscaron su ermita también. “Sabes qué señores, así me llegó –dice pué María López–, así me nombraron, así me llegó mi sueño que vamos a rebelarse”. Y buscaron el del mestizo también, los españoles también, se llama cuartel general, y lo nombraron su Virgen también, Virgen de Cruz, se llamaba su ermita, ahora los mestizos también, Cancuc se llamaba cuartel general, Virgen de Caridad de los españoles, así buscaron también ellos, la Virgen de los indígenas, [...] esa es la Candelaria. Así fue pué, por eso un poco triste pué lo que es, ¡pero otros no lo saben!, para qué lo dicen pué Carnaval, sí, [...] *Lo’íl K’in*, fiesta engañosa, [...] *Lotil K’in*, fiesta de mentira, [...] también *Lo’íl K’in*, fiesta de muerte, porque ¡eeehhh!, ¡puta!, ¡algo triste!, ¿no!? [...] El capitán general Juan López de Bachajón, Juan García de Cancuc el día 9 de agosto de 1712, [...] el Carnaval de Oxchuc, el Mateo López, Baltazar López, Francisco Sánchez, es son esos que sufrieron tres porque fueron organizados, él organizó junto con María López, sí, entonces lo dominaron pué los mestizos, españoles, comenzaron a investigar “¿¡quién fue el mero dirigente!?”, ¡dice!, “¿¡quién fue el mero dirigente!?”, ¡ah! ¡Lo aguacharon uno pué!, “¡tiene que saber!”, pero ¡pinches lagatazos pué!, ¡puta! ¡El chicote te maltrataba todo pué!, [...] “¿¡sí nos avisan quién organizó eso!?”, ¡dicen pué!, “¿¡quién organizó!? [...], ¿¡quién!? ¡Pásame su nombre!”, ¡dice!, y lo aguacharon uno pué, lo agarraron uno, pero “¿¡quién fue que organizó!? ¿¡Quién es el mero, mero chingonazo!?” Así entonces, pero como ‘taban dando pué su laviatazo pué, ¡ah... de verás... no!, ¡hincado!, ¡puta!, ¡maltrataban!, ¡hasta que salió!, ¡lo nombró su nombre!, ¡le dijo su nombre!, ¡por tanto!, [...] “si nos pasan su nombre, usted vas a quedar libre”, ¡dice pué!, ¡le tan dando chinga también!, ¡pinche golpe ahí!, ¡eh... no... sí... no...! “No, es mejor. Le voy a decir. Fue Mateo López, Baltazar, Francisco”. Son tres fundadores, fundadores de Oxchuc. Ahora por eso *kaptan Jalawinik*, ¡por eso te digo pué!, *kaptan Jalawinik*, tiene su santo te digo pué, son esos de santos, es su nombre de *Jalawinik*, [...] el *kaptan* de *Jalawinik* ése es el

barrio de Santo Tomás de *Muk'ul Kalpul*, por eso del imagen del bultito que ´ta aquí, ése se llama Mateo López, sí, [...] por eso te digo pué, es rojo sangre, y así pasa pué, los banderas son rojo, [...] así que sacamos bandera de Carnaval, es rojo el bandera, la agarré, ¿¡lo viste cuando lo agarré!?, significa sangre, sí, significa sangre; ahora *kaptan* San Sebastián, así como te digo del *Bik'it Kalpul*, ah, es amarillo luz, sí; así como el *surgente* canta tristemente por los que murieron, así como del que tiene su gorra así como jabalí, ¡eeehh...!, ¡puta!, ¡algo triste pué!, ¡algo triste!, sí, por lo que sufrieron esos tres, por lo que sufrieron esos tres, sí; *kaptan solkan; alkal*, los *alkalte*, son esos que cruzan así los banderas, ¿no?, eh [...], por respeto del barrio, sí, así es; *alkaltetik*, [...] lo que es del listón, del que tiene su listón [...] del palo ¿no?, ese significa porque aquí en este pueblo de Oxchuc tiene como nombre del maíz, hay maíz amarillo, hay maíz negro, hay maíz rojo, hay maíz blanco [...] por eso se distingue del color de su listón del *alcalde*, [...]; ahora *kaptan kabinal*, es, *kaptan kabinal*, es el del que ponen así [...] un pinche lana así color negro, ese un *kaptan kabinal*, traje negro como del *kaptan; k'ojwiles*, ¿¡por qué lo tapan pué su cara!?, por el vergüenza, anteriormente, cómo los maltrataban, si vamos a ir a trabajar [...], ahí tiene su significado, por qué le dicen pué marucha [...], marucha en español [...], ¿sabes por qué lo ponen su máscara? [...], porque maltrataba antes, vergüenza [...], por eso tienen su significado el máscara [...], sí, por esto digo pué así como, así decía pué español, en tseltal nosotros, así, no sé si lo escuchaste, “¡eeehh... iiiihh!” dice pué, ¿¡ah!?, “¡*ahk'otan harkan!*”, ¡báilate haragán!, dice, [...] dice pué los españoles, sí [...] tristemente pué [...], por eso se eleva pué, también pué, los que sufrieron esos del Juan López, Juan García, Francisco Sánchez, sí, sufrieron mucho, sí, ellos sufrieron mucho pué porque dejó un libre un poco el indígena, sí, dejo un poco libre; o sea, ahorita si voy a ir a trabajar como peón ya me pagan, si voy a pedir trabajo, así de un trabajo de albañil, todo, ya me pagan, todo, pero no así anteriormente, de gratis todo, vas a ir a cambiar caballo, [...] puro mozo.[...] Sí, así está. Sí, ahí coincide todo, todo lo que es el Carnaval. [...] Por eso quedó pué el del Oxchuc, tres personas, y no lo saben pues, sí, por eso, tres, por eso dicen Oxchuc, tres personas que sufrieron [...]. Entonces lo llevaron, lo llevaron, ¿quién?, tal fulano, “¿¡vas a decir!?”, ¡dice!, ¡iiiihh...! lo llevaban a una antigua vereda aquí, iba a esconder todavía pué el Baltazar, ¡cuando lo agarraron!, ¡bien amarradito!, bien su ojo, su cara, ¡todo!, así amarradito, lo llevamos los tres, los mestizos pué, fue, ni saben quién fue, quién organizó, quién fue el dirigente, que todo eso, lo llevaron aquí por *Patchen*, por eso hay una estación aquí Cruz *Patchen*, ahí lo llevaron pué, según iba a esconder todavía, iba a esconder, iba a salir, había un piedra donde está

el cruz, iba a salir así, iba a salir huyendo pué [...] iba a salvar pué, iba a salvar pero como no, lo volvieron a agarrar ¡puta!, “¡agárralo pué!, ¡se va a salvar!, ¡se va a salir huyendo!”; ¡dice!, ¿no?, lo agarraron pué, por eso quedó *Patchen*, así quedó la historia pué, *Patchen* iba a esconder ahí a lado del piedra, hay un montonal de piedra [...] ahí se fueron pué, lo llevaron aquí por Cancuc [...] ³⁵²

A pesar de las similitudes entre ambos relatos (el de la conferencia y el que esta otra persona me compartió), ninguno de los demás tradicionalistas con quienes tuve la oportunidad de conversar decía algo parecido, de hecho, al intentar preguntarles algo sobre la rebelión de 1712 y su probable relación con el Carnaval, se mostraban confundidos y decían no tener conocimiento sobre el hecho, además de que en sus relatos sobre la fiesta se alcanzaba a percibir que compartían una concepción alegre en relación a la misma, tal fue el caso de uno de los principales del pueblo que actualmente se desempeña como músico, quien al describirme el cruce de banderas del Carnaval, me comentó lo siguiente:

[...] Pasan otra así, barrio Santo Tomás, pasan así, otro lado, barrio *Muk'ul Ajaw*. Así es, son cuatro veces, van así, llega a bailar con su bandera, llegan bailar, y también el barrio Santísima Trinidad, llega a bailar, lo cambea pué su lugar. Y así se canta, así como lo ves, sí, así se canta, sí. Alegre, alegre, alegre, así pasa el fiesta Carnaval, así pasa, todo lo baila, todos los principales del pueblo y autoridades municipales [...] ³⁵³

Confundido por esta situación decidí acordar una entrevista con aquella persona que había impartido la conferencia, el maestro bilingüe. Más adelante, en 2016, me recibió en su casa y me compartió más detalles de lo que sabía. Todo inicio en 1712, cuando la Virgen del Rosario se le apareció a una jovencita de Cancuc, incitándola a armar una rebelión en contra los españoles. María comentó esto a los principales de Cancuc, quienes, luego de una serie de deliberaciones, decidieron apoyar a la jovencita, y fue así como dio inicio el culto a la Virgen, y con ello, la planificación y puesta en marcha de la rebelión:

³⁵² Entrevista 1 realizada el 24 de julio de 2015. Transcripción de Erick Emmanuel Pérez Sánchez en enero de 2017.

³⁵³ Entrevista 3 realizada el 28 de marzo de 2016. Transcripción de Erick Emmanuel Pérez Sánchez en enero de 2017.

Pero en sí la mentalidad de María López no era tanto la cuestión religiosa, era un poco político por la liberación de los pueblos sobre la esclavitud, era eso. Entonces este... ¿¡qué hacer!?, porque no le podían declararle guerra directo a los españoles porque tenían, dice, [...] tenía su arcabuz, sus rifles, sus chimbos, sus espadas, sus machetes grandes ¿no?, que estaban bien armados, ¿¡cómo puedes tu declarar la guerra a eso!?, no se puede, era imposible. Entonces María López se ingenia nueva idea, pues ¿¡qué va a hacer!?, pues lo primero es nombrar a los capitanes generales, entonces empieza a imaginar la estructura española, empieza a imaginar, “vamos a nombrar capitanes generales”, dice, “vamos a nombrar dos”, entonces nombran uno de Cancuc, que es Juan García y el otro es Juan López que es de Bachajón; entonces de ahí surge los dos capitanes porque en cada fiesta de Carnaval hay dos capitanes, el pueblo se divide en dos, hay dos barrios grandes, los calpules, Calpul Grande, está en la parte norte, en la parte sur Calpul Pequeño, *Bik'it Kalpul* le llaman en tseltal, *Muk'ul Kalpul*, igual pasa en Cancuc, donde surge toda esa cuestión, donde se originó pues la fiesta, entonces este..., igual, hay Calpul Grande, al norte, Calpul Chico, al sur, ubicándonos en tiempo, se nombran los dos capitanes generales, esos capitanes generales coordinando con María López y asesorado por el consejo de los ancianos, pues en ese tiempo le decían que, “bueno, ¿¡qué hacer!?”, “ya están los capitanes”, “pues ahora, lo que vamos a hacer es hacer una gran fiesta en honor a la Virgen de la Rosario, hacer una gran fiesta para ofrendar, para darle sus ofrendas, para traer todos nuestros regalos hacia nuestra Virgen”, hay va la política, hay va política, sí, y como los españoles estaban muy dados para la cuestión de las apariciones, de la cuestión religiosa, pues, no tanto así nuestros indígenas en aquel tiempo [...], entonces los capitanes generales reúnen a todos los pueblos, la intención era que vengan a ver la Virgen que apareció, “todos los esclavos indígenas, los que están a la merced, al mando de todos los españoles, denle su tiempo para que vengan a ver la Virgen”, entonces los españoles le daban tiempo a algunos indígenas ir a ver, pero era una conspiración, sí iban pues, pero era decirle: “mira hay esto, esto hacemos, esto pa' liberarnos”, entonces iban, [...] pero se estaba organizando la fiesta, entonces qué, qué cuál es la orden que se dio, porque aquí en Oxchuc estaba ya, ya había de la posesión de la Colonia aquí fue en el 1674 y la rebelión se dio en el 1712, habían pasado como 39-40 años, en la primera autoridad aquí estaban don Francisco, don Baltazar y don Mateo López, esos tres eran los consejeros aquí que iban a la reunión, [...] iban para allá, sí, venían los otros municipios, el centro de la reunión era Cancuc, era Cancuc, allí era el centro de la conspiración, digamos, en ese tiempo, eh, entonces iban y una vez que tomaron la definición, ¿no?,

pues, cada pueblo va a ir a hacer una gran danza, una gran organización de danza para que venga a presentar en honor a la Virgen que apareció, la Virgen de la Rosario, va a venir a presentar, todos los indígenas deben traer sus regalos, sus ofrendas, ya sea dinero, ya sea oro, ya sea joya, ya sea lo que sea, o sea, la trampa se estaba tendiendo pues, sí, llevaban todo lo que tenían de valor los indígenas, todo lo que poseían, para ir a ofrendarle a la Virgen, entonces los tres hombres que son de aquí, digamos de Oxchuc, pues fueron y reciben la orden de todo el consejo de conspiración de aquel tiempo, [...] y los otros pueblos igual, vayan y traigan sus fiestas, vienen esos tres, organizan la danza, el *Lo'íl K'in*, *lo'íl* que significa así, como decir una fiesta de a mentira, *lo'íl*, un poco de *lotil*, *lotil* es manera para decir esto es mentira, *lot*, esto es mentira, entonces *lo'íl*, [...] un poco de algarabía, pero de mucha mentira, o sea engaño, sí, y de ahí abajo, porque también aquí le llamamos *Tajimal K'in*, *Tajimal* para los de Bachajón, Yajalón, por allá, entonces *Tajimal* es, digamos, a machetazo, es pleito, pero así, digamos, con objeto de arma blanca pues, cualquiera que sea, sea fierro, sea madera, sea machete, cualquiera que sea [...], *Tajimal* para Oxchuc no es juego de pelota, son dos cosas diferentes entre el tseltal, pero allá se usa eso, *Tajimal*, para allá abajo, pero también lo usamos nosotros, y *Lo'íl K'in*, aquí para nosotros, *Lo'íl K'in* es una fiesta de a mentira. Entonces vinieron a organizar la fiesta, la danza ¿no?, digamos, hoy lo conocemos como danza, nombran a los dos capitanes, porque ya hay capitán allá, entonces nombran sus dos capitanes aquí, pero ya para la danza, entonces hay capitán en el *Muk'ul Kalpul*, hay *kaptan* en el *Bik'it Kalpul*, hay dos capitanes, y esos capitanes imitaron todo un traje colonial, le echaron botonaduras de oro, todo eso, las casacas [...] y bien, bien bonito, sí, bien lustrado, sus sombrero, pues tiene lujo todo pues, hicieron una gran maravilla de danza, del *kaptan*, y nombraron *surgente*, que es sargento, que lo sacan de la estructura militar española, *surgente*, entonces se pone una gorra bien chingona ¿no?, pues de piel y todo eso, y es el que ordena, que da mando, que da el grito de batalla, pero hoy no da grito de batalla, da grito de tristeza, da grito de tristeza, entonces, porque no es ninguna [alegría] planear matar a gente, porque al final de cuenta te están maltratando pero al fin de cuenta son seres humanos pues, sí, pero cuando excede la maldad pues, no te da otro camino [...], en ese tiempo pues no le dieron otro camino a la gente que usar una fiesta de mentira, una fiesta de juegos, porque así se entendió, así entendimos, es un juego, es una danza de juego, y si jugaban pues en la danza, jugaban, sí, nombraban a esos *surgente*, hay *alkaltes*, así le llaman *alkaltes*, pero son *alcaldes*, que también del sistema colonial, hay este *kaptan kabinal*, el que se porta, igual como el del traje rojo, solo que en negro, con igual con

botonaduras de así amarillos, pues, de metal amarillo, digamos en ese tiempo pues imitaban al del oro, no, entonces este..., ése representaba al español, el que echaba chicote ¿no?, y le echaba chicote a los que tienen su máscara, a los *kojwiles*, [...] y tiene un lenguaje ese *kaptan kabinal*, porque dice, este, hoy le dice “¡*ahk’otajan me harkan!*”, como que dijera “¡dancen, dancen!” este... “¡haragán!” ¿no?, eh pero, pero el *ahk’otajan*, es, representa, *abtejan* “trabajen, haraganes”, por eso mostró su látigo pues, *abtejan haraganes* “trabajen haraganes” ¿no?, *ahk’otajan*, sólo que nosotros la danza que lo consideramos, pues no, *ahk’otajan harkan*, bailen como que haraganes ¿no?, sí, pero no, trabajen haraganes, a la forma de cómo lo trataba la, o sea que está presentado ahí, escenificado, sólo que está encubierto, encubierto, sí, entonces, este..., eh... los *kojwiles* pues, los que tienen su máscara pues, son los indígenas que cómo lo maltrataban, cuando venían los latigazos pues se escondían, y luego tenían su propio lenguaje que decía: “grrr, grrr”, como que tienen miedo se esconden ¿no?, sí, se esconde detrás de sus compañeros o detrás de alguien ¿no?, y de repente ves que se ponen agresivos también porque ya no soportan, y se ponen agresivos también contra el *kaptan kabinal*, todo eso, entonces lo escenifican todo pues, una agresión en el tiempo de la colonia ¿no? Entonces prepararon todo eso. El canto del, cómo se llama, de los este..., del *surgente*, pues igual, igual es una invocación, eh..., de perdón, porque pues vas a matar, ¿cómo!?, si estamos pensando ahorita a matar a alguien, ¿cómo!?, es, ¡es imposible!, entonces, pero si realmente ya es exageración lo que te está haciendo fulano de tal, pues tal vez antes de hacer algo mejor pides perdón, lo que pasó con nuestro pueblo era eso, que era exagerada la explotación, sí, laboral, ¡todo!, todo lo que se pueda imaginar, hasta inclusive en pocos años en el 50, en 40 y 50 era todo aquí, veías los mestizos con sus, con su pistola que a caballo y te chicoteaba, así dicen los [abuelitos], metían sus ganados en la milpa, caballos, marranos, así, te trasteaba a la señora, aunque andes con tu mujer pué te lo tocaba, pues era malo, era tanto atrocidad, o sea, era mucho el abuso pues, pero te imaginas trasladarte a esa estructura ¡era algo más peor todavía!, ¡era algo más peor!, entonces, este, prepararon todo, y el del *surgente*, pues, tiene una, un sentido del por qué lo canta, sí, y también las danzas en ambos calpules tiene su santo, lo del general digamos que la fiesta general que se hizo en Cancun es la Virgen de la Rosario, pero aquí Oxchuc también le buscaron su santo, o sea, el santo es el del *Muk’ul Kalpul*, el del barrio grande es, le llaman el Santo *Jalawinik*, está en la iglesia, pero no lo conozco todavía porque nunca me he metido a querer este..., meterme a ése, sí (risas), pero ya pregunté un poquito, pero sí está allá la imagen, es un chiquitito, y la de aquí del barrio chico pues es este... el San Sebastián, sí,

Santo Sebastián, entonces son dos santos que usan para ambos fiestas porque se encuentran, viene, hacen fiesta en otro lado éste, hacen otro, y se encuentran, los danzantes, los alcaldes, en ese caso son los que danzan, hay *kaptan solta*, [...] *kaptan solta* quiere decir capitán de los soldados, hay capitán general, hay sargento, hay *kaptan solta* que es capitán los soldados, y hay los soldados digamos lo rasos ¿no?, bueno pero hacían un encuentro, se encontraban con sus banderas ¿no?, y también tiene su canto, también tiene su canto, se encuentran cuatro veces se presentaban así, y se cruzan también cuatro veces, entonces todo eso prepararon, cómo es el cruzar de nuestros pueblos, cómo es el cruzado de las ideas, cómo es el que alcance nuestro pensamiento en otros pueblos, sí, porque al igual que estaba preparando Oxchuc aquí, estaba preparando Zinacantán, estaba preparando Huixtán, estaba preparando Pantelhó, Chenalhó, y también estaba preparando Cancuc, estaba preparando Bachajón, sí, vayan a preparar la fiesta, la que te estoy diciendo es la que hicieron aquí en Oxchuc, sí, una vez preparado y nuevamente se convoca a la reunión de consejo y definen la fecha, “entonces la fiesta lo vamos a hacer”, el *Lo’íl K’in*, el *Tajimal K’in*, “lo vamos a hacer para el 9 de agosto de 1712”, [...] entonces la gente baja, van a la fiesta, van con toda la gente porque, te digo que, bueno, nuestros historiadores, los que nos cuentan, los que nos transmiten, igual si podemos ir a hablar con un viejito en Cancuc te va a contar así, casi como lo que estoy diciendo, eh, vive todavía, tengo previsto ir a visitarlo, a saludarlo, sí, entonces este..., bajan, vinieron los otros pueblos, Oxchuc también se va, con sus organizadores, Mateo, Francisco y el señor Baltazar, que fueron las primeras autoridades de la Colonia, se van pues el 9 de agosto precisamente con todo su gente, cada comunidad, cada pueblo, llevaron sus ofrendas, ya sea dinero, ya sea producto, todo lo que podían dar, y estaba abierta la invitación para todos, indígenas, no indígenas, niños, mujeres, todo, aquí había sacerdote, se sabe, y en Cancuc también había sacerdote, entonces bajan y llegado la hora de hacer la presentación de las danzas de cada pueblo ¿no?, porque es grande la planada donde hicieron la fiesta, es grande, una gran planada, atrás de la iglesia viejita [de Cancuc] [...] allí hicieron la gran danza, presentaron todos los pueblos, cada quien con su danza, los españoles mirando sorprendidos, quitando lo que podían quitar, quitando las ofrendas que querían, todo, pues se da la orden con los capitanes generales, que empieza el *Lo’íl K’in*, que empieza el *Tajimal K’in*, y empiezan los cantos de guerra, sí, entonces se sabe que ese día fue tan terrible que masacraron a todos los españoles, no les dieron tiempo, no hubo tiempo, ni pa’ huir, ni pa’ pedir perdón, no, mataron. [...] Entonces por eso es tan triste cuando escuchas cantar el *surgente*, por eso es tan triste, porque no entran a la

iglesia, hoy no entran a la iglesia, ah entran mucho antes, a quemar sus velitas, a pedir perdón, pero de que, durante la fiesta ya no vuelven a entrar, porque es un eterno pedir perdón, cada año que hacen la fiesta del Carnaval, por lo que hemos entendido hasta ahora, entonces, este..., ese día pues, cero españoles quedaron, cero españoles, por eso en Cancuc no hay un mestizaje, en cambio aquí hay mestizaje, en Huixtán hay todavía. [...] Pero después de esa, de esa gran masacre, pues, no se sabe si murieron indígenas, se presume que no, pues no había comunicación si iban a venir alguien o no, pero más sin embargo la historia nos cuenta de que por orden, porque aquí la catedral de San Cristóbal era la más cercana de todas las colonias, entonces manda el mensajero a Guatemala, porque dependíamos de Guatemala, entonces envían, este... soldados españoles para Cancuc, de Guatemala, de la provincia de Guatemala, y también de Veracruz, entran de los dos lados, entonces vinieron a buscar a los líderes, quienes organizaron tal cosa, y de tanta chinga que le dieron los que estaban viviendo, pues lo dijeron ¿no?, “tal Juan López, tal Juan García, ellos fueron”, “¿dónde viven!?”, a Juan García, no recuerdo muy bien, lo agarraron y como escarmiento lo amarraron en el patio de la iglesia y todo eso ¿no?, y le echaron tantos látigos y vivo lo tiraron en una cima que hay más atrás de la iglesia viejita de Cancuc, sí, el de Cancuc fue, porque el de Juan López que es de Bachajón, no lo agarraron, no lo agarraron él, entonces empezó la persecución, buscaron a Juan López pues no lo encontraron, persiguieron a María López, pues también ella se escabullía por todos los municipios de aquel lado, Chenalhó, Pantelhó, y se supo que por la parte norte se fue a morir, pero murió porque creo nació mal su hijito, dicen, murió de parto dicen, pero no, no tan tranquilos los españoles, soldados españoles, en ese tiempo pues ya, buscaron hasta encontrar el cadáver que le cortaron la cabeza, ya siendo cadáver, siendo ya muerta pues María, y llevaron la cabeza y lo colgaron, dicen, en San Cristóbal, así nos cuentan, ahí lo colgaron, no sé si frente a la catedral o en el parque, no sé, frente al ayuntamiento, no sé, no está muy preciso ese tema, pero de que lo llevaron, lo llevaron, pero ahí estuvo buen tiempo la cabeza de María López para escarmiento de todos los indios que no se revelen contra sus dueños [...]. Pues, una vez muerto esa heroína, esos héroes, pues igual lo persiguieron aquí a nuestros tres líderes, no, eh..., pues se sabe que vinieron buscándolo igual, lo encontraron a los tres, lo encontraron a los tres, por denuncia de otros pues, “no pues vive tal lugar”, “pues lo agarro”, y lo amarran pues aquí precisamente en el parque, no había este parque no, todavía le echaron sus latigazos para escarmiento de todos los indígenas que no se rebelaran, porque lo que le va a pasar era la muerte, igual lo llevaron, amarrado, porque le tenían miedo siempre, le tenían un cierto

temor a los indígenas [...], se podían transformar y todo eso, eh..., pues lo llevaban amarrado de la mano, del cuello y de la cintura, amarrado, por eso de ahí surge el nombre de Oxchuc, Oxchuc, tres hombres amarrado en tres partes, cintura, cuello y mano, sí, y lo representan hoy en su forma de amarrar su traje regional, uno al frente y uno en cada costado [...], hay varias teorías del origen del nombre de Oxchuc, pero la más aceptada es esa, por la historia de los tres que lucharon por nuestro pueblo, sí, estamos hablando de 1712, [...] esa es la representación que se hace.³⁵⁴

Una nueva interpretación de la tradición

No cabe duda que la rebelión indígena de 1712 tuvo un impacto trascendental en los pueblos que participaron activamente dentro de ella; por lo que no parece ilógico el que los indígenas la hayan preservado, ya sea dentro de su ritual y/o dentro de su memoria colectiva. De hecho, algunos investigadores han dado cuenta a la academia de algunos relatos en torno a la misma. Consúltese, por ejemplo, la etnografía sobre Cancuc realizada por Pitarch Ramón,³⁵⁵ y la recopilación de documentos –recordemos que el relato también constituye un testimonio histórico– elaborada por De Vos.³⁵⁶ En estas obras se nos presentan relatos sobre el levantamiento en tres pueblos, Cancuc, Chilón y Guaquitepec, mezclados con sucesos sobrenaturales que son protagonizados por héroes míticos (la figura de Juan López es recurrente). Asimismo se han producido otros trabajos, entre los que destacan los realizados por Aurore Becquelin Monod y Alain Breton,³⁵⁷ Bricker³⁵⁸ y De Vos,³⁵⁹ entre otros (apéndice 1), en los cuales se ha demostrado que en algunos carnavales actuales se representan dramas históricos.

Esto me permite considerar que efectivamente, es de lo más probable que en Oxchuc existan algunos relatos sobre la rebelión, o que en otro estudio de su Carnaval, más enfocado en la parte iconográfica y discursiva,³⁶⁰ se pudiera rastrear alguna representación de la

³⁵⁴ Entrevista 4 realizada el 28 de marzo de 2016. Transcripción de Erick Emmanuel Pérez Sánchez en enero de 2017.

³⁵⁵ Pedro Pitarch Ramón, *Op. Cit.*, pp. 176-177.

³⁵⁶ Jan De Vos, *Op. Cit.*, pp. 249-269.

³⁵⁷ Aurore Becquelin Monod y Alain Breton, *Op. Cit.*, pp. 191-239.

³⁵⁸ Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 249-316.

³⁵⁹ Jan De Vos, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, 2ª edición, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas, 1988, pp. 232-243.

³⁶⁰ Este tipo de enfoque fue el empleado por Victoria Reifler Bricker en su trabajo anteriormente citado.

rebelión de 1712. Por lo menos esta impresión me dejó otro comentario que me hizo el maestro bilingüe cuando le pregunté sobre si durante el Carnaval se mencionaban los nombres de quienes se supone habían organizado la danza, Mateo López, Baltazar Sánchez y Francisco Sánchez, a lo que me respondió:

[...] Aquí hay un señor, porque no hablan de Mateo, de Baltazar y de Francisco, no hablan dentro del Carnaval, hablan de un tal [...] Juan Ortonéz le llaman, Juan Ortonéz, y ése era de aquí, que supuestamente era él, ya vez que dentro de la autoridad hay gente que son más valientes ¿no?, ése era el líder que movía más, el don Juan Ortonéz, que era el líder más fuerte de aquí de Oxchuc, pero no se sabe si fue *kaptan* o no fue, no se sabe, pero que él sí fue que lideró a Oxchuc, ese Juan Ortonéz, pero muy poco hablan de él, hablan un poquito los viejitos *ch'uyk'aales* del Juan Ortonéz, que según era muy valiente, muy aguerrido pues, sí, no tenía miedo pues [...]³⁶¹

Sin embargo, al menos desde mi postura, no concuerdo con el hecho de que, según estos relatos, el Carnaval se haya originado en la rebelión. En alguna ocasión Pitarch Ramón mencionó que incluso entre los especialistas rituales de Cancuc (sus autoridades tradicionales), aquellas fiestas que provienen del cristianismo –como lo es el Carnaval– carecen de una exégesis interpretativa respecto a su origen.³⁶² Al menos esto parece concordar con el hecho de que prácticamente ninguno de los tradicionalistas con quienes conversé, sabía algo respecto a la rebelión o sobre el origen del Carnaval. Además, de acuerdo con los datos que he logrado presentar en este trabajo, el registro histórico más antiguo que tenemos sobre el Carnaval y que precisamente proviene de uno de los pueblos que participó en la rebelión, Tenejapa, se remonta a 1673, y no a 1712; de igual manera, la presencia de capitanes encargados del patrocinio festivo en Oxchuc podemos localizarla en el informe de José de Scals a la Audiencia fechado en 1690; y las autoridades que se mencionan, Mateo López, Baltazar Sánchez y Francisco Sánchez, efectivamente eran funcionarios del cabildo colonial de Oxchuc de 1674, sin embargo, a juzgar por los años transcurridos entre esta fecha y la de la rebelión (38 años), para 1712 éstos difícilmente podrían encontrarse con vida. Del mismo modo, el que estos personajes hubieren organizado nada menos que el *Lo'íl K'in* o

³⁶¹ Entrevista 4 realizada el 28 de marzo de 2016. Transcripción de Erick Emmanuel Pérez Sánchez en enero de 2017.

³⁶² Pedro Pitarch Ramón, *Op. Cit.*, p. 181.

Carnaval se torna igualmente improbable debido a que la rebelión ocurrió entre los meses de mayo y noviembre, nada cercano al tiempo de Carnaval (febrero o marzo).

Pero entonces, ¿bajo qué fundamentos se sostiene el relato que estas personas nos han proporcionado? En algún momento de la entrevista, el maestro bilingüe me compartió lo siguiente:

Bueno, uno, que lo que te estoy diciendo tal vez haya unos 100 unos 10 personas a lo mucho que conocen la historia, es muy poco, muy poco, aunque vayas con un viejito aquí, “¿cómo surgió el Carnaval!?”, no te va a saber decir. Uno que a mí me ha gustado investigar con los viejitos, un poco de documentación también, así, entonces te das cuenta por qué surge el Carnaval, sí, cuál es realmente el objetivo del Carnaval, ¿por qué nunca va a perder!, aunque este año no se hizo por el problema pero, yo sé que el otro año se va a hacer, no lo van a poder desaparecer porque es algo que no se puede desaparecer, sí, aunque pase unos 20 años todavía va a seguir creo, o 30 años, todavía va a seguir, tal vez alguien que diga, ya, se acabó, no sé, pero es un poco complicado que se acabe.³⁶³

Por lo visto el relato sobre el origen del Carnaval y la rebelión de 1712 no ha emanado directamente de la voz de los ancianos oxchuqueros, sino que también ha sido producto de una buena dosis de documentación académica. De hecho, al momento que en el relato se narra la aparición de la Virgen y la orden de rebelarse que según María de la Candelaria le dejó, así como la forma en que se difundió el milagro y se tramó el levantamiento, resultan idénticos al manuscrito que Fray Gabriel de Arteaga nos proporciona sobre la rebelión tiempo después de acontecida (siglo XVIII), del cual se han basado gran parte de los investigadores contemporáneos para realizar sus respectivos trabajos. Asimismo concuerda con el diseño de toda una estructura militar española encargada de dirigir la guerra, en la que en cada pueblo había por lo menos un capitán, y de la que Juan López participó y ha sido la figura más recordada (Juan García parece ser una tergiversación de Sebastián García, indígena bachajonteco, uno de los arquitectos del levantamiento). De igual manera no cabe la menor duda de que a principios de agosto –el día 10 más no el 9– se realizó una gran fiesta a la Virgen, y que después de ésta, los indígenas decidieron atacar Chilón –que no Cancuc–, en donde aniquilaron a la población ladina residente. Y finalmente, ambos desenlaces coinciden

³⁶³ Entrevista 4 realizada el 28 de marzo de 2016. Transcripción de Erick Emmanuel Pérez Sánchez en enero de 2017.

en el hecho de que las autoridades coloniales hayan solicitado el apoyo a la Audiencia de Guatemala. Cancuc cayó el 21 de noviembre, pero María y su padre lograron escapar, cosa que le fue imposible a Juan López. Más adelante, como se dice en el relato, María muere a consecuencia de una mala atención de su embarazo.³⁶⁴

Lo que llama la atención es el hecho de que esta misma concordancia entre el relato sobre el origen del Carnaval y los datos que nos proporciona el manuscrito de fray Gabriel de Arteaga, no se presente la misma similitud en cuanto a los hechos acaecidos en Oxchuc. Según los dos relatos sobre el origen del Carnaval y la rebelión de 1712, en Oxchuc las autoridades tradicionales Mateo López, Baltazar Sánchez y Francisco Sánchez fueron las encargadas de organizar el *Lo'íl K'in* o Carnaval (lo que ya he criticado anteriormente). Sin embargo, según el relato de fray Gabriel de Arteaga, lo que sucedió en Oxchuc fue que el 22 de agosto, el gobernador de armas, Nicolás de Segovia, entró junto con su ejército al pueblo y, al no encontrar ningún frente indígena, éste se atrincheró en el atrio de la iglesia de Santo Tomás “por no ser muy ancho ni largo sino proporcionado a la gente que llevaba con sus pretilles y el más de cal y de canto”. Al día siguiente un contingente indígena atacó. El combate tuvo una duración de dos horas, dando como resultado una mayor cantidad de bajas del ejército indígena y la captura de dos de sus miembros, uno del barrio de Cuxtitali de Ciudad Real, y el otro proveniente de Guatemala, a quienes los españoles interrogaron acerca de los planes del ejército rival. Éstos contestaron que los indígenas tenían órdenes de preservar el cerco hasta que los españoles se rindieran o fueran asesinados. Dicho y hecho, el cerco duró otros tres días. Después de este tiempo los indígenas volvieron a atacar, aprovechando que las huestes de Segovia se encontraban escuchando misa en un altar portátil. Luego de tres horas de asedio, los curas, fray Juan Arias y fray Joseph de Parga entablaron negociaciones con los indígenas. Éstas fracasaron dado que ambos grupos exigían la rendición del bando contrario. Durante el tiempo de las mismas, los indígenas aprovecharon para enterrar a sus muertos, después de lo cual, emprendieron la retirada. Ante ello, el general de armas, Nicolás de Segovia mandó a quemar el pueblo. Por este tiempo llegó el maestro de campo, Juan de Losada, con un refuerzo de 300 hombres. A los pocos días, luego de una junta sostenida en Ciudad Real junto con el presidente y auditor general

³⁶⁴ Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, libro VI, Capítulo LVIII, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, pp. 227-248 y 254-269.

don Diego de Oviedo, las huestes españolas partieron a Cancuc, el cual fue tomado el 21 de noviembre.³⁶⁵

Pareciera ser que en su mayor extensión, el relato del origen del Carnaval no rechina en demasía con las reconstrucciones antiguas y contemporáneas sobre la rebelión; no sólo en el desenvolvimiento de los hechos, sino también en cuanto a las fechas. Sin embargo, en donde sí se encuentran más distorsiones es en los acontecimientos acaecidos en Oxchuc durante el levantamiento. El que se mencionen los nombres de las “primeras” autoridades tradicionales de Oxchuc (Mateo López, Baltazar Sánchez y Francisco Sánchez) como dirigentes locales del movimiento –motivo por el cual serán fuertemente castigados, sufrirán–, pero el que también hayan sido los responsables de nombrar a los dos capitanes que habrían de ejecutar el *Lo'íl K'in* o Carnaval, hace pensar que la deformación del hecho histórico haya sido empleada a propósito para que estos personajes y el Carnaval encajen perfectamente en la trama. ¿A qué se debe esto? En definitiva, como se menciona en el relato sobre el origen del Carnaval, la existencia en esta festividad de sargentos y capitanes, la realización de un cruce de banderas, la fuerte presencia del color rojo, hacen que estos elementos puedan ser fácilmente interpretados como la representación de una guerra, lo cual no es del todo erróneo si consideramos que a mediados del siglo XVI, según el vocabulario tzeltal de fray Domingo de Ara, encargado del convento de Copanaguastla, aparecía la palabra *taghimal icoy*, traducida al castellano como “juego a manera de guerra”.³⁶⁶ Mas esto no significa que el Carnaval se hubiere originado durante la rebelión de 1712, por el contrario, nos sugiere que las representaciones de danzas de guerra ya se venían realizando mucho antes de la rebelión de 1712 y que probablemente en algún momento éstas se hubieran fundido con el Carnaval. Esto mismo podría tener relación con las representaciones de ciertos dramas históricos en algunos carnavales estudiados por los investigadores citados anteriormente.³⁶⁷ Inclusive, como ya mencioné en repetidas ocasiones, ninguno de los tradicionalistas con los que platiqué parece tener conocimiento de este relato, por el contrario, todos ellos parecían

³⁶⁵ *Ibid.*, pp. 248-253.

³⁶⁶ Mario Humberto Ruz, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, 2ª edición, Ciudad de México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1992, p. 229.

³⁶⁷ Aurore Becquelin Monod y Alain Breton, *Op. Cit.*, pp. 232-243 y Victoria Reifler Bricker, *Op. Cit.*, pp. 249-316.

compartir una visión alegre de la fiesta, contrario al relato que en sus versiones correspondientes me proporcionaron el maestro bilingüe y el otro tradicionalista.

En lo que respecta a estas dos personas, todo parece indicar que se conocen perfectamente e inclusive llevan una relación bastante amigable. Cuando al maestro bilingüe le comenté que únicamente había logrado encontrarme con una persona más, además de él, que también tenía conocimiento sobre el relato y, al mencionarle su nombre, éste me respondió de la siguiente manera: “[...] Sí ya lo relaciona él, porque también hemos estado viajando con él, sí, con él estamos queriendo transmitir la historia, él es mi compañero, pero el que transmite un poco más es uno de Cancuc, un viejito [...]”³⁶⁸

La respuesta emitida nos sugiere que por una parte el relato sobre el origen del Carnaval y su relación con la rebelión de 1712 proviene a su vez de otra persona de edad avanzada que vive en uno de los pueblos vecinos, el cual precisamente fue el foco de dicha insurrección, Cancuc. Precisamente durante la entrevista acordé una fecha con el maestro bilingüe para ir a conocer a esa persona, sin embargo la cita no pudo concretarse. Asimismo parece indicar que el primero en tener conocimiento de este relato fue el maestro bilingüe. De cualquier manera, lo que también se observa es que ambos, maestro bilingüe y tradicionalista, se han dedicado a recopilar e interpretar todo un conjunto de datos sobre el origen de su cultura, sea a partir de las enseñanzas de los ancianos del pueblo (o de otros pueblos), sea a partir de la documentación académica, para luego difundir su conocimiento con la población oxchuquera,

Probablemente, con el transcurrir del tiempo y la difusión del relato, pero sobre todo cuando éste llegue a ser adoptado por la mayor parte del sector tradicionalista, nos encontremos con un cambio profundo en la significación del Carnaval, que pasaría de ser una fiesta alegre y divertida, a una triste con una fuerte carga de memoria histórica, en la que, como dice el relato, se recuerde a aquellos que sufrieron por intentar liberarse de la esclavitud. Nos encontraremos entonces con la formalización de una nueva tradición en relación al Carnaval del pueblo, muy parecida a las que algunos investigadores, para el caso de Europa, denominaron como “inventadas”; es decir, nuevas tradiciones –así prefiero llamarlas– que se caracterizan por dar respuestas alternativas o innovadoras a determinadas

³⁶⁸ Entrevista 4 realizada el 28 de marzo de 2016. Transcripción de Erick Emmanuel Pérez Sánchez en enero de 2017.

sociedades en relación al surgimiento de nuevas realidades o modos de vida a las que sus antiguas tradiciones no pudieron responder. Las respuestas de cualquier tradición, sea de origen remoto o reciente, que proporcionan a los nuevos modos de vida generalmente se dirigen hacia la inculcación de valores y normas en relación a la pertenencia a un grupo. Pero las nuevas tradiciones se diferencian de las antiguas porque generalmente se legitiman a través de un pasado generalmente ficticio (el Carnaval de Oxchuc y la rebelión de 1712), o cuya memoria no se preserva más, o nunca se preservó, dentro de los integrantes del grupo social (los tradicionalistas de Oxchuc) y son fundamentalmente construcciones de personas o grupos por lo regular identificables (el maestro bilingüe y el otro tradicionalista).³⁶⁹

Entonces la aparición de este relato en relación al origen del Carnaval y la rebelión de 1712 se explicaría también por los cambios en los modos de vida que últimamente han acaecido en el pueblo. En efecto, tal y como se observó en el capítulo anterior, durante el siglo XX el pueblo experimentó el surgimiento de nuevas autoridades y agrupaciones con las que el sector tradicionalista tuvo que lidiar con tal de continuar con sus modos de vida de antaño, por una parte emplearon la confrontación directa, como lo fueron los diferentes conflictos contra los ladinos y posteriormente contra las diferentes agrupaciones religiosas, o a través de la negociación, como el caso del Carnaval, en el que las autoridades tradicionales han dado cabida a las del ayuntamiento municipal durante sus ceremonias. Sin embargo, la complejización de la sociedad oxchuquera no ha propiciado únicamente el surgimiento de nuevas autoridades políticas y religiosas, sino que también ha traído consigo la aparición de algunas personas con un alto grado de preparación académica, intelectuales indígenas –así he decidido llamarles–, quienes se han interesado en las tradiciones de su pueblo y se han dedicado a investigarlas; no obstante, en ocasiones las respuestas que éstos obtienen de parte de los ancianos les son insuficientes y optan por complementarlas a través de la lectura de algunas obras académicas recientes. Una vez alcanzada una nueva interpretación de las mismas, proceden a compartir su conocimiento con las nuevas generaciones, quienes serán las encargadas de darle continuidad. Este fue precisamente el caso del maestro bilingüe y el tradicionalista que han estado promoviendo el relato del origen del Carnaval y la rebelión de 1712. De hecho, una gran parte de estos intelectuales del pueblo, entre éstos el maestro

³⁶⁹ Eric Hobsbawm, “Introducción: La invención de la tradición”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, traducción de Omar Rodríguez, Barcelona, Editorial Crítica, 2002, pp. 7-20.

bilingüe, se encuentran organizados en una sociedad de escritores y desde allí, en colaboración con algunas instituciones estatales, han estado elaborando una serie de trabajos (publicaciones, conferencias, ceremonias, entre otros) que tienen la finalidad de preservar y enriquecer, las costumbres y tradiciones del pueblo.

Conclusión

De acuerdo a los datos de esta investigación, el origen del Carnaval en la rebelión de 1712 resulta improbable como hecho histórico, lo cual no implica el que en el pueblo existan algunos relatos que la rememoren, o que en un estudio más enfocado sobre esta festividad pudieran encontrarse algunos discursos o símbolos que nos remitan a una representación de dicho acontecimiento.

Sin embargo, el análisis de este relato nos ha permitido observar, por una parte, cómo algunos indígenas están revalorando la cultura de su pueblo y se están forjando nuevas concepciones sobre las enseñanzas de sus ancestros. Por otra, si bien la existencia de indígenas defensores de las tradiciones y costumbres de sus pueblos y/o destacados en el ámbito profesional no es un tema desconocido, el relato que actualmente circula en Oxchuc sobre el surgimiento de su Carnaval durante la rebelión de 1712, ha permitido dar cuenta de las transformaciones que estos nuevos agentes de cambio cultural, los intelectuales indígenas, pueden llegar a desarrollar en el pueblo, como podría ser el caso del surgimiento de una nueva tradición oral respecto a dicha festividad.

Conclusiones

Sin embargo, el Carnaval merece respeto, merece que lo estudiemos y lo analicemos [...]

Julio Caro Baroja
*El Carnaval (análisis histórico
cultural)*

El objetivo principal de este trabajo consistió en reconstruir el proceso histórico por medio del cual, desde la Colonia hasta nuestros días, los oxchuqueros se han apropiado del Carnaval, una festividad que en su momento fue impuesta por las autoridades españolas y que en la actualidad forma parte indispensable en la expresión de la religiosidad de los tradicionalistas del pueblo. Para ello se decidió leer la historia en regresión, se tuvo que partir desde el conocimiento del presente para identificar los vestigios del proceso histórico en cuestión, y obtener, con ello, una guía para su reconstrucción.

Primero que nada, en esta investigación se aclaró que los tradicionalistas de Oxchuc conciben al Carnaval, no como un interregno previo a la Cuaresma conforme a la visión cristiana, sino como parte de un legado ancestral que asegura la continuidad de la vida, por lo que procuran celebrarlo anualmente por todos los medios posibles. Para este efecto las autoridades tradicionales nombran a los *kaptan* que se encargan de presidir los tres días de celebración, durante los cuales, se les lavan los pies, se les atavía con su indumentaria roja tradicional y se les lleva en procesión cargados por unas personas llamadas “mulas” alrededor de la cabecera municipal, haciendo paradas en estaciones específicas señaladas por cruces. En cada una de las estaciones los *kaptan* son “crucificados” por los *ch'uyk'aal*, en tanto que los *surgente* dirigen a los cabildos, al igual que a los personajes disfrazados de monos, toros y capataces, en los entrecruzamientos de banderas.

Otros disfrazados también participan en el Carnaval oxchuquero, tratando de divertir a la gente con sus actuaciones chuscas: el hombre que se viste de mujer, al igual que otro, conocido como *kaptan kabinal*, que porta una máscara y un traje negro similar al de los *kaptan*. Algunas de las autoridades municipales de igual manera forman parte de la celebración al acompañar a los *kaptan* en las procesiones y en los convites finales de cada jornada. Inclusive, en dos de las estaciones recorridas por la procesión del último día de

fiesta, el presidente municipal, en compañía de las autoridades tradicionales, sube a unos andamios para pronunciar el discurso de clausura de la misma.

En este trabajo también se identificó el origen de algunos de los elementos que integran a esta festividad, a través de su comparación con los carnavales europeos y ciertas celebraciones calendáricas y políticas mayas prehispánicas. La tradición cristiana-europea se advirtió desde el momento en que la fecha de su celebración se fija en relación a la Cuaresma, y que en ella figuren cargos de capitanes, cabildos y sargentos, y personajes que cumplen papeles de mulas, toros y capataces, además de que el Señor de la Resurrección, el Santísimo Sacramento o San Sebastián sean los santos festejados durante la misma, y que en las procesiones se presenten algunos fragmentos de danzas de la pasión de Jesucristo. Pero por otro lado, también se observó la continuidad de lógicas y ritos de tradición maya-mesoamericana de inversión social, como el que los hombres que se visten de mujer o de mono, al igual que los demás disfrazados (mulas, toros, capataces, *kaptan kabinal*, etc.), exhiban conductas de transgresión a la norma social, el que la mayoría de los rituales a los que se someten los *kaptan* (lavado de pies, atavío y procesiones) se asemejen a los ritos prehispánicos de ascenso al poder y el que los entrecruzamientos de banderas involucren relaciones entre autoridades y espacios ocupados por cada *kalpul*, igualmente de origen antiguo.

En razón de lo anterior, en esta investigación se propuso que los oxchuqueros se apropiaron del Carnaval con base en sus antiguas tradiciones de inversión social. Este proceso inició en el periodo colonial, conforme avanzaba el proyecto evangelizador y se iba tejiendo una nueva religiosidad y cultura popular que las autoridades coloniales, sobre todo las religiosas, trataron de controlar, ya fuera tolerando o reprimiendo, según fuera el caso, las nuevas expresiones festivas de las sociedades indígenas.

Para el siglo XIX, indiscutiblemente, el Carnaval había arraigado profundamente entre la población oxchuquera, por lo que a raíz del movimiento autonomista emprendido por los *principales* y que culminó con la eliminación de la presencia de los curas parroquiales del pueblo a finales de la centuria, fue una de las festividades que se conservaron y pasaron a formar parte de una nueva organización festiva centrada en el sistema de cargos.

En el siglo XX, momento en que se vislumbró el surgimiento de nuevas figuras y grupos de poder dentro de Oxchuc, el Carnaval se constituyó como una de las ceremonias en

las que se hacía pública la alianza entre las autoridades tradicionales y las del ayuntamiento municipal, sobre todo al momento en que los representantes de ambas, *kaptan* y presidente, eran llevados en procesión alrededor del centro ceremonial. Esta acción resultó perniciosa para los demás sectores políticos que para el 2015 se encontraban en pugna, molestia que vino a traducirse en una serie de acciones en contra de la autoridad tradicional a partir del conflicto acontecido a finales del mismo año.

Esta situación, aunque eventual, no debe causar sorpresa. Como ya se mencionó en la parte introductoria, si bien los ritos de inversión –como los Carnavales– tienden a reforzar la jerarquía y el orden de las sociedades al conceder la posibilidad a los marginados de ejercer su autoridad ritual sobre los poderosos, en ocasiones en las que dicho orden se halla desintegrado también pueden fungir como factores de conflicto y transformación social. Esto pudo observarse de manera clara en el Carnaval de Tenejapa de 1673, en el que la celebración sirvió como excusa ideal para que los rivales de uno de los fiscales de la iglesia elaboraran un discurso para eliminarlo del pueblo. Yendo más atrás en el tiempo, la fractura del poder político en Romans, Francia, devino en un enfrentamiento que se desarrolló justamente durante los festejos del Carnaval de 1580. Inclusive, de acuerdo al análisis realizado a las ceremonias calendáricas y políticas de los mayas prehispánicas que hemos señalado como probables antecedentes del Carnaval oxchuquero, también pudieron haber propiciado algunos conflictos sociales.

Pero mientras algunos líderes y sectores en pugna política al interior de Oxchuc han visto en el Carnaval una fuente de armonía o de perjuicio, otras personas, como los intelectuales indígenas, han visto en él una tradición que encierra una serie de enigmas, por lo que se han dedicado a estudiarla y enriquecerla con sus propias aportaciones. En la actualidad, las nuevas interpretaciones a las que estas personas han llegado comienzan a dotar de un nuevo sentido a las enseñanzas ancestrales de los oxchuqueros.

En suma, los oxchuqueros se han apropiado del Carnaval con base en sus antiguas tradiciones de inversión social, pero también, las diversas circunstancias políticas y sociales que se han presentado en el devenir histórico del pueblo han propiciado toda una serie de continuidades, rupturas y transformaciones en los elementos que lo conforman. El Carnaval que celebran los tradicionalistas de Oxchuc es un elemento activo de esta sociedad, y como tal, su estudio ha permitido aproximarnos a una comprensión de la misma.

La reconstrucción histórica realizada invita a la reflexión sobre los procesos históricos de apropiación de otros pueblos indígenas de los Altos de Chiapas. La identificación de las similitudes y diferencias entre sí, posibilitaría una comprensión a nivel regional más amplia y profunda respecto a la manera en que estas poblaciones han reestructurado su cultura a lo largo del tiempo en términos que les sean factibles para afrontar las realidades cambiantes.

Apéndice 1. Exposición detallada de los estudios en torno a los carnavales indígenas de los Altos de Chiapas

El Carnaval es una festividad de origen cristiano-europeo que anualmente es celebrada por una gran cantidad de poblaciones indígenas de los Altos de Chiapas. Su presencia en estas latitudes es una de las tantas consecuencias de la conquista y colonización española del territorio. Aquí, como en los diversos lugares en que fue introducido, el Carnaval ha llegado a mostrar características peculiares en gran parte debido al devenir histórico de los pueblos autóctonos y a sus antiguas tradiciones.

Esto ha inspirado a innumerables investigadores quienes se han detenido en los poblados indígenas, han observado sus carnavales, y han escrito sobre los mismos. La labor emprendida por todas estas personas, desde sus diferentes contextos históricos y problemáticas a resolver, ha desembocado en aportes de significativa importancia para la comprensión de este tipo de celebraciones así como de las sociedades que las llevan a cabo.

Uno de los primeros trabajos académicos al respecto, fue la etnografía que Andrés Medina Hernández publicó en 1962, en la que comparaba el Carnaval de la cabecera municipal de Tenejapa (pueblo tseltal), con el de *K'ul?a'ktik*, uno de sus parajes. Con este método el autor llegó a la conclusión de que en estas celebraciones se reflejaba el proceso aculturativo del pueblo. En los parajes, como refugio de lo indígena, la celebración del Carnaval estaba compuesta por una menor cantidad de elementos hispanos. Mientras que en la cabecera, como punto de contacto con la cultura nacional y mestiza, centro de conflictos con el grupo étnico de los ladinos, poseía una mayor cantidad de dichos elementos. De igual manera, el autor llegó a considerar que tanto en el Carnaval de la cabecera, como en el del paraje, se reflejaban las relaciones interétnicas entabladas entre indígenas y ladinos, dado que durante estas celebraciones, los indígenas se disfrazaban con la indumentaria de los ladinos e imitaban sus pretensiones de superioridad, en una clara muestra de burla.³⁷⁰

Precisamente este tipo de bromas ha llamado la atención de los especialistas, impulsándolos a estudiar la parte humorística de los carnavales indígenas. En 1973, Victoria Reifler Bricker desarrolló un trabajo interpretativo sobre el humor que se lleva a cabo

³⁷⁰ Andrés Medina Hernández, "El carnaval de Tenejapa", en *Anales del Museo Nacional de Antropología e Historia*, Tomo 17, 1965, pp. 323-341.

principalmente en los carnavales tsotsiles de Zinacantán, Chamula y Chenalhó, en el que dio cuenta de la existencia, en estas comunidades, de un tipo de humor que se daba únicamente en contextos festivos, rituales, el cual posee funciones normativas y morales, y que las sociedades mesoamericanas venían practicando desde tiempos prehispánicos. En estos poblados, el Carnaval se realiza durante el *Ch'ayk'in*, los últimos cinco días del calendario tsotsil, tiempo en el que se elimina el código normativo y cualquier hombre puede asumir la identidad de mono, negro, mujer, ladino, etc., burlarse de las normas cotidianas, liberarse y sumergirse en un ambiente de obscenidad y embriaguez. De esta manera, el humor ritual de estos carnavales tiende, por inversión, a reforzar la moralidad y la norma social al exhibir de manera burlesca lo que para ellos constituyen las conductas desviadas de los individuos pertenecientes y no pertenecientes a estas comunidades.³⁷¹

Una propuesta similar la brindó Eugenio Maurer once años después en su etnografía sobre los tseltales de Guaquitepec, en la que enfatiza el hecho de que, durante el Carnaval de dicho poblado, la moralidad pública es acrecentada mediante el libertinaje ritual, es decir, mediante el quebrantamiento ritual de la moralidad misma. Esto, a su vez, permite que la armonía entre los miembros de la comunidad, y de éstos, con sus deidades, se conserve y acreciente.³⁷²

Por estas mismas fechas, Karl Taube elaboró un artículo en donde demostró algunas similitudes temáticas entre el humor ritual de los mayas contemporáneos y el de los antiguos, sobre todo en cuanto a las evidencias iconográficas de personajes caracterizados como ancianos, monos, mujeres o jaguares realizando danzas cómico-eróticas en el marco festivo de los cinco días perdidos del antiguo calendario maya,³⁷³ comprobándose con ello, el origen prehispánico del tipo de humor propuesto por Bricker.

Pero en los carnavales indígenas de la región no sólo aparecen algunos episodios burlescos, sino que también se representan algunos dramas históricos. Esto ya lo había manifestado Eliseo Narvaez P., en una publicación de 1952, en la que advertía que además

³⁷¹ Victoria Reifler Bricker, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, traducción de Judith Sabines Rodríguez, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 26-29, 122 y 138-212.

³⁷² Eugenio Maurer, *Los Tseltales ¿paganos o cristianos? Su religión ¿síntesis o sincretismo?*, Ciudad de México, Centro de Estudios Educativos, 1984, pp. 307-309 y 337-341.

³⁷³ Karl Taube, "Ritual Humor in Classic Maya Religion", en William F. Hanks, and Don S. Rice (eds.), *World and Image Maya Culture, Explorations in Language, Writing, and Representation*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1989, pp. 351-352.

de algunas prácticas del pasado “pagano” del pueblo, así como otras más católicas, en el Carnaval de Chamula se llevaba a cabo la dramatización de algunos sucesos ocurridos después de la conquista o del periodo colonial.³⁷⁴

No fue sino hasta finales de los 70 que otros autores dieron cuenta a la academia de la representación de un drama histórico en un poblado diferente al de Chamula. En 1979, Aurore Becquelin-Monod y Alain Breton, elaboraron un artículo en donde indicaron que en el Carnaval del pueblo tseltal de Bachajón se llevaba a cabo una representación que rememoraba a las antiguas luchas entre bachajontecos y chol-lacandones durante el periodo colonial. Esta representación fue considerada por los autores como un ritual de oposición entre cultura y naturaleza que colocaba a los bachajontecos como los “civilizados” y a los chol-lacandones como los “salvajes”. El drama ritual tenía una funcionalidad particular puesto que servía de base para la reestructuración sociorreligiosa del pueblo realizada, según los autores, de acuerdo a una dinámica de origen prehispánico en la que algunos de los cargos festivos se iban rotando temporalmente en cada uno de los tres *kalpul* que todavía participaban del festejo.³⁷⁵ La dinámica a la que se referían Monod y Breton, era precisamente la rotación de cargos que había identificado Michael D. Coe, en 1965, en los rituales del *Uayeb*, los últimos cinco días del calendario de los mayas yucatecos prehispánicos.³⁷⁶

Tan sólo un año después, Jan De Vos complementó el trabajo de Monod y Breton, precisando que en esta celebración los bachajontecos rememoran por lo menos tres acontecimientos históricos: 1) la incursión de los chol-lacandones de 1552 al paraje de *Joibé*, lugar en donde antiguamente estaba asentado Bachajón, que dejó al antiguo poblado completamente destruido; 2) el reasentamiento del pueblo a su sitio actual y 3) su conformación definitiva entre 1565-1570 con la llegada de un grupo de personas de habla

³⁷⁴ Eliseo Narvaez P., “Quin Tajimoltic. Carnaval en Chamula”, en *Ateneo*, Vol. 4, Año 2, abril-mayo-junio 1952, p. 41.

³⁷⁵ Aurore Becquelin Monod y Alain Breton, “El Carnaval de Bachajón. Cultura y naturaleza: dinámica de un ritual tseltal”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 12, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, pp. 191-239.

³⁷⁶ Michael D. Coe, “A model of ancient community structure in the maya lowlands”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 21, Núm. 2, Verano de 1965, pp. 102-103 y 112.

tseltal provenientes de la selva lacandona, quienes anteriormente se encontraban insumisas al régimen colonial.³⁷⁷

En 1981, a través de un estudio de la iconografía y del discurso de los diferentes actores que intervienen en los carnavales de Zinacantán Chamula y Chenalhó, Bricker identificó la realización, de no solo uno, sino de una gran cantidad de dramas representados en cada una de estas festividades. Esto llevó a la autora a proponer que la temática que subyace en estos carnavales indígenas es la del conflicto étnico: cada pueblo difiere en cuanto a las luchas o antagonismos que celebran durante su Carnaval, así como en cuanto a los símbolos utilizados para su dramatización, pero en el fondo, todos muestran episodios concernientes a la guerra, la muerte, la violación, los soldados, las armas y la división entre dos grupos de conquistadores y conquistados. El traslape o confusión de los diferentes acontecimientos históricos y los personajes en un solo tema y momento (el Carnaval), se debía según la autora, a la visión cíclica del tiempo por la cual los mayas captan los diferentes acontecimientos como si fueran la repetición de uno mismo (conflicto étnico). Como el Carnaval de estas tres comunidades se celebra durante los últimos cinco días del calendario tsotsil, tiempo considerado como caótico o desafortunado desde el periodo prehispánico, era común que en el marco de estas celebraciones se rememoraran todos aquellos conflictos que en su momento perjudicaron a los indígenas.³⁷⁸

Tres años más tarde, Kazuyasu Ochiai consideró que una explicación más lógica para comprender el traslape de diversos dramas históricos y su posterior escenificación en los carnavales tsotsiles de la región, residía en la concepción cosmológica de los indígenas más que en su visión cíclica del tiempo como anteriormente lo había propuesto Bricker. Para Ochiai, el Carnaval de los pueblos tsotsiles es un ritual de combate entre el orden y el desorden, entre el cosmos y el caos, entre el cielo y el inframundo, y entre el sol y los demonios. El Carnaval se celebra durante el *Ch'ayk'in*, los últimos cinco días del año tsotsil, en los cuales el tiempo se aniquila, se invierte, y en el que los demonios y extranjeros poderosos, símbolos opuestos al orden, se apoderan del pueblo y amenazan con destruir lo

³⁷⁷ Jan De Vos, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, 2ª edición, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas, 1988, p. 243.

³⁷⁸ Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 249-289.

existente. Al final, el sol triunfa y se regenera la vida social y el orden temporal. Los extranjeros y los demonios no mueren, se internan nuevamente en el inframundo para retornar el siguiente año.³⁷⁹

Duncan M. Earl, por su parte, retomó a Bricker y a Ochiai en su estudio de 1986 para proponer que las autoridades políticas y religiosas encargadas de llevar a cabo el Carnaval de Chamula utilizan las temáticas de conflicto étnico y lucha cósmica como un medio de expresión simbólica de solidaridad contra las amenazas externas e internas de desintegración social de la comunidad, así como para reforzar la estructura jerárquica de poder y el orden social.³⁸⁰ La conclusión a la que llegó este autor, es muy parecida a la que anteriormente habían esbozado Monod y Breton.

En 1993, Carlos Uriel del Carpio señaló, en un estudio comparativo entre el Carnaval de los ch'oles de Tila y el de los zoques de Ocoatepec, que en estos carnavales se llevaban a cabo unos rituales de combate, en los que la figura del tigre, sustrato prehispánico, luchaba con su contraparte en ferocidad y fuerza, el toro, símbolo de la cultura hispana.³⁸¹

La mayoría de autores que han centrado sus estudios en las escenificaciones de conflictos, ya fuesen étnicos o cosmológicos, así como en la aparición de ciertos disfrazados con actuaciones jocosas durante los carnavales indígenas, han coincidido en que éstos están relacionados con los personajes y ritos que aparecían en las ceremonias celebradas por los mayas prehispánicos durante los últimos cinco días de su calendario. Esta correspondencia ha hecho que algunos investigadores formulen sus propias explicaciones respecto a la manera en que los indígenas interpretaron y llegaron a celebrar el Carnaval con todo y sus elementos culturales de origen extranjero. Bricker³⁸² y Mario Aguilar Penagos³⁸³, han considerado que la imposición del Carnaval forzó a los indígenas a trasladar sus celebraciones de los últimos cinco días de su calendario autóctono a los meses de febrero o marzo. Años después, Bricker

³⁷⁹ Kazuyasu Ochiai, "Revolución y Renacimiento: una lectura cosmológica del carnaval tzotzil", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 15, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, pp. 207-223.

³⁸⁰ Duncan M. Earl, "Simbolismo de la política y la política del simbolismo. El carnaval chamula y el mantenimiento de la comunidad", en *América Indígena*, Vol. 46, Núm. 3, julio-septiembre 1986, pp. 545-554.

³⁸¹ Carlos Uriel del Carpio, "La fiesta de carnaval entre dos grupos indígenas de México", en *Anuario 1992*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, 1993, p. 112.

³⁸² Victoria Reifler Bricker, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, traducción de Judith Sabines Rodríguez, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 24

³⁸³ Mario Aguilar Penagos, *La celebración de nuestro juego. El carnaval chamula, un sincretismo religioso*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Miguel Ángel Porrúa, 1990, p. 115.

desarrolló aún más su argumento al proponer que el sincretismo fue un paso necesario para que los indígenas asimilaran los sucesos de una tradición ajena dentro de su paradigma de conflicto étnico escenificado anualmente en las ceremonias del último mes de su calendario.³⁸⁴ Recientemente Alejandro Sheseña Hernández ha planteado que en los carnavales indígenas todavía se conservan las lógicas establecidas en los ritos y personajes que aparecían en los últimos cinco días del calendario maya prehispánico, lo que ha permitido que figuras y sucesos históricos de origen reciente se integren y se representen en estas festividades.³⁸⁵

Una propuesta ligeramente distinta la brindó Marie Odile Marion en un trabajo comparativo publicado en 1995, en el que contrastó el simbolismo de cuatro carnavales indígenas distintos (el de los tojolabales de Justo Sierra, el de los tseltales de Bachajón y Tenejapa, y el de los ch'oles de Tila) para proponer que el Carnaval, como rito indoeuropeo vinculado a los cultos de fertilidad agrícola y humana, fue incorporado por los indígenas a sus propios sistemas simbólicos y rituales de fertilidad con las peculiaridades que cada pueblo ha considerado conveniente. Algunos elementos fueron totalmente asimilados, otros, reestructurados, creándose un espacio en el que formas nuevas y antiguas lograron convivir.³⁸⁶

Otro de los puntos de coincidencia entre prácticamente la mayoría de estudiosos de los carnavales indígenas de la región, es que estas festividades tienden a reforzar la cohesión social de los pueblos. No obstante, el estudio comparativo de Del Carpio sobre los carnavales Tila y Ocoatepec, muestra que la tendencia no es siempre la norma. El autor señala que en Tila, el grado de cohesión social es más completo dado que todos los habitantes del pueblo, incluyendo a aquellos que son pertenecientes a diferentes agrupaciones religiosas (los costumbreros y los miembros de Acción Católica), forman parte de la celebración del Carnaval. Mientras que en Ocoatepec es más fragmentado debido a los conflictos religiosos entre las diferentes agrupaciones del pueblo, así como por las diferencias socioeconómicas

³⁸⁴ Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 334-337.

³⁸⁵ Alejandro Sheseña Hernández, "Observaciones sobre el carnaval tzeltal de Petalcingo, Chiapas", en Isabelle Sophia Pincemin Deliberos y Jorge Mogaña Ochoa (eds.), *Rituales y Fiestas en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 2014, pp. 177-178.

³⁸⁶ Marie-Odile Marion, *Fiestas de los pueblos indígenas. Identidad y ritualidad entre los mayas*, Ciudad de México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, 1994, pp. 53-87.

que imperan en el mismo, lo que ha provocado que gran parte de la población se comporte de manera indiferente y no busque formar parte de los festejos del Carnaval, a excepción de los costumbreros que lo organizan.³⁸⁷

Algunos investigadores han planteado alternativas metodológicas para profundizar en la comprensión de los carnavales indígenas. En 2014, Helios Figuerola Pujol propuso que cualquier estudio simbólico sobre el Carnaval de alguno de los pueblos indígenas de la región, debería realizarse tomando en cuenta a su respectivo sistema de cargos y aparato festivo en general, en donde estas celebraciones y sus personajes adquieren significado.³⁸⁸

Mientras que otros investigadores se han apoyado de estas festividades en sus respectivos estudios. En 2010, Sheseña Hernández y Sophia Pincemin Deliberos se auxiliaron de la observación del Carnaval de Chenalhó para interpretar algunas escenas del arte maya prehispánico, en las que se representaban unas danzas cómico-eróticas entre un hombre vestido de mujer y otro de aspecto envejecido relacionadas con los rituales llevados a cabo durante el último mes del calendario maya prehispánico.³⁸⁹ Cinco años después, Sheseña Hernández se auxilió del léxico y los rituales de toma de cargos en los carnavales de los pueblos tseltales de Oxchuc y Bachajón para reconstruir uno de los ritos que conformaban la ceremonia de ascenso al poder del gobernante sagrado y la manera de referirse a ella entre los mayas prehispánicos.³⁹⁰

Pero además de las preocupaciones referentes al simbolismo esbozadas con anterioridad, algunos investigadores se han dedicado al estudio de los carnavales con la finalidad de revalorar y dar un nuevo impulso a las tradiciones, costumbres y lengua de los pueblos indígenas de la región, así como para dar a conocer la perspectiva del indígena respecto a sus festejos. Esta labor fue iniciada por Carlo Antonio Castro en 1957, en su relación sobre el Carnaval de Oxchuc escrita en formato bilingüe (tseltal/castellano).³⁹¹ Posteriormente, a partir de la década de los 80, comenzaron a publicarse amplias y detalladas

³⁸⁷ Carlos Uriel del Carpio, *Op. Cit.*, pp. 112-115.

³⁸⁸ Helios Figuerola Pujol, “Apuntes sobre el carnaval de San Juan Evangelista Cancuc (1989)”, en Isabelle Sophia Pincemin Deliberos y Jorge Mogaña Ochoa (eds.), *Op. Cit.*, pp. 77-136.

³⁸⁹ Alejandro Sheseña Hernández y Sophia Pincemin Deliberos, “Nuevas aportaciones para la interpretación de escena de la vasija K1549”, en *Quehacer Científico en Chiapas*, Vol. 1, Núm. 9, 2010, pp. 5-12.

³⁹⁰ Alejandro Sheseña Hernández, *Joyaj ti 'ajawlel. La ascensión al poder entre los mayas clásicos*, Ciudad de México, Afñita Editorial, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2015, pp. 25-45.

³⁹¹ Carlo Antonio Castro, “Una relación tzeltal del Carnaval de Oxchuc”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 2, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, pp. 37-44.

etnografías sobre estas celebraciones, principalmente de los poblados de Chamula,³⁹² Tenejapa³⁹³ y Oxchuc³⁹⁴, elaboradas por indígenas de igual manera en formato bilingüe.

Asimismo ha habido otros investigadores indígenas, cuyos intereses no necesariamente contemplan a todos los que se acaban de mencionar, pero que también se han centrado en el estudio de estas festividades. Una muestra de ello lo constituye la descripción del Carnaval de Chenalhó elaborada por Jaime Torres Burguete y Cecilia Caeme Alba Villalobos.³⁹⁵

Como se puede observar, el estudio de los carnavales de la región abunda en intereses académicos y problemáticas a resolver, lo que ha hecho que la discusión en torno a los mismos se enriquezca cada vez más. La función de las ciencias sociales es precisamente esa, hacer que se complejice el debate y se amplíe nuestra visión respecto a los diversos hechos humanos. El estudio que aquí se ha realizado, y que el lector podrá corroborar, se ha basado en gran medida de estos estudios y ha abordado algunos puntos del debate. También se han tratado otros tópicos que pueden enriquecer la discusión. Esto se expresa de manera más clara en la parte introductoria, pero sobre todo, en el desarrollo del trabajo, por lo que invito al lector a continuar con su lectura.

³⁹² Jacinto Arias Pérez, “K’in Tajimoltik ta Chamo. El Carnaval de Chamula”, Folleto Núm. 31, San Cristóbal de las Casas, Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas-Subsecretaría de Asuntos Indígenas del Estado, 1986, 35 pp.; Juan Lunes Hernández, Historia contemporánea del Carnaval de San Juan Chamula”, en *Cuentos y relatos indígenas*, Vol. 2-3, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, pp. 279-301; Mateo Méndez Pérez, “Registro de fiestas, rituales, ceremonias de San Juan Chamula”, en *Estudios en torno al Patrimonio Cultural de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Dirección de Patrimonio e Investigación Cultural-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 2006, pp. 57-106.

³⁹³ Pedro Hernández Guzmán, *Tajimal K’in. Carnaval de Tenejapa*, Tuxtla Gutiérrez, Centro Estatal de Lenguas Arte y Literatura Indígenas, Gobierno del Estado de Chiapas, 2006, pp. 111-188.

³⁹⁴ Martín Gómez Ramírez, *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc. Historias y tradiciones. Xlimoxna neel Jme’atitk. Oxchujk’*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado, Secretaría de Desarrollo Rural, Sub-secretaría de Asuntos Indígenas, Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas, 1988, pp. 144-155.

³⁹⁵ Jaime Torres Burguete y Cecilia Alba Villalobos, “El carnaval de Chenalhó”, en Alejandro Sheseña Hernández, Sophia Pincemin Deliberos y Carlos Uriel Del Carpio Penagos (coords.), *Estudios del patrimonio cultural de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 2008, pp. 209-224.

Apéndice 2. Cuadro de fiestas romanas y cristianas

Calendario Romano								
Consualia (12 diciembre): Paseo de caballos, asnos y mulas adornados con fin preservativo.	Saturnalia (17-21 diciembre): Libertades de esclavos y niños. Elección de un rey. Muerte de éste. Juegos especiales e “inocentadas”.	Natalis Invicti (25 diciembre)	Kaledae Januariae (1 enero): Mascaradas de hombres disfrazados de mujeres, animales, etc. Figuración del <i>Cervulus</i> (“ciervo”) y la <i>Vitula</i> (“vaca”).	Compitalia (4-5 enero): Fiesta de los muertos. Colocación de los muertos en las casas con fines preservativos. Muñecos de pan.	Lupercalia (17 febrero): Preservación de los ganados (¿contra el lobo?) Flagelación con fines fecundantes realizada por hombres semidesnudos.	Matronalia (1 marzo): Fiesta para asegurar la fecundidad de las mujeres casadas. Banquetes. Regalos.	Isidis Nav (5 marzo): Mascarada con paseo de un barco.	Marmuralia (14 de marzo) Baile de los salios, que daban golpes con un palo a un pellejo o a un hombre vestido con un pellejo que representa al año saliente.
Calendario Cristiano								

<p>Navidad (25 dic.) y San Antón (17 enero):</p> <p>Paseo de caballos, asnos y mulas adornados con fin preservativo.</p> <p>Rodeo de templos.</p>	<p>San Nicolás (6 dic.), Navidad (25 dic.), Inocentes (28 dic.), Reyes (6 enero) y San Antón (17 enero):</p> <p>Libertades determinadas.</p> <p>Elección de reyes, obispos, alcaldes, etc.</p> <p>Juegos especiales e “inocentadas”.</p>	<p>Nochebuena y Navidad (24 y 25 diciembre):</p>	<p>Primero de año (1 enero), San Sebastián (20 enero) y San Blas (3 febrero):</p> <p>Mascaradas de hombres disfrazados de mujeres, animales, etc.</p> <p>Figuración de la “vaquilla”.</p>	<p>Carnaval (antes del miércoles de ceniza):</p> <p>Colocación de muñecos en las casas, manteamiento de los mismos.</p> <p>Persecución de perros, gatos, etc.</p> <p>Fabricación de muñecos de pasta y embutidos.</p>	<p>Candelaria (2 febrero), San Blas (3 febrero) y Carnaval (antes del miércoles de ceniza):</p> <p>Preservación de los ganados.</p> <p>Flagelación con fines fecundantes realizada por hombres semidesnudos.</p>	<p>Santa Águeda (5 feb.):</p> <p>Fiesta de las mujeres casadas.</p> <p>Banquetes.</p> <p>Regalos.</p>	<p>Mascarada con paseo de un barco.</p>	<p>Año viejo (31 dic.):</p> <p>Quema y banqueteo de un monigote o pellejo que representa el año saliente.</p>
---	---	---	--	--	---	--	---	--

Cuadro comparativo entre fiestas de diciembre a marzo entre el calendario romano y el cristiano. Tomado de Julio Caro Baroja, *Op. Cit.*, pp.162-163.

Apéndice 3. Calendario festivo maya del Posclásico

Calendario festivo maya del Posclásico ¹				
<p>Fiesta de inicio de año <i>Pop</i> Según Landa (16 jul.-4ago.) Según Knórozov (21 agosto-8 sept.)</p> <p>Ayunos y abstinencias durante los trece días que antecedía la festividad.</p> <p>Renovación de todas las cosas al servicio de las casas y el templo.</p> <p>Se juntaban en el templo y quemaban incienso.</p>	<p>Fiesta de los sacerdotes, médicos, hechiceros, rezadores y pescadores. <i>Zip</i> Según Landa (25 ago.-13 sept.) Según Knórozov (29 sept-18 oct.)</p> <p>Sacerdotes: Invocaban a <i>Cinchau-Izamná</i> (primer sacerdote). Untaban las tablillas de los libros con agua virgen de montaña, se recitaban los pronósticos del año nuevo y se predicaban los remedios. En ocasiones hacían una danza llamada <i>Okotuil</i>.</p>	<p>Fiesta de la miel <i>Tzec</i> Según Landa (4 oct.-23 oct.) Según Knórozov (8 nov.-27 nov.)</p> <p>Se reunían los colmenares en una casa, invocaban a los <i>bacabes</i> y a los <i>Hobnil</i>, y regalaban a cada uno de los cuatro <i>chaces</i> un plato con una bola de incienso en cuyo rededor dibujaban unas figurillas con miel.</p>	<p><i>Chickabán</i>, fiesta de <i>Cuculcán</i> <i>Xul</i> Según Landa (24 oct.-12 nov.) Según Knórozov (28 nov.-17 dic.)</p> <p>Presentaban banderas, las colocaban en lo alto del templo de <i>Cuculcán</i> y en el piso tendían a sus deidades.</p> <p>Prendían una lumbre y quemaban incienso y copal. También hacían ofrendas de algunas comidas.</p> <p>Pasaban cinco días en oraciones y bailes.</p>	<p><i>Olob-Zab-Kamyax</i> <i>Mol</i> Según Landa (3 dic.-22 dic.) Según Knórozov (12 enero-31 enero)</p> <p>Se prendía la lumbre en el templo y se quemaba incienso y copal.</p> <p>Untaban con betún azul los instrumentos de los diferentes oficios, desde los de los sacerdotes hasta los de las mujeres.</p> <p>A los niños se les daba unos golpecillos en las coyunturas de las manos para que salieran unos expertos en los</p>

¹ En los datos contenidos en esta tabla se respeta la ortografía de Diego de Landa, *Op. Cit.*, pp. 60-103. Las fechas calculadas por Knórozov me fueron compartidas por Alejandro Sheseña, Comunicación personal, abril 2016.

	<p>Médicos y hechiceros: Invocaban a <i>Ixchel</i>, <i>Izamná</i>, <i>Citbolontun</i> y <i>Ahau Chamahez</i>. Pintaban sus utensilios y figurillas con betún azul, los envolvían y bailaban el <i>Chan-tun-yab</i>.</p> <p>Cazadores: Invocaban a <i>Acanum</i>, <i>Zuhuyzib</i>, <i>Zipitabai</i> y otros. Cada uno sacaba una flecha y una calavera. Las untaban con betún azul y bailaban con ellas. Además se agujeraban las orejas o la lengua y ofrecían su sangre a sus deidades.</p> <p>Pescadores: Invocaban a <i>Ahkaknexoi</i>, <i>Ahpua</i> y <i>Ahcitzamalacun</i>. Untaban con betún azul sus instrumentos de pesca y bailaban el</p>		<p>Durante todo este tiempo los farsantes recorrían las moradas de los señores realizando farsas y llevando ofrendas al templo.</p>	<p>oficios de sus padres. A las niñas se los daba una vieja vestida con hábito de plumas a la que llamaban <i>Ixmol</i>, “la allegadera”.</p> <p>Elaboración de efigies de deidades</p> <p><i>Mol</i> Según Landa (3 dic.-22 dic.) Según Knórozov (12 enero-31 enero)</p> <p>La persona encargaba la elaboración de sus efigies al sacerdote, al oficial y a los chaces.</p> <p>Se mandaba a traer la madera, que siempre era de cedro.</p> <p>Se hacía una casilla de paja, en donde metían a las</p>
--	--	--	---	---

	<i>Chohom.</i>			<p>deidades conforme las fueren tallando.</p> <p>Quemaban incienso a cuatro deidades llamadas <i>Acatunes</i>.</p> <p>Los <i>chaces</i>, el sacerdote y el oficial se encerraban en la casilla y comenzaban la labor cortándose las orejas, untando con su sangre a las figuras, quemándoles incienso.</p> <p>No habían de conocer mujeres y nadie podía llegar a ese lugar.</p> <p>Una vez terminadas las efigies, la persona que las había encargado hacía un obsequio a los <i>chaces</i>, al sacerdote y al oficial. Estos últimos colocaban a las efigies en el templo, le</p>
--	----------------	--	--	---

					quemaban incienso y les untaban de betún azul. Finalmente hacían entrega formal de las efigies a la persona que se las había encargado.
Calendario festivo maya del Posclásico (continuación)					
<p>Ocná (renovación del tiempo), fiesta en honor a los chaces <i>Chen y Yax</i> Según Landa (23 dic.-11 enero) y (12 enero-31 enero) Según Knórozov (1 feb.-20 feb.) y (21 feb.-12 marzo) respectivamente.</p> <p>En esta fiesta miraban los pronósticos de los <i>bacabes</i>.</p>	<p>Fiesta de los cazadores <i>Zac</i> Según Landa (1 feb.-21 feb.) Según Knórozov (13 marzo-1 abril)</p> <p>Hacían una fiesta como la del mes de <i>Zip</i>.</p>	<p>Fiesta <i>Tuppkak</i> <i>Mac</i> Según Landa (14 abril-2 mayo) Según Knórozov (22 abril- 11 mayo)</p> <p>Juntaban animales del monte y se presentaban en el patio del templo.</p> <p>Los <i>chaces</i> se sentaban a las cuatro esquinas con cántaros de agua para echar al demonio.</p>	<p>Fiesta a los dioses <i>Ekchuah, Chac y Hobnil</i> <i>Muan</i> Según Landa (23 mayo-11 jun.) Según Knórozov (1 junio-20 junio)</p> <p>La hacían los que tenían cacaotales.</p> <p>La hacían en el campo de cultivo de alguno de ellos.</p>	<p>Fiesta <i>Pacumchac</i> <i>Pax</i> Según Landa (12 jun-1 julio) Según Knórozov (21 junio-10 julio)</p> <p>Se congregaban los señores de los pueblos menores en los mayores.</p> <p>Velación del templo de <i>Citchacoccoh</i> durante cinco días como en la fiesta <i>Chickabán</i>, en honor a <i>Cuculcán</i>.</p>	<p>Fiesta de fin de año <i>Wayeb</i> Según Landa (11 agosto-15 agosto) Según Knórozov (18 dic.-22 dic.).</p> <p>Consultar apéndice 4.</p>

<p>Además de esto renovaban las deidades y sus braseros, y si era menester, hacían de nuevo sus casas o las renovaban y ponían en la pared la memoria de esto.</p>		<p>En medio prendían lumbre y sacrificaban y degollaban a los animales y los echaban al fuego. Finalmente apagaban el fuego con los cántaros de agua.</p> <p>Se juntaban en el patio del templo los sacerdotes y señores, allí tenían un montón de piedras con sus escaleras.</p> <p>Untaban el primer escalón del templo con lodo del pozo y los demás de betún azul.</p> <p>Invocación de los <i>chaces</i> e <i>Izamná</i>.</p>	<p>Sacrificaban a un perro manchado por el color del cacao.</p> <p>Quemaban incienso a las deidades y les ofrecían iguanas azules, ciertas plumas de pájaro y otras cazas.</p> <p>A cada uno de los oficiales le daban una mazorca de la fruta del cacao.</p> <p>La fiesta terminaba con borrachera.</p>	<p>Espectáculo de los farsantes como en el <i>Chickabán</i> durante los cinco días.</p> <p>Procesión del <i>nacón</i> (capitán) llevado en andas.</p> <p>Realización del <i>Holkanakot</i>, “baile de los guerreros”.</p> <p>Sacrificios como en la fiesta <i>Tuppkak</i>.</p> <p>Convite final en la casa del <i>nacón</i>.</p>	
--	--	--	--	--	--

Calendario festivo maya del Posclásico. Tomado de Diego de Landa, *Op. Cit.*, pp. 60-103.

Apéndice 4. Fiesta de fin de año

Fiesta de fin de año¹ Wayeb Según Landa (11 agosto-15 agosto) Según Knórozov (18 diciembre-22 diciembre)			
<p>Letra Kan, agüero Hobnil, pronósticos positivos</p> <p>Hacían una imagen o figura hueca de barro llamada <i>Kanuuayayab</i> y la llevaban a las montañas de piedra ubicadas al sur del poblado.</p> <p>Elegían a un príncipe del pueblo, en cuya casa se celebraría la fiesta.</p> <p>Hacían una estatua llamada <i>Bolonzacab</i> y la colocaban en casa del príncipe.</p> <p>Iban hacia el lugar en el que estaba la imagen de barro (<i>Kanuuayayab</i>) y la sahumaban, le degollaban una gallina como ofrenda, luego metían la imagen a un palo llamado <i>kanté</i>, poniéndole a cuestras un “ángel” en señal de aguas y la llevaban a casa del príncipe en donde estaba la estatua de la otra deidad (<i>Bolonzacab</i>).</p>	<p>Letra Muluc, agüero Canzienal, año positivo, el mayor y mejor de todos los <i>bacabes</i></p> <p>Imagen de la deidad <i>Chacuuayayab</i> y la llevaban al oriente.</p> <p>Estatua de <i>Kinchahau</i>.</p> <p>Escultura de <i>Chacacantun</i>.</p> <p>Traían la imagen a la casa del principal y se le rendía culto. Hacían un baile de guerra llamado <i>holcanokot batelokot</i>.</p> <p>Llevaban la <i>Chacuaayayab</i> al norte y a <i>Chacantun</i> al templo.</p> <p>Elaboraban la imagen de la deidad <i>Yaxcocahtmut</i>.</p> <p>Hacían el baile de los zancos, las viejas danzaban y le ofrecían perros hechos de barro a la deidad. Sacrificaban también a un perro de</p>	<p>Letra Ix, agüero Zaczini, año negativo, guerras e inestabilidad política, económica y social</p> <p>Imagen <i>Zacuuayayab</i> y la llevaban al norte.</p> <p>Estatua <i>Yzamná</i>, casa del principal.</p> <p>Escultura de <i>Zacacantun</i>.</p> <p>Traían la imagen a la casa del principal y se le rendía culto. Hacían un baile llamado <i>alcabtan Kamahau</i>.</p> <p>Llevaban a <i>Yzamná</i> al templo y a <i>Zacuuyayab</i> al poniente.</p> <p>Elaboraban una deidad llamada <i>Cinchauhau-Izamná</i>, la colocaban en el templo y le hacían sacrificios, cuya sangre era untada a <i>Zacacantun</i>.</p> <p>Las viejas danzaban, se renovaba el oratorio de las deidades y se consumían las ofrendas y todos se embriagaban.</p>	<p>Letra Cauac, agüero Hozanek, mortandad, año negativo</p> <p>Imagen <i>Ekuuayayeb</i>, la llevaban al poniente.</p> <p>Estatua <i>Uacmitunahau</i>.</p> <p>Antes de llevar la imagen a la casa del principal, le ponían un palo llamado <i>Yakak</i> y a cuestras le colocaban una calavera, un hombre muerto y un pájaro carniceiro llamado <i>Kuch</i>.</p> <p>Traían la imagen a la casa del principal y se le rendía culto. Hacían un baile llamado <i>Xibalbaokot</i>.</p> <p>La sangre del sacrificio se le untaba a <i>Ekelacantun</i>.</p> <p>Llevaban a <i>Uacmitunahau</i> al templo y a <i>Ekuuayayeb</i> al sur.</p> <p>Elaboraban a unas deidades llamadas <i>Chicacchob, Ekbalamchac,</i></p>

¹ En los datos de esta tabla se respeta la ortografía de Diego de Landa, *Op. Cit.*, pp. 63-70.

<p>Ponían la imagen (<i>Kanuuayayab</i>) frente a la estatua (<i>Bolonzacab</i>). Hacían ofrendas de comidas y bebidas y las repartían. Al sacerdote le tocaba una pierna de venado. Otros derramaban sangre cortándose las orejas y untaban con ella a la escultura de la deidad <i>Kanalacantun</i>.</p> <p>Hacían un corazón de pan y otro con pepitas de calabaza y se lo ofrecían a <i>Kanuuayayab</i> y lo sahumaban.</p> <p>Finalmente se llevaba la estatua de <i>Bolonzacab</i> al templo y la imagen (<i>Kanuuayayab</i>) al oriente.</p> <p>Luego de dichas ceremonias, elaboraban una deidad llamada <i>Yzamnakuuil</i> y la colocaban en el templo, le quemaban tres pelotas de una resina llamada <i>Kik</i> y le sacrificaban a un perro o a un hombre.</p> <p>En esta fiesta bailaban unas viejas que el pueblo tenía elegidas.</p>	<p>verdad con cuya sangre untaban a la deidad <i>Chacuuayayab</i>.</p>		<p><i>Ahcanuolcab</i> y <i>Ahbulucbalam</i>, los ponían en el templo y les rendían culto.</p> <p>Hacían en el patio una gran bóveda de madera, los hombres juntaban varitas de madera y entraban y salían de la bóveda. Un cantor estaba en lo alto de dicho cuerpo interpretando sonos.</p> <p>Quemaban la bóveda. Tendían la brasa y pasaban sobre ella los danzantes, descalzos o desnudos, por el fuego.</p>
---	--	--	--

Fiesta de fin de año. Tomado de Diego de Landa, *Op. Cit.*, pp. 63-70.

Fuentes consultadas

Documentos de archivo

Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (AHDSC)

AHDSC, Carpeta 3999, Expediente 21, Visita del obispo Joseph Fermín Fuero a la provincia de los Zendales, 1797, 114 ff.

AHDSC, Carpeta 3054, Expediente 27, Individual relación del curato de Sto. Tomas de Oxchuc, y sus anexos Sn. Martín Tehultepeque, Sn. Miguel Huixtán y Sn. Ildefonso Tenejapa, 1794, 1 ff.

AHDSC, Carpeta 3061, Expediente 1, Cuadrante de Oxchuc, 1780, 8 ff.

AHDSC, Carpeta 6, Expediente 3738, Sobre prohibir un baile que hacían los indios del Pueblo de Sn. Martin en la iglesia, 1807, 5 ff.

AHDSC, Carpeta 3701, Expediente 1, Petición del promotor fiscal para la reforma de las procesiones, 1812, 5 ff.

AHDSC, Carpeta 3143, Expediente 1, Averiguación hecha en contra del fiscal Nicolás Martínez por haber celebrado misa y bautismo a los indios de Tenejapa sin la autorización de su cura doctrinero, 1673, 38 ff.

AHDSC, Carpeta 4973, Expediente 2, Petición de los mayordomos y oficiales de la hermandad del Santísimo Sacramento al provisor y vicario general, 1779-1781, 5 ff.

AHDSC, Carpeta 3041, Expediente 1, Levantamiento de 1826, 1 ff.

AHDSC, Carpeta 3070, Expediente 2, Amotinamiento de 1829, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3054, Expediente 10, Los naturales de Oxchuc no acataron las reformas civiles y no alteran costumbres, 1861, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3058, Expediente 19, Invitación a la fiesta de Santo Tomás, 1865, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3054, Expediente 22, Informe de Manuel Francisco Gordillo al Gobierno Eclesiástico sobre las confesiones que se recibieron durante el Santo Jubileo 1865, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3054, Expediente 25, Informe trimestral del estado material y espiritual de la parroquia de Oxchuc, 1867, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3054, Expediente 26, Informe trimestral del estado material y espiritual de la parroquia de Oxchuc, 1868, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3043, Expediente 2, Carta de Carlos Gutiérrez en la que informa que el Cura Manuel Gutiérrez ha sido recibido con desprecio por los integrantes del Ayuntamiento. Oxchuc, 1879, 1 ff.

AHDSC, Carpeta 3043, Expediente 4, Petición de Mariano Gomes, en nombre del pueblo de Oxchuc, al obispo, en la que solicita que se remueva del pueblo de Oxchuc al cura Manuel Gutiérrez y Aguilar, 1881, 1 ff.

AHDSC, Carpeta 3054, Expediente 28, Carta de Cristóbal Martínez a Feliciano José Lazos. Oxchuc 1884, 1 ff.

AHDSC, Carpeta 604, Expediente 27, Informe estadístico de las parroquias de Huixtán, Oxchuc, San Martín y el poblado de Chanal, 1885, 3 ff.

AHDSC, Carpeta 3043, Expediente 5, Carta de Cristóbal Martínez, 1886, 1 ff.

AHDSC, Carpeta 3047, Expediente 8, Carta de los principales de Oxchuc al obispo, 1887, 1 ff.

AHDSC, Carpeta 604, Expediente 26, Informe de 1894, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3776, Expediente 1, Censo del partido de los Zendales, Soconusco, Llanos y Zoques, 1795, 12 ff.

AHDSC, Carpeta 3051, Expediente 3, Carta del cura Juan Manuel Gutiérrez y Aguilar al obispo Miguel Mariano Luque y Ayerdi, 1894, 1 ff.

AHDSC, Carpeta 3035, Expediente, 3, Carta del cura Juan Manuel Gutiérrez y Aguilar al secretario de Cámara en la que solicita licencia de dos meses para mejorar su estado de salud, 1 ff.

AHDSC, Carpeta 599, Expediente 30, Cuenta de los ingresos y egresos de la parroquia de Huixtán y anexos, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3007, Expediente 14, Carta de Eleazar Madujano al prosecretario de la Mitra, Felipe A. Ramos, 1942, 1 ff.

AHDSC, Carpeta 3061, Expediente 2, Cuadrante de Oxchuc 1870, 55 ff.

AHDSC, Carpeta 3049, Expediente 17, Cuadrante de Oxchuc y Tenejapa correspondiente al último tercio del año de 1839, y al primero y segundo de 1840, 26 ff.

AHDSC, Carpeta 3049, Expediente 21, Cuentas de Oxchuc del primer trimestre de 1855, 14 ff.

AHDSC, Carpeta 3049, Expediente 30, Cuadrante de la vicaría de Oxchuc, 31 de marzo de 1864, 12 ff.

AHDSC, Carpeta 3049, Expediente 32, Cuentas de la vicaría de Oxchuc y sus anexos, Tenejapa y Huixtán, correspondiente al primero y al cuarto trimestre de 1865, 13 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 2, Cuentas de la vicaría de Oxchuc, correspondientes a los meses de enero, febrero y marzo de 1868, 6 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 4, Cuentas que envía el cura de la parroquia de Santo Tomás y sus anexos, San Martín y San Pedro Mártir, correspondiente a los meses de enero a abril y de noviembre a diciembre, 4 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 5, Cuentas de la parroquia de Oxchuc y sus anexos San Martín y San Pedro Mártir Chanal, correspondiente a los meses de febrero a julio de 1872, 5 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 6, Cuentas de la parroquia de Oxchuc y sus anexos, San Martín y Chanal, correspondientes a febrero-abril de 1873, 3 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 34, Cuentas de la parroquia de Oxchuc y sus anexos, San Martín y San Pedro Mártir Chanal, correspondientes a los meses de enero-abril de 1874, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 51, Cuentas de la vicaría de Oxchuc y uno de sus anexos, Tenejapa, correspondientes a enero-marzo de 1885, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 70, Cuentas de la parroquia de Oxchuc y sus anexos, San Martín y Chanal de enero a abril de 1875, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 55, Cuentas de la vicaría de Oxchuc y sus anexos, San Martín y San Pedro Chanal, de enero a abril de 1876, 8 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 19, Cuentas de la parroquia de Oxchuc y sus anexos San Martín y Chanal, correspondiente a los meses de enero a abril de 1877, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 30, Cuentas de la vicaría de Oxchuc correspondiente a los meses de enero a marzo de 1896, 4 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 41, Cuentas de la parroquia de Oxchuc y sus anexos, San Martín y Chanal, correspondiente a los meses de febrero a abril de 1878, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 42, Cuentas de la vicaría de Oxchuc y sus anexos San Martín y Chanal, correspondientes a los meses de enero a abril de 1879, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 55, Cuentas de la vicaría de Oxchuc y sus anexos San Martín y San Pedro Chanal de enero a abril de 1876, 8 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 71, Cuentas de la parroquia de Oxchuc y su anexo, Tenejapa, correspondientes a los meses de enero a marzo de 1882, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 73, Cuentas de la vicaría de Oxchuc y unos de sus anexos, Tenejapa, correspondientes a los meses de enero a marzo de 1888, 2 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 55, Cuentas de la parroquia de Oxchuc correspondientes a los meses de enero y marzo de 1884, 8 ff.

AHDSC, Carpeta 3050, Expediente 75, Cuentas de la parroquia de Oxchuc correspondientes a los meses de enero y marzo de 1884, 6 ff.

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI)

AGI, Guatemala, 215, Expediente 2 (3), Visita general de Scals a la provincia de Chiapa, 1690, 97 ff.

Entrevistas

Entrevista 1 realizada el 24 de julio de 2015. Transcripción de Erick Emmanuel Pérez Sánchez en enero de 2017.

Entrevista 2 realizada el 28 de marzo de 2016. Sin transcribir.

Entrevista 3 realizada el 28 de marzo de 2016. Transcripción de Erick Emmanuel Pérez Sánchez en enero de 2017.

Entrevista 4 realizada el 28 de marzo de 2016. Transcripción de Erick Emmanuel Pérez Sánchez en enero de 2017.

Bibliografía

- Aguilar Penagos, Mario, *La celebración de nuestro juego. El carnaval chamula, un sincretismo religioso*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Miguel Ángel Porrúa, 1990, 208 pp.
- Ara, Domingo de, *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, edición de Mario Humberto Ruz, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1986, 520 pp.
- Aramoni, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, 2ª edición, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2014, 399 pp.
- Arias Pérez, Jacinto, “K'in Tajimoltik ta Chamo. El Carnaval de Chamula”, Folleto Núm. 31, San Cristóbal de las Casas, Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas-Subsecretaría de Asuntos Indígenas del Estado, 1986, 35 pp.
- Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Versión de Julio Forcat y César Conroy, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 398 pp.
- Barkley, Nigel, *El antropólogo inocente*, prólogo de Alberto Cardín, traducción de Ma. José Rodellar, 18ª edición, Barcelona, Editorial Anagrama, 2004, 237 pp.
- Bernal García, María Elena y Ángel Julián García Zambrano, “El Altepétl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-históricográfico”, en Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía-Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, 580 pp.
- Bernal Romero, Guillermo, “Dignatarios cuatripartitas y cultos direccionales en las inscripciones de Palenque, Copán y Quiriguá. (Primera parte.)” en *Lakamha´*, Núm. 31, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, 16 pp. Dirección online: <http://www.bibliotecavirtual.inah.gob.mx/museos-y-exposiciones/guias-para-maestros/book/9-Lakamha/98-lakamha-31>

- _____, “Dignatarios cuatripartitas y cultos direccionales en las inscripciones de Palenque, Copán y Quiriguá. (Segunda parte).” en *Lakamha* , Núm. 32, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, 14 pp.
Dirección online:
<http://www.bibliotecavirtual.inah.gob.mx/arqueologia/lakamha/book/9-Lakamha/97-lakamha-32>
- Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, traducción de Pablo González Casanova y Max Aub, 4ª edición, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 202 pp.
- Boletín del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas*, Núm. 5, San Cristóbal de Las Casas, junio de 1983, 49 pp.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Ciudad de México, Debolsillo editorial, 2005, 250 pp.
- Bonte, Pierre, y Michael Izard, *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Ciudad Fernández, Akal, 2008, 758 pp.
- Boot, Erik, *Vocabulario del sk’op soz’leb el tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, 1997, versión pdf 2003, 35 pp. Consulta en línea:
http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/boot/tzotzil_based-on_haviland1981.pdf
- Bricker, Victoria Reifler, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, traducción de Judith Sabines Rodríguez, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 214 pp.
- _____, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, 528 pp.
- Burke, Peter, *Formas de historia cultural*, traducción de Belén Urrutia, Madrid, Alianza Editorial, 2000, 307 pp.
- Cámara Barbachano, Fernando, *Persistencia y cambio cultural entre los tzetales de los Altos de Chiapas. Estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los Municipios de Tenejapa y Oxchuc*, Ciudad de México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1966, 194 pp.
- Caro Baroja, Julio, *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, 534 pp.

- Castro, Carlo Antonio, “Una relación tzeltal del carnaval de Oxchuc”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 2, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1962 pp. 37-44.
- Chance, John K., y William B. Taylor, “Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy”, en *American Ethnologist*, Vol. 12, Núm. 1, pp. 1-26.
- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación Breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, 2 vols., edición crítica de J. García Q. y V. M. Castillo F., Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, 274 y 484 pp.
- Coe, Michael D., “A model of ancient community structure in the maya lowlands”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 21, Núm. 2, Verano de 1965, pp. 97-114.
- Del Carpio, Carlos Uriel, “La fiesta de carnaval entre dos grupos indígenas de México”, en *Anuario 1992*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, 1993, p. 112.
- De Vos, Jan, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, 2ª edición, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas, 1988, 504 pp.
- _____, *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendales (Chiapas, 1712) documentada, recordada, recreada*, Ciudad de México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, 317 pp.
- Diccionario Básico Maya/Español/Maya*, Mérida, Maldonado editores, 1992, 134 pp.
- Earl, Duncan M., “Simbolismo de la política y la política del simbolismo. El carnaval chamula y el mantenimiento de la comunidad”, en *América Indígena*, Vol. 46, Núm. 3, julio-septiembre 1986, pp. 545-567.
- Esponda Jimeno, Víctor Manuel, “El k’awaltic, las ordenanzas de Oxchuc del visitador Jacinto Roldán de la Cueva, 1674”, en *Anuario 1992 Instituto Chiapaneco de Cultura*,

- Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 187-205. Versión online: <http://repositorio.cesmeca.mx/handle/cesmeca/449>
- Figuerola Pujol, Helios, “Apuntes sobre el carnaval de San Juan Evangelista Cancuc (1989)”, en Isabelle Sophia Pincemin Deliberos y Jorge Mogaña Ochoa (eds.), *Rituales y Fiestas en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 2014, pp. 77-140.
- Florescano, Enrique, *La función social de la historia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 403 pp.
- Flores Martos, Juan Antonio, “Un continente de Carnaval: Etnografía Crítica de Carnavales Americanos”, en *Anales Museo de América*, Núm. 9, pp. 25-29.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, traducción de Jorge Ferreiro Santana, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 583 pp.
- García Vargas y Rivera, Manuel, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapa 1772-1774*, introducción, paleografía y notas de Jorge Lujan Muñoz, México, San Cristóbal de Las Casas, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, A.C., Programa Cultural de las Fronteras, Instituto Chiapaneco de Cultura, H. Ayuntamiento Constitucional, 1988, 51 pp.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003, 387 pp.
- Gennep, Arnold van, *Los ritos de paso*, traducción de Juan Ramón Aranzadi Martínez, Madrid, Alianza Editorial, 2008, 280 pp.
- Gómez K´ulub, Manuel, Roberto Sántiz K´aal, Samuel Sántiz Kojt´om, Pedro López Ch´ijk, *Kajwaltik. La ordenanza de la colonia de 1674*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, 2010, 131 pp.
- Gómez Ramírez, Martín, *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc. Historias y tradiciones. Xlimoxna neel Jme´tatik. Oxchujk´*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado, Secretaría de Desarrollo Rural, Sub-secretaría de Asuntos Indígenas, Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas, 1988, 231 pp.
- _____, *Oxchujk´: xlimoxna neel Jme´tatik. Oxchuc: Ofrenda de los ancestros*, 3ª edición, Tuxtla Gutiérrez, Centro Estatal de Lenguas Arte y Literatura Indígenas, Gobierno del Estado de Chiapas, 2006, 430 pp.

- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, traducción de Jorge Ferreiro Santana, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 311 pp.
- Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson, *Etnografía, Métodos de investigación*, traducción de Mikel Aramburu Otazu, 2ª edición revisada y ampliada, Barcelona, Paidós, 1994, 344 pp.
- Hernández Guzmán, Pedro, *Tajimal K'in. Carnaval de Tenejapa*, Tuxtla Gutiérrez, Centro Estatal de Lenguas Arte y Literatura Indígenas, Gobierno del Estado de Chiapas, 2006, 218 pp.
- Hobsbawm, Eric, “Introducción: la invención de la tradición”, en Eric Hobsbawm y Terrence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, traducción de Omar Rodríguez, Barcelona, Editorial Crítica, 2002, pp. 7-21.
- Kettunen, Harri, y Christophe Helmke, *Introduction to Maya Hieroglyphs*, Leiden, Leiden University, Wayeb, 2005, 115 pp.
- Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa, y Guillermo Bernal Romero, “Los gobiernos heterárquicos de las capitales mayas del Clásico. El caso de Palenque”, en Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva (ed.), *El despliegue del poder entre los mayas: Nuevos estudios sobre la organización política*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 151-192.
- “La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de clérigos y lágrimas de indios”, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, Vol. 2, Núm. 3, San Cristóbal de Las Casas, agosto de 1985, 30 pp.
- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción de Ángel María Garibay K., 13ª edición, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1986, 252 pp.
- Lenkersdorf, Gudrun, *Repúblicas de Indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, Ciudad de México, Plaza y Valdés Editores, 2010, 282 pp.
- León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos García, *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, 286 pp.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel, *El Carnaval de Romans, de la Candelaria al miércoles de Ceniza 1579-1580*, traducción de Ana García Bergua, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1994, 412 pp.

- Lévi Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, traducción de Francisco González Arámburo, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1964, 414 pp.
- _____, *Mito y significado*, prólogo y notas de Héctor Arruabarrena, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1986, 101 pp.
- _____, *Antropología estructural*, traducción de Eliseo Verón, revisión técnica de Gonzalo Sanz, Barcelona, Editorial Paidós, 1987, 428 pp.
- Lomelí González, Arturo, *Maestros y poder en los Pueblos de Indios de Los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 2009, 201 pp.
- López Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, 120 pp.
- _____, y Leonardo López Lujan, *El pasado indígena*, 2ª edición, Ciudad de México, Fideicomiso Historia de las Américas, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 332 pp.
- Lunes Hernández, Juan, “Historia contemporánea del Carnaval de San Juan Chamula”, en *Cuentos y relatos indígenas*, Vol. 2-3, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, pp. 279-301.
- Lupo, Alessandro, “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”, en *Revista de Antropología Social*, Núm. 5, pp. 11-37.
- Marion, Marie Odile, *Fiestas de los pueblos indígenas. Identidad y ritualidad entre los mayas*, Ciudad de México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, 1994, pp. 53-86.
- Martin, Simon, y Nikolai Grube, *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas*, traducido por Lorenzo Ochoa Salas y Fernando Bordera Tordesillas, Ciudad de México, Crítica, 2002, 240 pp.
- Maurer, Eugenio, *Los Tseltales ¿paganos o cristianos? Su religión ¿síntesis o sincretismo?*, Ciudad de México, Centro de Estudios Educativos, 1984, 503 pp.
- Medina Hernández, Andrés, “El carnaval de Tenejapa”, en *Anales del Museo Nacional de Antropología e Historia*, Tomo 17, 1965, pp. 323-341.

- Megged, Amos, *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, University of Haifa, 2008, 278 pp.
- Méndez Pérez, Mateo, “Registro de fiestas, rituales, ceremonias de San Juan Chamula”, en *Estudios en torno al Patrimonio Cultural de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Dirección de Patrimonio e Investigación Cultural, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2006, pp. 57-106.
- Monod, Aurore Becquelin, y Alain Breton, “El Carnaval de Bachajón. Cultura y naturaleza: dinámica de un ritual tzeltal”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 12, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, pp. 191-239.
- Muir, Edward, *Fiesta y rito en la Europa Moderna*, traducción de Ana Márquez Gómez, Madrid, Editorial Complutense, 2001, 389 pp.
- Narvaez P., Eliseo, “Quin Tajimoltic. Carnaval en Chamula”, en *Ateneo*, Vol. 4, Año 2, abril-mayo-junio 1952, pp. 39-65.
- Nash, June, *Social structure and social organization in Oxchuc, Chiapas*, 1956, 27 pp. (Este documento se encuentra en el archivo del Museo Na Bolom).
- Navarrete Linares, Federico, *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, 175 pp.
- Nolasco, Margarita, Marina Alonso, Hadlyyn Cuadriello, Rodrigo Megchún, Miguel Hernández y Ana Laura Pacheco (coords.), *Los pueblos indígenas de Chiapas, atlas etnográfico*, Ciudad de México, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, 420 pp.
- Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, editado por María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, presentación de Elsa Cecilia Frost, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, 836 pp.
- Ochiai, Kazuyasu, “Revuelta y Renacimiento: una lectura cosmológica del carnaval tzotzil”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 15, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, pp. 207-223.

Okoshi Harada, Tsubasa, *Las entidades políticas de las tierras bajas del norte al tiempo de la invasión española*, en Revista Digital Universitaria, 1 de diciembre de 2012, Vol. 13, Núm. 12, pp. 1-10, Consulta en línea en: <http://www.revista.unam.mx/vol.13/num12/art119/art119.pdf>

Ortiz Herrera, Rocío, *Pueblos indios, iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901)*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chapas, Gobierno del Estado de Chiapas, 2003, 259 pp.

_____, “Indios principales, ayuntamientos indios y representantes de la Iglesia Católica en las tierras altas de Chiapas. 1824-1869”, en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo (coords.), *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones en Antropología Social, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, 2005, pp. 141-162.

Palomo Infante, María Dolores, *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2009, 294 pp.

_____, “Autoridades locales y cofradías en los pueblos tzeltales de Chiapas, siglo XIX. Ideas para un análisis”, en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo Infante (coords.), *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, pp. 136-138.

Pineda, Luz Olivia, “Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1ª edición 1995, tercera reimpresión 2014, pp. 279-300.

Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 274 pp.

_____, “Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional

- Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004, pp. 237-250.
- Prat i Carós, Joan, “El Carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas”, en *Instituto Aragonés de Antropología 1993*, pp. 278-296.
- Polian, Gilles, *Diccionario Multidialectal del Tseltal. Tseltal-Español*, versión mayo 2016, 884 pp.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1574*, traducción de Ángel María Garibay K., 2ª edición, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 491 pp.
- Ricks, Stephen D. y John J. Sroka, “King, Coronation, and Temple: Enthronement Ceremonies in History”, en Donald W. Parry (ed.), *Temples of the Ancient World. Ritual and symbolism*, ilustraciones dirigidas por Michael P. Lyon, Salt Lake City-Provo, Deseret Book Company, Foundation for Ancient Research and Mormon Studies, 1994, pp. 236-271.
- Rivera Farfán, Carolina, María del Carmen García Aguilar y Miguel Lisbona Guillén, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2ª edición, Centro de Investigaciones en Antropología Social, 2011, 424 pp.
- Rubial García, Antonio, “Cristianismo-paganismo. La Iglesia ante la religiosidad popular en la Edad Media y el Renacimiento”, en Mercedes de la Garza Camino y María del Carmen Valverde Valdés (coords.), *Teoría e historia de las religiones*, Vol. I, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, 284 pp.
- Rus, Jan, y Robert Wasserstrom, “Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective”, en *American Ethnologist*, Vol.5, Núm. 3, pp. 466-478.
- Rus, Jan, “Revoluciones contenidas: los indígenas y la lucha por los Altos de Chiapas, 1910-1925”, en *Mesoamérica*, Vol. 46, pp. 57-85.
- _____, “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena de los Altos de Chiapas, 1936-1968”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Ciudad de México, Universidad Nacional

- Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1ª edición 1995, 3ª reimpresión 2014, pp. 251-277.
- Ruz, Mario Humberto, *Chiapas colonial: dos esbozos documentales*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989, 236 pp.
- _____, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, 2ª edición, Ciudad de México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1992, 310 pp.
- _____, “Danzas para resguardar memorias”, en María del Carmen Valverde Valdés (coord.), *La resistencia en el mundo maya*, Ciudad de México, Centro de Estudios Mayas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 313-339.
- Sánchez Gómez, Francisco Javier, *Sociedad y educación tzeltal en Oxchuc*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Centro Estatal de Lenguas Arte y Literatura Indígenas, 1998, 247 pp.
- Sheseña Hernández, Alejandro y Sophia Pincemin Deliberos, “Nuevas aportaciones para la interpretación de escena de la vasija K1549”, en *Quehacer Científico en Chiapas*, Vol. 1, Núm. 9, 2010, pp. 5-12.
- Sheseña Hernández, Alejandro, “Observaciones sobre el carnaval tzeltal de Petalcingo, Chiapas”, en Isabelle Sophia Pincemin Deliberos y Jorge Mogaña Ochoa (eds.), *Rituales y Fiestas en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 2014, pp. 177-178.
- _____, *Joyaj ti ’ajawlel. La ascensión al poder entre los mayas clásicos*, Ciudad de México, Afínita Editorial, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2015, 189 pp.
- _____, “Aspectos de política y religión en las inscripciones de Palenque”, en Ana María Parrilla Albuerne, Alejandro Sheseña Hernández, Roberto López Bravo (coords.), *Palenque. Investigaciones recientes*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2015, pp. 75-85.
- Siverts, Henning, *Oxchuc, una tribu maya de México*, Ciudad de México, Instituto Indigenista Interamericano, 1969, 214 pp.
- Slocum, María C., “Cultural changes among the Oxchuc tzeltals”, en *Estudios Antropológicos*, pp. 491-495.

- Subercaseaux Sommerhorf, Bernardo, “Reproducción y apropiación: dos modelos para enfocar el diálogo intercultural”, en *Diálogos de la comunicación*, Núm. 23, Lima, 1989, pp. 97-102.
- Taube, Karl, “Ritual Humor in Classic Maya Religion “, en William F. Hanks, and Don S. Rice (eds.), *World and Image Maya Culture, Explorations in Language, Writing, and Representation*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1989, pp. 351-383.
- Thompson, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas*, traducción de Félix Blanco, revisada por Arturo Gómez, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1975, 485 pp.
- Toby Evans, Susan, “Las procesiones en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. 22, Núm. 131, pp. 34-39
- Torres Burguete, Jaime, y Cecilia Alba Villalobos, “El carnaval de Chenalhó”, en Alejandro Sheseña Hernández, Sophia Pincemin Deliberos y Carlos Uriel Del Carpio Penagos (coords.), *Estudios del patrimonio cultural de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 2008, pp.
- Turner, Victor W., *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, traducción de Beatriz García Ríos, Madrid, Taurus, 1988, 217 pp.
- Villa Rojas, Alfonso, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Ciudad de México, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, 1990, 832 pp.
- Viqueira, Juan Pedro, “Los Altos de Chiapas. Una introducción general”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1ª edición 1995, 3ª reimpresión 2004, pp. 219-236.
- _____, “Las causas de una rebelión india: Chiapas 1712”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1ª edición 1995, 3ª reimpresión 2004, pp. 103-143.
- _____, “Le mythe des colonies préhispaniques nahuas au Chiapas central”, en *Journal de la Société des Américanistes*, Núm. 83, 1997, pp. 37-58.

- _____, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Ciudad de México, El Colegio de México, Tusquets Editores México, 2002, 527 pp.
- _____, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde: la red de poderes indios durante la sublevación de Cancuc, Chiapas, en 1712”, en María del Carmen Valverde Valdés (coord.), *La resistencia en el mundo maya*, Ciudad de México, Centro de Estudios Mayas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 65-105.
- Wasserstrom, Robert, *Clase y Sociedad en el Centro de Chiapas*, traducción de Laura Elena Pulido Varela, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989, 312 pp.
- Webster, David, “The Not So Peaceful Civilization: A Review of Maya War”, en *Journal of World Prehistory*, Vol. 14, Núm. 1, pp. 65-119.
- Ximénez, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Tomo IV, Libro VI, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 380 pp.

Sitios de internet

Censo de Población y Vivienda 2010. Consulta interactiva de datos, Instituto Nacional de Geografía y Estadística, Consulta línea en: http://www.inegi.org.mx/est/lista_cubos/consulta.aspx?p=pob&c=1 (consultado el 18 de enero de 2017).

Imagen de Manuel Velasco Coello, Gobernador de Chiapas (2012-2018), llevado en andas por las “mulas”. Tomado de: <http://www.papelrevolucion.com/2014/12/en-chiapas-indigenas-cargan-en-hombres.html> (consultado el 16 de octubre de 2016).

INEGI. Mapa de Oxchuc. Dirección online: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/> (consultado el 6 de julio de 2016).

Informe anual sobre la situación de la pobreza y el rezago social 2010, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, Secretaría de Desarrollo Social. Consulta en línea: http://www.monitor-odm.chiapas.gob.mx/odm2/wp-content/downloads/Indicadores/2014_Informe_Sobre_Situacion_Pobreza/Chiapas_Oxchuc.pdf (consultado el 18 de enero de 2017).

Linda Schele Drawing Collection. Consulta en línea en: <http://ancientamericas.org/es/collection/aa010102> (consultado el 10 de octubre de 2016).

Linda Schele Drawing Collection. Consulta en línea en: <http://ancientamericas.org/es/node/10551> (consultado el 20 de enero de 2017).

Sistema Nacional de Información Municipal, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Consulta en línea en: <http://www.snim.rami.gob.mx/> (consultado el 18 de enero de 2017).

Unidad de Microrregiones Cédulas de Información Municipal (SCIM). Municipios: Nacional, Secretaría de Desarrollo Social, 2013, Consulta línea en: <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/Economia.aspx?entra=zap&ent=07&mun=064> (consultado el 18 de enero de 2017).