

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

DIRECTOR
OSCAR ARZE QUINTANILLA

REPRESENTANTES DE LOS PAISES MIEMBROS:

CONSEJO DIRECTIVO

México: Presidente: Miguel Limón Rojas
(Delegado Alterno: Cándido Coheto M.)
El Salvador, Vicepresidente: Sigfrido Antonio Munes Cruz
Argentina: Facundo R. Suárez
(Delegado Alterno: Rodolfo A. Cerviño)
Bolivia: Raúl Alfonso García
Brasil: Geraldo Holanda Cavalcanti
Colombia: Luis Antonio Alvarado Pantoja
Costa Rica: Angel Edmundo Solano Calderón
(Delegado Alterno: Luis León Páez Ross)
Chile: Javier Illanes

Ecuador: Ramiro Dávila Grijalva
Estados Unidos: Delegado Titular:
(Delegados Alternos: Donald Stewart y Paul Seikert)
Guatemala: Julio César Méndez Montenegro
Honduras: Ricardo Arturo Pineda Milla
Nicaragua: Edmundo Jarquín Calderón
Panamá: Emilia Arosemena Vallarino
Paraguay: Raúl Gómez Núñez
Perú: Juan de la Piedra V.
Venezuela: Guido Grooseors

OBSERVADORES

Canadá: Percy Abols

España: Angel O'Dogherty

COMITE EJECUTIVO

Brasil, Presidente: Geraldo Holanda Cavalcanti
Estados Unidos: Delegado Titular:
(Delegados Alternos: Donald Stewart y Paul Seikert)

México: Miguel Limón Rojas
(Delegado Alterno: Cándido Coheto M.)
Paraguay: Raúl Gómez Núñez
Perú: Juan de la Piedra V.

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTER-AMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El Instituto intercambia y difunde información y métodos que contribuyan a un mayor conocimiento y mejora de las condiciones de vida de los indígenas, y coordina estudios encaminados a la realización de tales propósitos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in an International Convention and is supported by quotas from ratifying governments. The IAI exchanges and provides information to contribute to a broader understanding of indigenous populations of the Americas and to improve their standard of living, it also coordinates and promotes scientific research consistent with its institutional aims.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. EL ANUARIO INDIGENISTA que aparece en el mes de diciembre, es suplemento de la Revista, y en él se publican noticias e informes sobre los proyectos de desarrollo de comunidades indígenas en América.

Is a quarterly publication designed to foster the exchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. The ANUARIO INDIGENISTA is the yearbook of this journal that appears in December, containing news and reports of projects of Indian community development in the Americas.

AMÉRICA INDÍGENA

AÑO XLVI
NUM. 3

VOLUMEN XLVI
JULIO-SEPTIEMBRE, 1986



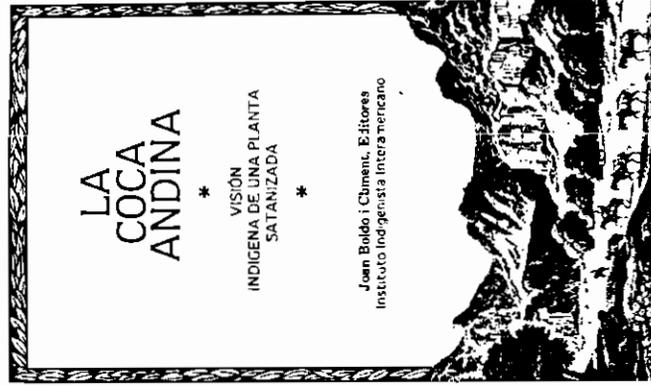
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO
INSURGENTES SUR No. 1690
COLONIA FLORIDA
MEXICO 01030, D.F.

Pedidos a: Instituto Indigenista Interamericano
Insurgentes Sur No. 1690, Col. Florida
México, 01030 D.F.

Desde el norte argentino hasta Colombia, y de manera relevante en Bolivia y Perú, un inmenso conglomerado de personas profesan lealtad milenaria hacia la planta sagrada de la coca, la "preciada hoja" como la llamara el Inca Garcilaso.

Extensamente mencionada en la literatura colonial y a lo largo de los siglos subsecuentes, la hoja de coca permanece aún en el misterio. Las diversas interpretaciones occidentales sobre ella, tendientes en su mayoría a distorsionar la civilización andina en muchas de sus manifestaciones, sólo han colaborado a la satanización y a la creación de una "leyenda negra" en torno a la hoja y al complejo cultural que la circunda. Dicha satanización llega a su punto más crítico cuando el método "científico" occidental y su tendencia desintegradora y analítica llevó a la localización y aislamiento del "elemento activo" de la hoja de coca: el alcaloide bautizado por Niemann en 1860 bajo el nombre de cocaína. Fueron estos científicos occidentales, según afirma Baldomero Cáceres, y no la naturaleza ni el mundo andino los que procrearon realmente el fantasma.

Este libro pretende proporcionar nuevas alternativas al debate sobre el uso de la coca en los países andinos.



LA CREACION DEL RITUAL: LA PASCUA DE 1981 EN NABENCHAUK

John B. Haviland*

Pascua e historia

En abril de 1981, cuando realicé una breve visita a la aldea de Nabenchauk, el "Lago del trueno", en las serranías de Chiapas, México, donde había vivido y trabajado periódicamente durante casi veinte años, descubrí los preparativos de un ritual comunitario, recientemente creado y elaborado. Llegué el miércoles anterior a la Semana Santa, y hacia el viernes los miembros de la casa en que me hospedé estaban inmersos de lleno en las principales tareas ceremoniales de la iglesia de la aldea, apadrinando los rituales para una imagen santa recientemente adquirida, llamada *j-man-van-ej*, el "Comprador" o "Redentor de los hombres". Esos rituales seguían el modelo, aunque no eran duplicados, de las celebraciones de Pascua que antes se realizaban únicamente en Jteklum, la cabecera o centro ceremonial del municipio de Zinacantán, del cual Nabenchauk es sólo una aldea. Debido a que el jefe de la familia en cuya casa me hospedé era un *ch'ul mol*, "Santo Anciano", sobre el cual recaen las responsabilidades iniciales para la realización de las ceremonias de la

* JOHN B. HAVILAND, Department of Anthropology, Reed College, Portland, Oregon, U.A.

Traducción del inglés revisada por Argelia Castillo.

Semana Santa, pasé los siguientes diez días involucrado en la agitación del ritual, acarreando botellas semivacías y demás bienes parafernales, confeccionando ramos florales, rezando, cantando, encendiendo velas, cortando ramas de pino, y trasladando bancos, escaleras, cruces y santos. Por último, me convertí en el fotógrafo oficial, a petición de las autoridades de la aldea, cuyo sentido histórico exigía que se conservara el testimonio de esta primera celebración de Pascua en Nabenchauk.

Los antropólogos que, durante los últimos treinta años, han visitado las serranías chiapanecas sostienen que en esa zona, y en casi toda América Central, la vida ceremonial pública y las jerarquías civicoreligiosas que mantienen el ritual público son componentes centrales de la cultura y la sociedad indias (quizá, en cierto sentido, sus principales determinantes). Por un lado, los cargos religiosos —posiciones que requieren de quien las ocupa el dispendio de sumas considerables para apadrinar complicados rituales durante el año que dura el cargo— se consideran las encarnaciones modernas del antiguo “portador del año” maya, dios que llevaba el año “con una correa, que pasaba al próximo portador al final de ese año” (Vogt 1969:246). En este sentido, el cargo ritual, combinado con los ritos chamanísticos para curar enfermedades y obtener éxito agrícola, representa la encarnación de la religión nativa.

Por otro lado, se ha señalado que “el grado y la forma en que los hombres participan en la jerarquía [civicoreligiosa] es el hecho principal que determina su lugar dentro de la comunidad” (Cancian 1965:2). Se ha considerado que el complicado y costoso ritual público, así como la jerarquía de funciones que lo apoya, son los recursos fundamentales para preservar alejadas a las comunidades indias, como Zinacantán, de “las presiones hacia el cambio que existen en el medio” (Cancian 1965:136) y para promover la integración interna de esas comunidades. Esta concepción, generalmente aceptada, sostiene que, en primer lugar, el gasto de dinero en el ritual público “impide que dentro de la comunidad se muevan capital y dinero tal como lo hacen en el mundo exterior, donde se emplea la riqueza de manera capitalista” (Wolf 1955:158), y de ese modo, se promueve el aislamiento. En segundo lugar, las jerarquías civicoreligiosas integran y consolidan el orden social interno de la comunidad, sobre todo al ubicar “a los miembros de la comunidad en una estructura social única” (Cancian 1965:135) y, por consiguiente, se promueve la integración. La última parte del argumento sigue siendo cierta

si el funcionamiento religioso *nivela* las diferencias entre las personas (evitando que “cualquier familia pueda acumular gran excedente en dinero o propiedad”, como sostiene Nash, 1958:69) o si, como dice Cancian (1965:140), “la participación en el sistema de cargos *legitima* las diferencias existentes de riqueza y evita así la destructiva envidia”.

Esta visión de la vida ceremonial de Zinacantán está de acuerdo con muchos hechos y refleja bastante bien la opinión zinacanteca sobre las funciones y los rituales religiosos. Sin embargo, puede criticarse por lo menos desde dos puntos de vista. En primer lugar, según un nivel microscópico, parece que hay muy poca correlación entre el desempeño en la vida ceremonial, y los beneficios y efectos individuales que se le adjudican. Involucrarse en la carrera de los cargos es un proceso en el que se corren tantos riesgos como en otras búsquedas más seculares; además, por lo menos en los últimos años, las estadísticas sobre sus resultados no apoyan la idea de que el sistema de cargos puede ordenar, nivelar o legitimar las diferencias entre los miembros de la comunidad. Hay muchos que no participan: los miserables y los retadores. Así como demasiados hombres que tienen un excelente historial en los cargos, pero cuya actuación en otros campos de la vida social es desastrosa (véase Haviland 1977: cap. 6).

Otra crítica más importante, basada en los estudios históricos realizados por Jan Rus y Rob Wasserstrom (véase, por ejemplo, Rus y Wasserstrom 1980, y Wasserstrom, 1978), pone en tela de juicio la relación entre la organización ceremonial y el supuesto proceso de “aislamiento” e “integración”. Por un lado, la información etnohistórica sugiere que los sistemas de actividad ceremonial pública evolucionan como resultado de la manipulación directa ejercida desde afuera y como respuesta a los cambios ocurridos en los campos más amplios de lo económico y lo político. Rus y Wasserstrom demuestran que “las jerarquías civiles y religiosas surgieron a fines del siglo XIX y comienzos del XX como respuesta a los patrones regionales de desarrollo económico y cambio demográfico. . . lejos de constituir un baluarte de tradicionalismo. . . las jerarquías civicoreligiosas parecen haber emergido en esas comunidades a medida que sus habitantes fueron incluidos en las relaciones sociales clasistas que se desarrollaban en la región” (1980:467). Más que aislar a las comunidades indias de las fuerzas “externas”, los mismos sistemas civicoreligiosos fueron afectados en forma decisiva por la interacción entre los miembros de

la comunidad y esas fuerzas. Además, Wasserstrom (1978) sostiene que los cambios en la organización socioeconómica de las comunidades de la sierra chiapaneca se han reflejado en las reorganizaciones resultantes de la vida ceremonial. En lugar de actuar como una fuerza socialmente conservadora, la organización religiosa y ceremonial ha constituido un recurso dinámico para reconstruir las relaciones socioeconómicas entre las comunidades. Wasserstrom aduce que el recuento histórico de nuevas iglesias, de adiciones a la jerarquía de los cargos en el nivel aldeano, de fiestas locales y de intercambios de santos rituales entre las localidades, muestra que las estructuras ceremoniales indican —es decir, reflejan y refuerzan al mismo tiempo, sea que “legitimen” o no— la existencia o ausencia de autonomía política o económica. Así se invierte la flecha causal: la organización ceremonial no es la que garantiza o promueve la integración social; más bien, los patrones de cambio en la afiliación política o económica se reflejan en una reestructuración y fragmentación de la vida ceremonial pública; posibilidad que prevé el propio Cancian, pero que ubica como un resultado menos probable, por lo menos en el futuro, que la importancia decreciente del desempeño de los cargos, debido al mejoramiento de las condiciones económicas en Zinacantán (1965:194).

En este contexto, un nuevo ritual, que surge aparentemente en forma inesperada en el universo zinacanteco, ejerce una obvia fascinación. ¿De dónde proviene? ¿Por qué está ocurriendo? ¿Quién lo hace posible? ¿Cuáles son sus consecuencias? ¿Qué significa el ritual tanto para la religión zinacanteca como para la organización social zinacanteca?

Consideré las circunstancias que rodeaban a la Pascua de 1981 en Nabenchauk como un análogo etnográfico de la variación fonológica en pequeña escala del habla de la comunidad que, en la tradición de Labov, constituye una prueba de los mecanismos del cambio lingüístico. Aceptando la teoría de los campos estructurales del lenguaje en el tiempo, quedan por examinar los patrones de variación mínima para explicar convincentemente cómo ocurren los cambios y cuáles son sus determinantes. Del mismo modo, parto de la noción general de que la “vida cultural” de las comunidades campesinas indias, como la de Zinacantán, no es autónoma ni aislada, sino que más bien está limitada y moldeada por las fuerzas “materiales” de la vida económica y política de Chiapas (y de México). Esto quiere decir que, lejos de ser enclaves aislados de tradicionalismo, superstición y sincretismo maya-católico de cuatrocientos años

de antigüedad (lo que, en una forma antes aceptada, se conocía como *regiones de refugio*, Aguirre Beltrán, 1967; Collier, 1975), esas comunidades han sido transformadas, presionadas y empujadas por las necesidades económicas de la región, del estado y de la nación. Sus respuestas fueron dinámicas, cuando no reactivas. Sin embargo, para que esta perspectiva tenga sustancia, para insuflarle vida etnográfica, debemos describir cómo se realizan en detalle esas interconexiones globales o estructurales (por ejemplo, entre las fuerzas económicas regionales y la organización social local). Creo que ésta es la razón de ser de la etnografía: investigar cómo, mediante la elección individual, la conciencia y la comprensión, las fuerzas tangibles, materiales, se transforman en organización social y orden cultural. ¿Cuáles serían los *mecanismos* de ese proceso?

Desde la primera celebración de la Pascua en Nabenchauk, en 1981, he formulado tales preguntas como parte de un estudio más amplio del proceso de creación y evolución del ritual en el contexto de la vida social y política de la aldea. En este artículo describiré las ceremonias de la Pascua de 1981 en Nabenchauk y compararé los rituales de la Semana Santa recientemente creados —o, por lo menos, recién *establecidos*— con las ceremonias “tradicionales” de Pascua en el centro de Zinacantán. Es fácil considerar la creación de Nabenchauk como una especie de copia empobrecida del hábito tradicional en el centro ceremonial. Por consiguiente, presentaré algunas observaciones sobre la forma en que evolucionó el ritual en Nabenchauk desde sus inicios (1981), en parte como resultado de adiciones y cambios realizados para hacerlo más próximo al resultado “original” de la cabecera.

Asimismo, tengo algo que decir sobre el proceso microscópico e interactivo por el cual los procedimientos, los materiales y las etapas del ritual se ejecutan en la escena misma. Durante la *creación* religiosa, parece haber poca preocupación por la forma ideal, platónica, preexistente o trascendente, del ritual, respecto de la cual los actores apenas se aproximarían o, por lo menos, se puede reconocer ese mito *como* mito. Los pasos y etapas reales del ritual son resultado de una *negociación*. En la Pascua de 1981, esa negociación adoptó la forma común de cualquier negociación secular zinacanteca: lubricada con licor, interactiva (aunque muchas veces fue conducida por expertos mandones o supuestas autoridades), todas las cosas sufrieron algún retraso respecto de lo previsto y

recorrida por una constante corriente subterránea de histerismo. Teniendo en cuenta este enfoque general del proceso de creación, queremos esbozar algunas conclusiones un tanto escépticas sobre cómo comprender e interpretar el ritual mismo como expresión clara y coherente de, por ejemplo, el pensamiento religioso zinacanteco.

Creo que es evidente que las nuevas celebraciones de la Pascua en Nabenchauk son un producto directo de una agitación continua en favor de la autonomía, que ha caracterizado la vida política y económica de la aldea durante más de treinta años. Es mucho más difícil desentrañar los detalles, por lo cual intentaré sólo esbozar mis impresiones y ubicar el ritual recién creado en el contexto de la reciente historia política y social de Chiapas central. Según espero, esta breve ojeada mejorará un poco la visión sincrónica y de corto alcance del "aislamiento e integración" de la vida ceremonial mexicana y centroamericana.

El ritual de Pascua

Empezaré comparando en forma tabular la secuencia de los acontecimientos de la Semana Santa en el centro de Zinacantán, tal como los describe Vogt (1969:556-559), con la Pascua de 1981 en Nabenchauk.

La nómina completa de los encargados del ritual es demasiado compleja para resumirla aquí, pero la posición de los *ch'ul-moletik*, Santos Ancianos, es de especial importancia. Según Vogt, los seis Santos Ancianos "tienen posiciones especiales vitalicias. Este grupo se autoperpetúa; cuando alguno de ellos muere o se retira, los cinco restantes eligen al sucesor, por lo general, de entre el conjunto de los pasados u hombres que han experimentado la jerarquía y completado su servicio en cuatro niveles. Aunque limitadas, sus funciones son de gran significación ritual; el Viernes Santo, clavan la imagen de Cristo en la cruz" (1969:259).

En 1976, cuando estuve en Zinacantán, mi compadre acababa de ser elegido *ch'ul mol*, habiendo tenido una carrera distinguida en la jerarquía de cargos y también habiendo sido consultado frecuentemente como consejero ritual por los demás detentadores de cargos. Cuando volví en 1978, mi compadre había sido expulsado del grupo de los Santos Ancianos en el centro de Zinacantán, por razones que en ese momento no pude entender. El hecho de que mi mismo compadre haya resurgido en 1981 como el Santo Anciano más antiguo para organizar las ceremonias de Pascua en Nabenchauk representa en un microcosmos

todo el proceso de restructuración política, social y religiosa que constituye la creación de este ritual.

Este hombre había realizado una carrera muy distinguida en la jerarquía de cargos, debido a una duradera dedicación familiar al desempeño ritual y apoyado por lo que podría llamarse riqueza "tradicional": posesión de amplias extensiones de tierra en la zona, tres hijos, una parentela poderosa e influyente, contactos establecidos con los agricultores de las tierras bajas, etc. Se enredó en disputas, primero con su hermano, después con su padre y más tarde con la mayoría de sus parientes, y de vez en vez reñía también con los funcionarios de la aldea y con los vecinos con que había cooperado en una operación de reforma agraria. Mi impresión es que su participación en esas riñas estuvo determinada tanto por fortuitas circunstancias de parentesco y oportunidad como por una evaluación más motivada por sus propios intereses. (Por ejemplo: su hermano, que había pasado varios años exiliado lejos de Zinacantán, al regresar buscó el apoyo de los miembros de una determinada facción, haciendo que mi compadre, a falta de otra cosa, acudiera a los miembros de la otra facción para conseguir consejo y apoyo. Del mismo modo, su más poderoso e íntimo aliado había sido su único yerno, cuya carrera política lo había llevado a alinearse con cierta rama de la burocracia indigenista establecida por el gobierno. Así, una vez más, a falta de otra cosa, mi compadre había quedado atado a la alineación política y su yerno. Y así sucesivamente.)

Más adelante me ocuparé de manera general de los pleitos faccionales que dividieron en cierto momento a Nabenchauk de Zinacantán. Por ahora, sólo quiero agregar que mi compadre era el único candidato plenamente calificado para desempeñar el cargo de Santo Anciano en Nabenchauk (y éste es un requisito importante). Por consiguiente, casi a falta de otro, se convirtió en el mayor de los Santos Ancianos recién reclutados, y las otras cinco posiciones tuvieron que asignarse a la gente que, después de él, se aproximaba más a la condición de *pasado*, aunque en realidad ninguno de ellos había completado toda la carrera ritual. (En 1984, uno de los Santos Ancianos de Nabenchauk obtuvo un cargo de tercer nivel en la jerarquía municipal, con lo cual elevó su calificación como Santo Anciano, pero se creó una situación embarazosa pues las otras tareas que se le habían proporcionado le impedían cumplir con su papel de *ch'ul mol* de Nabenchauk.)

Las ceremonias de Semana Santa se centran en un santo llamado *J-man-vanéj* (literalmente, "Comprador", de gente, o "Redentor") o Santo Entierro, que es una imagen de Cristo hábilmente articulada, de modo tal que se puede elevar hacia la cruz y clavarla. Vogt (1969:360) dice que:

Según los zinacantecos, el Santo Entierro vivía en la Tierra. Fue perseguido por los demonios, que lo capturaron y lo pusieron en la cruz, en el centro ceremonial, para matarlo. Cuando los demonios se fueron a comer, el Santo Entierro descendió de la cruz, tomó una piedra azul y la arrojó hacia arriba, creando el cielo azul. Los demonios regresaron y volvieron a ponerlo en la cruz, donde murió. Al morir, pagó el precio de nuestros pecados, por eso se le llama "el compador". Si no lo hubiera hecho, todos hubiésemos muerto. Después, el Santo Entierro resucitó y se fue al cielo para vivir.

En Zinacantán, se trata a las santas imágenes con gran respeto y reverencia. Se les "considera dioses de extraordinario poder, cuyas almas están adentro de las estatuas. Sus 'hogares' son las iglesias o las casas de los funcionarios de la jerarquía de cargos. Debe bañárseles con agua de los charcos sagrados y hay que lavar e incensar periódicamente sus ropas, tal como se hace en las ceremonias de curación, donde se purifica y baña al paciente y su vestimenta se lava e incienso. Como los dioses ancestrales, los santos esperan que se les dirijan oraciones, y se les ofrezcan velas, incienso, música y flores" (Vogt 1969:360). El *Jmanvanej* original de la iglesia de San Lorenzo, ubicada en el centro de Zinacantán, y la cruz gigante en la cual se le crucifica durante la Pascua eran objetos de cierta antigüedad y estaban al cuidado de dos funcionarios religiosos de primer nivel, llamados *Martomo Santa Krus* (Cuidadores de la Santa Cruz).

No obstante, en 1977, casi al mismo tiempo en que los acontecimientos políticos causaron el estallido de luchas faccionales todavía no cicatrizadas —las mismas luchas que hicieron que mi compadre perdiera su posición como Santo Anciano en la jerarquía municipal—, se incendió la iglesia principal de San Lorenzo y casi todos los santos se quemaron. El *Jmanvanej* original quedó reducido a un tronco carbonizado y la cruz se destruyó completamente. Esto constituyó un desastre para todos los zinacantecos; pero, con la ayuda del obispo local, se consiguieron nuevas imágenes, entre otras, un nuevo *Jmanvanej* para las futuras crucifixiones de Pascua.

La idea de que se podían reemplazar los antiguos santos de la aldea fue la que en parte inspiró la creación del ritual de Pascua en Nabenchauk. Se consideró que el nuevo "Comprador" de Nabenchauk era tan buen santo como la nueva figura de Cristo del centro ceremonial de Zinacantán. Lo mismo que el nuevo santo municipal, había sido confeccionado en la distante comunidad chol de Tila, cuyo santo patrono, el muy conocido Señor de Tila, según la gente de Nabenchauk, es otra encarnación del Santo Entierro. Los habitantes de Tila tienen un negocio floreciente basado en la fabricación de imágenes de Cristo, así como de pelucas, estigmas y coronas de imitación oro. El nuevo santo se esculpió en madera provista por los habitantes de Nabenchauk, y fue trasladado a la aldea más o menos una semana antes de la Pascua. La primera ceremonia en que se le quitó el velo, ante la admirada muchedumbre de Nabenchauk, fue la de abril de 1981, aquella que yo presencié.

Puesto que la celebración de Pascua en Nabenchauk competía con las festividades tradicionales del centro, se habló mucho acerca de las virtudes respectivas de ambos santos. Para los habitantes de Nabenchauk, fue muy desconcertante el rumor que circuló durante la Semana Santa referido a que el viejo "Comprador" que se había quemado en la cabecera había empezado a autorregenerarse espontáneamente, aunque todavía no había desarrollado bastantes miembros como para volver a ser crucificado. (En realidad, al año siguiente, un experto escultor de Tila reparó el santo original, y ahora hay en el centro de Zinacantán dos imágenes de Cristo. De ellas, la vieja, rejuvenecida, es la que se crucifica en las Pascuas.)

Ahora presentamos en forma tabular, una comparación simplificada de las actividades de la Semana Santa que tienen lugar en Zinacantán, siguiendo la descripción de Vogt de las celebraciones "tradicionales", con las festividades innovadoras de Nabenchauk, tal como las observé en abril de 1981. Supongo que se advertirá que los creadores, los de Nabenchauk, a pesar de las limitaciones debidas a la escasez de personal, a su incompleto equipamiento y a algunas circunstancias fortuitas, estaban tratando de que sus ceremonias fueran lo más próximas posible a los rituales matrices del centro ceremonial.

*Centro de Zinacantán, seis viernes de Cuaresma:
Procesiones alrededor de la iglesia*

y del cementerio, con los diferentes santos, los Santos Ancianos y todos los funcionarios de cargo. Gran fiesta el primer viernes de Cuaresma.

En Nabenchauk, el último viernes de Cuaresma, el 10 de abril de 1981, se realizó la primera procesión del nuevo *Jmanvanej* (en la que se pasca al santo alrededor del cementerio de la iglesia con la Virgen de Guadalupe, patrona de Nabenchauk, como si fuera la Virgen María). Después, tuvo lugar una reunión formal respecto del procedimiento por seguir, sostenida por los Santos Ancianos recién designados, y los dos detentadores de cargos existentes en Nabenchauk (*martomo j-ch'ul-me7tik* o cuidadores de la Virgen de Guadalupe) y sus séquitos. El cuarto viernes se celebra tradicionalmente una fiesta en la aldea vecina de Apas, y ese año la fiesta se estropeó a causa de una violenta disputa entre los miembros de los dos partidos políticos rivales, incluyendo a los priistas (miembros del PRI) de Nabenchauk (que apoyaban las celebraciones de Pascua de Nabenchauk) y los panistas (miembros del PAN) de Apas, que controlaban la capilla local de Apas y la fiesta que allí se realiza.

*Centro de Zinacantán, Domingo de Ramos:
Misa y procesión
predominantemente ladina
en el cementerio,
con palmas.*

En Nabenchauk, el domingo 12 de abril de 1981, los panistas de la aldea realizaron un mitin político masivo contra la constitución del comité que controla y administra las posesiones del ejido (reforma agraria) local. Los integrantes del comité, miembros del PRI, se ocupaban además de organizar las próximas celebraciones de la Semana Santa, y el mitin de los panistas fue considerado una provocación y un perjuicio deliberados.

*Centro de Zinacantán, Martes Santo:
Pequeña procesión de santos.*

En Nabenchauk, el martes 14 de abril de 1981, los Santos Ancianos preparaban en sus hogares los rosarios ceremoniales y, en general, se ase-

guraban de que sus adornos rituales especiales estuvieran completos. En la casa de mi compadre, que era el Santo Anciano mayor, matamos un cerdo para la comida familiar de Cuaresma.

*Centro de Zinacantán, Miércoles Santo:
el Jmanvanej se lava con un elaborado ritual, procesión en la iglesia
y los pasioneros (miembros de la jerarquía de cargos cuyas funciones están en gran medida limitadas a la Semana Santa)
velan por el santo
durante toda la noche.*

El miércoles 15 de abril de 1981, apareció en Nabenchauk la figura de *Xutax* o Judas. De hecho, en la aldea hay *dos* imágenes de *Xutax*, una pende de la puerta de la iglesia y la otra está atada a un poste de luz del cementerio. Ambas están hechas de paja, lucen vestimenta de soldado o de ladino (no de indio), el típico casco de color amarillo encendido que llevan los trabajadores de la Comisión Federal de Electricidad, cigarrillos que cuelgan de la boca, anteojos oscuros, botellas de licor, morrales de caparazón de armadillo (como los empleados por los sembradores) y, uno de ellos, lleva el letrero: "Presidente del PAN de Nabenchauk". Se lava cuidadosamente el *Jmanvanej* en agua de flores, se le viste con ropas nuevas y se le lleva en procesión dentro de la iglesia (los Santos Ancianos transportan las imágenes de Cristo, y los mayordomos y demás cuidadores, las del resto de los santos). En la tarde, los *sk'usob kajvaltik* (las guatas empleadas para lavar al Santo, impregnadas de agua de rosas y de colonia) se distribuyen entre los espectadores. Después, los hombres hacen una demostración de fuerza levantando la pesada cruz, asegurándose de que quede bien fija a la base ubicada en el piso de la iglesia, de que no interfiera con el techo y las bombillas eléctricas, de que los clavos especiales que se usen en la crucifixión coincidan con los agujeros de la cruz, etc.

*Centro de Zinacantán, Jueves Santo:
Los martomoreyes ofrecen un desayuno ceremonial, y al mediodía se lleva a cabo la representación de la Última Cena (con el plato tradicional*

de puy o caracoles),
seguido por una procesión de la Cruz
alrededor del cementerio. Se entierra
un pequeño crucifijo entre pétalos de rosa, y
se designa a un guardia armado para que permanezca en el lugar
durante la noche.

El jueves 16 de abril de 1981, en Nabenchauk, los Santos Ancianos
acompañados por el Presidente de la iglesia y sus sacristanes, presidieron
una reunión general donde se leyó y confirmó la lista de espera para de-
sempeñar los cargos de Nabenchauk. Cada aspirante (por ejemplo, de
martomo jeh'ul-me7tik) debía presentarse con una botella de aguardien-
te, la cual obsequiaba a los funcionarios como prueba de que estaba dis-
puesto a cumplir con sus obligaciones rituales. En 1981, las listas de espe-
ra abarcaban hasta comienzos de la década de los noventa. Hacia el me-
diódía, se enterró un pequeño crucifijo entre pétalos de rosa. Se dieron
los últimos toques a la gran cruz en que se crucificó al santo (por ejem-
plo, se pintó y amarró a la cruz el signo de *INRI*), y se le llevó en proce-
sión alrededor del cementerio. Los Santos Ancianos asistieron a una
comida formal, compuesta por *puy* y pescado frito en salsa de maíz blan-
co, en la casa del Presidente de la iglesia, después de la cual los guardias
armados reclutados para esa ocasión iniciaron su velación nocturna del
crucifijo enterrado y del *Jmanvanej*.

Centro de Zinacantán, Viernes Santo:

Se cuelga el Judas frente a la iglesia.

*Tiene lugar la representación de la curcifixión y los asistentes
presentan ofrendas al*

*"Comprador", al que después se
descuelga y lleva en procesión;
por último, se le*

*conduce a su lugar de reposo. Las flores que
decoran su féretro se distribuyen
entre la multitud.*

El 17 de abril, Viernes Santo en Nabenchauk, el día comienza con
una reunión de funcionarios de cargos, realizada especialmente para

resolver el asunto de un futuro *martomo* renegado, un panista que no se
había presentado el día anterior y del que se sospechaba que quería
eludir las responsabilidades de su cargo. (Se le multó y puso en prisión.)
Se desenterró el pequeño crucifijo y se le trasladó del lugar en que había
permanecido toda la noche (el altar ubicado frente a la iglesia) hasta un
tapete de paja ubicado en la puerta de la iglesia. Se le hace acompañar de
un guardia armado y de un hombre muy, muy viejo, quien también cus-
todia las ofrendas acumuladas a medida que la gente entra en la iglesia
ese día. Se erige la cruz y los Santos Ancianos se visten con sus especiales
atuendos blancos. Se levanta el Santo, a cuya espalda cae un pesado es-
tandarte púrpura, y se clava. Conforme la gente llora y reza ante la ima-
gen crucificada de Cristo, y los mayordomos encienden las velas ofreci-
das con flores por el público, los Santos Ancianos abandonan la iglesia
y distribuyen *meryaetik*, botellas de medio litro de aguardiente muy
fuerte. El Santo permaneció en la cruz unas dos horas. Después se le
bajó y llevó en procesión; luego, se le volvió a enderezar y se distribuye-
ron sus flores y listones. Cuando la gente se dispersó, llevando sus ramos
bendecidos y, en ciertos casos, costales con semillas de maíz que habían
acompañado al Santo durante la semana, los Santos Ancianos volvieron
a vestirlo con su ropa ordinaria y lo depositaron en la urna de vidrio en
la que normalmente se guarda.

Centro de Zinacantán, Sábado de Gloria:

*Después de la misa, los mayordomos limpian
la iglesia, labor que el resto del año realizan
los sacristanes.*

Se quema el Judas.

El sábado 18 de abril, en Nabenchauk, tanto los dos *martomoetik*
de Guadalupe, como el Presidente y sus sacristanes limpiaron y acondi-
cionaron la iglesia. (De todos modos, en la iglesia de Nabenchauk se rea-
lizan todos los sábados y domingos ceremonias de cambio de flores.) Al
anohecer, las dos figuras de Judas "vuelan de regreso a México", es
decir, se les lanza a una gran hoguera mientras se baila y se bebe.

Centro de Zinacantán, Domingo de Resurrección:

*Los alféreces (segundo nivel de los cargos) danzan
frente a la iglesia.*

A las 3 de la mañana del domingo de Resurrección en 1981, en Nabenchauk, mi compadre, el mayor de los Santos Ancianos, abordó un camión que lo trasladó a su milpa de las tierras bajas, donde planeó permanecer la próxima semana o unos diez días, para aplicar fertilizantes a sus tierras (superfosfatos). Para él, el nuevo ritual de la Semana Santa terminó cuando abandonó la iglesia, la noche del Viernes Santo.

Ritual de Pascua y política en Nabenchauk

Desde el comienzo, sugerí que toda la celebración de Pascua en Nabenchauk se había creado explícitamente para competir con los rituales establecidos en el centro ceremonial de Zinacantán. Los nuevos rituales se vinculan a la adquisición de un nuevo santo, a un costo considerable. Exigen nuevos puestos ceremoniales: además de los Santos Ancianos locales, las ceremonias requieren de algo semejante a los *paxyonetik* o pasioneros, quienes vigilan la iglesia y que en Nabenchauk se reclutaron entre los que habían desempeñado antes la función de mayordomos locales. Asimismo, se necesita un flautista para acompañar a esos hombres en su larga velación en la iglesia. Por otra parte, los funcionarios de la aldea gastaron dinero en los nuevos equipos: sin considerar al propio Santo, su féretro y vestimenta, la iglesia tuvo que contar con plataformas para escenificar la representación del "Calvario" y todos los objetos parafenales requeridos en la crucifixión (calabazas, clavos, martillos bendecidos, etc.) y, lo más importante, la pesada cruz. Un carpintero local hizo la cruz de un gigantesco tronco de *ch'ul-te7* o "árbol sagrado", un tipo de cedro (véase Laughlin 1975:140), el cual se cortó subrepticia e ilegalmente en los bosques templados, operación que afortunadamente fue supervisada por el agente del proyecto de reforestación estatal en Nabenchauk, un prominente *priista*, personaje de gran importancia en el establecimiento del nuevo ritual. Todos esos gastos y las nuevas responsabilidades no se distribuyeron equitativamente entre los dos mil habitantes de la comunidad. De hecho, la participación en el ritual dividió a Nabenchauk casi exactamente por la mitad: un 50% de la población participó activamente o como espectador; el otro 50% boicoteó significativamente los procedimientos.

Desde 1977, Nabenchauk, lo mismo que todo el municipio de Zinacantán, está dividida en dos facciones políticas enconadamente opuestas

y, por lo general, aliadas a los dos partidos políticos nacionales: el PRI, partido del gobierno mexicano desde hace más de cuarenta años, y el PAN, un partido de oposición, algo reaccionario, que nunca ha obtenido más que algunos éxitos parciales en ciertos niveles electorales. Sin embargo, estas afiliaciones partidarias oscurecen diferencias que no pueden vincularse sólo a las ideologías partidarias, salvo en el sentido bastante simple de que el PRI es el partido del gobierno establecido y en el poder y que el PAN representa la oposición oficial. En Nabenchauk, estas afiliaciones partidarias son *tótemes*: la división entre el PAN y el PRI es sólo una forma particularmente definida de deslindar una importante división faccional que ha existido en diferentes formas en Nabenchauk durante los últimos treinta años. Los *priistas* de Nabenchauk crearon los nuevos rituales de Pascua; los *panistas* boicotearon las ceremonias locales, asistiendo significativamente a las festividades ya existentes en la cabecera, dirigidas en gran medida por correligionarios del PAN.

Así, la deliberada y simbólica burla al centro de Zinacantán, representada por la instalación de una celebración local de Pascua en Nabenchauk, así como la creación unos treinta años atrás de una iglesia independiente en la aldea contradicen el argumento de que la elaboración de la vida ceremonial en las aldeas reseñadas y los intercambios concomitantes de santos entre esas aldeas y el centro ceremonial, permiten a Zinacantán "dirigir... la adhesión ceremonial y política desde las aldeas con base en capillas y santos propios, tal como Nabenchauk, que había amenazado durante años con separarse de Zinacantán" (Vogt 1969:365). Más convincente es la opinión de Wasserstrom de que la elaboración ceremonial en parajes como Nabenchauk muestra que "al afirmar su independencia política y económica, las autoridades de la aldea toman medidas para declarar su autonomía espiritual respecto del centro municipal" (1978:204).

Nabenchauk es famosa por sus disputas políticas, por la propensión de sus habitantes hacia las *sa7 k'op* o "reyertas verbales". A pesar de que algunas familias o miembros de las familias han cambiado de partido con los años, siempre ha habido un patrón más o menos estable de oposición y de pleitos políticos. Aunque la retórica gubernamental y local haya calificado esta división de facciones como un conflicto entre tradicionalistas y progresistas (perspectiva que me recuerda la concepción simplista y cuestionable de George Foster en el sentido de que "la aculturación rápida favorece a menudo el faccionalismo aldeano" (1963:391), al estu-

diarse los pleitos entre las facciones desencadenados en Nabenchauk desde la década de los treinta se observa que las principales disputas de este tipo —tanto en esa aldea como en el resto de la región— se han originado por el control monopólico de los fundamentales recursos productivos.

Después de que comenzaran a ejecutarse en Chiapas, durante el gobierno de Cárdenas, las medidas sobre reforma agraria adoptadas por la Revolución Mexicana, las primeras atribuciones de tierras al ejido de Zinacantán permitieron a sus habitantes dedicarse íntegramente al cultivo del maíz, contando tanto con la producción de sus milpas de las tierras altas como con un seguro contra el eventual fracaso de las tierras bajas, más productivas pero más riesgosas, que producían el excedente del cual vivían. Sin embargo, no todos los zinacantecos recibieron parcelas ejidales y, al parecer, sólo los que ya eran propietarios de tierras participaron en el costoso y largo proceso de obtener dichas concesiones. El poder del primer cacique —o jefe político— reconocido de Zinacantán provino de su capacidad de controlar la inicial distribución de los ejidos y del modelo de patronazgo que derivó de la organización que él dirigía y que administraba la tierra ejidal (véase Vogt 1969:285-287). Es evidente que quienes se oponían a él objetaban su monopolio no sólo de la tierra sino también sobre el acceso a las autoridades de fuera, quienes podían conceder mayores beneficios a Zinacantán. Entre la década de los cuarenta y la de los sesenta, la división faccional, así como los protagonistas principales de estas disputas por la tierra, constituyeron el trasfondo de las luchas políticas en el municipio de Zinacantán. Asimismo, es probable que los enfrentamientos faccionales desencadenados en Nabenchauk hacia la misma época, hayan sido los causantes de la división entre los que habían heredado extensas porciones de las tierras altas (y, por tanto, los recursos y el interés de resistir contra los intentos de obtención de tierras ejidales), y los que carecían de tierras.

Durante los últimos años, los más importantes conflictos faccionales que han estallado en Nabenchauk también se vinculan a los recursos productivos fundamentales y al acceso a las eventuales correas de transmisión del poder. Antes de 1977, las más agrias disputas en Nabenchauk se relacionaron con el control de los puestos en los proyectos gubernamentales de ayuda: la reforestación, la construcción de caminos de la clínica local, el sistema de tuberías, las instalaciones eléctricas, etc. Los integrantes de una facción controlaban el contacto con la burocracia gubernamental, y el

resto de la población recurría a ellos para obtener empleos o para acusarlos de ladrones por favorecerse a sí mismos y a sus partidarios.

Del mismo modo, la mayoría de los acontecimientos que ocasionaron la lucha entre el PAN y el PRI responden a la competencia de intereses entre camioneros y transportistas, representados por diferentes grupos de zinacantecos. El PRI apoyaba al gremio de los transportistas, quienes controlaban los camiones de traslado de pasajeros entre la montaña y la llanura; sin embargo, como otros zinacantecos compraron camiones, éstos necesitaron una base política competitiva que contrarrestara dicho control monopólico del negocio. (Con todo, todavía hoy, los propietarios de camiones de Nabenchauk que pertenecen al PAN legalmente sólo pueden transportar carga, no pasajeros.) En 1947, la construcción de la carretera panamericana y, más recientemente, los programas de construcción de caminos locales tuvieron efectos importantes en la vida económica de Zinacantán y modificaron los patrones de asentamiento. (Se puede considerar que estos programas de construcción de caminos son esfuerzos directos que expresan los intereses económicos del Estado en que los trabajadores provenientes de la zona montañosa puedan trasladarse fácilmente a las empresas agrícolas de la llanura fértil, donde se produce maíz, pero sobre todo, café y se cría ganado.) En los últimos treinta años, Nabenchauk, que está ubicada a ambos lados de la carretera, ha crecido considerablemente. A medida que el cultivo del maíz y el comercio se han expandido hacia zonas más remotas, los zinacantecos se han vuelto más dependientes del transporte, y una mayor porción de sus ingresos como agricultores o vendedores de flores ha pasado a manos de los propietarios de camiones, que en gran proporción también son zinacantecos.

(Cabe destacar que el sistema mexicano de patronazgo y monopolio parece creado para que las personas, como en el caso de los zinacantecos, compitan entre sí, y para exacerbar la división en facciones dentro de las comunidades indígenas, más que para subrayar las desigualdades estructurales entre estas comunidades y la economía nacional. Es decir, la naturaleza de las relaciones económicas y políticas entre las comunidades indígenas, como Zinacantán, y la sociedad ladina más amplia, estimula lo que el historiador Ranajit Guha llama segmentación "vertical", en lugar de una segmentación "horizontal" más generalizada en el conjunto de la sociedad.)

He afirmado que en Nabenchauk sólo había un hombre calificado para desempeñar el papel de Santo Anciano en relación con el nuevo santo de la aldea. En realidad, había dos compadres que habían sido Santos Ancianos en 1976, y que hasta entonces habían sido amigos íntimos que habían desempeñado simultáneamente funciones religiosas en más de una ocasión. Sin embargo, uno de ellos se adhirió al partido panista en 1977, razón por la cual podían influir en la distribución de la tierra en una nueva colonia controlada por otros panistas. Asimismo, la mayoría de los ocupantes de cargos municipales y la mayoría de los residentes del Centro Ceremonial se afiliaron al PAN. El otro hombre, mi compadre, permaneció fiel al PRI (por razones fundamentales y contingentes demasiado complicadas para explicar aquí) y, por tanto, fue destituido del cargo de *ch'ul mol* antes de la Semana Santa de 1978. Por eso, en abril de 1981, cuando mi compadre se dirigía a la iglesia de Nabenchauk para lavar el nuevo Jmanvanej, su compadre, ex amigo y ex colega de Santo Anciano, abordaba un camión que lo trasladaría al Centro de Zinacantán, para lavar el antiguo Jmanvanej municipal. Mientras la mitad de la población de Nabenchauk iba a rezar y presentar ofrendas a su nuevo santo en la iglesia de la aldea, la otra mitad recorría, atravesando las montañas, treinta kilómetros en camiones rentados por el PAN, para demostrar su fidelidad a los antiguos santos y a sus guardianes panistas. No hace falta insistir en el componente político de la ceremonia pública.

Conversación, negociación y el orden de las cosas

Terminaré con dos observaciones: la primera sobre la forma misma del ritual y la segunda sobre su fuerza dinámica. La ejecución del rito en Nabenchauk fue fortuita, impetuosa y, a menudo, extemporánea. Como una copia imperfecta del modelo de piedra sepulcral —que evolucionaría, con el tiempo, desde la cabeza del muerto hasta el ángel alado—, el ritual comenzó como una copia decidida de la ceremonia tradicional (y una copia realizada de manera desafiante para ser tan buena como la que podía realizar cualquier grupo de panistas). Y sin embargo, no se prepararon adecuadamente el conjunto de santos, la lista de funcionarios religiosos, ni los equipos. (Los poco afortunados custodios de la Santa Patrona local, la Virgen de Guadalupe, cumplieron escasamente con sus obligaciones; cuando aceptaron sus responsabilidades en los cargos, *no hubo*

celebración pascual en la iglesia de Nabenchauk, y ni siquiera sus consejeros rituales poseían la información necesaria. La oquedad donde debía erigirse la cruz, frente a la iglesia, todavía contenía cemento fresco, y la cruz era demasiado alta respecto del techo. Siendo la persona presente con mayor ilustración —*la chan yun* o sea “quien lee papeles”, tal como se dice en tzotzil—, me eligieron para escribir la palabra *INRI* en la cruz. Y así sucesivamente.) Los Santos Ancianos reñían entre sí por cualquier cosa, negociaban los pasos y requisitos e, incluso, alguno de ellos pidió consejo a una de las ancianas que acompañaban al *martomoetik* y que había sido portadora de incienso en la Pascua anterior. Mi reciente investigación sobre el *proceso* de la creación ritual se centró en los detalles de las frenéticas conversaciones establecidas cuando las autoridades hacían desesperados intentos de última hora para cumplir con todos los detalles del procedimiento.

Más aún: la mezcla de autoridades religiosas y seculares fue desmezclada y desvergonzada. Los poderosos líderes municipales del PRI, miembros de lo que podría llamarse la mafia de Nabenchauk, planteaban constantemente sus deseos y ejercitaban sus músculos autoritarios. Uno de ellos, el líder del sindicato de camioneros controlado por el PRI, aportó la mayor parte del dinero necesario para comprar el nuevo Santo (y, en 1981, insistió en comprar una corona, una de segunda mano del Señor de Tila, para mejorar su aspecto). Había otro mafioso del PRI, quien dirigía uno de los más lucrativos proyectos gubernamentales de desarrollo que, pretendiendo que se estaba haciendo historia, me reclutó como fotógrafo oficial de los acontecimientos. (Durante mucho tiempo, en Zinacantán existió la norma de no permitir fotógrafos dentro de las iglesias, y tampoco era posible retratar las procesiones de las santas imágenes. Cuando comuniqué mis escrúpulos respecto de las fotografías, estos priístas, quienes más tarde bailaron en su instalación en los cargos con botas de hule de trabajo en lugar de las sandalias, me dijeron despectivamente: “eso sólo ocurre en el pueblo [es decir, en el Centro de Zinacantán]; son unos tontos que no saben nada”.)

El Miércoles Santo, se demostró la naturaleza de la creación ritual en la forma en que se repicó la campana de la iglesia. ¿Debían o no doblar las campanas mientras se lavaba el Comprador? (El jueves y el

viernes no se debían repicar las campanas porque *icham kajvaltik*, "Nuestro Señor ha muerto", y se usaban matracas para indicar las horas y marcar las etapas del ritual.) Las autoridades civiles decían que las campanas debían doblar para convocar a la gente, obligándola a salir de sus casas y asistir a las ceremonias. Los Ancianos tenían sus dudas, pero pensaron que, después de todo, la situación era similar a la de un funeral. Se envió a los sacristanes a jalar la cuerda de la campana, pero a cada rato alguien subía al campanario para pedir que se adecuara el ritmo del tañido a los diferentes gustos.

En los años siguientes continuó la tensión entre las autoridades religiosas y las seculares, a veces con sorprendentes resultados. La teoría que justificaba la designación vitalicia de los Santos Ancianos era la de que un cuerpo que se autoconserva garantiza la coherencia y la continuidad: estos expertos aprenden sus responsabilidades y los detalles correspondientes del ritual con base en la práctica; manejan su experiencia orgánicamente, reemplazando a sus miembros sólo en caso de muerte o incapacidad total (con excepciones ocasionales y aberrantes, como aquélla en que la afiliación política de mi compadre lo volvió inaceptable para los demás *ch'ul moletik* panistas). Sin embargo, en Nabenchauk, la autoridad efectiva de los Ancianos se fue desvaneciendo a medida que las autoridades más jóvenes de la iglesia (el Presidente del Templo y sus acólitos, que eran todos jóvenes y letrados priístas) fueron asumiendo cada vez más la responsabilidad de programar los detalles del ritual. Por ejemplo, en 1984, el secretario de la iglesia comenzó a registrar abundantes notas sobre los acontecimientos de la Semana Santa; en 1985, este Diario, que se convirtió en objeto ritual sagrado (como mis fotografías de 1981) fue la autoridad suprema, incluso por encima del *ch'ul moletik*, en materia de decisión de la periodicidad de las procesiones o crucifixiones, y hasta de las ofrendas rituales de licor, pan, caracoles, velas y flores. El cambio y la evolución continúan, pero se ha modificado la naturaleza de la negociación.

La dinámica del ritual

Las fuerzas que crearon este ritual o, al menos, que hicieron posible su creación, pudieron haber sido independientes del ritual mismo y no

guardar relación con el sentimiento religioso. Pero la ejecución religiosa contiene su propia fuerza dinámica interna; la ceremonia pública tiene su propio impulso. En 1981, los funcionarios de la aldea ya se preguntaban si en los años siguientes la gente de otras aldeas participaría en la Pascua de Nabenchauk, en lugar de ir a la del Centro de Zinacantán. Era evidente que, una vez instalado el nuevo Santo, se debía prever que en el futuro se le brindaran los cuidados y las ofrendas requeridas, y aun los más encallecidos panistas difícilmente podrían resistirse a visitarlo, aunque fuera furtivamente. (Tiempo después, mi otro compadre, el Santo Anciano del centro ceremonial principal admitió su propia curiosidad: quería saber qué estaba ocurriendo en la iglesia local; del mismo modo, mi otro compadre, el más próximo, ahora despojado y abandonado, ya no podía servir a los Santos de la iglesia principal de Zinacantán, a los que había dedicado tantos años de su vida adulta.) El registro fotográfico que yo debía constituir, el cual se integró al resto de los objetos parafernales rituales del Santo, prevé un futuro en el que la gente habrá de remitirse a los antecedentes. En Nabenchauk, hubo una Pascua en 1982 (aunque sepultada en las ardientes cenizas lanzadas en ocasión de la erupción del volcán Chinchonal), como la hay en estos años, y como la habrá, probablemente, en el año 2002, siempre y cuando siga existiendo Nabenchauk. Durante los últimos días de esta primera Semana Santa, ya se consideraron nuevas posiciones de cargo: dos nuevos mayordomos de la Santa Cruz, para servir al nuevo santo. Los Santos Ancianos lucían nuevas ropas de lana, diseñadas para durar, y se presentaron planes para ampliar la ceremonia y hacer más elaborado el equipo y los objetos parafernales del nuevo santo.

El proceso de expansión continúa, y sólo mencionaré algunos de sus desarrollos más recientes. En 1983, la organización exigió la creación de nuevos cargos; como se previó, dos nuevas posiciones de *martomo santa krus*. Los primeros titulares se instalaron en febrero y cumplieron sus funciones, recientemente creadas, durante la Semana Santa de ese año. En 1985, cuando se puso la tercera Santa Cruz, la lista de espera de los aspirantes a los nuevos cargos abarcaba hasta comienzos de la década de los noventa, y las autoridades estrechaban los límites de los priístas disponibles para ocupar esas posiciones. (Muchos de los hombres adinerados que antes se proponían para el cargo ya establecido de *martomo jch'ul me7tik* decidieron optar por los nuevos y más seductores puestos. Otros

comenzaron a recurrir a las antiguas tácticas para evitar o posponer los servicios que debían prestar, sea solicitando posiciones en el centro ceremonial o cambiando de afiliación política para evitar el reclutamiento.) La lista de los beneficiados con los nuevos cargos parece una genealogía de la mafia: el primer *SantaKrus* era el jefe del proyecto gubernamental de reforestación; su sucesor, un ex magistrado del PRI, era propietario de un camión, un molino y representante local de la compañía Teléfonos de México; el sucesor de éste último era el jefe político de Nabenchauk, dirigente del poderoso sindicato camionero priísta. Estos tres hombres, junto con el Presidente de la iglesia (hermano del jefe político), su secretario, el mayor de los Santos Ancianos, y el magistrado habitual de la aldea (de la jerarquía del PRI, pues hay dos conjuntos complementarios de magistrados de la aldea, uno de los priístas y otro de panistas), volvieron a fines de 1983 a Tila para comprar dos nuevas coronas y una peluca, que agregaron al equipo del Santo con gastos floridos y conspicuos. El ritual continúa, lo mismo que las intrigas políticas.

La ceremonia pública de Zinacantán crea sus propias obligaciones y acarrea consecuencias culturales tangibles. Sin duda, es un índice de la importancia de la vida ceremonial para los zinacantecos el que el asunto más mundano y material de sus vidas, que se manifiesta a través de riñas, luchas y la formación de facciones, se exprese en una creación ritual.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Beltrán, G.
1967 *Regiones de Refugio*. México: Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones especiales núm. 16.
- Cancian, F.
1965 *Economics and Prestige in a Maya Community*. Stanford: Stanford University Press.
- Collier, G.
1975 *Fields of the Tzotzil*. Austin: University of Texas Press.
- Foster, G.
1962 *Traditional Cultures: and the Impact of Technological Change*. Nueva York: Harper & Row.
- Haviland, J.
1977 *Gossip Reputation and Knowledge in Zinacantan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Laughlin, R.M.
1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Nash, M.
1958 *Political relations in Guatemala*. *Social and Economic Studies* 7:65-75.

- Rus, J. y Wasserstrom, R.
1980 *Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective*. *American Ethnologist* VI(1):3, 166-178.
- Vogt, E.
1969 *Zinacantan*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wasserstrom, R.
1978 *The exchange of saints in Zinacantan: the socio-economic basis of religious change in southern Mexico*. *Ethnology* 17: 197-210.
- Wolf, E.
1955 *Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion*. *American Anthropologist* 57:152-71.

SUMMARY

THE CREATION OF RITUAL: EASTER 1981 IN NABENCHAUK. *The author reviews various anthropological premises and theories which have attempted to explain the elaborate cargo system which characterizes the indian ceremonial organizations in the highlands of Chiapas. From this review, the author concludes that the majority of these studies have approached the interpretation of this social phenomena from a functionalist perspective with a predominant synchronic orientation. From the viewpoint of the criticisms that J. Rus and R. Wasserstrom have made of these explicative models, starting from a historical vision of the emergence of civic-religious hierarchies, the author analyzes a particular case of the emergence of one of these systems where none existed before. In 1981, Dr. Haviland was witness to the establishment the Easter ritual in the Tzotzil indian community of Nabenchauk, which was partly a copy and partly an innovation of the traditional Easter celebrations in the municipal and ceremonial center of Zinacantan.*

The author's meticulous study concentrates on the analysis of local and regional interest groups and the way in which these interact, denoting the contradictions which characterize the socio-economic and political structures in indian communities. Also described here is the interaction of local power groups and their political ties to current national political parties as well as the way in which these groups express themselves within the traditional system of civic-religious hierarchies which are established for ceremonial purposes.

MARACA YE' CUANA (Venezuela)

Los Ye' cuana o De' cuana constituyen un grupo de habla caribe integrado por unas 1,500 personas, que se hallan dispersos en el Estado Bolívar y el Territorio Federal Amazonas de Venezuela. Son horticultores de corte y quema (modalidad *conuco*), cazadores y pescadores.

La maraca que ilustra nuestra portada es un artefacto de uso ritual en la práctica chamánica; en el mango se representa a dos chamanes meditando. Algunas maracas contienen piedras mágicas que simbolizan el poder del *jöwai*, especialista en vincular el mundo sobrenatural a su pueblo. A través del rito y la canción, se busca utilizar las fuerzas sobrenaturales para fines específicos (A. Camino).

Diseño de Alberto Beltrán basado en un dibujo de Carlos Quintero, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (Caracas), gentilmente proporcionado por la Dra. Nelly Arvelo Jiménez.

Editor:
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director:
OSCAR ARZE QUINTANILLA

Jefe de investigaciones antropológicas y de la oficina de publicaciones:
ALEJANDRO CAMINO

Secretario:
ARTURO MORENO CHAVEZ

Coordinadora editorial:
ARGELIA CASTILLO

Composición y formación:
MA. DE LA LUZ SEGURA R.

EDITORIAL

Ritual de la política y la política del ritual 405

ARTICULOS

La red agujerada. Identidades étnicas y occidentalización en el México colonial (siglos XVI - XIX)
Serge Gruzinski 411

Ciclos de poder en una comunidad indígena de México: política local y sus vínculos con la vida nacional
Ulrich Köhler 435

La creación del ritual: la Pascua de 1981 en Nabenchauk
John B. Haviland 453

Las listas de espera en el sistema de cargos de Zinacantán: cambios sociales, políticos y económicos (1952-1980) . . .
Frank Cancian 477

Movimientos étnicos religiosos y seculares en América Latina: una aproximación a la construcción de la utopía india . . .
Alicia M. Barabas 495

Religión y política en la Sierra Norte de Puebla
Elio Masferrer Kan 531

El simbolismo de la política y la política del simbolismo. El Carnaval Chamula y el mantenimiento de la comunidad . . .
Duncan M. Earl 545

Organización sociopolítica en los Altos de Chiapas
Andrés Ortiz

569

EDITORIAL

RESEÑA

Zongolica: Encuentro de Dioses y Santos Patronos (autor:
Gonzalo Aguirre Beltrán)
Virginia Molina Ludy

585

EL RITUAL DE LA POLÍTICA Y LA
POLÍTICA DEL RITUAL

*Los brujos son los sacerdotes
de las religiones de los vencidos.*

Marcel Mauss

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Las ideas y el desarrollo de temas en los artículos que aparecen en *América Indígena* y *Anuario Indigenista* reflejan los puntos de vista de sus respectivos autores, y no necesariamente los del Instituto. Se autoriza la reproducción del material publicado en esta revista, siempre que se indique su procedencia.

The ideas and the development of themes in the articles that appear in *América Indígena* and *Anuario Indigenista* reflect the preferences of their respective authors, and not necessarily those of the Institute. Permission to reproduce the material published here is granted provided due credit is given to this journal.

Las relaciones entre religión y política probablemente son tan antiguas como la propia existencia de la especie humana. Durante mucho tiempo existió una verdadera amalgama de ambos ámbitos; luego, la subordinación de uno al otro. Una estrategia para escribir la historia moderna y contemporánea podría basarse en las relaciones entre religión y política. Esta relación poder-ideología siempre ha sido conflictiva y ha constituido una coexistencia difícil.

A partir del siglo XVIII y, en particular, después de las revoluciones norteamericana y francesa, asistimos a un creciente proceso de secularización del poder político. Ello ha implicado habitualmente una invocación al poder de los dioses para reafirmar lo opuesto; un poder basado en la voluntad popular. (Lo cual es notorio en la inmensa mayoría de las constituciones americanas.)

denia. Reflexiona sobre el papel desempeñado por los distintos sectores económicos y cómo pueden éstos obtener beneficios diferentes y contradictorios. Estudia el papel desempeñado por las facciones políticas y los conflictos en que éstas se involucran. Describe el rol de los actores individuales, de las instituciones y de las políticas paternalistas del Estado. Asimismo, destaca la incidencia de los sistemas de comunicación al interior de las cooperativas y en otras instancias. Pone de relieve los puntos débiles de los proyectos de colectivización ejidal y señala problemas de carácter administrativo y contable de dichas organizaciones.

Estos elementos y otros se convierten en obstáculos que pocas cooperativas pueden solucionar y que determinan muchas veces el fracaso de cualquier proyecto cooperativo. Este libro es también un excelente manual de todo lo que no hay que hacer en un programa de promoción cooperativa. *Cooperativas agrarias y conflictos políticos en el sur de Jalisco* se convierte así en una obra de consulta casi obligada para planificadores, promotores y especialistas en problemas agrarios de América Latina y de México, pues por su profundidad permite la apreciación cualitativa de determinados rasgos claves de la situación social general.

Elio Masferrer Kan
(Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH), y
Carlos Garma Navarro
(D. Antropología-UAM-I).

Impreso en los Talleres de Editorial Libros de México, S.A.
Av. Coyoacán 1035, 03100 México, D.F.

AMERICA INDÍGENA

INSTITUTO
INDIGENISTA
INTERAMERICANO

not be checked out until one month
after this date:

APR 30 1987

The University Library
University of California, San Diego, La Jolla, California

E
51
A45
46
No. 3

3

VOL. XLVI
MÉXICO, 1986

SN 0185 1179