



Revista Alternativa N°9, 2019

LA FIESTA COMO MEMORIA EN LA RE-CONFIGURACIÓN DE TERRITORIOS Y DEL IMAGINARIO COLECTIVO EN EL *K'IN TAJIMOL*, UN CARNAVAL MAYA- *TSOTSIL*, MUNICIPIO AUTÓNOMO DE POLHÓ, CHIAPAS¹

Rocío Noemí Martínez González. Academia de Historia, FCS, Universidad Autónoma de Chiapas

Correo electrónico: rocio.martinez@orange.fr

Resumen

El artículo que aquí se presenta esta basado en una investigación etnográfica que realicé por más de 8 años en el Municipio autónomo zapatista de San Pedro Polhó donde se reconstituye a principios de 1996 una de las fiestas más antiguas del calendario maya para poner en práctica una de las once demandas iniciales de los zapatistas, después de su levantamiento en 1994: el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas para auto-gobernarse y ejercer sus prácticas culturales, como parte de “una lucha por la memoria y contra el olvido”. Allí, en un territorio que ha tenido más de 12,000 desplazados de guerra, intentaré demostrar cómo la pragmática del ritual en la fiesta moviliza la organización colectiva, la memoria y la articulación de los distintos parajes o *lumtik* que forman la totalidad del territorio autónomo y la transformación de las condiciones de vida de quienes creyeron haberlo perdido todo, sus familias, su casas y sus vidas.

Palabras clave: Ritual, Fiesta, memoria, organización, autonomía

¹ Este artículo es una versión modificada de la ponencia presentada en el 56° Congreso Internacional de Americanistas, Salamanca 2018.

THE PARTY AS MEMORY IN THE RE-CONFIGURATION OF THE TERRITORIES AND THE COLECTIVE IMAGINARY IN THE KÍM TAJIMOL, A CARNAVAL MAYA-TSOTSIL, AUTONOMOUS MUNICIPALITY OF POLHÓ, CHIAPAS

Abstract

The article presented here is based on an ethnographic investigation that I carried out for more than 8 years in the autonomous Zapatista Municipality of San Pedro Polhó where one of the oldest parties of the Mayan calendar is reconstituted at the beginning of 1996 to implement one of the eleven initial demands of the Zapatistas, after their uprising in 1994: recognition of the right of the indigenous people to self-govern and exercise their cultural practices, as part of "a struggle for memory and against oblivion". There, in a territory that has had more than 12,000 displaced persons of war, we try to demonstrate how the pragmatics of the ritual at the party mobilizes the collective organization, memory and articulation of the different places or lumtik that form the entire autonomous territory and the transformation of the living conditions of those who thought they had lost everything, their families, their homes and their lives.

Keywords: Ritual, celebration, memory, organization, autonomy

Introducción

La fiesta y los rituales que se realizan en las poblaciones indígenas generalmente se piensan como manifestaciones desarticuladas del cotidiano y mayoritariamente como manifestaciones folclóricas anacrónicas, de los pueblos. En este análisis de la fiesta del *k'in tajimol*, un carnaval maya en el municipio autónomo de Polhó, en Chiapas, veremos como la fiesta ha sido un elemento esencial de la transmisión de la memoria, ligada al territorio y a la autonomía, donde las formas de comunicación indígena, permiten a los pueblos, una articulación del tiempo y del espacio en sus prácticas organizativas, con una implicación directa en lo cotidiano. La fiesta activa las fuerzas colectivas existentes en el territorio que la convoca, para no olvidar quiénes somos y de dónde venimos, con implicaciones de temporalidad que reúnen, en el presente, a los ancestros, en lugares de memoria ancestral, para recordar nuestro pasado pero para proyectarnos en el futuro, a decir de los pueblos: “para seguir viviendo”.

Esta fiesta que tiene lugar entre las prácticas *tsotsiles* en el mundo maya de los Altos de Chiapas, será abordada desde tres aspectos principales:

1 La fiesta como memoria

2 Como espacio de re- configuración territorial y del imaginario colectivo

3 Como principio de organización y auto-gobierno

En los tres ejes, la *iconicidad* y las acciones performativas y pragmáticas del ritual son el principio de análisis que retomo de la metodología propuesta por Severi (2007 y 2009), que dan sentido a las acciones que desarrollan los actores de la fiesta. Por ello se abordan como evidencia de las subjetividades manifestadas en el ritual (como almas o *Ch'ulelal*), con su carga histórica, política y cultural, revelando las relaciones construidas en distintas temporalidades entre los pueblos originarios y quienes vienen de afuera. Retomo también la noción del *Ch'ixi* de Rivera Cusicanqui (2018) como “entidad poderosa”² que nos ayuda a profundizar en la importancia de los procesos memorísticos que mantienen los territorios y a sus habitantes vivos, a partir de las ontologías múltiples del universo maya *tsotsil* (*Osil Balamil*).

² “Las entidades *ch'ixis*, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece ni al cielo ni a la tierra pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de la mina” (Rivera Cusicanqui, 2018).

1 La fiesta en territorio zapatista y su lucha por la memoria

Ésta no puede entenderse fuera del contexto histórico de los pueblos indígenas de México, lo que implica una historia de larga duración que abarca al mundo pre-colonial, la Colonia y al México independiente que definirá la idea de mestizo y de modernidad junto con la idea de progreso.

Desde el siglo XIX y después en la Revolución mexicana la construcción de la nación se fundó en la negación de los pueblos indios, en la idea de su integración al seno de una nación mestiza. En los dos casos, aunque de manera diferente, el indígena fue considerado un obstáculo del “progreso” y del “desarrollo” nacional.

El origen del levantamiento zapatista en 1994, además de las razones precedentes, entre otras múltiples, se debió a la modificación del artículo 27 de la Constitución mexicana relativa a la Reforma Agraria, que dio un golpe categórico a la propiedad colectiva de la tierra: el ejido y tierras comunales, victorias de la Revolución Mexicana³. La entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos y Canadá en 1992 provocó que los campesinos mexicanos no pudieran competir con los precios del maíz proveniente de América del Norte, teniendo que comprar el maíz a los nuevos socios del país:

El 1º de enero de 1994, el vuelco de la historia, hizo ver a los indígenas rebeldes al grito del Ya Basta!, defendiendo sus derechos y luchando por la palabra que viene del fondo de la historia y de la tierra, en “una guerra contra el olvido y una lucha por la memoria” (EZLN, 2010: 260 -262)⁴.

Desde entonces, los zapatistas reivindican el “derecho a la cultura indígena” y dieron inicio a la construcción de la autonomía que ha sido ejemplo para otros movimientos y poblaciones indígenas con las que decidieron constituirse en 1996, en un Congreso Nacional Indígena (CNI)⁵.

Los distintos lenguajes derivados de su apropiación de las culturas ancestrales, tales como la fiesta, han creado formas novedosas que acompañan sus distintas iniciativas y propuestas políticas, que han permitido otro tipo de relación entre los pueblos indígenas y no indígenas,

³ Sobre la Revolución Mexicana ver Gilly (1971, versión corregida y aumentada en 1994) "Los campesinos comenzaban la revolución en distintos puntos del país, sin concierto previo, pequeños grupos armados de indios y peones tomaron las tierras de cantidad de grandes haciendas y las araron y sembraron bajo la protección de sus fusiles (...) Este movimiento se extendió por los puntos más diversos del país, mientras en la capital las cumbres políticas burguesas continuaban en sus transacciones y componendas (...) Sin jefes nacionales, sin plan, impulsada por su propia fuerza social puesta en movimiento en todo el país, la iniciativa de los campesinos armados estaba resolviendo desde abajo, con sus propios métodos directos y claros, sin esperar leyes ni decretos, el problema de la tierra. Así empezó la revolución mexicana. (<https://www.jornada.com.mx/2006/11/19/index.php?section=voxlibris&article=a08n1vox>); y Lomnitz (2016).

⁴ Mayor Ana María, Discurso de inauguración del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo (27 julio 1996), reproducido en EZLN, 2010. Ver también nota 29 en este trabajo.

⁵ El Congreso Nacional Indígena se constituyó el 12 de octubre de 1996, planteándose ser la casa de todos los pueblos indígenas, es decir un espacio donde los pueblos originarios encontraríamos el espacio de reflexión y solidaridad para fortalecer nuestras luchas de resistencia y rebeldía, con nuestras propias formas de organización, de representación y toma de decisiones, es el espacio de los indios que somos. Somos los pueblos, naciones y tribus originarios de este país México. <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>

donde la llamada “buena tradición” festiva, revela su carácter esencial como fuente de organización y auto gobierno⁶.

La fiesta por la memoria y contra el olvido en el municipio autónomo de Polhó

En diciembre de 1994 se proclamaron 38 municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), en el marco de lo que se llamó la “ruptura del cerco”, que evidenció la implantación del EZLN mas allá de la Selva Lacandona. En esta lista figuraba el municipio de San Pedro Chenalhó (que incluía Mitontik, población chamula), en Los Altos de Chiapas, el cual se constituye con sus autoridades autónomas a finales de 1995 y principios 1996:

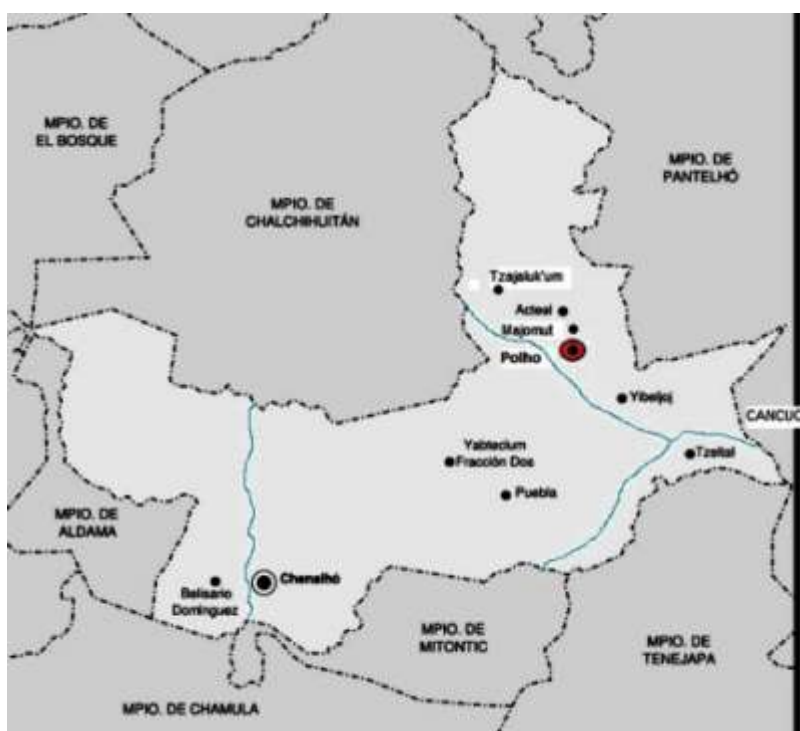


Figura 1. Municipio constitucional de Chenalhó (barrio Bajo) y municipio autónomo de Polhó (barrio Alto). Mapa retomado de INEGI 2015, re elaborado por Martínez R. 2018.

⁶ Referente a la “tradición”, llamada también “el costumbre”, por los pueblos *tsotsiles*, es necesario aclarar que los zapatistas consideran que no toda la tradición es necesariamente buena. Tal es el caso del consumo de alcohol en las fiestas, pues la consideran una “mala costumbre” que ha contribuido a la pérdida de conciencia, propiciada desde la dominación de los finqueros que pagaron a los trabajadores de las fincas con trago. Por esto hay que desterrar esta mala tradición de los pueblos que “en lugar de poder recuperar la conciencia [en el sentido de recuperar la memoria], el trago (consumo de alcohol) nos ayuda a perderla” (Presidente del Concejo autónomo, 2008). En los municipios autónomos en lugar de alcohol se bebe el *’ul* (bebida ritual de maíz tierno) y refrescos.

“Cuando tuvimos completas nuestras autoridades creamos aparte del municipio constitucional de Chenalhó, el Municipio Autónomo de San Pedro Polhó. Ahí nombramos, en secreto, a nuestras autoridades y se reconstituyó la fiesta del *k'in tajimol* por considerarse la fiesta de los ancestros que le dan fuerza a nuestra lucha”⁷.

En esta fiesta se inscribe el fin y el principio del año maya - *tsotsil* y el calendario festivo que relaciona las distintas celebraciones del año agrícola que articula las actividades productivas de todo el municipio posibilitando aunque de forma modesta, la autonomía alimentaria, basada en el maíz, el frijol y la calabaza. En los últimos 15 años la venta de café de distintas cooperativas ha sido un ingreso importante que complementa para los gastos que no se resuelven con la producción agrícola en el municipio autónomo.

De este sistema tradicional con más de 25 fiestas en el municipio constitucional, los zapatistas recuperan solo tres de entre ellas:

1 La fiesta del *k'in tajimol* (la fiesta del Sol), por considerarse la fiesta más antigua de los pueblos, considerada la fiesta de los ancestros (los aliados y los adversarios), donde se revela el nombre antiguo animal, dotado por una madre ancestral.

2 la fiesta de San Pedro, por tratarse del Patrón del pueblo, donde se reconoce la historia de la dominación colonial, y la superposición del nombre de un padre llegado del exterior, impuesto por las armas.

3 La fiesta de Guadalupe que establece la relación de los zapatistas con la nación mexicana, reconociendo así su historia de larga duración y una relación distinta con los mestizos como hermanos (vistos como adversarios cuando son aliados de los españoles, en temporalidades precedentes al S.XIX).

Estas tres fiestas tienen relación con otras fechas del calendario *tsotsil* que termina y vuelve a empezar con la fiesta del *k'in tajimol*, en el mes de *Chay k'in* (los días que caen), compuesto de cinco días. Estos días son el mes más corto del año maya (en febrero), donde se recuerdan los “juegos” y “teatros” (así llamados por los actores de la fiesta): “de lo que vivieron nuestros *padres-madres* desde los tiempos más antiguos de nuestra historia” (Testimonio de *Me'el*, la abuela, Polhó, 2010). Ahí llegan los aliados y los adversarios que existieron desde tiempos de nuestros

⁷ Referente a la declaración del municipio autónomo de Polhó, particularmente sobre el Testimonio del presidente del Consejo autónomo de Polhó 2008 (Martínez González, 2013: 31). El “secreto”, es una formulación utilizada frecuentemente entre los pueblos *tsotsiles* para designar lo invisible en la fiesta, al mismo tiempo que lo clandestino y lo sagrado, lo que debe no verse para poder existir. El “secreto de la fiesta” en el *k'in tajimol* se refiere a un nombre animal de transmisión materna, que no debe difundirse ni mencionarse. Este corresponde a una temporalidad anterior a la colonia que sólo se revela en esta fiesta. El nombre paterno que se superpone al materno que define después de la colonia a los pedranos, como hijos de Pedro, no es secreto y comporta el nombre de la dominación de un “padre” venido del exterior.

abuelos y abuelas, en tiempos de la dominación colonial y en las nuevas configuraciones relacionales del presente.

La estructura de los equipos de actores en la fiesta del *k'in tajimol*

La estructura de la fiesta que se traduce literalmente como “los juegos del Sol”, se organiza a partir de tres “equipos” (así llamados por los actores de la fiesta), que sitúan temporalidades y espacios distintos del universo maya *tsotsil* (*Os'il balamil*).

Para comprender la complejidad de esta fiesta es indispensable reconocer los tres “equipos” que la conforman y las temporalidades históricas a las que hacen referencia. Cada equipo responde a naturalezas distintas y contradictorias, revelando diversos conflictos no resueltos en las dinámicas relacionales de los diferentes grupos, revelando situaciones de dominación, de aculturación, de formas de resistencias y de autonomía, manifestadas en la pragmática de sus acciones rituales. Estas acciones recrean momentos históricos de larga duración pero también situaciones “que nos hacen ver como en un espejo”, (Don Florencio, maestro de cuerdas, *sonovil*, Polhó 2010) en el presente.

1. Equipo de los *Toyk'inetik* (los levantados del mundo de los muertos)

Estos son los actores “que levantan la fiesta” (*kapitan k'oj*, Polho 2010), su nombre deriva del verbo *toyel* en *tsotsil* (levantar). Son los muertos que se levantan del fondo de la tierra, “para recordarnos quiénes somos” quienes a veces curan por eso se les llama curanderos pero también quienes provocan enfermedad. La memoria maya *tsotsil* los conoce también como almas de los *totil-meil* (padres - madres o ancestros), quienes se subdividen en dos grupos:

a) Los ayudantes de Cristo (los curanderos)

b) Sus sacrificadores, sus adversarios (los brujos)

a- Los ayudantes de Cristo, considerados curanderos, se constituyen en una totalidad femenina llamada *Me'e!* (una primera madre), la abuela: La “madre Tierra”, formada por dos partes complementarias: la madre de la Montaña y la madre de la Selva; ambas integradas en una triada cada una (masculina y femenina a la vez); En este estudio nos interesará particularmente la madre de la montaña ligada al territorio donde se reconstituye el municipio autónomo, en el barrio alto (*K'uk'ulhó*), que veremos después.

b- Los adversarios, éstos son los llamados persecutores de Cristo (y de sus ayudantes), también son sus sacrificadores. De forma general son la oposición al Sol - Cristo y a su esposa, una Crista

indígena, por lo que se les considera “diablos”, depredadores, causantes de enfermedades. Estos personajes encarnan la figura de los mestizos y de los “negros”. Solo después de la independencia cuando éstos últimos (provenientes de África), pueden obtener su libertad y dejan de ser los esclavos de los españoles, establecen otro tipo de relación con los pueblos originarios y se les considera como hermanos mayores. A veces se les asocia a padres fundadores de la antigüedad.

Como almas ancestrales, tanto los aliados como los adversarios de Cristo, vienen de temporalidades del pasado. Los aliados de Cristo reviven en las figuras animales de los colibríes y en las plantas y vegetales; los adversarios en figuras felinas como el jaguar pero también en la figura del mono, y el rayo. Los nombres que definen a todos estos personajes constituyen lo que Carlo Severi (2007) ha definido como “imágenes quiméricas”, de naturalezas distintas y contradictorias, que revelan por sus formas la complejidad de sus estructuras.

2. *Nichimal a'mtel* (los cargos floridos que viajan entre el mundo de los muertos y los vivos)

Este equipo se forma por los llamados “cargos floridos”, quienes a través de su palabra cantada “palabra florida” despiertan a los personajes que vienen del mundo de los muertos, en los días de fiesta. Su nombre *paxion*, derivado de la pasión de Cristo, rememora los sufrimientos de un Cristo-Sol y su esposa, una Crista -Luna, quienes encarnan la subjetividad indígena en combate permanente con las fuerzas del mal y las enfermedades, traídas por los adversarios “llegados de fuera”. Los cargos floridos tienen que hacer la articulación entre pasado y futuro, pasando por el presente del ritual, donde su trabajo es bailar, cantar y enunciar la palabra florida, llamada *riox* (Dios), que levanta a los muertos para venir sobre la superficie de la Tierra para transmitir los principios de “buen gobierno” a las autoridades en el mundo de los vivos (Martínez González, 2017b). Estas a su vez (en el mundo de los vivos), tendrán que transmitir los principios de vida legados por los “padres - madres” ancestrales para propiciar la buena vida (*lekil kuxlejal*) y el cuidado de la “madre Tierra”. Los principios de buena vida (*lekil kuxlejal*) y de buen gobierno están relacionados a los principios que son legados de los ancestros y que se transmiten por generaciones, re-configurando la idea de comunidad, en los servicios que se deben a ésta para poder existir como colectividades. Los llamados cargos, “trabajos” o *amtel*, definen una colaboración comunitaria para hacer posible la vida en común y no tiene remuneraciones económicas. Su importancia radica en la reciprocidad que permite la buena vida (*Ibidem*).

3. *A'mtel patan* son las autoridades en el mundo de los vivos. Su trabajo consiste en recaudar las contribuciones, para distribuir los beneficios a la comunidad entera en el tiempo presente. Deben

guiarse por los principios de reciprocidad heredados de los ancestros *totil-me'il*, quienes llegan a recordarles su trabajo en los cinco días del *k'in tajimol*. El llamado por los zapatistas “buen gobierno” a través de sus juntas, en la autonomía, recuerda lo que establecen los ancestros, como responsabilidades del gobierno con su pueblo. Este debe responder a las necesidades del mismo, a través de quien reciben su mandato, por medio de las asambleas (comunitarias, regionales y de zona). Solo así será posible la re-configuración de la “buena tradición”, que es la que permite mantener la memoria (también llamada conciencia) de los ancestros y de los principios que rigen la vida en común. La conciencia está referida directamente a la memoria. Cuando los zapatistas hablan de no perder la conciencia se refieren a no olvidar su historia y a poder recordar las múltiples formas de dominación vividas en su territorio, pero también a las formas de lucha que han construido a lo largo de esta historia. Esta memoria se personifica en las “ánimas” referidas a las almas de los muertos, quienes “vienen a recordarnos quiénes somos”; ellos son los padres-madres que viven abajo de la tierra (*Toyk'inetik*) que se identifican en características específicas a los vivos según los distintos tipos de almas que poseen⁸.

Los equipos de músicos

Los tres equipos de actores que se han descrito, están acompañados cada uno, por un grupo de músicos que los sitúa en una temporalidad histórica y un espacio distinto en los lugares de memoria de la fiesta⁹ :

Los ok'esnometik son los músicos que acompañan a los “cargos floridos” o *nichimal a'mtel*, y los ayudan a cumplir con su trabajo que es cantar y bailar. Los instrumentos de este grupo son la flauta de carrizo, tambor y trompetas, cada uno voz de una subjetividad quimérica, que trae a la fiesta las voces de los ancestros animales del periodo pre- colonial. El tambor a decir de Don Agustín (presidente del concejo autónomo 2010), es la voz de un jabalí. La flauta de carrizo son las voces de los pájaros de agua “que localizan los lugares habitables” (donde hay agua), y la trompeta es la sustitución del antiguo caracol de mar que convoca a las asambleas de los pueblos y semeja el grito del jaguar y del pájaro a la vez¹⁰.

Los *sonobiletik* son los músicos de cuerdas (violín, guitarra y arpa), introducidos en tiempo colonial por los españoles, quienes realizan con sus instrumentos el ritmo del “son”, por ello su nombre se

⁸ Las almas al interior del cuerpo se nombran en *tsotsil ch'ulelal* (generalmente asociadas a la figura de aves), las que se encuentran afuera de éste se nombran *vayjjeletik*: almas con formas de animales, de vegetales y de distintos elementos de la naturaleza (Guiteras, 1994 y 1996 y Martínez González, 2017a).

⁹ Ver *Xoral*, en Martínez González, 2016.

¹⁰ Más adelante se presentan las transcripciones de los “cuentos” transcritos por Lévi y Girón (1978), en los que se muestra la correspondencia de los instrumentos de viento con las voces de distintos pájaros que identifican figuras de ancestros.

traduce como los “hombres del son”, que también acompañan a los cargos floridos reconociendo su doble identificación en tiempos antiguos mayas y coloniales. Ellos recrean las voces de los que llegaron de afuera, españoles, negros y mestizos.

Los *pakbinetik*, son llamados “músicos de ollas”, pues su instrumento principal es una ollita de barro cocido, con forma redonda. Estos músicos llegan después de media noche para “levantar a los muertos que viven abajo de la Tierra” (los *Toyk'inetk*), con sus percusiones (testimonio del *kapitan k'oj* o enmascarado, Polhó, 2010). Su forma redonda y su confección con la tierra del lugar en donde se hace la fiesta son la identificación de un útero del que emergen y resuenan las voces de los antiguos “padres-madres”. Los “músicos de ollas” son las voces de los *totil-me'il* y quienes les acompañan prestándoles sus sonidos, es decir sus voces, durante los cinco días de la fiesta. Este es el único espacio del año en el que intervienen los *pakbinetik*.

Los tres grupos de actores que he descrito, con sus grupos de música cada uno, serán quienes realizan en distintos espacios del municipio autónomo las acciones rituales, que rememoran distintos momentos de la historia maya tsotsil. Cada acción los sitúa en diferentes lugares del centro del pueblo, en el recorrido ritual conocido como *Xoral* que se presenta a continuación.

2 La fiesta como espacio de re- configuración territorial y del imaginario colectivo

La fiesta del *k'in tajimol*, sintetiza en la acción ritual llamada *Xoral*, una “geografía sagrada” del universo, en los lugares de memoria que se recuerdan y se transmiten a las nuevas generaciones, involucrando a los distintos pueblos *lumtik* o *kalpulaletik*, que constituyen la totalidad del territorio pedrano (*Jteklum*). Estas unidades territoriales, son unidades de producción y de reproducción, que reúnen todas las fuerzas vivientes en la fiesta.

Xoral: memoria y territorio

Xoral significa “recorrido ritual”. Se trata de un recorrido que demarca los mojones (marcas naturales) que delimitan la totalidad del territorio pedrano, pero también las acciones rituales o “juegos” que se realizan en el centro del pueblo.



Figura 2. Este mapa presenta los lugares donde se realizan las acciones rituales por los actores de la fiesta en el centro del municipio autónomo de Polhó. La línea de color verde indica el trayecto procesional que se lleva a cabo por los cargos floridos y los músicos, para despertar las almas de los muertos que viven en los lugares de memoria, donde se harán los “juegos” durante los cinco días de la fiesta.

En el municipio autónomo de Polhó recorre la nueva geografía política de los zapatistas constituida de un centro y diferentes campamentos de desplazados (después de 1997). El primer *Xoral*, que es un acorralamiento simbólico del territorio (Jacinto Arias, 1985), se hace cuatro semanas antes del inicio de la fiesta, con música y cantos de tambores, flauta y trompeta. Este último instrumento llamado en *tsotsil ok'es* (caracol de mar), que da el nombre a este grupo de músicos, es la voz de los pájaros - jaguares que lanzan su *llamada* para que las “ánimas” de los muertos se levanten “ahí donde lanzan su chillido” (Testimonio de *Me'el*, la abuela, municipio autónomo, Polhó 2009). Así, entre riscos, ríos y montañas, considerados los indicadores de los límites territoriales de los pueblos, desde tiempos ancestrales, “se van despertando, las almas de

los muertos, en cada esquina que se camina”¹¹. El segundo, tercero y cuarto *Xoral*, se realizan en el centro del municipio autónomo comprimiendo el “territorio sagrado” en el centro del pueblo, donde se recrean los lugares de memoria con las acciones rituales que recuerdan las historias vividas por los padres-madres y sus adversarios. Estos lugares son designados por los concedores de la fiesta, reconstituyendo en la geografía del nuevo pueblo autónomo.

De este modo el *Xoral* pone en relación la geografía sagrada de los ancestros localizados entre el municipio constitucional de San Pedro Chenalhó y la geografía del municipio autónomo de San Pedro Polhó. Ambos municipios tienen su propia fiesta cada uno, pero comparten la historia que da por resultado la totalidad de la de-limitación del *Jteklum*: nuestro territorio.

Los habitantes de los dos municipios reivindican ser hijos de San Pedro (*Pérez kerem*), así como ser hijos de la madre Comadreja (*Saben*), el nombre antiguo transmitido por una primera madre que se relaciona directamente al territorio autónomo. Así ambos municipios se consideran hermanos en la historia, pero sus proyectos políticos se oponen radicalmente en el contexto de “una guerra llamada de baja intensidad”¹².

El *Xoral* pone también en relación a las familias de distintos *lumtik o kalpulalil*¹³ (grupos de familias representados por un principal, que personifica la figura de los cargos floridos encarnados por el *paxion*, un Cristo Sol y su esposa una Crista Luna, en la fiesta). Dichos *kalpulalil* son fragmentos de la totalidad del *jteklum* “nuestro territorio”¹⁴ dividido en dos mitades: Chenalhó o *Barrio Bajo* y *K'uk'ulh'ó*, Barrio Alto (ver figura 1). Este último, casi olvidado por los mestizos, es donde se constituyó el Municipio autónomo de San Pedro Polhó, entre altas montañas, territorio de la madrina de la fiesta, *me' Tsake!*: la madre de la montaña y madrina de los pedranos. Esta fue la transmisora de la cabeza del nombre animal (secreto) de los tsotsiles, a quien se le considera también una identificación de la joven capitana María Candelaria llamada María Ángel, quien tuvo refugio en estos lugares cuando fue perseguida por las tropas españolas luego de haber convocado a una de las más grandes rebeliones de Chiapas en 1712¹⁵.

¹¹ Entrevista a Don Benancio, Municipio Constitucional de San Pedro Chenalhó, febrero 2005.

¹² Véase Inda y Aubry (2003) sobre la guerra de baja intensidad; Para una mejor aproximación al funcionamiento del municipio constitucional y autónomo es de considerar que el municipio oficial de San Pedro Chenalhó sigue los lineamientos de las estructuras e instituciones del estado de Chiapas y la federación mexicana, asumiendo la normatividad constitucional existente desde 1917, posterior a la Revolución. En el municipio de Polhó, declarado autónomo por los zapatistas desde 1994, demandan el derecho a la libre determinación y cultura de los pueblos indios. En este espacio tienen sus propias estructuras políticas y organizativas. La junta de Buen Gobierno (en Oventik, Caracol II) es la máxima autoridad que federa las autoridades elegidas en asamblea por municipios autónomos que la conforman (Martínez González, 2013, T.I: 146 - 170), “Polhó una nueva configuración de autonomía”.

¹³ Guiteras (1996: 63 - 66), hace mención de los *calpulalil* como grupos de familias representados por un principal, pero también es un término que designa linajes, agrupados con un apellido en español y otro indígena. “Este último se usa cuando los pedranos se hablan entre sí, puesto que se considera el más importante de los dos. Esto lo indica el término *sjol sbi*, que quiere decir cabeza del nombre (su apellido)”.

¹⁴ “Danzas y teatros”, es la manera de referirse a las distintas acciones rituales que tienen lugar a lo largo de la fiesta (Martínez González 2006-2014, testimonio del *Kapitan k'oj*).

¹⁵ En esta rebelión estudiada ampliamente desde distintas miradas y lugares: Ximénez (1997), Martínez Pelaez (1991), Viqueira (1997), De Vos (2011), González Esponda (2012), no había sido considerada la importancia de la relación de

La geografía de esta rebelión coincide con la de los pueblos sublevados en 1994, como veremos a continuación.

Chenalhó (barrio Bajo)

En el Chenalhó Bajo se encuentra el actual municipio constitucional en la cabecera municipal. Esta parte del pueblo de Chenalhó, que corresponde al pueblo colonial (se traduce como caverna de agua), enmarca una “geografía sagrada” señalada por cruces azules, que delimitan espacios ligados a los muertos como las montañas, lugares de agua y el cementerio. Pero también los lugares importantes de los vivos como la iglesia, el ayuntamiento y el río, situados en ejes cardinales e intercardinales que dan localización a las direcciones del universo en las que se ubica el pueblo.

K'uk'ul'hó (barrio Alto)

Esta parte del territorio Alto se conoce por los ancianos con el nombre de *K'uk'ulh'ó*, que se traduce como “pájaro de agua”, tal como se le designa en un canto llamado *k'uk o k'ub tot*, donde el canto de los pájaros es imitado por el sonido de la flauta de carrizo y de la trompeta, antes caracol de mar¹⁶.

K'ub (k) tot

Es la flauta que “imita la voz de un pájaro llamado el *k'uk tot*, que quiere decir “padre de las plumas (preciosas)”

Oy yan mut xtok k'ub (k) tot sbi, lek xpiobaj ja sloktaik ta amay xtok

El *k'uk tot*, canta bien, lo imitan con la flauta (de carrizo)

Chaik ti mute slok'ik ta amay, ja la jech chbak' ti muteke, k'ubtot

El pájaro así es también como el “padre pájaro de plumas preciosas”, y canta

Sbi ti mute, yu'un lek snabeik sk'ej ti mute slok'taik ta amay jech li Balum Ok'es xtoke

Se llama también el pájaro, lo saben bien las personas, que el canto del pájaro lo imitan con la flauta, el “Nueve Caracola”.

la joven María Candelaria con las identificaciones múltiples del rayo y la madre de la montaña, que aparecen en los vestidos rituales de la madrina de la fiesta (*Tsake*), llamadas “las almas del vestido” (Martínez González 2013 y 2017b).

¹⁶ Ver manuscrito de textos *tsotsiles* sobre los músicos y los instrumentos que imitan sus voces según Lévi y Girón (1978). La traducción del *tsotsil* al castellano de estos textos se realizó con el Centro de lenguas mayas (CELMRAZ), en el caracol II de *Oventik* (Martínez González, 2013: 552-562).

Ja jech, sloktaik ta ok'es, ja jech ti k'uxi spasik ok'es li'i

Así es, lo imitan también con la trompeta, así es como lo hacen los músicos aquí.

Ja slok'es tal ti mut xkaltik ja' ch'chanik ti j'ok'esnometike k' une, ja jech

Del pájaro sale (su canto) del pájaro como decimos, es lo que imitan los músicos pues... Así es, es lo que aprenden los *ok'esnometik* (músicos de trompeta, flauta y tambor), así es.

Como puede apreciarse en el canto del *K'uk (b) tot*, *K'uk'ulhó* tiene muy posiblemente una relación histórica con la Serpiente de plumas preciosas, introducida como deidad por los grupos toltecas y nahuas en territorio maya en el siglo XI. Su nombre deriva de *k'uk tot* (padre de plumas preciosas), que entre los mayas se nombra *K'uk'ulk'on* o *K'uk'ulk'an* (la Serpiente emplumada: *Quetzalcoatl*)¹⁷

En la geografía actual del municipio de Chenalhó, una de sus colindancias al norte tiene una cercanía importante hacia el río *K'uk'ulhó*, en el nombrado barrio Alto, cerca del actual pueblo de Santa Catarina Pantelhó, antes Sactan (pueblo desmembrado luego de la rebelión de 1712), con el que se supone una historia antigua común¹⁸, bifurcada después de un litigio de Tierras en el siglo XIX¹⁹.

El primer *Xoral* en Polhó²⁰ recorre las colindancias del municipio autónomo coincidiendo con la geografía del antiguo pueblo de *K'uk'ulh'o* que se ubicaría en las inmediaciones del actual pueblo de *Yabteklum*, que se traduce justamente como “pueblo antiguo”.

Este recorrido ritual visita trece lugares donde dos de ellos llevan el nombre explícito del “rayo”: *Mol Ajnel* (abuelo rayo) y *Tsurin Ajnel* (pájaro rayo)²¹. Ahí se canta y “reza” al “ajnel” que por una incomprensión lingüística de los españoles, se confunde con el “ángel” cristiano, tratándose de *ajnel* (en *tsotsil*), el padre-madre de la montaña o rayo. También se nombra *ajnel* a la antigua piedra vertical, conocida como “Nuestra Piedra madre cansada”, un dintel esculpido con forma

¹⁷ Martínez González (2013: 53-80) y De Vos (1994).

¹⁸ Relato de Don Javier, Presidente del Concejo Autónomo de Polhó, 2008.

¹⁹ Título Majumut, año de 1850 01, consta de 49 fojas. Ver también Informe al Comité técnico para la atención del conflicto de límites entre las comunidades de San Pedro Chenalhó y San Pablo Chalchihuitán, Chiapas (2010) y “Comunicado sobre el conflicto entre los Pueblos de Chenalhó y Chalchihuitán” (DIOCESIS – CEM). “Comunicado sobre conflicto entre los Pueblos de Chenalhó y Chalchihuitán”, documentos de la Diócesis – CEM. <http://www.cem.org.mx/diocesis/1427>

²⁰ Don Florencio, maestro *sonovil*, Polhó 2007.

²¹ La tesis de Arturo González (2010) da el nombre de los trece lugares que se visitan en el *Xoral*.

humana, en el sitio arqueológico de *Tsajaluk'um* (rio rojo), del periodo clásico (200-600 DC), muy cerca del rio *K'uk'ulhó*²².



Figura 3. A la izquierda se observa la piedra de “Nuestra madre Piedra Cansada”, un dintel en piedra que parece haber sido la cobertura de un sarcófago en el sitio arqueológico de *Tsajaluk'um* hacia donde desemboca el rio *K'uk'ulhó*. También puede verse en el mapa la localización del “pueblo viejo” *Yabteklum*, considerablemente cerca del sitio arqueológico.

Este lugar de memoria, fue lugar de hermanamiento entre distintas poblaciones limítrofes con Chenalhó y Chalchihuitán, pueblo vecino al noroeste, con quien en las últimas décadas se ha desatado una guerra, por modificaciones de los límites territoriales determinados por la Secretaria de la Reforma Agraria, que desconoce completamente las prácticas de las políticas y acuerdos que toman los pueblos para la convivencia y el usufructo de la Tierra en donde se ponen de relevancia las prácticas rituales. Este lugar de conflicto actual se ubica cerca del antiguo rio *K'uk'ulhó* correspondiente a la mitad alta de Chenalhó, territorio de la madre de la montaña.

El nombre *k'uk tot*, (padre de plumas preciosas), y el nombre del río *k'uk'ulhó*, son una referencia reiterada de la madre de la montaña, en su identificación *de Me' k'uk* (madre pájaro), que así la designa en su enunciación ritual (*riox*), además de nombrarla como la madrina de la fiesta. De aquí que su nombre se asocie con el barrio Alto de Chenalhó: *k'uk'ulh'ó*.

²² El equipo de la Universidad del Nuevo Mundo realizó distintos levantamientos y exploraciones en los años setentas en este sitio arqueológico perteneciente al periodo clásico de la antigüedad maya (Lee, 1972).



Figura 4. Aquí se observa al centro de la imagen a *me'Tsakel*. Su personificación es hecha por un hombre, que a través de los vestidos de la madrina de la fiesta, asume el nombre de familia de la madre antigua *Saben* (comadreja). Lleva puestos los collares de la Virgen y su *k'uil* (huipil), con bordados de estrella de la mañana (Venus), y de madre de la montaña (sobre el pecho), sus maracas con plumas (*k'uk*) y su *mochival* que esconde la corona de espinas que identifica al Cristo Sol, pero también a la Crista (Serpiente). Sus acompañantes “dos pajaritos inseparables”, llevan el bastón de mando, sus turbantes de moros y las maracas de plumas que los identifican con los “padres perseguidos del pasado”, por lo que la triada entera se nombra *tsakeletik*, los padres-madres (de color rojo), agarrados y sacrificados (como Cristo).

Los actores de la fiesta hacen mención de esta figura cuando hablan de una madre “agarrada” (*traducción de Tsakel*), como sinónimo de una madre “perseguida”, “castigada”, “violada”, que guarda el secreto de la fiesta. Quien pareciera ser la identificación de María Ángel, la madre del Rayo, recordada en el dintel esculpido de “nuestra piedra madre cansada”, el lugar de visita del primer *Xoral* que corresponde nada menos que a un sitio arqueológico. Ahí da inicio la fiesta del *k'in tajimol* (en la temporalidad más antigua de la historia maya *tsotsil*), y es donde los

ok'esnometik se detienen a realizar “las llamadas” a los muertos, con el sonido estridente de la trompeta, como si fuera un lamento o un grito que recuerda al canto del pájaro y del jaguar. Ambos, voces del “rayo” y de los pájaros de plumas preciosas *K'uk tot* son el canto de *me' K'uk*, raíz del nombre del Barrio Alto de la totalidad del territorio pedrano²³.

3 Fiesta, territorio y autodeterminación

La totalidad del municipio de Chenalhó después de 1994 ha vivido una violencia acentuada desde 1997 y 1998, pues se activó una ofensiva paramilitar de contra insurgencia contra los territorios del EZLN, que impactó también a la población civil. Las organizaciones simpatizantes del movimiento zapatista como la sociedad civil “las abejas” por ejemplo, perdieron 45 de sus miembros (mujeres y niños principalmente), en la masacre perpetrada por grupos paramilitares, el 22 de diciembre de 1997, en el paraje de Acteal. Después de esta masacre, más de 12000 personas se desplazaron en todo municipio y tuvieron refugio en distintos campamentos instalados en San Cristóbal de las Casas, pero también en el municipio autónomo de Polhó.

Las condiciones de vida en los campamentos de desplazados instalados por los zapatistas alrededor del centro Polhó, fueron extremadamente difíciles por la falta de alimentos y las condiciones insalubres provocada por la falta de agua. Actualmente quedan aproximadamente 6000 desplazados en Polhó que no han podido regresar a sus pueblos. Sin embargo éstos han podido organizarse con la cooperativa de café *Yachil*, que abarca cinco municipios, para obtener algunos recursos económicos y trabajar temporalmente en tierras recuperadas (hacia la selva). Aquí la reconstitución de la fiesta fue radicalmente importante pues dotó de presencias de los ancestros al nuevo municipio y dio sentido a un espacio “vacío”, lejos del río y las montañas del municipio constitucional y de los lugares de memoria que se recorrían en la fiesta conjunta, “antes de la guerra” (*kapitan k'oj*, Polhó 2008).

Las familias de desplazados, cobijados por la organización zapatista encontraron en Polhó una participación importante en las acciones rituales de las fiestas y en las actividades del municipio autónomo que les permitió reconstituirse como personas y en la colectividad que les cobijó, con todo y sus prácticas de auto gobierno.

El municipio autónomo de Polhó, incorporó en su “lucha”, en la práctica de la rebeldía y resistencia activa, algunas prácticas que fueron introducidas por el proceso “civilizatorio”, colonizador, pero invirtiendo el sentido que tuvieron originalmente. La creencia en los rayos, las cuevas y los cerros,

²³ La traducción de *ok'es* que da el nombre en plural de *ok'esnometik*, a los músicos de trompeta, flauta y tambor, deriva del verbo *tsotsil ok'el* (llorar), *ok'es* es el sustantivo, “llanto” o “lamento”, “grito”. Por lo que se puede considerar que la voz del *ok'es* (trompeta) que llama a los muertos para que se levanten es el cúmulo de gritos, entre pájaros y animales de Tierra que incluyen al jaguar, el jabalí y la serpiente (Martínez González, 2013: 210 - 236).

encontraron paralelismos interesantes en las figuras de Cristo (un Sol), la Virgen (una Luna), y los “ángeles” (*ajneletik* - rayos), en una superposición de nombres que no tuvieron el mismo significado para los conquistadores y para los “conquistados”. Ejemplar es el caso de los “ángeles”, a los que rezan los indígenas en los cerros que para los españoles designaron la comprobación de la evangelización y de civilización de los pueblos originarios, mientras que para estos últimos, rezar a los “ángeles” en la montaña permitió guardar el secreto del *ajnel*, para poder rezar al rayo y a todas sus identificaciones que se derivan del mismo nombre (masculinas y femeninas).

Aquí es pertinente hacer mención que la función del paralelismo es la superposición de elementos y no la mezcla de éstos. En este caso el paralelismo no tiene nada que ver con el sincretismo que pretende fusionar diferentes tradiciones culturales. El lenguaje diferenciado en distintas tradiciones permite observar la presencia paralela de dos significantes distintos que en su forma icónica resulta en figuras contradictorias que no se interesan en armonizar las oposiciones, como pretende hacerlo el sincretismo²⁴.

De este modo la madre del Rayo, localizada en el territorio Alto de Chenalhó que a la vez es madre de la montaña y la identificación de la piedra labrada del sitio arqueológico de “Nuestra piedra madre cansada”, cerca del río *K'uk'ulhó*, refiere también el antiguo territorio del pueblo de los pedranos, así nombrado y muy posiblemente re-ubicado después de 1712.

Ahí se le va a rezar todavía al “ángel” (*ajnel*), en las “mukta mixa” (grandes misas) que se realizan tres veces al año (una al inicio del *k'in tajimol* después del primer *Xoral*), en los 13 cerros considerados sagrados, *Joltseletik*, *Yaxjemel*, *Tendelaj*, *Jolumil*, *Batakenal*, *Yakinalmetik*, *Nujulchén*, *Xolomtoj*, *X'oyep*, *Mol Ajnel*, *Xam* y *Tsurin Ajnel* (Arturo González 2010). Cada lugar está marcado con tres cruces azules de madera (*yaxte'*) que son la memoria de la Ceiba (el árbol sagrado) de los antepasados mayas, pero también el recuerdo de la Santa Cruz, celebrada el 3 de mayo²⁵. La figuración de “la Santa Cruz” puede verse en los vestidos rituales (*ts'akiel*) de las tres madres consideradas ayudantes del Sol Cristo.

Estos vestidos rituales bordados que portan las tres madres (*toyk'inetik*), ayudantes del *Jtotik* (Sol - Cristo) y su esposa, igual que en los vestidos del padre *paxion* y la madre *paxiona*, llamados *luch*, en *tsotsil*, son las almas de los ancestros del universo maya (*Osil balamil*), transmisores de la memoria que incorporó la indianidad de los pueblos en las prácticas cristianas que trajo la dominación española y posteriormente el estado-nación. Estos vestidos revelan además del nombre animal antiguo: *Saben* (comadreja), el nombre de “la santa” (en oposición de madre de la

²⁴ Ver la categoría *ch'ixi*, que propone Rivera Cusicanqui (2018): “...Representa la idea aymara de que algo es y no es, la lógica de un tercero incluido, lo indiferenciado que conjuga los opuestos sin mezclarse. No es sinónimo de hibridez, metáfora genética con connotaciones de esterilidad, plantea la coexistencia de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan”. Ver también Cruz Rodríguez (2013).

²⁵ Ver “*Riox de Me' Tsakel*” (Martínez González, 2013, vol. III y 2017a).

selva: “la bruja”), en la identificación de la madre “perseguida”, una Crista, la madre “agarrada” o Santa Cruz (otro nombre de María Ángel: la sacrificada), que es el adjetivo que le da el nombre a este personaje como *me' Tsake!*²⁶.

Consideraciones finales

Como se ha podido observar, la Tradición y la Revolución, no están desvinculadas en la lucha por la autonomía. Así las llamadas cosas del “costumbre” y las “creencias” en las entidades sobrenaturales encarnadas por “almas” que dan sentido a la existencia, vienen a ser un tipo de relación que se establece entre los actores de la historia y las subjetividades que constituyen el *Osilbamil* (universo maya), proyectadas en las nombradas ‘santas imágenes’: los ‘santos instrumentos’, los santos artefactos’, los ‘santos vestidos’, o vestidos con alma (*ts'akiel*), que guardan y re configuran la memoria y reflexividad de los pueblos, donde la humanidad no tiene el privilegio sobre los animales ni los demás seres vivos del universo.

El respeto a los cerros (*vits*), a los arboles (*yaxte'* o *ceiba*), al alma-espíritu (*ch'u'lel*), almas animales (*vayijel*) y otras almas del cosmos y del universo (*Osilbamil*), se incorporan a una lucha que se construye desde los propios referentes culturales de los pueblos *tsotsiles* (sin dejar de incorporar elementos que vienen de afuera), para “poder seguir siendo lo que somos”²⁷. En esta afirmación que hace referencia a los derechos de luchar y autogobernarse que llevan a cabo los pueblos indios desde el zapatismo, se reconocen las palabras de la comandanta Esther en el Parlamento cuando dice: “Nadie puede quitarnos lo que somos”²⁸.

El zapatismo, como organización política, inicialmente marxista leninista²⁹, seguramente no imaginó que gran parte de la 'tradición' indígena fuera a ser parte de sus medios para la construcción de la autonomía. Sin embargo los pueblos, desde su propia experiencia, dotaron al zapatismo de su inteligencia y organización que nace de las prácticas cotidianas y de la

²⁶ *Tsake!* en lengua *tsotsil* significa la acción de “agarrar”, que es un sinónimo de “coger”. Este último verbo se utiliza en *tsotsil* como sinónimo de “agarrar forzosamente a una mujer”. En esta condición *me' Tsake!*, es considerada la madre violada que en su personificación de un “yo colectivo representante de la tradición” (Severi, 2009), interpreta no solamente a una madre perseguida del pasado, que vivió los sufrimientos de un Cristo, en mujer, sino que encarna el dolor de un proceso “civilizatorio” y colonizador que la designa como el secreto de la fiesta, en una historia de larga duración, verificada también en el tiempo presente (en la figura de la madre *paxiona*). En su condición de madre mártir se le considera también “la santa” que en oposición a la “madre de la selva”, que por no haberse sometido al proceso civilizatorio de la conversión cristiana y al mestizaje, es nombrada “la bruja” y la “curandera”.

²⁷ Consejo Autónomo de Polhó (2008).

²⁸ Ver discurso de la comandanta Esther en el parlamento en la ciudad de México donde concluye “la marcha del color de la Tierra” en 2001 (Martínez González, 2005).

²⁹ En 1969 se crea la organización política de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), en Monterrey, basada en principios marxistas - leninistas, para dar continuidad a la lucha estudiantil de 1968. Seis de sus miembros fundaron el 17 de noviembre de 1983 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la selva Lacandona, en Chiapas, sin imaginar la transformación radical que viviría dicha organización inicial, que en voz del subcomandante Marcos hace referencia a la “indianización del EZLN” (Le Bot y Subcomandante Marcos, 1997): “Somos el producto de una hibridación, de una confrontación, de un choque, en el cual, afortunadamente, creo yo, perdimos”. (Ver entrevista realizada por Tesa Brisac y Carmen Castillo al subcomandante Marcos, en Gilly-Marcos-Ginzburg (1995: 131-142). Cf. también Baschet (2018: 27 -32).

organización del tiempo que articula la producción alimentaria, actividades y comisiones en los “cargos”. Estos con una historia de más de 500 años de luchas y reivindicaciones, son servicios otorgados a la comunidad y a la organización para la construcción colectiva y permanente de la autonomía. Aquí la fiesta es una fuerza constitutiva de los pueblos, reconocida en las instancias de “buen gobierno” con sus propios cargos en la llamada “junta de festejos”. Son ellos y no una persona ni una familia quienes tienen la responsabilidad de la transmisión de las formas de comunicación y de intercambio de la producción de los pueblos para que no se rompa la relación entre las unidades de vida llamadas *lumtik* o *kalpulalil*. Estas unidades reproducen la vida no sólo en el aspecto económico, sino en el imaginario colectivo que comporta un mundo complejo revelado en las ontologías múltiples antes descritas, que superponen las nuevas historias sin borrar las precedentes, permitiendo la transformación del territorio y de los seres que lo habitan. Así el llamado *Jteklum* (nuestro territorio), constituye la totalidad territorial identificada en múltiples nombres, transmitidos por la madrina de la fiesta, la madre de la montaña³⁰:

Me' k'uk, María Angel (Santa Cruz) o la madre del Rayo, reconocida en la geografía del barrio Alto, casi olvidado por los mestizos, *K'uk'ulhó*, territorio reivindicado por los zapatistas, da sentido a una fiesta que sigue siendo parte de la lucha “por la memoria y contra el olvido”.

De este modo las llamadas 'prácticas de la tradición' retomadas por la autonomía, intentan revertir el sentido colonial de la dominación, por el de “liberación”, construyendo nuevos tipos de relaciones con quienes llegaron de afuera, entre el indígena y no indígena, poniendo en valor las prácticas que permiten pasar de la “resistencia” a la construcción de nuevos territorios, espacios y formas políticas, en la práctica del auto gobierno.

El imaginario colectivo se pone de manifiesto entonces en los avances concretos de organización, de articulación entre los pueblos y en las formas de auto gobernarse que dan sentido a la llamada “santa Lucha”³¹, encarnada por *me' Tsakel*, quien se convierte en un dispositivo de memoria que desde su figura ancestral e identificaciones múltiples, hace posible cuidar la vida aun cuando pensamos haberlo perdido todo.

³⁰ En el municipio constitucional, la intervención de los partidos políticos ha suplantado la organización colectiva de las unidades productivas de vida *lumtik* o *kalpulalil*, deteriorando las relaciones entre éstos. El “cargo” no se considera más un “servicio” a la comunidad para restituir lo que la comunidad otorga a la persona y a la familia, sino que se ve como un escalón de “prestigio” para el control del poder del pueblo y de los “beneficios económicos” que se dotan a los cargos municipales desde el Estado y la Federación. De este modo los cargos se capitalizan en el municipio constitucional, mientras que en el municipio autónomo siguen siendo un servicio no remunerado, para restituir a la comunidad un bien del común. Ver Burguete Cal y Mayor (2019)

³¹ *Santo luch* es el nombre que se da al diseño bordado de “santo” (en masculino) en los vestidos rituales que definen la “sacralidad” del personaje portador del vestido, en distintas comunidades *tsotsiles* de los Altos. “Santa lucha” es la transformación del nombre de este bordado, en territorio autónomo, para designar a la “mujer que lucha” quien personifica el secreto de la fiesta y es considerada una santa, una cruz, una virgen, una madre, que encarna distintas luchas de diferentes temporalidades y biografías en la historia del mundo *tsotsil* (Martínez González 2017a : 354)

“Perdimos nuestras familias, nuestras casas, nuestros animales, creímos haberlo perdido todo. Ahora sabemos que tenemos la vida y hay que cuidarla”.³²

Referencias bibliográficas y otras fuentes citadas

ARIAS PÉREZ, J. (1985), San Pedro Chenalhó, Algo de su Historia, Cuentos y Costumbres. Slumal San Pedro Ch'enthaló, Slo'il xchi'uk k'usi stalel ti jteklume, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas. Dirección de Fortalecimiento y Fomento de las Culturas de la Sub Secretaría de Asuntos Indígenas.

BASCHET, J. (2018), Rebeldía, Resistencia y Autonomía! La Experiencia Zapatista, México: Ediciones y Gráficos EÓN.

DE VOS, J. (2011), La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendales, Chiapas, 1712), documentada, recordada y recreada. México, CIESAS - UNAM – UNICACH.

EZLN (2010). La rebelión de la Memoria, Textos del Subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia, San Cristóbal de Las Casas, Cideci- Unitierra, Chiapas (1a edición 1999/CIACH).

Inda, A. Aubry, A. (2003) “Chenalhó, Dictadura Municipal” y “Los Chorros, ayer finca criadora de mano de obra, hoy pueblo paramilitar”, Los llamados de la memoria, Tuxtla Gutiérrez, CONECULTA.

GILLY, A (1994), La Revolución Interrumpida, México: Ediciones ERA.

GUITERAS HOLMES, C. (1996) Los peligros del Alma, visión del mundo de un tzotzil, México, Fondo de Cultura Económica (primera edición, 1965).

_____ (1994) Visión del mundo y sistema de creencias en San Pedro Chenalhó, (Trad., De Víctor Manuel Esponda), et. Al. 1958 World view and belief system in San Pedro Chenalhó, Gobierno del Estado de Chiapas. Project file of University of Chicago.

GONZÁLEZ ESPONDA, J. (2012) Ya no hay tributo ni rey, de profetas y mesías en la insurrección de 1712 en la provincia de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas. CONECULTA.

GONZÁLEZ, A. (2010). Desplazamiento Forzado en el Municipio Autónomo de Polhó, Violencia, Resistencia y Creatividad en una Comunidad de Los Altos de Chiapas, Tesis de licenciatura, México, ENAH.

LE BOTY. Subcomandante Insurgente M. (1997), El sueño zapatista, México, Plaza y Janés.

³² Testimonio de Loxa una mujer tsotsil en los campamentos de desplazados en el municipio autónomo de Polhó 1998.

LEVI J. y GIRON N. (1978) Textos tzotziles de San Pablo Chalchihuitán, Chiapas, Harvard Chiapas Project, 1977-78 (texto mecanografiado), en AHDSCLC, Chiapas.

LEE, T. (1972) "Jmetic Lubton: some modern and pre-hispanic maya ceremonial customs in the highlands of Chiapas, Mexico", Brigham Young University, Provo, Papers of the New World Archaeological Foundation, 29: 1-12.

LOMNITZ, C. (2016), EL regreso del camarada Ricardo Flores Magón, México, Ediciones ERA.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, R. (2013), K'in tajimol, danse, musique, gestes et parole comme mémoire rituelle, une analyse du carnaval maya tsotsil à San Pedro Chenalhó et San Pedro Polhó, Chiapas Mexique. Thèse de doctorat, Paris LAS – EHESS, Vol. I, II, III.

_____ (2006-2014) Le K'in Tajimol à San Pedro Polhó, commune autonome, film documentaire sur un carnaval maya tsotsil au Chiapas - México. Paris, CD films – SCLC, Batsilk'op. 1,18'.

_____. (2016) "Xoral: Recorrido ritual relacional y lugares de memoria en la fiesta del k'in tajimol, THULE Riv. Ital. studi americanistici, Perugia, Centro di Studi Americanistici - Circolo Amerindiano Onlus, 38/39 - 40/41: 635-662.

MARTINEZ PELÁEZ, S. (1991) "La rebelión de los Zendaes", Motines de indios (et. Al Buap, 1976), Cd. Guatemala: Ediciones en Marcha,

RIVERA CUSICANQUI, S. (2018), Un mundo *chixi* es posible, Ensayos desde un presente en crisis, Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.

SEVERI, C. (2007). Le principe de la Chimère. Une anthropologie de la mémoire. París, Aestetica, Musée du Quai Branly.

_____ (2008). "El Yo-memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios", Cuicuilco, México, ENAH, vol. 15, n. 42: 11-28.

VIQUEIRA ALBÁN, J. (1997). Indios Rebeldes e Idolatras, dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712, México, CIESAS.

XIMÉNEZ, F. (1999). Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, CONECULTA, T. IV.

Documentos de archivo

ARCHIVO MUNICIPAL DE SAN PEDRO Chenalhó (1850). Título Majomut año de 1850 01, consta de 49 fojas. Documento autenticado por Antonio Pérez Hernández. Notaría pública no. 92 del Estado, Chamula Chiapas. (Transcripción de María del Carmen Pérez Esponda).

Informe al Comité técnico para la atención del conflicto de límites entre las comunidades de San Pedro Chenalhó y San Pablo Chalchihuitán (2010) Chiapas, AHDSLCL.

Referencias electrónicas

BURGUETE CAL Y MAYOR, A. (2019) "Aldama-Santa Marta, Chenalhó: las aristas de un conflicto" Chiapas Paralelo. <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2019/01/aldama-santa-marta-chenalho-las-aristas-de-un-conflicto/>

CNI (S/F) Que es el CNI?, sitio del Congreso Nacional Indígena, Nunca más un México sin nosotros. <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>

DIOCESIS y CEM (2017) "Comunicado sobre conflicto entre los Pueblos de Chenalhó y Chalchihuitán", documentos de la Diócesis – CEM. <http://www.cem.org.mx/diocesis/1427>

CRUZ RODRÍGUEZ E. (2013), "Rivera Cusicanqui Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Retazos-Tinta Limón, 2010, 80 p", *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Reseñas y ensayos historiográficos. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/65917>

GILLY, MARCOS, GINZBURG (2014), "Discusión sobre la Historia", México documents. <https://vdocuments.mx/gilly-marcos-ginzburg-discusion-sobre-la-historia.html>.

MATEOS M. y GARCIA, A. (2006) "La Revolución, según Gilly", La Jornada. <https://www.jornada.com.mx/2006/11/19/index.php?section=voxlibris&article=a08n1vox>

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, R. (2017a) "*Ts'akiel*. Vestidos rituales, prácticas de transfiguración y temporalidades superpuestas en la fiesta del *k'in tajimol* (Chenalhó y Polhó, Chiapas), *Journal de la Société des américanistes*, 2017, Hors-série, p. 331-359. © Société des américanistes. journals.openedition.org/jsa/pdf/15491

_____ (2017b) "Política y ritual en el imaginario de los mayas tzotziles de Chiapas. Principios de buen gobierno, memoria, territorio y autonomía" *Alter-nativa* <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/alter-nativa>

_____ (2005) "Témoigner, résister: photographies de femmes au Chiapas" *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 19, <http://clio.revues.org/647>.