

**DEL BARRIO A LA COMUNIDAD:
RELIGIOSIDAD POPULAR Y RELACIONES DE PODER
EN EL SURESTE DE MÉXICO**

*From the Neighborhood to the Community: Popular
Religiosity and Power Relations in Southeastern Mexico*

LUIS RODRÍGUEZ CASTILLO *

Universidad Nacional Autónoma de México · México

IVÁN FRANCISCO PORRAZ GÓMEZ **

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas · México

* lurodri@prodigy.net.mx

** pacon_83@hotmail.com

Artículo de investigación recibido: 15 de julio del 2009 · aprobado: 24 de septiembre del 2009

RESUMEN

Este artículo examina la peregrinación que celebran los habitantes del barrio Ojo de Agua de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. El objetivo de esta colaboración es problematizar esas experiencias de religiosidad popular en términos del contexto relevante en el que ocurre dicha experiencia. A diferencia de las explicaciones convencionales acerca de la persistencia de la peregrinación en contextos rurales o urbanos, los autores argumentan que esta manifestación de religiosidad popular se dilucida en términos de las relaciones sociales, económicas y políticas, construidas en el mediano aliento histórico.

Palabras clave: *Sureste de México, religiosidad popular, relaciones de poder, romería, Cristo Negro.*

ABSTRACT

This paper examines the pilgrimage celebrated by the residents of the Ojo de Agua neighborhood in the city of San Cristobal de las Casas. The main purpose is to problematize these experiences of popular religiosity in terms of the relevant context in which this experience occurs. Unlike conventional explanations of the persistence of pilgrimage in rural or urban contexts, the authors argue that this manifestation of popular religiosity can be elucidated in terms of the social, economic and political relations constructed in the middle historical breath.

Key words: *Southeastern Mexico, popular religiosity, power relations, pilgrimage, Black Christ.*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo aborda la complejidad de las expresiones culturales de los grupos subalternos en México a través del análisis de la religiosidad popular. Aquí se intentan superar algunas limitaciones de la antropología social tradicional que analiza las diferencias culturales y la religiosidad en el área maya. Las etnografías tradicionales en esta área asumen que la cultura se encuentra aislada de otros fenómenos o variables sociales y privilegian la descripción de los grupos haciendo abstracción de sus relaciones, como si de entidades discretas, independientes y con identidades esenciales se tratara.

Los investigadores de la religiosidad popular conocen bien algunos modelos de análisis tales como: 1) el de los ritos de pasaje (Van Gennep, 1981), como el mecanismo de la integración del grupo social; 2) el de las representaciones colectivas de una sociedad que se venera a sí misma a través de ritos y ceremonias sagradas (Durkheim, 1982), que explica cómo se reduce la anomia social; y 3) el de la religiosidad popular como un medio de comunicación simbólica (García, 1989), que representa y legitima a la estructura social y permite comprender los procesos implicados en el sincretismo cultural. Respaldados en esos modelos, los estudios reproducen las tesis clásicas para explicar la existencia de peregrinaciones o romerías entre los diferentes grupos étnicos en el área maya. Una primera tesis señala que esas expresiones rituales guardan relación con los ciclos de reproducción social. Otra tesis expone que, en contextos de rápido cambio social, el resurgimiento de las romerías y otras tradiciones de la cultura popular son estrategias de resistencia frente a la modernidad. La tercera tesis, corolario de las anteriores, sustenta que las romerías y otras expresiones de religiosidad popular son los medios a través de los cuales se resignifica y refuerza la identidad colectiva del grupo.

La información empírica que da sustento a las reflexiones que se presentan en este artículo proviene de la documentación etnográfica de una romería que tiene lugar en la región de los Altos del estado de Chiapas (Porraz, 2006), que ha sido actualizada y revisada a la luz del marco teórico-metodológico de una investigación de mayor alcance en curso (Rodríguez & Orantes, 2008). Ese proyecto busca plantear un problema más amplio para las ciencias antropológicas: explicar la heterogeneidad de las instituciones de la acción colectiva que moldean los comportamientos de los miembros de grupos subalternos en los espacios de hegemonía.

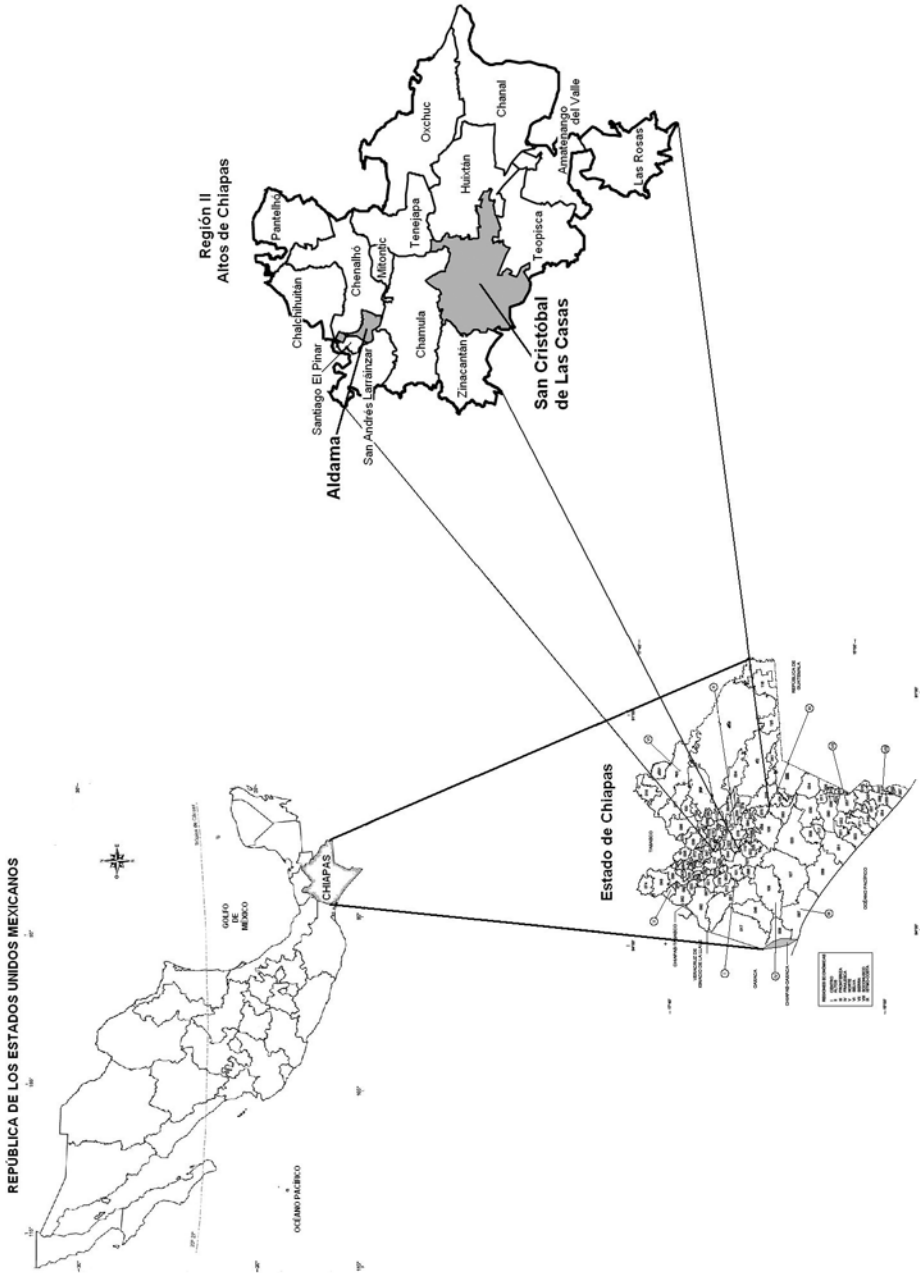
El evento analizado es la romería al Divino Cristo de Magdalenas de La Paz¹ realizada por mestizos del barrio popular-urbano de Ojo de Agua (figura 1), ubicado en la zona norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, a la comunidad indígena-rural de Magdalenas. La romería tiene lugar el cuarto viernes de Cuaresma previo a la Semana Santa o Mayor, y se integra a la fiesta de ese grupo tzotzil en Aldama, cabecera municipal que se encuentra a cuarenta y dos kilómetros de la ciudad. La romería, a diferencia de muchas otras romerías estudiadas, es una expresión de religiosidad popular que, al ser compartida, exige la cooperación entre múltiples actores, así como la coordinación entre indígenas o *batsi'viniquetik* y mestizos o *jkaxlanetik*².

La existencia de esta romería no se explica de manera simple o satisfactoria por ninguna de las tesis anteriormente señaladas. No guarda relación unívoca con el calendario agrícola local o los circuitos comerciales, que se han determinado como factores explicativos de la persistencia de esas manifestaciones en contextos rurales e indígenas (véase Adams, 2005; Guzmán, 2001; Ruz, 1986). Tampoco se manifiesta como la persistencia de viejas formas comunitarias rurales confrontadas o que se fusionan con las urbanas ante el crecimiento de la ciudad (Blasco, 1995; González, 2002; Medina, 2006), ni se explica porque permita la definición identitaria de un grupo y su afirmación al lugar o a territorios sagrados (Guerrero, 2001; Portal & Safa, 2005).

La romería analizada no es una expresión de religiosidad popular homogénea a lo largo del tiempo. Surgió en la década de los treinta del siglo pasado y, así como la organización y el dominio sobre ciertos bienes sagrados, estuvo bajo el control de los mestizos hasta la década de los setenta; en las siguientes dos décadas entró en una etapa de reflujo y el poder sobre la organización y los bienes sagrados pasó a manos de los indígenas; después estuvo a punto de desaparecer en la etapa posterior a 1994 con el levantamiento armado del EZLN. Actualmente

-
- 1 “Magdalenas” es la designación de uso cotidiano de los subalternos para llamar al núcleo de población de los bienes comunales de Aldama, antes Santa María Magdalena. A partir de 1996, en la estrategia militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional —en adelante, EZLN— “rompiendo el cerco”, fue cabecera del municipio autónomo zapatista Magdalena de La Paz y, desde 1999, cabecera del municipio libre de Aldama. En el artículo se respeta esa manera, “otra”, de nombrar al mundo.
 - 2 *Batsi'viniquetik* se traduce de manera común como ‘hombres verdaderos’ y *jkaxlan* es el vocablo de origen colonial para designar al hablante del español o castellano.

Figura 1
Ubicación de los municipios de Aldama y San Cristóbal de Las Casas, en la región Altos de Chiapas.



Fuente: Elaboración propia con imágenes de INEGI (2008).

se encuentra en un ciclo de resurgimiento y en un proceso de resignificación. La fiesta es en honor al Cristo Negro y era mejor conocida como la fiesta en honor al Señor de Tila³. No obstante, en las últimas cuatro fiestas ha sido resemantizada como la fiesta en honor al Divino Cristo de Magdalenas de La Paz. Con todo esto, el caso rompe con la visión idealizada de las identidades homogéneas y de las prácticas culturales locales y localizadas, tradicionales y sin cambios, así como con la visión isomórfica (Gupta & Ferguson, 1997) que establece relaciones de equivalencia entre cultura, identidad, territorio y prácticas. Esto lleva a preguntarse ¿cómo analizar las manifestaciones culturales de religiosidad popular que no pertenecen exclusivamente a un grupo étnicamente identificado?

En este tópico la antropología social ha demostrado etnográficamente que la religiosidad popular cumple con las funciones de las que nos informan los modelos y postulados antes señalados, es decir, tiene eficacia simbólica al ser un medio para ratificar los pactos entre los mismos miembros del grupo social y entre estos y las entidades sagradas. Sin embargo, ante casos irreductibles a esa lógica de integración grupal, y ante relaciones interétnicas determinadas por una misma manifestación o devoción, la disciplina debería avanzar en la búsqueda de explicaciones alternativas para comprender una mayor cantidad de casos empíricos.

La tesis que se plantea es que las expresiones de religiosidad popular que no se constituyen únicamente como el referente para la construcción de “culturas íntimas” o una identidad grupal única (popular-urbana o indígena-comunitaria), que persisten en el tiempo, solo son comprensibles ubicándolas en un contexto más amplio de relaciones de clase, género, generación y étnicas, permeado por las relaciones de poder. En ese sentido, la expresión de religiosidad popular aquí analizada se explica por la construcción de un conjunto de relaciones entre grupos subordinados en un complejo sistema regional de hegemonías, “región de poder” la denomina Lomnitz (1995), a contrapunto de las distintas formaciones del Estado y la cultura nacional (Joseph & Nugent, 1994).

3 La principal advocación y veneración del Cristo Negro se ubica en Tila, municipio de la región norte del estado de Chiapas.

A fin de avanzar en este argumento, en la siguiente sección se presentan las reflexiones teórico-metodológicas que orientan el artículo; después se da una mirada a los puntos de encuentro de la romería. En seguida, se sintetiza el devenir histórico de la romería y sus principales componentes y actores, para mostrar posteriormente el contexto de cambio que sirve de marco para el “resurgimiento de la fe” en una trama de conflicto comunitario. Al final, se presentan algunas reflexiones sobre la romería como expresión de la religiosidad popular en un contexto de relaciones de poder y una crítica al uso de categorías dicotómicas en la antropología social.

DE LAS RELACIONES *INTERÉTNICAS* A LA CULTURA SUBALTERNA

Existe una larga tradición antropológica en Latinoamérica y en México que bebe de la perspectiva estructural-funcionalista y se gestó a partir de los proyectos Chicago y Harvard sobre la población indígena en el área maya. En los estudios de esos grupos de investigación es clara la herencia de la clásica distinción analítica que hizo Tönnies entre *gemeinschaft* y *gesellschaft*. De esta perspectiva, la ciudad es vista en cuanto prototipo de las relaciones de sociedad (individualizadas, heterogéneas, fragmentarias y anónimas, cuyos integrantes cuentan con orientaciones lógicas y racionales) y es estudiada —en forma de antinomia— como diferente de aquellas relaciones que ocurren en el espacio rural-indígena (colectivas, homogéneas, integradas e íntimas, cuyos miembros cuentan con orientaciones mágicas), en cuanto prototipo de la comunidad. Con este instrumental de interpretación los integrantes de aquellos proyectos se aventuraron a sugerir el estudio de los grupos “primitivos” o indígenas, para identificar los elementos que constituían a las culturas autóctonas en su estado más prístino y conocer los efectos del “contacto” cultural, términos eufemísticos que, desde la reflexión contemporánea, claramente denotan una situación colonial.

De esta manera, el modelo formulado por Redfield (1947) de la *folk society*, de gran influencia en el estudio del área maya, así como otras abstracciones formuladas con el objetivo analítico de establecer criterios para la diferencia cultural, fueron retomados por generaciones posteriores de antropólogos que hicieron abstracción de la situación colonial en que se producían dichas categorías. La nueva perspectiva, desarrollada en el seno del indigenismo, con orientación marxista y

conocida como “indigenismo crítico” (Villoro, 1979) se centraba en el análisis de las relaciones interétnicas. Los antropólogos de dicha vertiente enfatizaban el carácter asimétrico de las relaciones indio-ladino, la explotación económica, el dominio político y la discriminación del segundo sobre el primero; así como la situación de sojuzgamiento, injusticia y opresión que vive el indígena a causa de dicha asimetría (véase Benjamin, 1989; Bonfil, 1987; Colby, 1966; García, 1985; Guzmán, 1986; Martínez, 1987; Pozas & Pozas, 1982)⁴.

Este posicionamiento no solo tiene que ver con la adopción acrítica de los instrumentos teórico-metodológicos de una tradición antropológica que surge en una perspectiva colonial, sino que se relaciona con los propios intereses políticos que emergen entre antropólogos y antropólogas locales, y aun nativos, en un contexto conflictivo y de reivindicaciones *indianistas* como el que existe después del levantamiento del EZLN en muchas latitudes del mundo, en México y, en lo particular, entre los mayas.

No obstante, lo ladino o mestizo, así como lo indígena o étnico, carecen de límites conceptuales claramente establecidos. La bibliografía especializada y la política pública, a través del indigenismo, han hecho gala de una visión evolucionista al considerar, desde la década de los sesenta en México, que las persistencias de las formas culturales de la comunidad indígena son parte de la producción de una “región de refugio” (Aguirre, 1967) frente a la modernidad. Así, el concepto de lo indígena reproduce una forma idealizada de la *folk society* y el concepto de comunidad indígena se define por un principio de diferencia y exclusión del *otro*, lo occidental, lo moderno, el mestizo. Es decir, lo indígena es visto como un fenómeno definible sobre la diferencia con otro y no en sí mismo, situación idéntica a la que ocurre al momento de definir lo mestizo, por oposición, como lo no-indio (véase Adams, 1995; Le Bot, 1995; Tarracena, 1983).

El barrio urbano y la comunidad indígena, así como los grupos y las identidades que ahí residen, quedaron demarcados en la reflexión social con límites y fronteras claramente establecidos por oposición y han sido estudiados por la antropología y la sociología en cuanto dos entidades

4 Por razones de espacio, en el cuerpo del artículo no se ahondará más sobre este tópico y se remite a la bibliografía señalada, así como a las reflexiones que se presentan en Rodríguez y Orantes (2008).

discretas e independientes una de la otra. Desde luego que en ambos espacios se entretejen relaciones endógenas de confianza, amistad y parentesco, consanguíneo y ritualizado; así como se construyen significados diversos de pertenencia y lealtad. Es decir, constituyen “culturas íntimas” (Lomnitz, 1995). Sin embargo, son dos ámbitos sociales intermedios e interrelacionados que permiten la vinculación del individuo con otros ámbitos sociales mayores. Así, el uso cotidiano de ambos términos, *indígena* y *mestizo*, deja de tener un sentido técnico (descriptivo o analítico) y adquiere un contenido ideológico-político para identificar identidades ubicadas geográfica y espacialmente en el sistema de hegemonías regional; es decir, en un marco de jerarquías y relaciones de subordinación y dominación que unen procesos simultáneos con la formación del Estado y de formas de conciencia local (Joseph & Nugent, 1994).

En cada uno de los espacios, dichos significados y relaciones se presentan en situaciones de conflicto, sustentadas en diversas adscripciones político-ideológicas y económicas para definir diferentes proyectos de comunidad o, como señala Zárate (2005), la construcción de hegemonía política para mantener el orden, refrendar o transformar las instituciones políticas locales, lo cual implica formas particulares de modernización e integración a la sociedad mayor.

En el marco de estas reflexiones se ubica el concepto gramsciano de “*lo subalterno*”, no como entidad ontológica, sino como concepto analítico. Este concepto, al ser más amplio, permite ubicar lo indígena y lo mestizo en la producción de sus propias culturas íntimas coexistentes y en sus relaciones en el espacio regional, así como identificar el uso de tales términos, sea en el ámbito científico o en el coloquial, en cuanto producto de una visión colonialista y con fines político-ideológicos. Esta visión permite además reconocer las capacidades de agencia de los actores sociales y, junto a las nociones de *hegemonía* de Gramsci (1971) y de *desarrollo* de Thompson (1963, 1997), no implica la contraposición simple de dos culturas —una hegemónica oficial y otra subalterna popular— sino que reconoce las múltiples estratificaciones y la complejidad de la producción cultural en cualquier sociedad. Dicha complejidad se expresa también en lo “cotidiano”, entendido como una arena de producción, negociación, transacción y contestación de normas y significados, a menudo en una clave “local” y habitual, dentro de redes y relaciones de poder más amplias.

En ese sentido, la religiosidad popular no es considerada como un campo hermético de lo sagrado o un depósito estático de tradiciones inmemoriales que son refractarias al cambio o a la modernidad. En su lugar, las diversas expresiones de la religiosidad popular son un conjunto inherentemente histórico y construido de creencias y prácticas significantes, cuyas construcciones de sentido se vinculan a los procesos de dominación, las estrategias de resistencia y contestación, la subversión de la autoridad y la construcción de legitimidad. Es en este espacio en donde normas y prácticas simbólicas y estructuradas dentro de un grupo, etnia o clase social en particular, junto a otros grupos, etnias y clases sociales, se perciben, experimentan y articulan a través de mitos y formas rituales.

La *romería* como expresión concreta de un conjunto de relaciones incluye, desde luego, formas elaboradas del ritual, mitos y creencias. No obstante, su importancia no se limita a la función o al grupo de funciones que diversos autores le atribuyen (véase Balut & Angulo, 2005; Castillo, 1997; Duby, 1995; Early, 1990; Nallim, 2005; Rostas & Droogers, 1995; Turner, 1980, 1988). Además, en esas manifestaciones participan individuos de distintos grupos de edad, diferentes niveles educativos, económicos y socioculturales que comparten adscripciones identitarias diversas, a la etnia y al barrio o a la comunidad, así como ideologías y lealtades políticas heterogéneas, las cuales —como se apuntó líneas arriba— tienen un trasfondo histórico y de disputas por la legitimidad que explica la permanencia de estas expresiones culturales, más allá de una mera reminiscencia del pasado, como el resultado de congruencias y contradicciones históricas en la constitución de la región de poder.

De regreso al punto de partida de esta sección, el uso de las categorías de indígena y mestizo se hace en referencia, entonces, a criterios de autoadscripción y contextos conflictivos de hegemonía política, así como a un uso ideológico de las que antes fueron categorías de distinción analíticas. En ese sentido, resulta clara la necesidad de un uso crítico de las categorías acuñadas por la antropología social en el estudio de los indígenas del área maya.

LA ROMERÍA: ATISBANDO AL SIGNIFICADO NUMINOSO

El martes previo al cuarto viernes de Cuaresma es un hervidero de actividades en Magdalenas. En tanto corre el novenario en honor al Cristo, como parte de los actos oficiales dentro de la iglesia, habrá que arreglar

la “cruz del perdón” y las “galeras” para recibir a los peregrinos. Aunado a esto, la mayoría de los habitantes de Magdalena se esmeran en esta que es una de sus dos mayores conmemoraciones, pues en la celebración se realizará el “intercambio de santos” o “compañías”⁵. Además, en diversas colonias de los municipios de San Cristóbal de Las Casas, Bochil, Soyalo, El Bosque y Chenalhó, la población mestiza o ladina se prepara para emprender, con devoción, el viaje anual a la celebración de la fiesta del Divino Cristo de Magdalena de La Paz. Los ires y venires entre los municipios indígenas alteños de San Andrés Larráinzar, Chenalhó, Chamula y otros son una constante, pues la junta de festejos debe asegurar la presencia de los *mashes*⁶, personajes rituales indispensables en la celebración, así como la presencia de otros invitados que cumplen cargo en sus comunidades.

En efecto, todo parece indicar que los individuos se afanan para que, tal como lo señaló la convocatoria para la celebración de la fiesta en el año 2009, esta ocurra de forma generosa y entusiasta:

[...] con el más puro y acendrado entusiasmo que da la fe, las juntas se honran promoviendo esta celebración con la ayuda generosa de los habitantes de los diversos pueblos, han querido que este año no sólo [sic] supere el esplendor externo de la romería, sino que muy especialmente se espere [sic] el fervor y la devoción al Divino Cristo de Magdalena de La Paz.

Cada año, con la proximidad de la romería, los devotos del barrio de Ojo de Agua despliegan su capacidad de organización y coordinación para que, sustentados en el reconocimiento que tienen “los que conocen” en el barrio, se realice la romería a Magdalena y se dé “realce” a la devoción.

No se trata de una tarea simple. Unos meses antes, quienes cumplen el cargo en Magdalena visitan a “los que saben” en el barrio. Estos integran la “junta de festejos” y se encargan de cumplir con las responsabilidades propias de su “cargo”. Al igual que en la comunidad, el sistema de cargos en el barrio es un mecanismo de acumulación de prestigio. La junta está integrada por hombres que son reconocidos como

5 Para profundizar en este tema, cfr. Kazuyaso, 1985.

6 Son individuos disfrazados que simulan monos; en castellano se traduce como ‘hombres monos’.

descendientes de los fundadores del barrio y miembros de las primeras familias que encaminaron sus pasos en la romería a la comunidad y, en algunos casos, incluso ocuparon cargos en la junta de festejos de Magdalenas, al tiempo que tienen cierto liderazgo entre los habitantes.

Sin embargo, la reproducción de la cultura nacional con sus sesgos de subordinación de género se encuentra presente. Las responsables de las tareas “operativas” implicadas en el cargo son las esposas de los miembros de la junta. Las señoras, a decir de uno de los miembros de la junta, hacen lo propio: visitan las casas de vecinas, amigas y comadres para solicitar la cooperación entre las 196 familias que integran el barrio, de las cuales solo 70 cooperan y participan en la romería. El dinero obtenido, en una muy moderna gestión de la tradición⁷, será entregado en efectivo a los cargueros de la comunidad. Las señoras reparten responsabilidades, organizan la compra o la elaboración de las ofrendas que llevarán al santuario: cortinas, arreglos, parafina, veladoras, flores, la toalla o la cabellera del Divino Cristo. En tanto, otros habitantes simplemente esperan a que llegue el día de partir a mostrar su devoción y unirse a los festejos que se realizan desde el Ojo de Agua a Magdalenas.

En el barrio es frecuente que la romería inicie con una gran algarabía, la gente va y viene en el trajín de los últimos preparativos, es el necesario rompimiento del orden cotidiano, como se argumenta en el análisis del proceso ritual propuesto por Van Gennep y Turner. Todo esto hasta que, como en otros tiempos a “toque de cacho”⁸, la bocina de los transportes motorizados marque la disposición para salir y recorrer el primer trecho hasta la cabecera municipal de San Andrés Larráinzar en donde se realiza una parada para tomar alimentos. Hoy día el recorrido se realiza con una caravana de camionetas en las que se transporta a los feligreses por los cuarenta y dos kilómetros que separan al barrio de la comunidad; el recorrido hace algunos años se hacía a pie o a caballo. Antes de llegar esperan en las afueras de la comunidad el momento en que los miembros de la junta de festejos de Magdalenas les marquen su “entrada”. Justo es el punto de espera, el momento de la sublimación colectiva en la etapa liminar.

7 La gestión habitual de la tradición, según lo documentan las etnografías sobre los sistemas de cargos en el área maya, se realiza en especie y es un mecanismo de equilibrio a través del principio de reciprocidad entre los individuos.

8 El “cacho” es un cuerno de toro ahuecado que se usaba como corneta.

La “cruz del perdón” o el “sacramento”, el punto de espera, es un pequeño cuarto con muros de adobe y techo de tejas, en cuyo interior se han colocado una serie de cruces de otros puntos sagrados (como ojos de agua, cuevas y cerros) y otras que han sido donadas por peregrinos para que le sean colocadas al Cristo; esta es la primera reliquia con la que se encuentran los habitantes del barrio en el *jmetik balumil*⁹ indígena, antes de su arribo al santuario en el *jteklum*, el centro de la comunidad. Este sitio, situado al norte en una pequeña colina desde la cual se domina el valle en el que se ubica la comunidad, es significativo en varios sentidos.

Es importante en la comunidad, ya que por ahí se realiza la entrada de ofrendas el día martes de la semana de celebración. También es el lugar en donde se hace el “intercambio de santos” o “compañías”. Aquí los miembros de las juntas, tanto de la comunidad como del barrio, deben pedir perdón por los errores cometidos al pasar el cargo a otros individuos. Pero a la vez lo llaman el “sacramento” porque “[...] es donde los mayordomos y los alférez se comprometen a cumplir la celebración de la fiesta del Santo Patrón. Es un ‘lugar’ y juramento, es cumplir el compromiso”¹⁰. Así mismo, es un punto crucial para los peregrinos. Es el sitio en el que deben hacer recuento de los favores concedidos por la deidad y, como su nombre lo indica, pedir perdón por los errores cometidos para poder entrar “con el corazón puro” al santuario. También, desde este lugar, indígenas y mestizos hacen sus actos de contrición o sacrificios (tales como seguir desde ahí descalzos, de rodillas u otros), pero igualmente es el lugar para refrendar promesas y votos.

El momento oportuno para la entrada implica la coordinación de diversos grupos de peregrinos, y de sus respectivas juntas, con las juntas de festejos en la comunidad. Con ello, inicia la fase para llegar al punto culminante, al aspecto más sagrado de la celebración. La festividad en Aldama comienza con el andar desde la “cruz del perdón” al santuario ubicado en el centro. En orden se realiza la entrada de las ofrendas, la llegada de grupos de música tradicional (que consiste en

9 El *jmetik balumil* es el territorio que ocupa el grupo indígena y adquiere un carácter sagrado, pues para cada grupo, la tierra, *balumil*, es el *jmetik*, “corazón de la madre tierra”.

10 Entrevista a don Alonso, miembro de la junta autónoma, Aldama, marzo del 2008.

un conjunto de músicos que tocan arpa, guitarra, violín y tambores en algunos casos), y los *mashes*. Después, el arribo de los mestizos; primero los provenientes del barrio de Ojo de Agua y después los que provienen de otros municipios aledaños. Es en esta etapa donde se reconstituye el sentimiento de la *communitas* en el interior de los grupos de mestizos, ladinos e indígenas, entre ellos, y entre estos grupos y las deidades.

Vista de esa manera, la romería pareciera ser la conjunción de dos polos sin conflicto aparente, tener un objetivo puramente numinoso: la creencia en los poderes omnipotentes del Divino Cristo de Magdalenas de La Paz y solicitar la protección divina, así como la oportunidad de agradecer los favores recibidos. Es decir, representa las condiciones bajo las cuales los habitantes del barrio y la comunidad pueden expiar sus culpas y salir victoriosos sobre las fuerzas del mal; tal como lo señalan los indígenas al dar la bienvenida a los mestizos en la cruz del perdón:

Bendito sea a Dios que por salvarnos murió en la Cruz, este llamamiento divino y eterno es el que mueve las voluntades, que en su afán de encontrar desahogo y consuelo a las miserias humanas, buscan este océano infinito de misericordias que es la divina imagen del Cristo crucificado de Magdalenas de La Paz, el más eficaz y seguro remedio a sus más íntimas e insolubles tristezas.¹¹

Pero esta no es toda la historia. Al llegar a Aldama, no todos comparten el punto culminante de la devoción, algunos se resisten a las formas oficiales del culto y ni siquiera asisten a la celebración eucarística. Otros, a través de las numerosas manifestaciones de fe que impregnan el pensamiento mágico sobre el culto a los santos y las imágenes católicas, presentan sus ofrendas al Cristo, pagando así sus promesas y pidiendo que escuche sus súplicas y los proteja, enfrentando así sus miedos al relacionarlos con la salud y el trabajo en la vida diaria. Este pensamiento mágico se plasma en la actitud de los peregrinos mestizos ante la imagen, en los actos de súplica y petición por la vía del sacrificio y en el esfuerzo por obtener una reliquia. Los peregrinos desgastan la cruz por la parte inferior para sacar astillas de

11 Diario de trabajo de campo, Magdalenas, marzo del 2008.

madera que se llevan consigo. Los objetos más usados por los visitantes son toallas o listones que se pasan por encima de la imagen para que adquieran poder curativo (proveniente del Cristo) y, posteriormente, son convertidas en pequeños corazones para usarse en caso de enfermar o de algún problema familiar, pues, según relatos de los habitantes de Ojo de Agua, las reliquias tienen un poder mágico que cura a las personas que poseen fe. Es en esta etapa en donde se reconstituye el sentimiento de la *communitas* y es la parte culminante de los festejos en el interior del templo, con la presencia de indígenas y mestizos.

No obstante, el recorrido previo que va de la “cruz del perdón” al santuario se realiza en un clima sobrecargado de tensiones entre diferentes grupos y oponentes políticos y entre las juntas de festejos del municipio oficial y del municipio autónomo. La llegada de los mestizos, sobre todo de los habitantes del barrio Ojo de Agua, no es bien vista por todos y la celebración se convierte en un ritual público complejo. Esta evidencia es la que lleva al argumento de que la romería y las expresiones de religiosidad popular están permeadas políticamente y de que en ese ritual se observan las posiciones de diversos grupos en la región de poder que, tal como lo informa el corpus desarrollado en la segunda sección de este artículo, tienen un origen histórico.

HEGEMONÍA Y PRÁCTICAS SUBALTERNAS: OTRA VISIÓN SOBRE LA ROMERÍA

La veneración al Cristo Negro y la romería, al igual que todas las tradiciones inventadas (Hobsbawm & Ranger, 1983), tiene una datación histórica incierta. Decir que la veneración ha existido “desde siempre” marca un relato de adaptación y resistencia de las identidades, tradiciones y prácticas culturales locales y regionales subalternas frente a la formación hegemónica del Estado-nación. Ese relato identifica la ubicación de la comunidad en una cadena montañosa de la que sus habitantes afirman que es la que da vida y protección a los magdaleneros. El origen mítico de la comunidad es el poblado de Chavajeval, municipio del Bosque ubicado en la región norte del estado, desde donde los *totil meiletik*, “los padres-madres, junto con un grupo de hermanos santos, dieron comienzo a un peregrinar” (Burguete, Torres & Álvarez, 2004: 57), en el cual María Magdalena eligió el lugar que ocupa actualmente el poblado de Aldama.

En el siglo decimonono los habitantes de Magdalenas, en su relación con el Estado-nación, habían logrado hacer valer los derechos de sus títulos coloniales y, al menos desde 1883, en la documentación oficial se reconocía a la localidad de Santa María Magdalena como municipalidad. Esta situación cambió en 1921 con la transformación del régimen y la construcción del Estado postrevolucionario. En el municipio indígena se construyó durante el siglo XIX un calendario de festejos (tabla 1).

El origen mítico es parte de la construcción de la región de poder. Los hermanos santos son los *totil meiletik*, o padres fundadores, de los actuales municipios alteños: San Andrés (Larráinzar), San Juan (Chamula), San Lorenzo (Zinacantán) y las dos hermanas: Santa Martha (Chenalh'o) y María Magdalena (Aldama); en estos municipios la población, además de compartir su origen étnico, se encuentra en la posición de subordinación que planeó para ella el indigenismo mexicano en el siglo XX: ser el *hinterland* de San Cristóbal de Las Casas, la ciudad centro de la región y sede del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista —en adelante, INI—.

Sin embargo, que los actuales mayas de Magdalenas no respondieran con precisión a los etnógrafos por qué se venera al Cristo Negro de Tila, y por qué dicha festividad del cuarto viernes de Cuaresma es tan

Tabla 1

Ciclo festivo de Santa María Magdalena

Fecha	Culto
6 de enero	Santos Reyes
20 de enero	San Sebastián
Febrero (variable)	Carnaval de Magdalenas
Cuarto viernes de Cuaresma	Fiesta y romería en honor al Cristo de Tila
3 de mayo	Santa Cruz
13 de junio	San Antonio
24 de junio	San Juan Bautista
22 de julio	María Magdalena (patrona del pueblo)
7 de octubre	Virgen del Rosario
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe
25 de diciembre	Nacimiento del Niño Dios
31 de diciembre	Fin de año y cambio del gobierno local

Fuente: Diario de trabajo de campo, enero-agosto del 2008.

importante como la fiesta patronal (tabla 1), requiere de una explicación que vaya más allá del “desde siempre”. Esa explicación se aventura en los propios relatos míticos de los habitantes: Chavajeval fue apenas un punto de descanso para los *totil meiletik*, luego de su riña con el hermano mayor, el propio Cristo nuestro Señor, al cual, en venganza, dejaron en Tila. Es decir, la hipótesis que se plantea es que, míticamente, se construyó una jerarquía de relaciones en la que Magdalenas se encuentra vinculada y subordinada a una deidad mayor, que es el Cristo de Tila. Esto hace comprensible también el flujo de otras peregrinaciones desde los municipios indígenas alteños y de la región norte; pero no la de los habitantes del barrio urbano del Ojo de Agua.

Arrojar luces explicativas a la romería desde la ciudad a la comunidad requiere regresar al proceso de formación del Estado-nación mexicano y la estructuración del sistema de hegemonías regional. En este proceso las élites mestizas de la región se vieron confrontadas con los indígenas en torno a tres discursos propios de la modernidad que fueron adaptados en el discurso nacionalista: la secularización, la propiedad y la representación política.

En diciembre de 1932, Victórico Grajales asumió la gobernación de Chiapas e inició en agosto de 1933 una política anticlerical, influida —afirma Benjamin (1989)— por las acciones de Tomás Garrido Canabal en Tabasco. Así, entre 1933 y 1936, cuando Grajales sale de su cargo, puede ubicarse la llamada época en que la élite estatal siguió los lineamientos de la política “quema santos” en Chiapas. En tal periodo, Grajales ordenó cerrar todas las iglesias y cambió los nombres de las localidades para las que estuvo prohibido el uso de nombres de santos. En esos intentos secularizadores, Santa María Magdalena es renombrado por el gobierno estatal como Aldama, el 28 de febrero de 1934 (INAFED, 2005). Desde luego la disposición oficial se debatió entre la resistencia y el acomodamiento, pues, si bien para asuntos oficiales, como los trámites agrarios, se retoma el nombre “oficial”, los habitantes en su habla cotidiana continuarán significando su mundo, el *jmetik balumil*, ligado a su origen mítico a través de su *totil meiletik*.

Fue en torno al problema de la propiedad de la tierra y como producto de las Leyes de Reforma y del proceso de expansión del sistema económico, que las élites mestizas se introdujeron y se apropiaron de porciones del *jmetik balumil* indígena. Los indígenas iniciarían un muy

largo proceso para el reconocimiento bajo las formas legales del Estado sobre su territorio, hecho que ocurrió el 19 de enero de 1994, cuando se resolvió “a favor de la acción de reconocimiento y titulación de los bienes comunales, promovido por los campesinos [sic] del poblado de Aldama, antes Santa María Magdalena, municipio de Chenalhò, Chiapas” (ASRA, juicio agrario 164/93). En ese conflicto fueron otros mestizos de San Cristóbal de Las Casas o radicados en San Andrés Larráinzar, con poder económico y político, los que se hicieron propietarios de ranchos en el *jmetik balumil* de Magdalenas, posición a la que los habitantes del barrio, como subalternos en el contexto urbano, no podían aspirar.

Sin embargo, fue la reforma del Estado lo que convirtió una relación ya existente en términos de relaciones económicas¹² también en una relación de subordinación política entre habitantes del barrio y la comunidad. Entre finales del siglo XIX y la década de los setenta del siglo XX algunos habitantes del barrio ocuparon una posición de prestigio bajo la figura del secretario ladino, con lo que tuvieron una notable presencia política, primero, en su trabajo en el interior del municipio y, después, en la delegación municipal. Algunos ladinos del barrio con ciertas relaciones políticas y conocidos en Magdalena por sus actividades comerciales, como Francisco y Adrián Porraz, Celso y Rosauro Hernández, ocuparon el puesto de secretario municipal. Al decir de quienes han estudiado las relaciones políticas en la región Altos de Chiapas, el secretario municipal ladino era “el poder real” en los municipios indígenas y parte importante en el sistema de control político en el naciente Estado posrevolucionario (véase Benjamin, 1989; Burguete, Torres & Álvarez, 2004; García, 1985).

Es en esta configuración de relaciones político-económicas y de formación del Estado-nación, que se expresa como sistema de hegemonías en la región, donde emerge la romería en la primera mitad de la década de los treinta. Los secretarios ladinos del barrio pronto generaron lazos de parentesco ritual con los indígenas, quienes los solicitaban como compadres bajo el interés de ganar sus favores y, ante una violación de la ley, sus compadres fueran benevolentes con ellos. Mientras, el conflicto por la secularización tenía sus repercusiones en la región.

12 Algunos de los habitantes del barrio de Ojo de Agua eran comerciantes que recorrían el circuito de ferias y mercados entre las municipalidades alteñas.

Aunque no existen registros oficiales de la llegada de “quema santos” a Magdalenas, la memoria local refiere ese factor como el motivo por el cual las imágenes de santos y vírgenes fueron puestas a buen resguardo por los indígenas, enterrándolas o depositándolas en cuevas sagradas¹³. En ese ambiente de zozobra, los indígenas encontraron en las familias no indígenas, incluidas las de los sucesivos secretarios, a sus aliados naturales. Los indígenas invitaron a sus “compadres” a que los acompañaran a la celebración del festejo del Divino Cristo Negro que se realizó, entre 1934 y 1937, en el cerro. En ese momento, el orden del ritual y las prácticas conducidas por los indígenas no marcaban una especial jerarquía, pues, en una acción estratégica los no indígenas formaban un anillo de protección ante un posible ataque de los otros *jkaxlanetik*, “quema santos”.

La imagen permaneció en la cueva algunos años y los primeros “invitados” a la celebración, a su vez, llevaron a sus amigos y compadres del barrio de Ojo de Agua a participar en las festividades ante la evidencia de que “el santito era muy milagroso”. Pasado el punto álgido de la disputa religiosa, hacia finales de la década de los treinta, el propio secretario ladino de Magdalenas, Leopoldo Porraz, hizo la invitación a algunos habitantes del barrio como don Arnulfo García, Celso Hernández, Abel Hernández, Francisco Porraz y Senerino Hernández, para que los acompañaran a bajar al Cristo de Tila que se encontraba escondido en el cerro y lo regresaran a la iglesia, al *jteklum*.

Este grupo de hombres y sus familias empezaron a organizarse para ir desde el barrio a Magdalenas con ocasión de la celebración de la fiesta y, ante los testimonios de los milagros, la devoción empezó a crecer y en consecuencia se formó la romería del barrio a Magdalenas. El cambio en el contexto de la política nacional y una mayor tolerancia en las relaciones del Estado con la Iglesia son los factores que explican por qué la imagen fue llevada nuevamente a su templo en Magdalenas; igualmente, aclara cómo la romería toma una estructura pública y formal hacia la primera mitad de la década de los cuarenta. Este hecho marcaría el inicio de la hegemonía mestiza sobre la emergente expresión de religiosidad popular.

13 La cueva no pudo ser identificada con exactitud, aunque los informantes coincidieron en esta narrativa.

La hegemonía *jkaxlan* en la celebración

Una vez que la romería tomó la estructura formal de un ritual público, algunos cambios empezaron a ser perceptibles. Los secretarios y las primeras familias que participaron en la celebración del Divino Cristo de Magdalenas de La Paz se aliaron con los propietarios de los ranchos de Magdalenas, que vivían en la cabecera municipal de San Andrés Larráinzar, para ocupar de manera “voluntaria” cargos en una junta de festejos creada *ex profeso* para ese fin. Con esto se garantizó la provisión de recursos para la fiesta, que empezó a crecer. Así, los *jkaxlanetikes*, con el control político y económico que poseían, desplazaron a los indígenas de la junta de festejos y, consecuentemente, de la posesión y control de los bienes sagrados relacionados con la imagen.

Es significativo de esa situación que la primera junta de festejos al Cristo Negro de Magdalenas se conformó básicamente con personas que tenían lazos de parentesco dentro de Ojo de Agua. Los primeros integrantes fueron Leopoldo Porraz, Guillermo Guillén, Filomeno Porraz, Humberto Porraz, Secundino Porraz y algunos otros. Al paso de los años y por la celebración del Cristo, la gente del barrio empezó a ser reconocida como aliados en la comunidad, pues “[...] muchos de ellos hacían constantes donaciones para el Cristo y la iglesia, como la toalla, cortinas para el templo y por supuesto las cooperaciones para la celebración [...]”¹⁴.

Así, desde la segunda mitad de la década de los treinta y hasta la segunda mitad de los setenta, es decir, cuatro décadas, las relaciones sociales de poder que eran asimétricas en el ámbito de la cultura material fueron refrendadas en el ámbito de lo simbólico con la romería y el control de los *jkaxlanetikes* sobre la junta de festejos. Dicho control y la subordinación de los indígenas era evidente, pues en ese periodo los habitantes de Ojo de Agua exigían a los de Magdalenas algunos caballos y ayudantes para trasladarlos a la celebración; estos eran conocidos como “avíos”. Los avíos llegaban hasta el barrio para cargar las pertenencias de las familias (comida, ropa, entre otros) que se trasladarían a la celebración y, al terminar, las cargaban de regreso, sin recibir pago a cambio. La junta del barrio podía pedir los avíos que quisiera; muchos recuerdan que si estos no obedecían o si querían cobrar, eran

14 Entrevista a don Felipe Porraz, Ojo de Agua, marzo del 2009.

castigados con penas físicas. Al llegar a Magdalena, los avíos comenzaban a descargar las cosas de los ciudadanos, mientras otros indígenas arreglaban las “garitas”, utilizadas como el refugio temporal durante toda la semana de celebración. Estas “garitas” eran hechas de carrizo y cubiertas con paja o arbustos, y la gente del barrio llevaba sus lonas o manteados para colocarlas en el techo.

A partir de 1954, cuando se inicia la construcción de la carretera que comunica a San Cristóbal con San Andrés Larráinzar (AHCCTT, exp. 0001, 23 de agosto de 1954), las familias del barrio empezaron a organizarse para buscar camionetas que los trasladaran hasta el municipio de San Andrés Larráinzar. Sin embargo, la situación de las relaciones de subordinación no cambió en mucho. Al llegar a Larráinzar, desayunaban y esperaban a que llegaran los avíos de Magdalena para cargar sus cosas, en un trayecto que les llevaba de tres a cuatro horas. En el año de 1970, el profesor Antonio Gómez López, director de la escuela primaria rural-federal Cuauhtémoc de Magdalena, solicitó herramientas y personal técnico al antiguo Centro Coordinador Tzeltal-Tzotsil del INI, con sede en San Cristóbal, para trazar la carretera que comunica a Magdalena con Larráinzar (AHCCTT, exp. 0006, 08 de octubre de 1970). Este factor asociado al “desarrollo” regional fue el que liberó a los magdalenos de prestar el servicio de avíos para el traslado de los habitantes del barrio; pues desde la inauguración de la carretera hasta la actualidad los *jkaxlanetikés* se trasladan en camionetas hasta Magdalena.

No obstante, es importante señalar que en este periodo, los habitantes del barrio aprendieron a reproducir un conjunto de normas, valores e instituciones “tradicionales”, que fueron resignificadas y adaptadas a su forma de vida “moderna”, espacio en el cual también generaron su propio sistema de cargos y celebraciones “tradicionales” (tabla 2).

No podría ser de otra forma. En esta relación los habitantes de la comunidad y del barrio construyen sus significados en torno al espacio, su comunidad y los bienes sagrados, y, como se observa en las tablas de celebraciones, también es significativo que la fiesta principal del barrio (tabla 2), la Santa Cruz, figura como una celebración importante en la comunidad (tabla 1).

Es este periodo de control *jkaxlan* sobre la junta de festejos y los bienes sagrados —sumado al control político— el que hoy día es recordado por los habitantes del barrio como la “época de oro” de la fiesta.

Tabla 2

Calendario festivo en el Ojo de Agua

Fecha	Culto
Primera semana de enero	Sentada del Niño Dios
19 de marzo	San José
Cuarto viernes de Cuaresma	Cristo de Tila de Magdalenas
3 de mayo	La Santa Cruz, patrona del barrio
Junio (variado)	Sagrado Corazón de Jesús
25 de diciembre	Nacimiento del Niño Dios

Fuente: Diario de trabajo de campo, enero-agosto del 2008.

La posición hegemónica en la región de poder les permitió hacer un uso provechoso de sus relaciones para la consolidación de la posición de las familias que participaban en la romería en el propio barrio. Desde luego, este periodo de relaciones y hegemonía sobre los indígenas no estaba exento del conflicto, pero sin duda alguna la romería y la celebración, como instituciones comunitarias y de relación con los *jkaxlanetikes* eran buenas mediadoras para evitar el conflicto abierto, aun en los casos de evidentes abusos como los ilustrados por Burguete, Torres y Álvarez, (2004: 52), quiénes mencionan:

[...] el secretario ladino tuvo muchas veces jurisdicción sobre Magdalena y Santa Marta. Se recuerda todavía cómo santiagueros, marteños, y magdaleneros tuvieron que servir como mozos o cargadores a los secretarios municipales, lamentando los azotes que recibirían si se rebelaban o incumplían órdenes.

Sin embargo, hay que destacar que la única vía para legitimar su control sobre los bienes sagrados implicados en la romería, el uso de las cruces sagradas, el propio Cristo de Tila y la fuerza de trabajo de los avíos, era mimetizando la forma de organización social indígena, resignificando la organización ladina como “mejor” en el contexto de la región de poder. Al respecto, uno de los actuales miembros de la junta de festejos de la comunidad señaló:

Me acuerdo que cuando estaba niño miraba que venían muchos ladinos de otros lugares a celebrar la romería del Cristo, esa junta fue

la que inició la celebración del Cristo [refiriéndose a la junta de ladinos de Ojo de Agua y Larráinzar], entonces ellos eran los que tenían cargo para cuidar que la tradición se llevara como debe ser.¹⁵

Es decir, ejercían una hegemonía ejercida mediante una mimesis de las formas culturales subalternas. Esta situación cambió en una coyuntura regional iniciada por el hermano mayor: San Andrés.

Contrahegemonía *batsi'viniquetik* y expansión urbana

En el contexto del cambio social regional, fue en la comunidad fundada por el *totil me'iletik* mayor, Andrés, donde se inició una revuelta con la finalidad de trastocar las relaciones hegemónicas en la región. Los años de acción del propio Estado, a través de sus políticas indigenistas que trataban de “integrar” al indígena a la cultura hegemónica nacional, dotaron a los indígenas, hacia la década de los setenta, de los instrumentos, discursos legitimadores y bases materiales de lucha para emprender dicha acción con éxito. En ese momento, el “indigenismo crítico” surgido entre funcionarios y antropólogos marxistas (véase Hernández, 2001; Villoro, 1979) había contribuido con la formación de líderes indígenas. Es decir, el indigenismo oficial había provocado la reacción de algunos indígenas organizados que se resistieron a las políticas gubernamentales y lucharon por controlar la forma en que dicha integración tenía (o tiene) lugar.

Esta situación tuvo su repercusión en las municipalidades alteñas. De manera particular, y asociada a la lucha por la recuperación de los bienes sagrados, en 1974, los andreseros expulsaron a los *jkaxlanes* del municipio. Sobre este conflicto Norbert Ross (1996: 119) menciona:

En la primavera de 1974 se juntaron la mayoría de los andreseros en la cabecera de su municipio Larráinzar, en los Altos de Chiapas. Marchando por el *Jteklum* —el centro ceremonial de su comunidad, que era entonces habitado en su mayoría por ladinos— gritaron amenazas en contra de los ladinos y destruyeron los cercos de los hogares. Por la noche se quedaron en diferentes colinas alrededor del pueblo, espantando a los ladinos con tiros de sus escopetas, gritos y cualquier tipo de ruido.

15 Entrevista a Domingo Santiz, Aldama, abril del 2009.

Ross describe que unas semanas después marcharon unos andreseros a las haciendas en “la tierra caliente” de San Andrés y sus cercanías. Una vez que llegaron a las fincas, desarmaron a los dueños, que eran todos ladinos, les quitaron su dinero y los obligaron a salir de sus propiedades, pues estas habían sido robadas por ellos, tiempo atrás. Además, otra razón del conflicto fueron los constantes atropellos que sufrían los indígenas por parte de ladinos y *jkaxlanetikes* que vivían en esa zona.

El episodio relatado por Ross no pasó, en los hechos, de expresiones aisladas; sin embargo, en la memoria colectiva de los indígenas es el momento cuando los “*batsi’viniquetik* recuperaron sus costumbres”, es decir, recuperaron el control sobre sus principales instituciones; particularmente la representación política que hasta entonces estaba bajo el control de los secretarios ladinos, y además el control sobre los bienes sagrados y los sistemas de cargo de sus diferentes deidades. Por su parte, los *jkaxlanetikes*, temerosos de la situación iniciada en San Andrés Larráinzar, poco a poco fueron abandonando los ranchos que poseían en los municipios alteños.

En Magdalenas, ni *batsi’viniquetik* ni *jkaxlanetikes* guardan memoria de hechos de violencia entre ellos en la década de los setenta; sin embargo, las relaciones hostiles de contrahegemonía en la región de poder, iniciadas por el hermano mayor, tuvieron su repercusión en la comunidad y en las relaciones con los habitantes del barrio. La expulsión de *jkaxlanetikes* significó en Magdalenas que los indígenas se hicieran de nuevo al control de la celebración del Divino Cristo. Sin embargo, a diferencia de la cabecera municipal de Larráinzar, donde, al decir de algunos antropólogos, los ladinos fueron expulsados y quedan muy pocas relaciones reconocidas, en Magdalenas, a pesar de los conflictos que se suscitaron, la población indígena no prohibió a la gente del barrio mantener la romería y visitar la imagen del Cristo Negro.

Así, desde 1975 en la junta de festejos de Magdalenas ya no participan *jkaxlanetikes* y, en consecuencia, el control de la imagen y los bienes sagrados en torno al Divino Cristo quedaron bajo el dominio exclusivo de los *batsi’viniquetik*. Domingo Santiz, habitante de la cabecera de Magdalenas y actualmente colaborador de las juntas de festejos, comentaba al respecto:

[...] me acuerdo que nosotros comenzamos a meternos más en estas juntas, ya después que no habían muchos integrantes [ladinos]

decidimos ponernos de acuerdo para desconocer a la junta de ladinos y formar una nosotros los de Magdalena[s], porque decíamos: por qué ellos vienen a hacer la fiesta y no nosotros, si somos de aquí.¹⁶

Desde luego que, después de cuatro décadas de control de los *jkaxlanetik* y su resemantización sobre los aspectos positivos de la “tradición”, se observa que la lucha contrahegemónica también se vive como un proceso de reaprendizajes sobre las tradiciones:

[...] yo llevo dieciocho años en la junta. Pero mi papá inició con la antigua junta de los ladinos, después aprendió cómo hacer la fiesta [...] mi papá decía que él se fijaba cómo le hacían los ladinos para recaudar las cooperaciones y organizar todo. Cuando desapareció la junta de ladinos se metieron otros compañeros indígenas y ya fue que quedó [la fiesta] en nuestras manos.¹⁷

Desde la insurgencia del hermano mayor y hasta la emergencia del movimiento zapatista, la estructuración política del sistema de hegemonías en la región tuvo sus repercusiones sobre la fiesta. El control hegemónico sobre los bienes sagrados y la organización de la fiesta generó la expansión del sistema de cargo local, para atender las necesidades propias de los “cuidados al santito”. Desde luego para los *batsi'viniketik* es el periodo de mayor esplendor de la fiesta y del fortalecimiento de su identidad y sus tradiciones.

Sin embargo, a consecuencia de esos sucesos la romería vivió una etapa de reflujo, que también se explica por el proceso de integración del barrio a la expansión urbana. El barrio de Ojo de Agua fue de los primeros en establecerse en la zona norte de la ciudad y su fundación se atribuye a algunas familias de apellido Porraz que llegaron de Guatemala. Los terrenos ejidales en los que se asienta fueron absorbidos por la ciudad, entre 1970 y 1975, gracias a las dinámicas impulsadas por el proceso de ocupación de los emigrantes “expulsados” que llegaban a la ciudad y la decisión gubernamental de establecer el mercado José Castillo Tielmans en la zona norte de la ciudad. Esto impulsó la apertura de calles y la introducción de servicios públicos, que no solo

16 Entrevista, Aldama, abril del 2006.

17 Entrevista a don Alonso, miembro de la junta autónoma, Aldama, abril del 2009.

comunicaron el barrio con el centro, sino que estimularon el crecimiento demográfico del propio barrio y el establecimiento de nuevas colonias en el norte de la ciudad.

Este último factor es identificado por los devotos del Cristo como la principal causa por la que se fue “perdiendo la tradición”. Desde luego, la accesibilidad a la ciudad y los trabajos generados por las obras de infraestructura en las que se emplearon los habitantes del barrio dificultaron que estos dedicaran una semana entera a su devoción, como se hacía antaño. Don Octavio García comentaba al respecto:

Pues antes las personas mayores impulsaban a las demás gentes a ir, antes la gente adulta le gustaba mucho ir a la romería, algunos de los que me acuerdo que impulsaban a la romería eran: don Abel Hernández, Celso Hernández, Francisco Porraz y mi papá (Arnulfo García). Ellos eran los que caminaron bastante cuando empezó la romería [...] pero luego con el tiempo a los jóvenes ya no les gustó y como tenían trabajo asalariado, pues tampoco podían o no les daban permisos.¹⁸

Así, la junta de festejos del barrio se redujo a cuatro personas. Fue en ese momento que se definieron las nuevas funciones de la junta, tal como ahora se ejercen: recaudar fondos en efectivo y coordinarse con la junta de festejos de Magdalenas. En este periodo de reflujo, la romería se convirtió en un asunto de devoción que reúne, principalmente, a las familias herederas de los fundadores del barrio y de los secretarios ladinos en Magdalenas. Sin embargo, desde 1994 la coordinación para mostrar la devoción no ha sido sencilla.

CULTURAS ÍNTIMAS Y RENACIMIENTO DE LA ROMERÍA

A partir de 1994, con el levantamiento zapatista, la junta y la fiesta han tenido nuevas modificaciones. En efecto, como lo señalan BURGUETE, TORRES Y ÁLVAREZ (2004), Aldama es el campo de lo religioso en donde se expresa la pluralidad política. En dos años, 1994 y 1995, la romería desde el barrio estuvo a punto de desaparecer por la presencia zapatista en la comunidad. La junta del barrio decidió en un primer momento mantenerse al margen de las disputas políticas entre zapatistas y no zapatistas de la comunidad y mantuvo la romería como un

¹⁸ Entrevista, Ojo de Agua, febrero del 2009.

asunto de “devoción” sin hacer la acostumbrada promoción para que más familias se sumaran a la romería.

El relanzamiento de la romería en 1996 ayuda a comprender cómo lo político se expresa en lo religioso, al desarrollarse un discurso acerca de la “verdadera tradición”. El establecimiento del municipio autónomo zapatista de Magdalena de La Paz, no solo definió la existencia de dos grupos políticos en Magdalena, sino de dos visiones diferentes sobre el gobierno indígena y la religión en el municipio. Ambos factores tienen su correlato en la cultura material.

El actual territorio de Aldama estuvo compuesto por dos tipos de asentamientos: el primero, de mayor antigüedad histórica, en el que habita la mayor parte de los *batsi'viniketik* y se cultiva maíz, hortalizas y frutales; y el segundo, en las tierras bajas, conformado por algunos ranchos propiedad de *jkaxlanetikes* en los que se cultivaba plátano, piña y caña de azúcar, además de maíz y frijol. Pero este territorio fue progresivamente habitado por otros indígenas (chamulas y andreseros) y por magdaleneros que introdujeron el cultivo de café, desplazando a los rancheros. Tal como lo señalan Burguete y Torres (2007), esa estructura territorial fue el sustento de dos formas de entender la política y la religión: el centro de Aldama, con su cuerpo de gobierno indígena tradicional, y las tierras bajas, cuya población no estaba de acuerdo con el sistema de cargos y fue receptiva al mensaje liberacionista de la diócesis de San Cristóbal y del EZLN.

Esta última parte de la población identificaba el cargo religioso con alcoholismo y gasto suntuario realizado en torno a la fiesta patronal; no obstante, al constituirse el municipio autónomo de Magdalena de La Paz, se recurrió a las mismas formas simbólicas y materiales del cargo y las juntas de la fiesta *como* mecanismo para ganar legitimidad. Consecuencia de ello fue, según Burguete y Torres (2007: 127-128), que

[...] los zapatistas, que habían hecho de la teología autóctona una de sus principales banderas y causas de lucha en la década de los noventa, incrementaron el número de cargueros, revitalizaron las fiestas de sus santos y, [...] estaban mejor dotados que los católicos tradicionalistas para continuar con la celebración de las fiestas.

Por esta razón, fueron los responsables de organizar las fiestas en el autodeclarado municipio autónomo y en el municipio oficial declarado en 1999.

En esta disputa de significaciones de la fiesta y de posicionamientos políticos, los tradicionalistas pronto echaron mano del discurso de la tradición y de la defensa de las “costumbres culturales” para desplazar a los zapatistas. Luego de la elección de octubre del 2000, el gobierno municipal priísta¹⁹ de Aldama incorporó a los encargados de la fiesta a la nómina del ayuntamiento: seis mayordomos, nueve mayoles tradicionales, nueve regidores tradicionales, nueve *Kaviltos* tradicionales, veintiocho principales, cinco fiscales tradicionales, seis escribanos tradicionales, cuatro alférez tradicionales (quienes ejercen sus cargos en diferentes fechas del año y con diferentes imágenes de la Iglesia), cuatro capitanes y cuatro alcaldes tradicionales (Burguete & Torres, 2007). Esta absorción en la estructura del municipio implicó un rompimiento y, desde entonces, existen dos juntas: una autónoma zapatista y otra, oficial priísta. Esta definición tiene que ver, principalmente, con la tendencia de los actores locales a aceptar o rechazar los lineamientos del régimen de Estado y su adscripción religiosa.

La junta “autónoma zapatista” cuenta con orientaciones de la teología indígena que impulsó la diócesis cuando estuvo encabezada por don Samuel Ruiz y la otra, “oficial priísta”, con orientaciones del catolicismo tradicional. Como resultado de lo anterior, desde la mirada de los magdaleneros existe solo una forma de celebrar la fiesta del Divino Cristo de Magdalenas de La Paz y la romería que viene de la ciudad. Dicha forma tiene que ver con sus orígenes y su propia herencia cultural como pueblo migrante, ya sea en forma mítica o en la concreción histórica que hicieron del éxodo en la teología de la liberación. Es por esto que los autonomistas apoyan la realización de la romería. Sin embargo, el argumento legitimador se sustenta, para ambos grupos, en la “cultura íntima” de la comunidad y es expresado en términos de la “verdadera tradición”. Así, con este argumento, los zapatistas liberacionistas integraron la realización de la romería del barrio de Ojo de Agua como parte integral de la “tradición”; mientras que los de la junta oficial tradicionalista consideran fuera de lugar y de la fiesta indígena dicha romería.

19 El Partido Revolucionario Institucional (PRI) fue el partido político hegemónico en México que emanó de la revolución y mantuvo el poder en la presidencia de la República hasta el año 2000. En el contexto chiapaneco, luego del levantamiento del EZLN en 1994, en el discurso político se identificaban dos fuerzas políticas polarizadas: priístas, por un lado, y zapatistas, por el otro.

Por su parte, los habitantes del barrio mantienen actualmente relaciones con los miembros de la junta de festejos autónoma. Dicha relación no es resultado de las simpatías políticas o afiliaciones ideológicas, proviene de las relaciones interpersonales que durante el mediano aliento los habitantes de ambos lugares han construido. En un discurso que oculta o al menos vela las luchas hegemónicas que tienen lugar en la comunidad en sus relaciones micropolíticas, don Felipe menciona al respecto:

Participamos con los zapatistas, porque el presidente de festejos se metió de zapatista, y no nos importa si son zapatistas, además con Domingo [presidente de la junta autónoma] veníamos trabajando desde hace mucho tiempo antes del levantamiento de 1994, y nosotros vamos a buscar a Dios y no nos interesan sus ideologías.²⁰

La junta de festejos zapatista se organiza seis o siete meses antes de la celebración del Cristo; además, el presidente y algunos integrantes de la junta de festejos llevan varios años participando, de ahí que conozcan muy bien cómo organizar la festividad. En la preparación de la fiesta realizan diversas visitas a los ladinos que asisten de San Cristóbal y a algunos municipios para recaudar cooperaciones y donaciones para el Cristo o la iglesia.

Sin embargo, esa relación “desinteresada” entre la ideología y la política comunitaria ha tenido sus consecuencias. En la actualidad ya no existen muchas de las “garitas tradicionales” en las que se alojaban los visitantes del barrio, ya que argumentando su deterioro fueron destruidas por el ayuntamiento oficial²¹. A partir de entonces las familias participantes de Ojo de Agua y algunos peregrinos de otros municipios que se coordinan con la junta autónoma se alojan en las casas de la cabecera municipal pertenecientes a los simpatizantes zapatistas, otros se establecen en la escuela o clínica autónoma. Por su parte, el ayuntamiento oficial procedió a la reconstrucción de las garitas, a un lado de la presidencia constitucional de dicho lugar, pero para alojar a sus propios invitados y peregrinos.

²⁰ Entrevista, Ojo de Agua, abril del 2009.

²¹ La destrucción de estas “garitas” propició un conflicto entre el ayuntamiento autónomo y las autoridades del ayuntamiento constitucional, ya que para el ayuntamiento autónomo las “garitas” eran parte de la “tradición verdadera” y de la historia de Magdalena.

En esta disputa política para definir los contenidos de la tradición se hacen evidentes, año tras año, las características del sistema de hegemonías en la “cruz del perdón”. La devoción al Cristo trocada en un ritual público con tintes políticos hace de este un lugar liminal, políticamente hablando. La coordinación es importante para evitar problemas en un ambiente cargado de tensiones entre la junta indígena del municipio oficial, sus invitados, peregrinos, *mashes* y una banda de música *jkaxlana*, y la junta indígena del municipio autónomo, sus invitados, peregrinos y una banda de música tradicional contratada en alguno de los municipios aledaños. En un contexto de fervor religioso dichas tensiones cambian las acostumbradas vías del conflicto por la lucha simbólica de la legitimidad de la tradición.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: RELACIONES DE PODER Y SIGNIFICADOS DE LA ROMERÍA

La tesis central de este trabajo y el material empírico recopilado nos ayudan a respaldar la exigencia de una renovación temática y conceptual de la antropología social. Una visión contemporánea en la disciplina no debe restringirse a la identificación de las normas y valores característicos de una manifestación cultural de un grupo social; tampoco debe ser unidimensional. Alcanzar una mejor aproximación a los fenómenos de religiosidad popular, que no se reduzca a la lógica de la creación de *communitas*, requiere una mejor imaginación sociológica para romper con las antinomias y el pensamiento dicotómico. En ese sentido, se insiste en la importancia de reexaminar las dicotomías clásicas del pensamiento social anclado en la ideología de la modernidad, tales como indio-ladino, rural-urbano, comunidad-sociedad, tradición-modernidad. Así mismo es necesario un uso crítico de dichas categorías.

Resulta claro que, cuando un fenómeno social no es explicado de manera satisfactoria, como científicos sociales debemos buscar alternativas explicativas. Reconocemos que las ciencias antropológicas enfrentan un importante reto que consiste en desarrollar teorías de la cultura humana basadas en una documentación más centrada en las relaciones interétnicas y en las expresiones de la cultura popular de los grupos subalternos que en los modelos de análisis de la religiosidad. Las explicaciones empíricamente válidas de la cultura, que den cuenta de una multiplicidad de modos de organizar actividades y significados

de las experiencias humanas, serán ingredientes para informar y transformar los modelos de análisis y mejorar nuestra comprensión de los contextos de relaciones pluriculturales y de manifestaciones heterogéneas de la cultura. En ese sentido, el argumento general es que el resurgimiento de las expresiones de religiosidad popular se explica, en este caso de estudio, por la formación de complejas relaciones de hegemonía cultural en contextos de relaciones interétnicas, contextos en donde existen múltiples interacciones, transacciones, transiciones y capilaridad entre lo indígena y lo mestizo, lo rural y lo urbano. El análisis propuesto develó, por lo tanto, las articulaciones entre cultura y poder.

Es importante entonces tomar en consideración las ocasiones en las que la devoción a una imagen ha implicado una compleja relación entre población ladina-urbana y población indígena-rural. Etnográficamente, esta romería representa un importante registro, ya que hasta este momento son numerosos los estudios de romerías en el ámbito rural, pero se tiende a dejar de lado el hecho de que hay una gran cantidad de mestizos que acuden a rezar a los santuarios y participan en las romerías que se celebran año tras año en distintos puntos de comunidades indígenas.

La romería entonces es una expresión de la religiosidad popular estructurada, que cuenta con sus tiempos y ritmos. Es un medio simbólico que permite a los seres humanos, indígenas y mestizos la reconversión y la comunicación con las entidades sagradas. Ambas interpretaciones se sustentan en una tradición que busca el fundamento positivo y empírico de las formas simbólicas. Con estos instrumentos teóricos se buscaba encontrar la lógica de los mitos y ritos y con ello, la interpretación posible de estas expresiones de la religiosidad como el reconocimiento y legitimación de la propia estructura social. Esta búsqueda e interpretación era posible gracias a que en estos instrumentos interpretativos subyacen las ideas de grupos sociales aislados y, como lo suponían las etnografías de los proyectos Chicago y Harvard, de una cultura “primitiva” y prístina.

Sin embargo, estas ideas subyacentes resultaban erróneas, pues eran producto de una situación colonial, situación de la cual los antropólogos hicieron abstracción. Las categorías fueron retomadas de manera acrítica por los antropólogos locales, adoptadas en círculos académicos cada vez más amplios y tomadas como verdades científicamente sustentadas. Prokosch (1969) observó de manera temprana que ninguna de las formas concretas que adoptaban las expresiones religiosas de los

pueblos era idéntica a otra; sin embargo, aceptó que era una constante la existencia de un sistema de cargos político-religioso como expresión positiva de la estructura de la religión y la sociedad indígena.

En efecto, la romería, como sistema simbólico que adquiere su estructura en la repetición sistemática de actos concretos y, con ello, la resignificación de signos y símbolos, es una estructura estructurada; por el paso del tiempo y su repetición, se sustenta en principios de jerarquía y división. Es este hecho positivo el que le da, a su vez, el carácter de estructura estructurante, pues, al tiempo, crea sentido y consenso sobre la lógica del sentido a través del establecimiento de lógicas de inclusión y exclusión. Estas se significan y se evidencian en las disputas y reivindicaciones sobre la propiedad de los bienes sagrados y el control de la romería y la fiesta, tanto entre ladinos e indígenas como entre los indígenas mismos.

Encontramos aquí el vínculo esperado entre cultura y poder, así como el mecanismo explicativo para comprender lo cultural como un proceso complejo. Divisiones, jerarquías, inclusión y exclusión, como principios de consenso y de disenso, vinculan y asocian a grupos diversos, pero también disocian y los presentan como políticamente confrontados ante el control de los bienes sagrados y el vínculo con los mestizos. Es decir, las funciones sociales que tienen los actores surgen de una lógica cultural de ordenamiento que le da sentido al mundo, a las relaciones entre indígenas y mestizos, a las relaciones entre lo profano y lo sagrado, y tienden a transformarse en funciones políticas.

El proceso de construcción de significados en la romería, los contactos de interacción interétnica y la relación ritual indígena-ladino están íntimamente ligados a las prácticas, contextos y procesos políticos propios de los actores sociales involucrados. Podemos observar entonces el sistema ritual como parte del campo del poder.

De esta manera es que se sustenta la crítica a los pares ordenados que emergen de una teoría imbuida de la ideología de la modernidad o de una aparente asepsia ontológica que describe las expresiones de un mundo primitivo y los principios políticos sustentados en la ideología revolucionaria en torno a la denuncia de la subordinación y explotación del indio. Estas posturas constituyen obstáculos epistemológicos para la interpretación de realidades en las que existe capilaridad, mezclas, transiciones y transacciones entre mundos aparentemente separados y hasta contrapuestos. En virtud de su eficacia simbólica, este es el momento

para preguntarse sobre la eficacia política de las romerías y otras expresiones de la religiosidad popular, en la medida en que construyen un sistema de prácticas y representaciones fundadas positiva y objetivamente en principios de jerarquía y división, que son principios políticos, pero se presentan como parte de la estructura sobrenatural del cosmos.

Este es el sustento de la legitimación de los miembros de la junta zapatista, hay un orden natural y hay quienes “saben” de la tradición, frente a la junta priísta. Este mismo orden es legitimado como orden natural por la junta del barrio. De ahí la relación con el barrio y su junta, que puede ser movilizada material y simbólicamente por la junta zapatista para reubicarse en la comunidad como “los que saben”, principio de jerarquía y distinción en un orden social estructurado y simbólicamente disputado en el que cada grupo ocupa una posición en la estructura social, religiosa y política.

En ese sentido, como lo ha señalado Comaroff (1985), los rituales no siempre tienen un trasfondo conservador, sino que pueden expresar simbólicamente la comprensión que de sí mismos tienen los grupos subordinados y la insatisfacción con el sistema de normas vigente. Estas expresiones del comportamiento humano, en el caso de una peregrinación de *jkaxlanetikes* de la ciudad a un santuario ubicado en una localidad indígena y rural, son expresiones poco convencionales en el campo de la religiosidad popular. Nicholas Dirks (1994: 487) sugiere analizar estos casos como arenas en las que los *social dramas* son mecanismos para la construcción cultural de la autoridad y una muestra dramática de los lineamientos sociales del poder; los *social dramas* ayudan a comprender un campo de discursos que compiten entre sí para apoyar o subvertir el orden social establecido.

La organización de las celebraciones en ambas poblaciones mantiene ciertos elementos que, aunque las distinguen, también las hacen ser parecidas, pues implican una organización de esfuerzos y recursos para el culto a los santos a partir de una jerarquía de responsabilidades y contribuciones. Sin embargo, ha sido necesario entender estas prácticas y estas creencias en el contexto en que se producen, es decir, como parte de las relaciones entre una población rural-indígena (Magdalenas) y una población urbana-ladina (el barrio Ojo de Agua), cada una de las cuales construye sus culturas íntimas, que son a la vez parte de un sistema regional de hegemonías.

Los significados que se producen son diversos. A los habitantes del barrio la romería con su significado político y religioso les recuerda, en el ámbito de lo simbólico, un conjunto de relaciones sociales, como sus vínculos comerciales y las relaciones de trabajo indígena, en las que los del barrio mantenían una posición de poder y los indígenas, de subordinación; así mismo su control de antaño sobre los bienes sagrados y la fiesta en su conjunto en Magdalenas, pues eran ellos quienes tenían la hegemonía de la junta de festejos. Por otra parte, la escena de la romería también es importante en la vida ritual y cotidiana de los habitantes de la comunidad, a quienes les recuerda procesos políticos específicos a través de los cuales adquirieron posiciones de poder frente al *jkaxlanetik* y, material y simbólicamente, se reapropiaron de los bienes sagrados, la imagen y la junta de festejos que están involucrados en la realización de la fiesta.

En consecuencia, es factible considerar la romería como un entramado de significados de orden y desorden de espacios, entre la comunidad y el barrio, y aun con el orden político mayor que enmarca las relaciones Estado-nación-comunidad; en aquel entramado se subvierten y resignifican las relaciones de poder y subordinación entre *jkaxlanetikes* y *batsi'viniketik*. El punto nodal para nosotros es invitar a una reflexión sobre estas manifestaciones de religiosidad y cultura popular que ocultan un entramado social complejo, pues no se trabaja sobre identidades sustantivas y estabilizadas de los individuos que participan en ellas. La opción que señalamos es precisamente dotarse de una herramienta suficientemente flexible para indicar las etapas de un proceso que, por definición, no puede quedar precisado en una descripción definitiva, ya que, de acuerdo con Hervieu-Léger (2004), lo religioso y el individuo en las sociedades modernas están en movimiento, y es necesario esforzarse para aprehender este movimiento.

Es decir, al ir más allá de los significados que los propios actores dan a sus prácticas rituales asociadas a la divinidad encontramos que la romería del barrio de Ojo de Agua a la cabecera municipal indígena de Magdalenas no está creando solo *communitas*, ni acentuando la estructura y el orden social. Por esto, las expresiones de religiosidad popular entre los mayas contemporáneos bien pueden comprenderse y explicarse en su proceso, que revela un tenso mundo de relaciones micropolíticas en las que se entrelazan la cultura y las relaciones de poder.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adams, R. (1995). *Etnias en evolución social*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Adams, R. (2005). Las prácticas religiosas en el sureste de Chiapas. Interacción tzeltal-tojolabal. *Anuario de Estudios Indígenas*, 10, 93-113.
- Aguirre, G. (1967). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Archivo de la Secretaria de la Reforma Agraria (ASRA). *Expediente dotación Aldama*, Dotación, juicio agrario 164/93, SRA.
- Archivo Histórico del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil (AHCCCT). *Serie subdirección, expedientes 0001 al 0006*, San Cristóbal de Las Casas, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Balut, J. & Angulo, R. (2005). Celebraciones en honor a la Virgen de Río Blanco. Rito y espectáculo. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 27, 9-35.
- Benjamin, T. (1989). *A rich land, a poor people. Politics and society in modern Chiapas*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Blasco, M. (1995). Historia de sus barrios. *Guía de San Cristóbal de Las Casas y cercanías*, 20-35.
- Bonfil, G. (1987). *México profundo*. México D.F.: SEP-Ciesas.
- Burguete, A., Torres, J. & Álvarez, F. R. (2004). Aldama. En A. Burguete y X. Leyva (coords.), *Estudios monográficos, nuevos municipios en Chiapas*, vol 1. Tuxtla Gutiérrez: Conaculta-Ciesas, Colección Biblioteca Popular de Chiapas.
- Burguete, A. & Torres, J. (2007). Aldama: disputas por la restitución de una municipalidad. En A. Burguete y X. Leyva (coords.), *La remunicipalización de Chiapas. La política y lo político en tiempos de contrainsurgencia*. México D.F.: Ciesas, Porrúa, Cámara de Diputados, Colección Conocer para Decidir.
- Castillo, Y. (1997). Religiosidad popular y colonización contemporánea en la amazonia colombiana: El caso de los hermanos gregorianos. En G. Ferro y E. Masferrer (coords.), *Religión y etnicidad en América Latina*. Bogotá: ICA.
- Colby, B. (1966). *Ethnic relations in the Chiapas highlands of Mexico*. Meseum of New Mexico Press.
- Comaroff, J. (1985). *Body of power, spirit of resistance: The culture and history of South Africa people*. Chicago: Chicago University Press.
- Dirks, N. B. (1994). Ritual and resistance: subversion as a social fact. En N. B. Dirks, G. Eley y S. B. Ortner (eds.), *Culture, power, history. A reader in contemporary social theory*. Princeton: Princeton University Press.

- Duby, G. (1995). *Año 1000, año 2000, la huella de nuestros miedos*. Barcelona: Andrés Bello.
- Durkheim, E. (1982 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Traducción de Ramón Ramos. Madrid: Akal.
- Early, M. (1990). Appropriating the enemy: highland Maya religious organization and community survival. En L. Stephen y J. Dow (eds.), *Class, religious and popular religious in Mexico and Central America*. Washington D. C.: American Anthropological Association.
- García, A. (1985). *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México D.F.: Era.
- García, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Conaculta y Grijalbo.
- González, F. (2002). Respuestas socioculturales de los pueblos rurales ante el proceso de conurbación: un estudio de caso. *Ciencia Ergo Sum*, 1(9), 40-49.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*. New York: International Publishers.
- Guerrero, B. (2001). Barrios y religiosidad popular en la ciudad de Iquique. *Revista de Ciencias Sociales*, 11, 69-83.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1997). Beyond “culture”: space, identity and the politics of difference. En A. Gupta y J. Ferguson (eds.), *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Guzmán, A. (2001). *Romería o K’U’ANEL en honor a la santísima trinidad en La Trinitaria, Chiapas* (tesis de licenciatura en Antropología Social no publicada). Tuxtla Gutiérrez: UNACH.
- Guzmán, C. (1986). *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala*. México D.F.: Ciesas y SEP.
- Hernández, A. (2001). *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México D.F.: Ciesas y Miguel Ángel Porrúa.
- Hervieu-Léger, D. (2004 [1999]). *El peregrino y el convertido, la religión en movimiento*. México D.F.: Ediciones del Helénico.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI). (2008). *Anuario estadístico de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: INEGI y Gobierno del Estado de Chiapas.

- Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (INAFED). (2005). *Enciclopedia de los municipios de México*. México D.F.: INAFED y Gobierno del Estado de Chiapas.
- Joseph, M. & Nugent, D. (1994). Popular culture and state formation in the revolutionary Mexico. En G. M. Joseph y D. Nugent (eds.), *Everyday forms of state formation: revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Kazuyaso, O. (1985). *Cuando los santos vienen marchando*. San Cristóbal de Las Casas: UNACH.
- Le Bot, Y. (1995). *Guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lomnitz, C. (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México D.F.: Joaquín Mortiz, Planeta.
- Martínez, S. (1987). *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Medina, A. (2006). Las fronteras simbólicas de un “pueblo originario”: una mirada etnográfica a las comunidades de Tláhuac, Distrito Federal. *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, 1(IV), 77-91.
- Nallim, A. (2005). La aparición de la Virgen de Barro Negro como objeto cultural fronterizo. *Cuadernos de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades*, 27, 111-123.
- Portal, A. & Safa, P. (2005). De la fragmentación urbana al estudio de la diversidad de las grandes ciudades. En N. García (coord.), *La antropología urbana en México*. México D.F.: Conaculta, UAM y Fondo de Cultura Económica.
- Porraz, I. F. (2006). *La romería del barrio Ojo de Agua, San Cristóbal de Las Casas, a Magdalena*. Tesis de pregrado, no publicada. UNACH.
- Pozas, R. & Pozas, I. de. (1982). *Los indios en las clases sociales de México*. México D.F.: Siglo XXI.
- Prokosch, E. (1969). *Government among Indians in the Chiapas highlands*. Tesis de doctorado. Universidad de Stanford.
- Redfield, R. (1947). The folk society. *American Journal of Sociology*, 4(52), 293-308.
- Rodríguez, L. & Orantes, J. R. (2008). *Manejo local del conflicto. Una aproximación comparativa a las instituciones de acción colectiva en Chiapas*. Proyecto de investigación, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Nacional Autónoma de México, PROIMMSE-IIA. Mimeo.
- Ross, N. (1996). Nutz lok'el li kaxlane, una versión indígena de la expulsión de los ladinos de San Andrés Larráinzar. *Anuario de Estudios Indígenas*, 6, 119-160.

- Rostas, S. & Droogers, A. (1995). El uso popular de la religión popular en América Latina: Una introducción. *Alteridades*, 5(9), 81-91.
- Ruz, M. H. (1986). *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, (II). México D.F.: Centro de Estudios Mayas, IIF y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tarracena, A. (1983). Contribución al estudio del vocablo “ladino” en Guatemala (s. XVI-XIX). En J. Luján (ed.), *Historia y antropología de Guatemala*. Guatemala: USAC.
- Thompson, E. P. (1963). *The making of the English working class*. New York: Vintage.
- Thompson, E. P. (1997 [1994]). *Historia social y antropología*. México D.F.: Instituto Dr. José María Luis Mora.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Traducción de Ramón Valdés del Totor y Alberto Cardín Garay. México D.F.: Siglo XXI.
- Turner, V. (1988 [1969]). *El proceso ritual*. Traducción de Beatriz García Ríos. Barcelona: Taurus-Alfaguara.
- Van Gennep, A. (1981 [1909]). *Ritos de paso*. Traducción de Juan Arazandi. Italia: Universale Scientifica Borighieri.
- Villoro, L. (1979). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México D.F.: CIS-INAH.
- Zárate, J. E. (2005). La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo. En M. Lisbona (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora: El Colegio de Michoacán A.C. y UNICAH.