

**LA REALEZA SAGRADA
EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS MESOAMERICANAS**

Danièle Dehouve

Este texto es un resumen del libro: Danièle Dehouve, 2006 : *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*, Paris, CNRS Editions, CNRS anthropologie, 2006. Ha sido corregido por David Lorente Fernández.

Los indígenas de México y Guatemala viven en pueblos, o comunidades, de varios miles de habitantes que se organizan en torno a un conjunto de puestos administrativos y religiosos llamado por los antropólogos « sistema de cargos ». Estos sistemas, de participación obligatoria para la población masculina del grupo, subdividen sus puestos y multiplican las fiestas de un modo distinto en cada lugar, lo que se traduce en la existencia de múltiples variantes locales. ¿Cómo elaborar entonces un modelo general que sirva para todos los tipos de sistemas de cargos? Este artículo parte de la constatación que las teorías existentes han enfatizado ciertos aspectos de esos sistemas –como la jerarquía de los puestos rotativos y la economía de prestigio–, pero han dejado de lado su rasgo fundamental –la relación entre los campos político y religiosos–. Para entender cómo estos sistemas combinan las funciones administrativas y rituales no basta con afirmar que los hombres ascienden en la jerarquía pasando de un cargo civil a un cargo religioso y viceversa. Es preciso reconocer el parentesco entre los sistemas de cargos y un tipo de organización del poder y de la sociedad llamado “realeza sagrada”. El presente artículo pretende mostrar que los sistemas de cargos de las comunidades indígenas contemporáneas representan una versión de las sociedades de realeza sagrada.

Algunos investigadores, como Susan Gillespie (1989, 1993), han asumido que la sociedad mexica o azteca era gobernada por reyes sagrados, pero ninguno ha tratado de seguir la evolución del modelo después de la Conquista y de aplicarlo a los gobiernos de indios coloniales. La opinión que prevalece, siguiendo a Gonzalo Aguirre Beltrán (1953: 46), es que el carácter sagrado del rey prehispánico desapareció rápidamente después de la Conquista mientras las sociedades indígenas experimentaban un proceso acelerado de secularización.

La realeza sagrada es una forma de organización social muy común en todas las partes del mundo, desde la antigua India hasta la Oceanía y África contemporánea, y ha dado lugar a teorías antropológicas de gran interés. Lejos de definirse por la presencia de un rey, la realeza sagrada debe ser vista como una forma de sociedad caracterizada por su relación particular entre los campos político y religioso; en ella un personaje central, o un grupo de “personajes reales”, tiene la facultad de garantizar la prosperidad del grupo social por su actividad ceremonial. Siguiendo esa definición, resulta posible reconocer el modelo de la realeza sagrada en las comunidades indígenas coloniales y contemporáneas, y los “personajes reales” en los hombres que ocupan los cargos.

He seguido esta línea de investigación a partir de mis primeras observaciones, en 2000, de los rituales de poder realizados por los indígenas tlapanecos del estado de Guerrero. Allí los habitantes de varias municipalidades entronizan a sus autoridades civiles mediante ritos muy parecidos a los utilizados por los mexicas en relación con sus soberanos. Además, los tlapanecos están convencidos de que su suerte – prosperidad, enfermedad o muerte – depende de la persona que ostenta la máxima autoridad civil y de su respecto de las obligaciones ceremoniales (Dehouve y Prost 2004). En un libro esboqué el esquema general de la evolución seguida por el modelo de realeza sagrada desde la sociedad mexica hasta el periodo contemporáneo (Dehouve 2006; véase también Dehouve por publicarse en 2009). Me propongo aquí de dar una definición de la sociedad de realeza sagrada basada en las teorías clásicas de la antropología y aplicarla a los sistemas de cargos actuales. Para demostrar que el modelo tiene un alcance generalizado en Mesoamérica, tomaré algunos ejemplos dispersos en los territorios de México y Guatemala: entre otros casos, presentaré los tlapanecos y los nahuas de la región de Tlapa (Guerrero), hablaré de los huicholes (Jalisco y Durango) y de algunos pueblos de Oaxaca; en lo que se refiere al estado de Chiapas, propondré una nueva lectura de las monografías clásicas de Calixta Guiteras Holmes sobre los municipios de Cancuc y Chenalhó, de lengua tzeltal y tzotzil, y de la de Ricardo Pozas Arciniega sobre Chamula, tzotzil; me referiré también a una descripción de los chuj de la Sierra de los Cuchumatanes, en Guatemala, según la tesis reciente de Ruth Piedrasanta.

I. El sistema de cargos

Con los términos de “sistema de cargos”, “jerarquía civil y religiosa” y “escala de costo y prestigio” se designa el modelo elaborado por los antropólogos para describir la organización política y religiosa de las comunidades indígenas de México y Guatemala. Según esa definición, los hombres cumplen con los cargos, sin recibir sueldo, siguiendo una rotación anual. Los cargos conforman una escala jerárquica de costo y prestigio crecientes en la cual el individuo asciende con la finalidad de llegar a la cúspide, después de haber gastado sus bienes personales en las fiestas colectivas. El modelo clásico distingue entre dos escalones, uno de los cuales reúne los puestos civiles, administrativos y políticos, y el otro los cargos religiosos responsables de la celebración de las fiestas y del culto a los santos. Los hombres suben la escala alternando un cargo civil con un cargo religioso. Se piensa que la jerarquía de los cargos así constituida conforma el eje de la estratificación social interna de cada comunidad.

El mayor problema planteado por este modelo es que recibió una definición morfológica, cada vez más formalizada, basada en la existencia de una escala única con niveles y gastos fijos y un recorrido ascensional estricto. Sin embargo, la mayoría de los sistemas observados no se presentan bajo la forma de una escala jerárquica. Por ejemplo, ya en 1959 Ricardo Pozas Arciniega notaba, en la comunidad chiapaneca de Chamula, que si bien algunos cargos más onerosos eran reservados para los más ricos, no existía ninguna escala obligatoria. Para rebasar esa dificultad, varias tipologías trataron de demostrar que los sistemas jerárquicos eran los tradicionales, mientras que los atípicos eran los aculturados (Cámara Barbachano 1952, DeWalt 1975). Mi propia experiencia me llevó a descartarlas. En efecto, observé que entre los nahuas de la región de Tlapa, en Guerrero, los cargos se distribuían en grupos, pero no en escala, y que, además, el financiamiento de las fiestas no recaía en los individuos. Más importante aun, el estudio histórico regional hizo notar que precisamente ese modelo no jerárquico era de origen colonial (Dehouve 1976 y 2001a).

Como otra consecuencia, el modelo clásico conllevaba una concepción criticable de la articulación entre los campos político y religioso. Calificaba los sistemas de cargos como “político-religiosos” porque los concebía como la unión de dos escalafones distintos, dependiendo uno de la iglesia y el otro del Estado, combinados mediante la acción del individuo que ascendía alternando los cargos civiles con los

ceremoniales. Dicho de otro modo, empezaba por disociar lo político de lo religioso, siguiendo el modelo occidental de separación entre la iglesia y el Estado, y luego volvía a asociarlos gracias al principio jerárquico. Entre las críticas que merece esa concepción destaca la de William Holland (1963: 58) quien asumió que, fueran civiles o religiosos, todos los cargos tenían, para los indígenas, el mismo carácter sagrado.

Más grave aún, el modelo de los sistemas de cargos tuvo como consecuencia que una generación de antropólogos publicara una sucesión de organigramas de cargos muy repetitivos, como resultado del empobrecimiento de sus observaciones. Como crítica general se puede decir que varios de ellos descartaron la variedad morfológica de los sistemas de cargos; se preocuparon únicamente por los cargos rotativos, que conforman las escalas, y no tomaron en cuenta los cargos vitalicios, que suelen ser numerosos e importantes; separaron el aspecto civil del religioso de manera que no repararon en el carácter sagrado de todos los cargos, en especial de los políticos, a los cuales dedicaron poca atención. En efecto, sobre todo, la mayoría de las monografías se desinteresaron de las autoridades civiles, por una parte porque ellas no participan en el financiamiento individual de las fiestas y, por el otro, porque obedecen a las leyes municipales vistas por muchos antropólogos como opuestas a las costumbres.

De manera más general se produjo una separación entre los antropólogos preocupados por la organización social, que buscaban jerarquías de costo y prestigio, y los interesados por el ritual, las fiestas y las representaciones cosmológicas. Una consecuencia fue que los estudiosos de la religión focalizaran su atención en el culto a nivel familiar e individual. En razón de su interés por la actividad terapéutica de los curanderos, empezaron a dar el nombre de “chaman” a todos los especialistas religiosos indígenas; no se dieron cuenta de que los cargos requieren de la participación de un clero numeroso, reuniendo rezanderos, consejeros y maestros de ceremonia, que no responden a la definición de chaman sino a la de sacerdote.

El sistema de cargos dio lugar a un sinnúmero de discusiones y polémicas. Tanto, que al final muchos pudieron pensar que todo había sido dicho y que había que inventar nuevos temas de estudio. Esto me parece grave porque, en una comunidad indígena, la religión es ante todo una manera colectiva de organizarse para realizar las tareas ceremoniales que le dan vida al grupo y cada uno de sus miembros. La primera función del sistema de cargos es organizar el ritual sin el cual ninguna existencia es posible. Por tanto, es imprescindible tener un marco adecuado para ser capaces de aprehender, en un

mismo movimiento, el sistema de cargos y la vida ceremonial. Me parece que las teorías de la realeza sagrada responden a este requisito.

II. Las teorías sobre la realeza sagrada

La realeza sagrada representa un tipo de realeza muy especial, la cual debe ser distinguida de otros tipos, como la realeza del derecho divino y la monarquía absoluta. En Europa, los últimos reyes sagrados fueron los germánicos, de los cuales la dinastía de los merovingios fue la última representante (sobre la mutación de la realeza en el siglo VII d.C. y el papel que desempeñó la iglesia en ella, véase Guéry 1992 y Bloch 1983).

En consecuencia, no basta con definir la realeza por la existencia de un rey. Los diferentes tipos de realeza remiten a configuraciones sociales distintas y, entre ellas, el sistema de realeza sagrada califica una forma específica de organización social, bien estudiada por James Frazer y Arthur Maurice Hocart.

1. El responsable de la dicha y la desdicha, según Frazer

En el centro del sistema se encuentra un personaje reputado responsable de la prosperidad de su pueblo. James Frazer (1998) en *La Rama dorada*, redactada entre 1890 y 1915, fue el primero en esbozar la figura del rey – primero del rey mago capaz de controlar el viento y la lluvia, luego del rey sacerdote, pontífice de la religión y, por fin, del rey dios, representante de la deidad suprema –.

Su tipología fue influenciada por el debate sobre la diferencia entre la magia y la religión, de moda en aquella época, y que hoy en día nos interesa poco. Desde nuestro punto de vista, el rey mago, el rey sacerdote y el rey dios pertenecen todos a la categoría de los reyes sagrados encargados de la prosperidad del reino. Al ser capaz de controlar la naturaleza, el rey sagrado se vuelve responsable del bienestar de su pueblo. El antiguo código hindú llamado *Leyes de Manu*, los textos de la Grecia homérica y los documentos suecos consultados por Frazer atestiguan los efectos del reino del buen soberano: los hombres tienen una larga vida, los niños no mueren, las cosechas son abundantes, los árboles están cargados de frutos y los rebaños se multiplican. En

cambio, bajo la tutela del rey malo, la tierra se vuelve estéril, la sequía se extiende y el hambre prevalece (Frazer 1998: 231-232).

Además, Frazer estableció la existencia de una costumbre extraña, el regicidio, mostrando que es parte íntegra de la institución real. En el origen de su descubrimiento está un ritual de poca importancia en el mundo latino, el del “rey del bosque de Nemi”. Ese bosque sagrado se encontraba bajo la custodia de un sacerdote, llamado rey del bosque, quien había llegado a este puesto tras el homicidio del rey anterior. El rey en ejercicio nunca dejaba de temer al hombre que debería matarlo para tomar su lugar. Mediante el método comparativo, Frazer reunió las pruebas sobre la universalidad del regicidio.

La etnografía africanista, siguiendo a Evans-Pritchard, se negó durante mucho tiempo a aceptar la idea del regicidio, real o por intermediación de un sustituto humano o animal. Hoy, los antropólogos modernos reconocen que esa práctica es corriente en numerosos reinos africanos, y han definido las características de los reyes que califican de “frazerianos” (Muller 1998: 184): la separación del resto de la población mediante una trasgresión ritual, tal como el canibalismo ritual o el incesto real; la eliminación periódica de un sustituto del rey, como, por ejemplo, entre los *jukun*, cuyo rey mata con sus propias manos a un esclavo cada siete años; la “muerte cultural” del rey, así llamada porque, para evitar que fallezca el rey de muerte natural, sus súbditos lo matan cuando se enferma.

Para resolver el “enigma del bosque de Nemi”, es decir, la incógnita del regicidio, Frazer propuso dos teorías. De acuerdo con la primera, el rey representa las fuerzas de la naturaleza y garantiza la prosperidad general; por lo tanto, debe ser eliminado cuando se debilitan sus fuerzas, porque hace correr un riesgo a su grupo social. De acuerdo con la segunda, el rey recoge en su persona las faltas de su pueblo; al matarlo, la sociedad se purifica y elimina el mal, del mismo modo que, según las escrituras, el pueblo de Israel se libra de sus pecados al dejar en el desierto el chivo expiatorio cargado de las faltas colectivas.

De los trabajos de Frazer y la etnología africanista hay que recordar que la realeza sagrada se basa en la creencia de que la vida y la prosperidad colectiva depende de la institución real; el personaje central del gobierno es el responsable de la dicha y de la desdicha; en el primer caso, garantiza la prosperidad, y, en el segundo, asume el papel del chivo expiatorio.

2. El despliegue de las funciones reales, según Hocart

Si bien Frazer ha puesto en evidencia el papel ambivalente del soberano para con su pueblo, debemos a Hocart un análisis de sus funciones rituales elaborado con base en una rica etnografía recogida en las islas Fidji y en Ceylan (hoy Sri Lanka).

En sus libros redactados entre 1927 y 1939, Hocart parte de la definición del ritual como acto mediante el cual las sociedades humanas buscan la “vida”, es decir, la comida, la prosperidad, la inmunidad contra las enfermedades, los accidentes y la muerte. Existen varios “rituales de vida”, cada uno con su propio propósito (llamado *objective* en inglés), que los hombres realizan con el fin de lograr cazar tal especie animal o conseguir la lluvia, por ejemplo. Cada ritual pertenece a su dueño (llamado *principal* en inglés), que dice haberlo heredado y lo transmite a sus descendientes. El jefe del ritual pone en escena una “imitación creativa”, mediante la cual se disfraza de una especie animal, si se trata de la cacería, o representa las nubes y las gotas, en caso de desear la lluvia.

La organización social se deriva de la organización ritual. Hocart distingue entre dos tipos de sociedad correspondientes a la división del trabajo ceremonial. “En el primero, la naturaleza es repartida entre familias; en el segundo, el universo entero es contenido en un personaje central único” (Hocart 1978: 155). Este segundo tipo corresponde a las sociedades de realeza sagrada que nos interesan aquí.

Consideremos el personaje central universal (o rey sagrado): su propósito es la prosperidad en el sentido más amplio del término y, por lo tanto, se presenta como el equivalente del universo entero. “Si el propósito es un objeto solo, el personaje central equivale a este objeto, sea, de manera indiferenciada, un animal, una planta, una piedra o un nube; pero si se busca actuar sobre el mundo en su totalidad, entonces el personaje central representa el mundo mismo” (Hocart, 1978: 134). El rey sagrado se esfuerza por establecer una identidad entre él y el universo, incluyendo el sol, el rayo, la lluvia y la tierra, mientras que, por otro lado, representa la sociedad entera. Se puede decir que ese personaje central de tipo universal se encuentra en el centro de una relación de equivalencia entre el mundo y la sociedad.

De acuerdo a estos presupuestos, Hocart desarrolla su teoría del despliegue de las funciones reales y muestra que la sociedad se edifica en torno al personaje central. En

efecto, al rey no le corresponde una sola función, sino una serie de funciones: es el personaje central del ritual, imita el curso del sol, garantiza la fecundidad, es juez, guerrero, sacerdote... Se presenta como el germen de una multitud de instituciones sociales. Sin embargo, no es necesario que una sola persona cumpla con todas estas funciones; ellas pueden distribuirse entre varios personajes distintos, es decir, entre una serie de “personajes reales”.

Como primera etapa del despliegue de las funciones, el rey se desdobra. Según Hocart, las funciones más contradictorias asumidas por el soberano son las de la paz y la guerra. De ahí que se subdividan entre dos personajes, un “rey de ley” y un “rey guerrero”. La teoría de Hocart entra en consonancia con los trabajos de Georges Dumézil en el mundo indo-europeo. En la primera época de Roma y la India védica, la soberanía se dividía entre dos personajes: el *rex* y el *flamen dialis* de los romanos, el *raj* y el *brahman* de la India. A cada uno le correspondía una deidad distinta, Varuna y Mitra. El rey (*rex* y *raj*) remitía a Varuna, dios terrible, guerrero y mágico, mientras que Mitra era el dios del *flamen dialis* y del *brahman*, con su figura razonable, clara, regulada, calma, benevolente y sacerdotal (Dumézil, 1948: 85). Los antropólogos africanistas han hecho unas observaciones semejantes y Luc de Heusch, sin referirse a Hocart y desde una perspectiva estructuralista, asume que el dualismo entre un personaje violento y un responsable de la paz es “un gran hecho estructural de la realeza sagrada” característico de las civilizaciones africanas más diversas (de Heusch 2002: 204).

Como otro paso en el proceso de despliegue, aparece una diferenciación entre el rey y el sacerdote. Hocart observa que, en las islas Fidji, el personaje central no hace más que quedarse sentado. Es otra persona la que dirige el ritual y los rezos, llamado heraldo o maestro de ceremonia según el lugar. En otras palabras, una sociedad de realeza sagrada tiene en su centro, sea un rey único, sea un grupo de personajes reales, incluyendo, por ejemplo, un rey guerrero, un rey de paz y uno o varios maestros de ceremonias.

Hocart designa con el nombre de “personajes periféricos” a los hombres con funciones específicas y subordinadas que rodean al personaje central, singular o plural. Según las sociedades, éstos se encargan de los campos rituales relacionados con esferas de actividad o entidades especiales, tales como el fuego, el ganado y la lluvia. En otras partes, se responsabilizan de episodios del ritual centralizado y dirigido por el rey. Las

“castas” que estructuran la sociedad en la India deben ser analizadas como un caso especial de desarrollo de los personajes periféricos (Hocart 1950).

Por fin, Hocart advierte que los personajes periféricos replican la organización social en torno al rey. Así, en las islas Fidji, cada jefe tiene su propia corte que “representa una clase de modelo en reducción de la del rey [...] de manera que el conjunto de la comunidad entera se encuentra como unido por una red apretada de ganglios sociales” » (Hocart, 1978, p. 354).

En resumen, la reflexión de Frazer se centró en el papel ambivalente del rey, personaje central responsable de la dicha y la desdicha de la colectividad. Por su parte, Hocart arrojó luces sobre la conformación de la sociedad de realeza sagrada en torno al personaje central, punto nodal en el que se identifica el mundo con la sociedad. Por diferenciación de las funciones reales, los cargos y grupos se multiplican – subdivisión de los personajes reales del guerrero, justiciero y sacerdote, y despliegue del abanico de los dignatarios y especialistas, cada uno rodeado por un grupo réplica del núcleo central –.

En este tipo de organización social, cada persona mantiene de alguna forma una relación con la persona del rey (o de los personajes reales) y la búsqueda de la prosperidad colectiva.

III. Un método para el análisis

Aplicar el modelo de la realeza sagrada a las comunidades indígenas mesoamericanas me lleva a operar un cambio total de perspectiva con relación a las teorías clásicas de los sistemas de cargos. Mientras éstas descartaban el papel de las autoridades civiles, propongo considerar al gobernante de una comunidad indígena – el presidente municipal – como el personaje central, a la vez político y ritual, que constituye el verdadero corazón del sistema de cargos. Este personaje les ha pasado desapercibido a muchos autores de monografías que pensaron que su cargo era impuesto por el Estado y, como tal, ajeno a las costumbres indígenas. El primer paso es devolver su importancia a este cargo y a los otros puestos de la administración política, diciendo que son ocupados por el grupo de los personajes centrales, responsables de las funciones “reales”, según la terminología de Hocart, y depositarios del papel ambivalente del rey frazeriano.

Una constelación de grupos periféricos replican este grupo central. Aunque lleven nombres distintos según las comunidades, diremos que los grupos de devoción, llamados “mayordomías” en el México indígena, representan un tipo muy corriente. Las mayordomías pueden ser vistas como réplicas del grupo central porque poseen la misma estructura y tienen en su centro uno o varios personajes con funciones muy parecidas.

La noción de función requiere de una reflexión. Según el diccionario, el término tiene dos acepciones: el primero, “lo que debe cumplir una persona para desempeñar su papel en la sociedad, en un grupo social”, es decir, una actividad, una misión, una ocupación, una tarea, un trabajo; el segundo, “profesión considerada como contribuyente a la vida de la sociedad”, en otros términos, un cargo, una dignidad, un título (*Le Petit Robert*). Al hablar de las funciones de los reyes guerrero y justiciero, Hocart mezcla los dos sentidos. En su análisis, el rey guerrero cumple una tarea y ocupa a la vez un cargo.

Para nuestro estudio de los sistemas de cargos indígenas, resulta conveniente distinguir entre la función-tarea y la función-cargo. Por ejemplo, los puestos de presidente municipal, síndico, regidores y policías son cargos. Las funciones-tareas son las actividades precisas que desempeñan sus titulares. El primer trabajo del etnólogo es recoger los nombres de los puestos y, como éstos difieren según los pueblos, llega a tener la impresión de que existe una infinita variedad de sistemas de cargos, todos distintos. Cambia la perspectiva cuando, como paso siguiente, trata de definir las funciones-tareas exactas de cada cargo, en el sentido de las actividades u ocupaciones que conlleva. Entonces se constata que las funciones-tareas son las mismas en cada comunidad; en ellas reconocemos las funciones reales de Hocart y Frazer, es decir, responsabilidad de la dicha y la desdicha, establecimiento de la equivalencia entre el universo y la sociedad, funciones de justicia, policía, guerra y actividades sacerdotales. Como lo asumía Hocart, estas funciones-tareas pueden ser llevadas a cabo por varios personajes solidarios, entre los cuales las actividades se distribuyen de modo distinto en cada lugar.

El análisis comparativo no puede basarse en la recopilación de los nombres de los cargos, porque las variantes regionales son muy numerosas. El único método posible consiste en deducir las funciones-tareas. Éstas son cumplidas, de modo separado o solidario, por los titulares de los cargos. Consideradas como sistemas de realeza sagrada, todas las comunidades tienen el mismo conjunto de funciones-tareas que

representa su estructura. Las variantes dependen del modo en que estas funciones se distribuyen entre los cargos.

Basándome en varias monografías realizadas en diversos lugares de Mesoamérica, voy a aportar la prueba de la presencia de las funciones reales, primero en el grupo al poder y luego en los grupos periféricos.

IV. En torno al gobernante

Asumo que el gobernante y sus acólitos se encuentran en el centro del sistema, aunque ya no lleven el nombre de reyes desde la Conquista española. La organización político-administrativa de México prevé la existencia del municipio desde hace casi dos siglos, cada estado de la federación promulga su propia constitución. De manera general, el municipio tiene el poder ejecutivo y administra la justicia en los casos menores. Está gobernado por el ayuntamiento elegido por voto popular directo para un periodo de tres años. A nivel inframunicipal, las delegaciones municipales son administradas por sus representantes en función de leyes y costumbres distintas según los estados. Los consejos municipales del primer o el segundo nivel (ayuntamientos y delegaciones) cumplen también con funciones rituales no previstas por la Constitución y se encuentran en el centro de la organización política y ritual de las comunidades indígenas.

1. Las funciones reales

Pretendo demostrar que las comunidades indígenas tomadas como ejemplo conforman un modelo específicamente mesoamericano de sistema de realeza sagrada contemporáneo, y que sus representantes cumplen con “funciones reales” aunque, por supuesto, ya no llevan el título de rey. Dichas funciones reales son las funciones penitenciales, ceremoniales, sacerdotales y coercitivas. Por ser de naturaleza contradictoria, esas funciones desembocan en el papel ambivalente del gobernante mesoamericano, a la vez responsable de la prosperidad y chivo expiatorio.

A. Las funciones penitenciales

Los ritos de penitencia están muy difundidos en el México indígena donde conforman un complejo expiatorio que, según mi conocimiento, no ha sido reconocido como tal. Comprende, en primera parte de los ritos públicos, las secuencias siguientes: ayuno, vigilia, reclusión, abstinencia sexual y baño. Ellas representan la supervivencia de la parte penitencial del modelo ritual prehispánico (Dehouve 2006: 44-50), el cual comprendía además el autosacrificio sangriento.

El municipio tlapaneco de Acatepec (Guerrero) tiene una cabecera municipal gobernada por el ayuntamiento y unos cincuenta pueblos administrados por delegados municipales llamados “comisarios” y rodeados por regidores. En todos estos pueblos se pueden observar los rituales de entronización de las autoridades que duran una semana en el mes de enero de cada año; el delegado municipal y sus asistentes pasan varias noches de vigilia reunidos en la casa comunal, sin tener derecho a regresar a su domicilio. Al final de la semana, toman un baño purificador. Luego, durante un periodo que dura, según los pueblos, entre varios días y varios meses, practican la abstinencia sexual y un ayuno que consiste en abstenerse de varios condimentos. Como en el México antiguo, prenden un fuego nuevo al principio de su penitencia y lo alimentan hasta el final (Dehouve y Prost, 2004).

Una secuencia penitencial parecida ha sido registrada por varios antropólogos, aunque de manera fortuita. Así, Calixta Guiteras Holmes, en su excelente monografía de Cancuc (Chiapas), señala la existencia de varias prácticas de mortificación.

« Una tarde, a las 6.30 pasó camino a su casa el alcalde primero, Domínguez Tzul, que venía de “la pena”. Miguel Ordóñez me dice que ahora va a lavarse la cara, la cabeza, los brazos y piernas, busca sus candelas y a las ocho de la noche entrará con los demás a rezar hasta las cuatro de la mañana, hora en que probará alimentos por primera vez desde que tomó su pozol de ayer en la tarde [...] Así mismo harán el alcalde segundo y los regidores. Este rezo se hace siempre al finalizar los días de ayuno. Esto se hace tres veces al año. Desde el momento que entran en la pena ya no pueden salir para nada; allí duermen, saliendo únicamente al finalizar el tercer día. Rezan para que no vengan enfermedades, “para alargar la hora” » (Guiteras Holmes 1992: 111).

De esa manera, la etnóloga menciona en su descripción el baño (“va a lavarse la cara”), la vigilia (“entrará con los demás a rezar hasta las cuatro de la mañana”), el

ayuno (“hora en que probará alimentos”) y la reclusión en un lugar llamado la “pena” (“ya no pueden salir para nada”). Otros investigadores se han percatado de la abstinencia sexual que sigue la entronización de las nuevas autoridades en el mes de enero. En 1951, duraba seis meses en algunas comunidades mixes del estado de Oaxaca (Carrasco 1966: 310). En el pueblo nahua de Tenango Tepexi (Guerrero), la abstinencia sexual y la reclusión ya no duran más de cuatro días, pero importa que sean escrupulosamente respetadas (Barrera Hernández 1996: 183).

Hoy en día el autosacrificio es más escaso, aunque haya sido señalado en la Sierra de los Cuchumatanes (Guatemala):

« Además de una conducta ejemplar, el rezador debe, para ciertos ritos, practicar un autosacrificio que consiste en pegarse la espalda hasta la sangre con una bola de cera incrustada de fragmentos de vidrio. Eso nos fue contado por el nieto de un rezador que añadió que este rito sacrificial se realizaba en los casos graves de enfermedades (epidemias) o cuando ocurría algo malo a nivel comunal (Piedrasanta 2003: 355) ».

Estas mortificaciones son completadas por otros ritos purificatorios ejecutados en el marco público o privado. Así, algunos grupos indígenas practican cierto tipo de “confesiones” como en la época prehispánica (Dehouve 2006: 65-68). Entre los huicholes, los hombres y las mujeres declaran en público sus pecados de adulterio antes de la peregrinación del peyote.

« Así en la tarde del cuarto día todas las mujeres que han permanecido en casa, mientras los hombres iban a caza del peyote, se reúnen para confesarle al Abuelo Fuego con qué hombres han tenido amores desde el comienzo de sus vidas hasta este momento. No deben pasar por alto ni uno solo; si lo hicieran, los hombres no encontrarían ni un solo *hikuli*. Para ayudarse a recordar cada una prepara una cuerda de tiras de hojas de palmera, a las que le hace tantos nudos cuantos amantes ha tenido. Lleva este hilo enroscado al templo, y parándose delante del fuego menciona en voz alta todos los hombres que ha contado en la cuerda diciendo un nombre tras otro. Al terminar arroja su cuenta el fuego y cuando el dios la ha aceptado y consumido con su llama, todo se olvida y ella queda purificada [...] Un poco antes los hombres que van en la peregrinación hacen una confesión similar al llegar a un lugar llamado la Puerta de Cerda, al otro lado de Zacatecas. Mientras van en camino han ido recordando todas sus flaquezas y las fueron señalando con nudos en sus cuerdas. En la tarde de ese día, cuando van a acampar, primero “hablan a los cuatro vientos” y luego entregan sus “listas de pecados” al jefe, para que disponga de ellas, es decir, para que las queme », (Lumholtz, citado por Zingg 1982, I: 36).

Las cuerdas anudadas por los huicholes en pleno siglo XX se parecen mucho a los hilos sobre los cuales los penitentes de Oaxaca derramaban la sangre del autosacrificio que Burgoa describió hacia 1652:

“Tejieron de yerbas ásperas que buscan a propósito, uno como fuente o plato muy grande, y postrados los penitentes le dicen al sacerdote que vienen a pedir a Dios misericordia y perdón de los pecados que han cometido aquel año [...] y sacan de unos trapos o paños, unos hilos doblados del *totomostle* del maíz, pequeños de su largor, de dos en dos anudados en medio con una lazada, en que representan su culpa, y pónelos sobre aquel plato o patena de yerbas, y encima les pican las venas y vierten la sangre, y el sacerdote llega aquella oblación al ídolo y le pide con grande razonamiento perdone a aquellos sus hijos” (Burgoa 1934, II, cap. XIV: 230-231).

Una práctica semejante se encuentra en otro ejemplo huichol. Los dignatarios llamados “guardianes de los vasos votivos” son responsables de las ceremonias en honor a los dioses. Durante cinco años, los hombres tienen que abstenerse de relaciones adúlteras, así como sus mujeres. Ocurrió que un año una epidemia de viruela mató a los niños. Según uno de los habitantes, la causa se encontraba en el adulterio cometido por la mujer de uno de los guardianes. La esposa culpable confesó su falta a los guardianes, quienes le sobaron el cuerpo con yerbas sagradas y las arrojaron al fuego (Zingg 1982, I: 347, citado por González Torres 1993: 15). De esa manera, la captura del mal en un receptáculo seguida de su expulsión y destrucción representan las etapas de las prácticas purificadoras, presentes en los rituales conocidos bajo el nombre de “limpia”, muy difundidos en todo el México indígena.

En la literatura antropológica, la limpia se describe generalmente como una práctica terapéutica individual. El enfermo que pide una limpia a un curandero remite a éste último un pollo o unos huevos, junto con hojas, velas y copal. El terapeuta recoge el mal sobre el cuerpo del enfermo mediante el pollo o los huevos y se deshace de ellos, sea tirándolos afuera del pueblo, sea quemándolos en el fuego.

La limpia es parte de la panoplia purificadora contemporánea y, por eso, puede formar parte de los rituales de penitencia de las autoridades. Así, una limpia especial, con sacrificios de lagartijas, se practica durante las ceremonias de entronización de los tlapaneos. Se sacrifica una lagartija en una cama de hojas, reunidas en forma de una bola anudada con cuidado. Al sobar con la bola la nuca de los miembros del consejo municipal, el sacerdote indígena recoge el mal y los sentimientos de envidia y coraje

que perturban la vida social. Para terminar, la bola se lleva al cerro y se tira lejos del pueblo (Dehouve y Prost, 2004). En otras localidades del mismo municipio, una mezcla de hojas de tabaco crudo molido con cal se aplica en la piel de la frente, la nuca y las coyunturas de las autoridades, quienes además se tragan una pizca. Una pequeña cantidad de esa mezcla se amarra en los pies de la mesa de las autoridades y se deja ahí todo el año con el fin de atestiguar de su penitencia.

Un ritual semejante con polvo de tabaco existía en la Oaxaca de 1704:

“El maestro de idolatría [...] les iba preguntando los pecados que hubieran cometido, poniéndoles antes *pisetes* molido en polvo en las manos para que en acabando de decir sus culpas aquel dicho polvo volvían a dar a dicho maestro, quien lo juntaba en hojas de mazorca de maíz [...] y habiendo vuelto dicho maestro nos mandaba amonestándonos a cada uno no llegásemos a nuestras mujeres” (Zilbermann 1994: 161-162, citando AGI Mexico 882, cuaderno 16, fl. 148v).

De hecho, los autosacrificios, las “confesiones” y las limpias pertenecen al mismo complejo expiatorio, bien estudiado en las teorías clásicas del sacrificio. En efecto, Hubert y Mauss ([1899] 1968) han sacado a la luz la especificidad de una forma de sacrificio, llamado sacrificio expiatorio, cuyo propósito es liberar al sacrificante de una mancilla contratada al no respetar las prohibiciones religiosas o al tener contacto con las impurezas. En todo caso, para Hubert y Mauss, esta mancilla conlleva la enfermedad, la muerte y el pecado, y es necesario expulsarla. La mancilla va, « no de la víctima hacia el sacrificante, sino del sacrificante hacia la víctima » (*ibid.*, p. 261), lo cual se logra, como en el ritual del chivo expiatorio del Levítico, cargando al chivo con los pecados del pueblo y expulsándolo al desierto.

De manera clara, la presencia del pollo o de los huevos en las limpias mexicanas contemporáneas, las representaciones de las faltas con cuerdas y el uso del tabaco en las ceremonias indígenas constituyen variantes del sacrificio expiatorio. De manera general, el mal se transfiere a un receptáculo – animal sacrificado, tabaco con cal, cuerda – y se elimina. Entre los tlapanecos, el ojo de agua se considera como el gran purificador y los receptáculos se entierran a su lado o se tiran en su corriente. El fuego es otra entidad purificadora; igualmente, se pueden arrojar los receptáculos fuera del territorio comunal.

¿De qué sirve que las autoridades realicen prácticas expiatorias? Desde la época prehispánica, la impureza, las relaciones sexuales y los delitos conforman un complejo

mortífero. Los hombres no pueden vivir sin pedir perdón. Explicaciones si duda iluminadoras han sido recogidas en varias regiones indígenas.

En Chenalhó (Chiapas) :

« Gobernar es proteger y cuidar; por lo tanto, el que dirige lucha contra el mal, y mediante su sacrificio y esfuerzos hace que los dioses, siempre renuentes, bendigan a su pueblo » (Guiteras Holmes 1965: 75).

Entre les Huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca) :

« El bienestar de la población está conexo a la persona del alcalde; de su conducta moral depende que las actividades económicas anuales vayan bien, en particular la pesca, que de ellas constituye el fulcro. El es quien “pide perdón” y beneficios para los hombres y para todas la criaturas “al mar vivo, al que nunca se seca, y de donde llegan los productos” [...] » (Signorini 1979: 102-103).

De las prácticas de penitencia depende la prosperidad colectiva, pero también, y de modo corolario, una purificación mal hecha llama la desgracia:

« Le culpan si hay un mal año; el mar es sordo a peticiones, a ofrendas, a todos los actos culturales de un alcalde “impuro”. Por esto un alcalde debe estar casado cristianamente [...] y no puede tener amantes. En un tiempo no podía concederse una vida social normal, ya que sólo se le permitía moverse [...] de su casa al municipio, a la iglesia, o a los lugares donde se requería su presencia por obligaciones de carácter ritual » (Signorini 1979: 102-103).

De manera significativa, los informantes de los etnólogos mencionan la alternativa dicha-desdicha:

En la Sierra de los Cuchumatanes (Guatemala):

« Cuando nosotros dormimos, solo duerme el hombre y sola la mujer. Si dormimos juntos va a caer granizo o hielo al maíz. Vendrá un gran viento y la milpa se va al barranco [...] Este cajonado es muy delicado. Todos estos años nosotros hemos dormido aparte por causa de este trabajo » (entrevista al alcalde responsable de la penitencia, Piedrasanta 2003: 355).

Entre los tlapanecos :

« Sí lo hacen dieta, toda la gente miembros de comisaría, por eso comen esos tamales, para comprometerse a hacer dieta. Si hace dieta, sale limpio, nadie muere, hay enfermedad, pero la gente no muere, cuando hace su dieta; y lo agradecen al comisario cuando no hubo problemas, que no muere niño, porque cumplió costumbre. Porque si el comisario no quiere hacer su dieta, dicen todos los señores que cuando hay enfermedad, se van a morir personas, niños, gente grande, tres o cuatro personas al año, diario

se mueren los niños, y dicen que el comisario no hizo dieta cuando entró » (entrevista de Marcelina Vásquez en Acatepec, enero 2000, Dehouve y Prost 2004).

Para terminar, podemos mencionar la entrevista a un vecino nahua de la comunidad de Tenango Tepexi (Guerrero) que muestra cómo sobreviven esas concepciones incluso en el contexto de los partidos políticos y después de la transformación de las costumbres electorales:

« Si pasa algo malo en el pueblo, como pleitos o alguna muerte, la gente le va a echar la culpa al comisario, porque dice que eso le está pasando porque no cumplió bien con la costumbre [...] Por ejemplo en 1997 cuando la judicial mató a nuestros compañeros, eso fue por culpa del comisario. En ese tiempo, él tenía querida. Si él se hubiera cuidado tantito, no hubiera pasado esta desgracia » (Barrera Hernández 1996: 183).

Se puede concluir que un personaje central en el gobierno de la comunidad, cuyo título veremos más adelante (delegado municipal, alcalde, etc.), lleva a cabo funciones de penitencia en nombre del grupo. Además, este mismo personaje, u otro, representan al pueblo durante sus ceremonias.

B. Las funciones ceremoniales

En las comunidades más tradicionales, las autoridades municipales son las que toman a su cargo los rituales anuales más importantes. Esto, por ejemplo, es lo que sucedía en Chenalhó.

« Las autoridades políticas tienen a su cargo la prosperidad comunal; es decir que son responsables de la conservación de la vida y la perpetuación del grupo, por medio de sus instituciones. Por conservación de la vida se entiende el bienestar de cuerpo y alma; ello implica el dominio de las fuerzas de la naturaleza, que asegura la sucesión regular de los días y las estaciones, así como la fertilidad del suelo; esto protege al hombre contra los poderes malignos que existen en el mundo y en sus compañeros, y los resguarda de la violencia y la envidia, la enfermedad y la muerte. Las oraciones y ceremonias rituales que tienen lugar con este fin son de la competencia del gobierno » (Guiteras Holmes 1965: 75).

En esa comunidad, Guiteras Holmes descubrió que el consejo municipal se encargaba de tres ceremonias anuales llamadas *mukta mixa* (traducido por “misa pagana”). Cada una de ellas empieza con el ayuno y la penitencia, los rezos en la iglesia, una procesión en la plaza central, el recorrido ritual del territorio con ofrendas y sacrificios en los lugares sagrados y, por fin, un banquete en la casa del presidente municipal. Eso se hace con la finalidad de ayudar al desarrollo de la actividad agrícola de los campesinos:

« En la primera se pide a los dioses que atestigüen el comienzo del gobierno y las actividades agrícolas: invócase al Sol, la Santa Tierra, los Dueños del Monte y el Santo Patrono para que la vida se conserve y multiplique; en la segunda, se les pide que cuiden del maíz, la salud y sus animales, “piden de todo”; en la tercera y última la gente manifiesta su agradecimiento y se despide. Las autoridades consideran que ha terminado su labor una vez que las cosechas están listas para levantarse, y dejan el servicio; han cuidado la siembra, el crecimiento y la maduración, y pueden retirarse con la satisfacción de haber cumplido plenamente con sus deberes » (Guiteras Holmes 1965: 82-83).

En Cancuc (Chiapas) dos *mukul-misha* (“misas paganas”) son organizadas entre el final de abril y la mitad de mayo por las autoridades. Un anciano reparte las ofrendas entre ocho hombres encargados de dejarlas en los puntos sagrados del territorio (Guiteras Holmes 1992: 128).

Entre los tlapanecos, el consejo municipal de las delegaciones se encarga de la primera ceremonia en el momento de su entronización, en enero, empezando por la parte penitencial (ayuno, abstinencia, reclusión y vigilia) y prosiguiendo por el sacrificio (ofrendas en los lugares sagrados del territorio, con sacrificio de un animal doméstico y banquete colectivo). Otra ceremonia se realiza en la fiesta de San Marcos, a finales de abril, seguida de otra el día de Espíritu (fiesta móvil que se verifica entre la mitad de mayo y la mitad de junio). La última se hace entre agosto y octubre para acompañar la maduración de las cosechas. Recogí una explicación muy semejante a la del informante de Chenalhó:

« Ahora es la primera vez; en el mes de junio, van a necesitar agua, la lluvia, pues, para sembrar, para no pasa viento, para va a llover bien, va a crecer más alimento, no va a pasar enfermedad, ni cólera, todo enfermedad no va a pasar, van a aumentar más mucho este trabajo, pues. En octubre baja poquito no más, todavía tiene mucha fuerza cuando se trabaja más, para que se acompleta, no pasa enfermedad, día de difunto » (entrevista inédita a Amador de El Naranjo, mun. de Acatepec, junio 2000).

En la Sierra de los Cuchumatanes (Guatemala), las autoridades celebran cuatro ceremonias anuales que duran veinte días cada una. Cada vez, las autoridades hacen un velorio que empieza con la penitencia (ayuno y abstinencia) y prosigue con la ofrenda sacrificial (procesión, ofrendas a las cruces del territorio, sacrificio de un animal y comida, Piedrasanta 2003: 152).

Y, para terminar, recordaremos las razones del mal temporal invocadas por los habitantes de Petlacala (Guerrero) en 1993. Ese año el delegado municipal era un maestro de escuela poco interesado en el ritual, lo que suscitó el comentario siguiente:

« Este comisario no completó bien la ofrenda en el cerro, por eso no llovió. No tuvo la voluntad. Ya ve que ni siquiera subió al cerro, no más mandó al segundo. Así ¿cómo va a llover bien si la mera cabeza del pueblo no llevó su vela al cerro y no se presentó con San Marcos? » (Barrera Hernández 1996: 179).

De todos estos ejemplos se desprende claramente que el consejo municipal desempeña, colectivamente, el papel de “personaje central” del ritual, a la manera del rey sagrado de Hocart.

C. Las funciones sacerdotales

Si bien las autoridades son sacrificantes, ¿serán también sacrificadoras? De manera general, para cumplir con las tareas ceremoniales las comunidades designan a unos especialistas. El análisis distingue entre funciones específicas: el rezandero reza a las deidades y les presenta las ofrendas, el sacrificador degüella la víctima sacrificial, el maestro de ceremonia decide los lugares sagrados venerados, el número y contenido de las ofrendas y pone en escena la participación ritual colectiva, el adivino señala los días adecuados para las ceremonias y escoge las futuras autoridades, etc. Según los casos, puede ser un sólo hombre quien cumple con todas esas funciones, ser varios o un gran número de ellos. Pero, de todos modos, conviene prestar mucha atención a las actividades sacerdotales, aunque los etnólogos suelen dedicarles poca atención porque son vitalicias y no forman parte de la jerarquía de cargos rotativos.

Tomando algunos ejemplos se puede hacer notar que, entre los nahuas de la región de Tlapa, los sacerdotes reciben varios nombres. En Petlacala, un especialista

llamado *tlamaquetl* preside las ceremonias de entronización de las autoridades y los rituales propiciatorios de la lluvia. En la comunidad vecina de Tenango Tepexi, los mismos eventos están bajo custodia del *tetlatlacatiliquetl*, el “intercesor” que presenta las nuevas autoridades a los santos y les proporciona consejos, diciéndoles cómo se tienen que portar durante los cuatro días de abstinencia sexual y reclusión (Barrera Hernández 1996: 180-181).

Entre los mixes de Oaxaca existe un anciano designado para tal propósito o un viejo principal que servirá de consejero e intercesor durante todo el año (Lipp 1991 : 140-146 ; Hoogshagen 1960: 249). En Zinacantán, Chiapas, existe un « consejero del ritual, llamado en tzotzil « él que contesta », que toma la palabra en público en lugar del delegado municipal y dirige su actividad durante las ceremonias. Además, reza a los dioses de los cerros para pedir perdón en nombre del responsable (Cancian 1976: 63-64).

Queda claro que, en todas partes, estos especialistas sacerdotales deben respetar, con mayor cuidado que cualquier otro titular, las prohibiciones alimenticias y sexuales que forman parte de la penitencia.

D. Las funciones coercitivas

Bajo el término de “coerción” se reúnen varias funciones estipuladas por las constituciones estatales. Tanto en México como en Guatemala el representante municipal reconocido por el gobierno central ostenta los poderes relativos a la policía y la justicia. Tiene la facultad de encerrar a sus conciudadanos en la cárcel, junto a la casa municipal. En efecto, a diferencia de la legislación francesa, por ejemplo, las leyes provenientes de la tradición española prevén que las autoridades municipales actúen como jueces en los delitos menores. En México, esa disposición proviene de las leyes de Cádiz promulgadas en 1812. De esa manera, los representantes municipales del México independiente conservaron atribuciones judiciales que fueron las de los gobernadores de indios del México colonial. De manera paralela, se reglamentaron los poderes policiales de las autoridades. Así, los puestos rotativos y no remunerados de los policías integraron los sistemas de cargos.

En una comunidad indígena, el ejercicio de la justicia oscila entre dos polos. El primero es la búsqueda del consenso, a menudo registrada por los antropólogos, por

ejemplo bajo la apelación de una “ideología armónica”: mediante discursos se busca un arreglo entre las partes en litigio, en lugar de desear la victoria de una sobre la otra (Nader 1998). El segundo polo, más escasamente registrada, se resume en la simple coerción: se envía al delincuente a la cárcel antes de multarlo. Me tocó con frecuencia asistir al arresto brutal de algún borracho por los policías; tras algunas horas en la cárcel, el hombre era llevado ante las autoridades, a las que ofrecía una caja de refresco. En ciertos casos, el uso de la “violencia legítima”, según la terminología de Weber, va más allá, hasta incluir el robo de los bienes personales del acusado y la violación de las mujeres. El hecho de llegar a estos extremos significa que el pueblo está dividido por algún conflicto interno, como litigios agrarios y divisiones religiosas. Entonces la justicia no difiere mucho de la guerra. Se aplica ese calificativo a los conflictos agrarios entre comunidades vecinas. En la región de Tlapa (Guerrero) los representantes municipales cargan personalmente las armas comunales y convocan a los habitantes para defender las parcelas en litigio.

De esta manera, el jefe de la policía, por una parte, y el representante municipal responsable de la justicia y de la defensa de la colectividad, por la otra, asocian en sus personas las funciones del “rey guerrero” y del “rey justiciero” de Hocart. Para ellos, la violencia es legítima. Entre los tlapanecos se dice que en cada pueblo hay una o varias personas que tienen la “voz de mando”, es decir, la posibilidad de imponer, por la fuerza, una resolución política. Ejemplos de ello son la creación de nuevos parajes, la decisión de crear un nuevo impuesto, de construir una escuela o de adoptar cambios en el sistema de cargos.

E. El garante de la prosperidad

Como hemos visto, el gobernante que busca el bienestar de su comunidad pide perdón en su nombre, encabeza los rituales colectivos, manda y reprime. En este sentido, un sólo hombre, ayudado por algunos asistentes, representa el garante de la prosperidad colectiva. Sin embargo, este papel no descansa en su persona aislada de la tradición. Él detenta, de manera provisional, un poder que lo rebasa y proviene de los ancestros y de las entidades sobrenaturales.

« Se hace hincapié en la continuidad; los organismos políticos y religiosos deben funcionar sin interrupción “como lo han hecho desde el principio”, para que se continúe viviendo la vida. Las autoridades no actúan en nombre propio; cada una de ellas es representante o personificación de todos aquellos que la precedieron en el regreso al “principio del mundo”: asumen el papel de los dioses, son sagradas. Su autoridad se funda en la creencia de que tienen poderes sobrenaturales » (Guiteras Holmes 1965: 75).

Por lo tanto, el poder se personifica en algunos objetos sagrados. Los “bastones de mando” cargados por las autoridades municipales, que proceden de las “varas” de la época colonial, son uno de ellos. Es frecuente que reciban un culto por parte del consejo municipal. Así, en Chenalhó (Chiapas), unos cargueros especialmente nombrados al respecto lavan los bastones dos veces al año en el río (Guiteras Holmes 1965: 81). En Chamula (Chiapas), los bastones se lavan una primera vez en el momento de la entronización de las nuevas autoridades, y luego tres veces en ocasión de las fiestas de San Sebastián, San Juan y Carnaval, porque « cuando el bastón no es respetado, sobrevienen enfermedades que son atribuidas al poder mágico del bastón de mando » (Pozas Arciniega 1959: 47). En otros lugares, las esposas de los encargados alimentan los bastones a lo largo del año. Entre los tlapanecos, un sacerdote local lava las varas en enero y junio y les entrega ofrendas alimenticias mensuales.

Además de los bastones existen otros objetos que simbolizan la función de garante de la prosperidad. Así, en la Sierra de los Cuchumatanes, el alcalde representa el “cajonado”, una caja que contiene, según se dice, ciertos textos antiguos, y manda la lluvia. Entre los tzeltales de Oxchuc (Chiapas), el objeto es un libro que contiene un documento del siglo XVII, el *kahualtik*, remitido el 31 de diciembre de cada año a un alto dignatario (Esponda Jimeno 1994: 111).

La muerte del garante de la prosperidad durante su año de servicio atrae numerosos peligros a su pueblo. Entre los tlapanecos se dice que el fallecimiento del presidente municipal, del síndico o de su sacerdote indígena provocan una catástrofe natural o una epidemia, y que algunos vecinos habrán de morir. Este riesgo es la contraparte de la función de garante de la prosperidad: el bienestar del grupo depende de una persona, y por eso la desaparición de ésta se considera como nefasta.

F. El responsable de la desdicha

Si la dicha se encarna en una persona, o en varias, también sucede lo mismo en el caso de la desdicha. El mal tiempo, las enfermedades y las discordias no ocurren sin que se le eche la culpa a alguien.

Las funciones penitenciales, ceremoniales y coercitivas son las que presentan un anverso (la obtención del bienestar) y un reverso (la llegada de la desgracia). Hemos visto, en lo que se refiere a las primeras, que la mortificación permanente es tan indispensable para la vida que su ruptura provoca *ipso facto* algún desastre. El grupo designa a un responsable potencial por el simple hecho de atribuirle funciones penitenciales.

Las funciones ceremoniales, como el hecho de dar la vida, pueden también, en el caso de su mal desarrollo, provocar la muerte. Entre los tlapanecos, los responsables de un posible error ritual son el delegado municipal y el especialista sacerdotal que sirvió de maestro de ceremonia y rezandero.

Las funciones coercitivas también tienen su reverso. El personaje que dispone de la “voz de mando” es el criticado en el caso que una decisión suya haya desencadenado consecuencias malignas. Así, entre los tlapanecos, el representante de un pueblo del municipio de Acatepec tomó la decisión, en los años sesenta, de cambiar el asiento del pueblo a raíz de un derrumbamiento; el rumor público lo designó como culpable de las epidemias que sobrevinieron después.

G. Las dos caras del gobernante

En las comunidades más tradicionales los personajes políticos son, como el rey prehispánico, marcados por del sello de una ambigüedad fundamental. Por un lado, los cargos constituyen puestos de prestigio, sobre todo los más cercanos al gobernante. De esa manera, el representante municipal tlapaneco encarna, durante el año de su servicio, el primer personaje del pueblo. Con sus compañeros, hace justicia, encarcela y multa. La mesa del consejo municipal “se carga de frutas y refrescos” pagados por los demandantes y ajusticiados. Al momento de dejar su puesto, los delegados municipales lloran porque “ya no van tomar refrescos”. Éste es el lado fasto y prestigioso del cargo.

Existe un reverso. El dignatario ha de sacrificarse al bien común, pagar con su tiempo, su persona y sus bienes. El “servicio” se asimila a una punición entre los tlapanecos de Malinaltepec. Allí me dijeron que el jefe de policía (comandante) del año escoge personalmente a su sucesor. Como le toca a menudo recibir insultos por parte de los borrachos, localiza uno de ellos y lo propone para que asuma el cargo durante el año siguiente. Pozas Arciniega ha observado conductas semejantes en Chamula (Chiapas):

« Dos individuos llevaban a otro por la fuerza; uno de ellos lo insultaba diciéndole : “Vas a probar qué tal es ser empleado, para que no lo andes haciendo, ora que quieres mujer, te la voy a dar, la vas a probar”. Se trataba de un individuo que había violado a una mujer; lo llevaban a jurar para darle cargo » (Pozas Arciniega 1959: 27).

En numerosas comunidades mexicanas los cargueros del año entrante empiezan por negarse a aceptar el puesto y pasan varios días en la cárcel. Como lo asume Pozas Arciniega (1959: 30): « La conducta del individuo tendiente a rechazar el desempeño de un puesto público, es parte del mecanismo de la organización política ». Además, en Chamula se designa la elección de los cargueros del año con la voz “cazar víctimas” (Pozas Arciniega 1959: 24), y los electos miman la resistencia y acogen con escopetazos a los que llegan a su casa para informarles de la decisión del pueblo. Por su parte, éstos representan un simulacro de cacería del hombre. « Después de entregada la credencial, regresan los Mayores al pueblo haciendo escándalo, disparando sus escopetas, corriendo de un lado para otro y gritando : ¡Upa! ¡Upa! ¡Uja! ¡Uja! ¡Allà va! ¡Allà va! ¡Cójanlo! ¡Atájenlo! » (Pozas Arciniega 1959: 31).

El gobernante tiene dos caras opuestas, la de víctima y la de triunfador. Una mujer chamula resumía bien este carácter ambivalente con las siguientes palabras: « Lloro uno cuando viene, llora uno cuando se va. » Las lágrimas resultan de una mezcla compleja de protocolo y nostalgia. El día de la entrega del puesto en Chamula, el antropólogo observó cómo los nuevos elegidos se escondían y oponían una resistencia fingida, mientras que la esposa de un mayor saliente se despedía de una comerciante mestiza con estas palabras: « Ahora sí ya me voy, cuando estuve aquí, tenía que comer, tú me fiabas, tú me dabas cuando yo no tenía y siempre comía; allá en mi casa voy a estar triste porque no tengo qué comer » (Pozas Arciniega 1959: 44).

2. El gobernante y sus acólitos

Recordemos el gran aporte de Hocart: las funciones reales pueden ser asumidas por un sólo personaje o, más a menudo, por un grupo de personajes distintos y solidarios. Hasta el momento, hemos enfocado el análisis hacia el contenido de las funciones reales. Tenemos ahora que interesarnos en los hombres que cumplen con ellas.

Penitencia, actividades ceremoniales, papel sacerdotal y coerción, rol de responsable de la dicha y de la desdicha representan las funciones asumidas de manera colectiva por el conjunto de las autoridades municipales y asimilados. Sin embargo, no todos tienen la misma importancia.

Entre los tlapanecos, el delegado municipal o comisario representa el personaje central político-religioso, asistido por su suplente, los regidores y policías cuya existencia prevé la constitución, y los jóvenes nombrados topiles que llevan los mensajes. Además, y de manera informal, los ancianos llamados “abuelos” (*xiña*) desempeñan un papel de consejeros. El segundo personaje central, reconocido por la costumbre, es el *xiña xuaji*, “abuelo del pueblo”, quien, ayudado por los otros “abuelos”, presenta las ofrendas a los difuntos y a los lugares sagrados. Está asistido por unos servidores rituales llamados *somayo*, “los que guardan la casa”, quienes le traen los vegetales, el copal, las velas y todo lo necesario para cumplir con el ritual.

Para el observador externo a la comunidad, los titulares de cargos se reparten a lo largo de la misma escala jerárquica. Durante los rituales públicos, el comisario encabeza una fila seguido por el suplente, los regidores, los policías, los topiles y los *somayo*, cada uno cargando con su bastón de mando. Uno puede pensar que todos estos cargos son de la misma clase y que se diferencian solamente por su lugar en la jerarquía.

Pero esto sería ignorar la gran característica del sistema de realeza sagrada, según la cual solamente uno o varios personajes son los responsables de la dicha y la desdicha del grupo. Existe un método para reconocerlos. Sólo el comisario, su suplente y el *xiña* son encargados de los rituales de penitencia en nombre del pueblo y los únicos que pueden ser culpados en caso de desdicha. Los otros cargueros, desde los regidores hasta los topiles, no se reconocen como garantes de la prosperidad colectiva ni responsables de la desdicha. Ellos hacen su penitencia, pero, si uno quiebra la abstinencia sexual, se dice que pone en riesgo su propia vida y no la de los demás habitantes del pueblo.

Este método puede ser aplicado a la etnografía de otras comunidades. Así, permite entender lo que pasa en Chenalhó, donde los representantes municipales escogen cada uno un laurel en el cerro y le dirigen rezos.

« El presidente, el síndico y el gobernador ruegan por el bienestar general de la gente; los alcaldes oran pidiendo que no se cometan crímenes, que ninguno dañe a otro por violencia, que nadie resulte muerto por un atacante; son los regidores quienes, especialmente, rezan para ser capaces de desempeñar sus cargos, para que la gente no carezca de protectores y que todo siga sucediendo como desde el “comienzo del mundo” » (Guiteras Holmes 1965: 81).

Del contenido de los rezos es posible deducir quién es garante de la prosperidad y quién desempeña puestos subalternos. El presidente, el síndico y el gobernador representan, de manera solidaria, al responsable de la prosperidad, ya que los tres “ruegan por el bienestar general de la gente”. Los demás ocupan puestos subordinados: los rezos de los alcaldes conciernen únicamente a su tarea específica, el ejercicio de la justicia. Los regidores, de rango inferior, no rezan más que por ellos mismos.

3. Las funciones y los cargos

A fin de considerar más a fondo la relación entre las funciones y los cargos, aplicaremos nuestro método de análisis a varios casos tomados de distintas regiones de México y Guatemala, y empezaremos por ordenar las funciones en tres grupos. Bajo el término “ejecutivo” reuniremos las actividades de coerción, de justicia y de mediación con el Estado nacional. Calificaremos de “sagradas” las funciones penitenciales, ceremoniales, de responsable de la prosperidad y de la desdicha. Por fin, con el nombre de “sacerdotales” designaremos las tareas de maestro de ceremonias, rezandero, adivino y otras similares.

En cada comunidad encontraremos los tres mismos grupos de funciones; sin embargo, estos se distribuyen de manera distinta entre los cargos. La configuración propia de cada municipio resulta de un proceso histórico de adaptación local del sistema de realeza sagrada a la legislación nacional.

A. El caso tlapaneco

En el caso tlapaneco, las funciones ejecutivas y sagradas están a cargo del mismo personaje, mientras que las funciones sacerdotales son cumplidas por otro.

FUNCIONES

ejecutivas, judiciales y sagradas

I ————— I

comisario

sacerdotales

I ————— I

xiña

El delegado municipal o comisario es el personaje central principal que cumple con funciones ejecutivas, judiciales y sagradas de acuerdo con una rotación anual. Esta rotación crea un problema estructural: el bienestar, la prosperidad y hasta la vida de los habitantes dependen, cada año, de un hombre distinto, cuya conducta y cualidades morales varían de uno a otro. Además, es necesario mantener una continuidad tras la circulación constante de los hombres. La respuesta estructural elaborada a nivel local, sin duda desde hace más de un siglo, consiste en designar a un personaje de cargo vitalicio como responsable de las funciones sacerdotales. El *xiña* es una clase de “rey en segundo”, es decir, en el segundo plano del gobierno.

B. El caso huave

Con los huaves del estado de Oaxaca estudiados por Signorini (1979), estamos en presencia de otra variante estructural.

FUNCIONES

ejecutivas

I ————— I

presidente municipal

sagradas, sacerdotales y judiciales

I ————— I

alcalde

En la legislación del estado de Oaxaca, el presidente municipal y el alcalde ocupan los dos puestos más elevados, y al segundo le corresponde hacer la justicia. Para responder a la ley, la comunidad huave de San Mateo del Mar otorgó al presidente

municipal una parte de las funciones ejecutivas – la mediación con el estado –. El alcalde, oficialmente encargado de la justicia, es además el responsable de las funciones sagradas. Por su penitencia y su rol en las ceremonias representa el verdadero responsable del bienestar y de la prosperidad del grupo. Ambos cargos son rotativos y los hombres que los ejercen son escogidos por sus calidades: un hombre bilingüe y alfabetizado para el primero y uno de buena conducta para el segundo. En esta variante, las funciones sagradas están separadas del ejecutivo, con excepción de la justicia.

C. El caso chuj

Los chuj de Guatemala representan una variante situada al otro lado del *continuum* (Piedrasanta 2003).

FUNCIONES

Ejecutivas y judiciales

I ————— I

alcalde civil

sagradas y sacerdotales

I ————— I

alcalde rezador

Todas las funciones ejecutivas, incluido el ejercicio de la justicia, han sido separadas de las funciones sagradas y sacerdotales. Las primeras, a cargo del alcalde civil, son rotativas, y las segundas, a cargo del alcalde rezador, vitalicias.

D. El caso Chamula

La comunidad tzotzil de Chamula (Chiapas) estudiada por Pozas Arciniega (1959) presenta una variante interesante por la subdivisión extrema de las funciones repartidas entre los cargos, como consecuencia de una respuesta local a las solicitudes del Estado.

FUNCIONES

ejecutivas n° 1

I ————— I

pres. Ayunt. constitucional

ejecutivas n° 2 y sagradas

I ————— II ————— I

pres. Ayunt. regional

principal de principales

sacerdotales

yahualtikil

Hasta 1940, el presidente municipal, rotativo, conservaba funciones a la vez ejecutivas y sagradas: hacer justicia y cuidar del bienestar del pueblo (Pozas Arciniega 1959: 49). Sin embargo, no era el único en este caso, pues un *principal de principales* asumía también, de manera vitalicia, una serie de tareas del mismo género.

« Entre [los principales], se encuentra un líder, que decide lo que debe hacerse en todos los actos de trascendencia para el pueblo [...] Cuando el pueblo pasa por una situación que rompe con las normas tradicionales, se cita al Principal de Principales y él dice la última palabra » (Pozas Arciniega 1959: 77).

No hay que dudar que este personaje también cumplía con funciones sagradas, pero no tenemos mayores informaciones sobre la repartición de las funciones entre el presidente y el principal, por falta de datos proporcionados por el antropólogo.

Las funciones sacerdotales, o al menos una parte de ellas, correspondían a otras personas. El presidente era asistido por un anciano nombrado *yahualtikil* y, del mismo modo, cada uno de los titulares de alto nivel (síndicos, gobernadores, alcaldes) tenía su propio sacerdote,

« [...] que conoce todo el ritual, que aconseja la autoridad entrante y que le dice todo lo que debe hacer y decir en cada caso. Para cada uno de los cargos más importantes del gobierno y del culto, hay uno de estos viejos, y así es como se ha perpetuado la tradición, el ritual y todas las ceremonias del culto, pasando de una generación a otra, a través del tiempo [...] solamente los hombres que tienen cargos vitalicios no son acompañados por este personaje, como el fiscal y los sacristanes » (Pozas Arciniega 1959: 39-40).

Dicho de otro modo, las funciones sacerdotales, en lugar de ser asumidas por un sólo personaje, como entre los tlapanecos y los chuj, son repartidas entre muchos personajes. Sin embargo el principio seguido es idéntico, se trata de poner un cargo vitalicio detrás de cada puesto rotativo.

Hasta aquí se puede pensar que la configuración es de origen colonial. Pero en 1940 el gobierno de Chiapas quiso renovar la composición de los ayuntamientos de las comunidades indígenas. El lugar al que acabamos de aludir, que reunía a un gobernador y numerosos alcaldes, obligó a las comunidades a adoptar un “ayuntamiento constitucional” compuesto, de acuerdo con la ley, por un presidente municipal, un

síndico y cuatro regidores. Chamula, como las demás comunidades indígenas de Chiapas, no reemplazó el primero por el segundo, sino que añadió los nuevos cargos a los antiguos. Para diferenciar unos de otros se les atribuyó nombres distintos: “ayuntamiento constitucional” para el nuevo y “ayuntamiento regional” para el antiguo.

En 1942 ocurrió en Chamula que los dos ayuntamientos tenían el mismo presidente. Así se hizo también el año siguiente, pero entonces su responsable, un joven bilingüe, se negó a aceptar el bastón de mando, símbolo de su puesto, porque le daba pena cargarlo cuando viajaba a la capital regional. Para resolver el dilema, se nombró a otro presidente como encargado del ayuntamiento regional, y éste recibió el bastón. De ahí surgió la repartición de funciones entre ambos presidentes y sus ayuntamientos respectivos; el nuevo o constitucional se encargó únicamente de la mediación con el gobierno del estado, mientras el segundo o regional conservaba las funciones sagradas y la mayor parte del ejecutivo (policía, justicia, percepción de los impuestos). Este caso es muy importante para demostrar cómo las autoridades locales adaptan sus sistemas de cargos con la finalidad de conservar la totalidad de sus funciones reales, a pesar de la intervención estatal.

Estos pocos ejemplos conforman un abanico de variantes surgidas como respuesta a la intervención del Estado nacional y sus legislaciones municipales. Uno hubiera podido pensar que el presidente municipal y las demás autoridades políticas eran excesivamente vulnerables a los cambios legislativos. No fue el caso porque un procedimiento típico del sistema de realeza sagrada – la subdivisión de las funciones reales entre puestos distintos – permitió su supervivencia. Después de conglomerar las funciones reales en tres grupos – ejecutivas, sagradas y sacerdotales – se hizo manifiesto que las comunidades experimentaron todas las posibilidades teóricas de repartirlas entre los puestos, exploraron todas las combinaciones posibles a fin de agrupar estos tres términos dos a dos. Las funciones sagradas fueron reunidas, sea con las funciones ejecutivas, sea con las sacerdotales. El despliegue de las funciones reales, constitutiva de la realeza sagrada, ofreció un mecanismo eficaz de resistencia a los Estados colonial y moderno.

V. Los grupos periféricos

Acabamos de esbozar lo ocurrido en el grupo más cercano al personaje central político-religioso. En su entorno se edifica el resto del sistema de cargos. En efecto, el grupo central se replica en un cierto número de grupos subordinados y periféricos, que a su vez poseen su propio personaje central quien cumple, en su nivel, las mismas funciones reales. Para describir este sistema resulta muy adecuada la voz de Hocart “red de ganglios”.

1. Las constelaciones

Los grupos periféricos cumplen con una variedad enorme de tareas de tipo administrativo, eclesiástico y ritual. Por ejemplo, si consideramos la región de Tlapa (Guerrero), donde los pueblos nahuas y tlapanecos se hallan confundidos, encontramos un modelo general; en primer lugar aparecen la policía municipal bajo mando del comandante y la “compañía del *tlayacanqui*”, encargado de recoger los impuestos y organizar el trabajo colectivo gratuito. A su lado podemos mencionar el grupo del fiscal, igualmente rotativo, encargado del cuidado del templo y del servicio doméstico del cura. El grupo de los sacristanes, rotativo o permanente según los pueblos, toca las campanas y sirve la misa. El cantor y los músicos ocupan puestos a menudo vitalicios. Por fin, existen grupos de devoción dedicados al culto de un santo patrón que fueron denominados “cofradías” en el periodo colonial y que hoy se llaman “mayordomías”, de acuerdo con el título de su responsable, el “mayordomo”. Bajo la tutela del clero colonial, estos grupos pagaban un número considerable de misas anuales, aparte de la de su santo patrón. Hoy la fiesta patronal representa su actividad esencial (Dehouve 1976, 1994 y 2001a y b).

Según esta enumeración, los grupos resultan muy heterogéneos y entonces uno puede preguntarse por qué merecerían el nombre de “réplicas periféricas” del grupo central. Esto se debe a que, aparte de sus actividades oficiales, todos cumplen con las mismas obligaciones rituales. El comandante de la policía, así como el *tlayacanqui*, el fiscal, el sacristán, el jefe de los músicos y el mayordomo tienen en común el hecho encarnar el personaje central de un grupo ceremonial. A éste le corresponde encabezar las ceremonias en las que participan los miembros de su grupo y, a su nivel, cumplir

con funciones penitenciales y ceremoniales, además de ser el responsable de la dicha y de la desdicha. Cada grupo se constituye en torno a la celebración de una fiesta patronal; esto parece evidente en el caso de las mayordomías, pero también es el caso de los demás: el fiscal festeja San Miguel o Carnaval; los sacristanes, Todos Santos, y, el cantor, santa Cecilia.

Generalmente, las autoridades municipales conforman el centro de la constelación de los grupos periféricos. El presidente o el delegado municipal se encargan de vigilar el buen funcionamiento del conjunto y, en las comunidades más tradicionales, intervienen a nivel ceremonial en la celebración de las distintas fiestas de grupos.

Sin embargo, un proceso acelerado de aculturación puede llevar a una situación en la cual los grupos periféricos conserven sus características tradicionales, aunque el núcleo central político-religioso haya desaparecido. En muchas comunidades existen rituales que ya no encuentran consenso entre los vecinos. Entonces aparece la tendencia a rechazar las ceremonias discutidas hacia la periferia, donde algún grupo se encarga de celebrarlas. Como consecuencia de esta tendencia centrífuga se refuerzan los grupos periféricos y se debilita el núcleo central. Finalmente, en muchos lugares el círculo conformado por los grupos de devoción o mayordomías representa la última supervivencia del sistema de realeza sagrada. En este caso podemos hablar de una “constelación sin centro”.

2. Las funciones

Los grupos periféricos, al igual que el grupo político-religioso central, pueden ser definido por las funciones reales de su personaje central. Llevadas a cabo por el grupo en el poder, las funciones eran coercitivas, sagradas y sacerdotales. Vamos a mostrar cómo las volvemos a encontrar en los grupos periféricos, con la excepción de las ejecutivas y judiciales. En el lugar de la coerción, propia del gobernante, encontramos varias tareas subalternas de administración (como el *tlayacanqui* de la región de Tlapa) y eclesiásticas (como el fiscal y el cantor). Pero lo que es común a todos los grupos es su respeto de las funciones sagradas y sacerdotales.

A. La penitencia y el responsable de la desdicha

Los personajes centrales de los grupos periféricos se someten a periodos de penitencia que conllevan, como de costumbre, el ayuno, la abstinencia sexual, la vigilia, la reclusión y el baño purificador.

Entre los tlapanecos del municipio de Acatepec, la secuencia penitencial, tal como la realizan las autoridades municipales durante su entronización, se replica con ocasión de las fiestas de los grupos periféricos: primero se prende el fuego ritual y se comen tamales de penitencia preparados por una anciana y una niña, quienes simbolizan respectivamente el fin del gobierno pasado y el inicio del nuevo; siguen el ayuno y la abstinencia sexual y, después de unos días, un baño ritual marca la investidura de los nuevos encargados bajo la custodia de un “abuelo” nombrado para tal propósito. Lo interesante es que cada uno de los grupos periféricos sigue el mismo modelo de entronización, ayudado por el mismo tipo de personas – anciana, niña y “abuelo” –. Realiza esa ceremonia de entronización por su propia cuenta, con la sola participación de sus miembros y sus esposas, en el momento de la fiesta patronal.

En la literatura antropológica es a menudo fijándose en los jefes de los grupos de devoción (llamados en Chiapas mayordomos, alfereces y capitanes) como los etnógrafos notan la existencia de la abstinencia sexual. Así, en Cancun

« El día 15 de junio Miguel Ordoñez me dice que está en pena que durará tres días [...] Su abstinencia sexual durará veinte días [...] Me dice, bastante bajo, que no puede tocar la mano de su Rositita ni dormir con ella – tiene su cama aparte [...] Lo que él llama estar en pena es permanecer en ayunas hasta las doce del día y luego ir a rezar a las cuatro de la tarde [...] Miguel me dice con un tono muy confidencial que es mucho tiempo veinte días para no tocar mujer, que todavía le faltan trece días y que ya Rositita quiere [...] Luego me dice que los cofrades de San Juan, los dos capitanes y el cofrade o mayordomo primero mantienen una abstinencia sexual de cinco meses seguido, es decir, de cien días del calendario indígena, comenzando el día diez de *yashkin* y terminando el día de *ajilcha*, “después ya descansan y están libres y pueden pisar mujer” » (Güiteras Holmes 1992: 109-110).

La abstinencia es la primera y más importante etapa del ritual, ya que su trasgresión anula todo los beneficios de la fiesta: « Si pisamos, el santo no recibe el incienso » (*ibid.*: 110).

El baño purificador es a menudo mencionado en todas las regiones indígenas. Así, en Chamula, la ceremonia de cambio de los mayordomos tiene lugar en el ojo de agua (Pozas Arciniega 1959: 114).

La función de responsable de la desdicha o de chivo expiatorio cumplida por el personaje central del grupo está estrechamente ligada a la trasgresión de la penitencia, al contrario de lo que sucede con gobernante, que es también responsable de sus decisiones políticas y del ejercicio de la coerción. Además, esta función se ejerce de manera más restringida, pues la falta no provoca más que una lluvia el día de la fiesta. Sin embargo, este evento climático es público y visible, de modo que el responsable es tratado como culpable por los comuneros. En Chiapas son los encargados de las fiestas de las mayordomías, los grupos periféricos de mayor importancia en este estado, los que reciben este tratamiento. Así, en Cancuc « deben practicar la abstinencia sexual, ya que, de lo contrario, “ensuciarían el mundo”, lo cual quiere decir que acarrearían las lluvias » (Guiteras Holmes 1992: 93). Y, en Chenalhó, « [el ayuno] se hace para que no llueva durante el día de la fiesta. Si lloviera, la gente se enojaría, pensando que su alférez o pasión no había cumplido sus deberes con exactitud » (Guiteras Holmes 1965: 92).

Es lo que ocurrió en Chamula en hacia 1940.

« Durante la fiesta de San Sebastián hubo norte; las lluvias humedecieron el suelo a tal grado, que casi no se pudo andar por tanto lodo que se formó; la fiesta se interrumpió; la gente murmuraba y decía que los Alféreces se habían acostado con sus mujeres. Antes, cuando amanecía lluvioso en un día de fiesta religiosa, iban las autoridades a la casa del Mayordomo, Alférez o Fiscal y amarrados los traían en compañía de sus mujeres, y desnudos, les daban doce azotes en cada cruz de la plaza, para que no anduvieran pecando en día de fiesta » (Pozas Arciniega 1959: 123-124). Nótese que el mayordomo y el alférez son dos titulares de cargos rotativos, mientras el fiscal es el responsable vitalicio del calendario ritual.

Frente a esta reprobación unánime contra ellos, varios cargueros regañan al santo que hizo llover a pesar de que ellos hayan cumplido con todos sus deberes: « En caso de desatarse la lluvia a pesar de su cuidadosa observancia de cada una de las reglas, el implicado llega a reprender iracundamente al santo, desde la puerta de la iglesia » (Guiteras Holmes 1965: 92).

De estos ejemplos se puede concluir que las condiciones atmosféricas favorables del día de la fiesta representan, para el responsable de una mayordomía, el equivalente estructural de la prosperidad del pueblo para el gobernante. Y del mismo modo que éste último es reputado hacer la dicha o la desdicha colectivas, el jefe del grupo de devoción hace la lluvia y el buen temporal: « A su vez, el Alférez tiene el poder de conjurar el mal tiempo » (Pozas Arciniega 1959: 123-124). Ésta es la razón por la cual los discursos ceremoniales pronunciados durante el cambio de mayordomos en Chamula empiezan con las palabras: « Hoy lunes 24 de diciembre, con el día claro, sin lluvia, sin norte, con el favor de Dios, vengo a entregarte mi cargo, igual que yo lo recibí el año pasado » (Pozas Arciniega 1959: 116).

B. Las funciones ceremoniales y sacerdotales

A la penitencia le sucede la secuencia ceremonial. Rezos, procesiones, ofrendas a los lugares sagrados del territorio son seguidos por el sacrificio de un animal doméstico y por una comida colectiva. No detallaremos esos episodios, muy distintos según los lugares; sin embargo, es preciso hacer notar que los rituales de los grupos periféricos replican los del gobernante. Así, James Greenberg observó entre los chatinos de Oaxaca que las ceremonias se componen siempre de una fase penitencial compuesta por un baño purificador seguido de un periodo de abstinencia sexual (nótese que, aquí, el baño precede y no sigue la penitencia, al contrario que en el caso tlapaneco). La secuencia ceremonial prosigue con el recorrido y el depósito de las ofrendas en los lugares sagrados y con el rezo de un rosario: “los rituales del baño, del depósito de velas y del rezo del rosario se replican en cada nivel. Mientras las velas y el baño representa una constante que no cambia, los rosarios y recorridos ceremoniales se vuelven más elaborados en cada nivel del ritual” (Greenberg 1981: 115).

C. El responsable de la prosperidad

El personaje ritual del grupo periférico es también responsable de la prosperidad al igual que el gobernante, pero a su nivel. Esto significa que es responsable de su propio bienestar y el de su familia. « Es de notarse que el ritual pagano [celebrado por las autoridades municipales] procura favorecer a la comunidad, pero el que se dedica a

los santos es en pro de individuo y sólo beneficia a la comunidad por el hecho de que la imagen no se siente descuidada » (Guiteras Holmes 1965: 89). En Cancuc, un informante aclaró, hablando del responsable de una mayordomía: « Él no reza por el pueblo, sino por él mismo: pide que haga buen tiempo el día de su fiesta, que no llueva, que viva muchos años y sólo muera muy viejito » (Guiteras Holmes 1992: 109). Y, al revés, una trasgresión causa perjuicio al responsable del grupo y no a la colectividad: « Cualquier daño o mal que se derive de estas desviaciones de la conducta requerida, no recae en la comunidad, sino que afecta directamente al funcionario en activo » (Guiteras Holmes 1965: 92).

Los encargados de los grupos de devoción reciben algún símbolo de su cargo. En el caso de los fiscales, es un bastón coronado por una cruz. Entre los chuj de Guatemala, el *maxtol* (equivalente del fiscal del México central) es depositario de una caja, el *cajonado*, semejante al del “alcalde rezador”, pero con un contenido distinto.

Por su parte, los mayordomos son a menudo responsables de un fondo de monedas viejas porque, durante la Colonia, invertían un capital financiero en el comercio o el préstamo de dinero a fin de sacar ganancias y gastarlas en las fiestas. En numerosas comunidades las monedas representan, para los mayordomos, el equivalente de lo que son los bastones de mando para las autoridades municipales. Así, en la región de Tlapa (Guerrero), donde los mayordomos siguen prestando cada año el “dinero del santo”, éste es el símbolo de su cargo. En Zinacantán (Chiapas), la imagen del santo patrón y su caja, en la cual se encuentra el “rosario” – un collar hecho de cintas y de monedas viejas –, transitan cada año de la casa del encargado saliente a la del entrante. En Oaxaca, la “caja del santo” contiene sus vestidos, su dinero y sus velas (Cordero 2001: 87).

Los jefes de los grupos de devoción encarnan los santos que veneran. En Chiapas, el puesto de alférez se llama “la flor de servicio”: « Tales puestos religiosos se nombran [...] “la flor de servicio” debido a que ser “el sirviente del santo” es tomar la personalidad divina durante ese tiempo, y “quien es alférez o pasión es nada menos que Dios viviente” » (Guiteras Holmes 1965: 92). Del mismo modo, Ricardo Pozas Arciniega observó en Chamula que se atribuye al jefe del grupo las cualidades del santo que venera, y se que trata como una mujer al responsable del culto a la Virgen.

« Juan P. J. es alferez de la Virgen del Rosario; por este hecho, se le guardan las consideraciones que se le tienen a una mujer. Un domingo, cuando vendía aguardiente en la plaza, se le acercó el “Pasión” del barrio de San Sebastián y le dijo : “Qué dice, Señora, ¿se toma una copa para separarnos?” » (Pozas Arciniega 1959: 118).

Del mismo modo que la figura real de los antiguos mexicanos representaba -y aún encarnaba- al sol, a la tierra y al universo entero, el jefe del grupo de devoción personifica al santo que venera. Todas estas representaciones, muy vivas todavía en las comunidades indígenas, encuentran su explicación en el hecho de que los grupos periféricos son réplicas del grupo del gobernante.

Conclusión

Lo que define la realeza sagrada no es la presencia de un rey, sino el tipo de funciones ejercidas por la persona en el poder y el vínculo establecido, entre los campos político y religioso, por su intermediario. Además, el gran aporte del antropólogo británico Hocart fue mostrar que las funciones reales pueden concentrarse en un sólo personaje o distribuirse entre varios. De acuerdo con estas teorías de la realeza sagrada, quise demostrar aquí que los sistemas de cargos indígenas pueden considerarse como una forma moderna de realeza sagrada, organizada en torno a un grupo de cargueros que representa a los equivalentes de los personajes reales de Hocart. En una sociedad de realeza sagrada, la prosperidad del grupo depende del personaje central asistido por sus ayudantes. Este personaje está marcado por la fuerte ambivalencia entre sus funciones de garante del bienestar y responsable de la desdicha. Además, se presenta como el concentrado o la síntesis de una serie de funciones penitenciales, ceremoniales, sacerdotales y coercitivas. Por último, en su entorno se despliega una constelación de grupos periféricos que replican su estructura, entre los cuales destacan las actuales mayordomías de las comunidades indígenas.

Entre otras funciones reales, nuestra revisión de las tareas del gobernante mesoamericano ha puesto en evidencia la importancia del complejo expiatorio, el cual reúne el ayuno, la vigilia, la reclusión, la abstinencia sexual, el baño purificador y varias prácticas de expulsión del mal, o “limpias”. Los rituales de penitencia están directamente relacionados con el papel de chivo expiatorio desempeñado por el dirigente. En efecto, en caso de desgracia, los habitantes de un pueblo lo culpan de no haber respetado debidamente

su abstinencia. Destaca la curiosa configuración de las mayordomías chiapanecas que culpan a su responsable de la lluvia eventual del día de la fiesta, haciendo permanentemente de él un chivo expiatorio potencial.

Este análisis desemboca en una teoría original de la secularización. En el modelo clásico de Max Weber, la secularización nace de la separación de la Iglesia y el Estado, es decir, de los poderes temporales y espirituales, como ocurrió en el proceso histórico europeo. Conforme a este modelo, el gobierno de la Nueva España y el clero impusieron a los pueblos de indios coloniales dos tipos de cargos distintos –gobernador y alcaldes para el primero, fiscales y mayordomos para el segundo–; sin embargo, no por ello las comunidades hicieron suya la secularización ni aceptaron la separación entre lo temporal y lo espiritual. La dinámica de la realeza sagrada hace que los puestos se desplieguen sin perder su carácter sagrado. Es lo que permitió que, al momento que los cargos indígenas se demultiplicaran para responder a los estímulos externos, replicaran el mismo modelo sagrado en torno a un personaje central dotado de funciones penitenciales y rituales. Por esta razón, en una comunidad indígena ni el representante municipal desempeña funciones puramente temporales ni los fiscales cumplen funciones puramente espirituales. De naturaleza importada en los pueblos de indios, la separación de los poderes fue absorbida por otro sistema. En otras palabras, la variedad de los sistemas de cargos actualmente existentes en las regiones indígenas surge como el producto de las respuestas elaboradas, a nivel local, a partir de una misma estructura: la sociedad de realeza sagrada.

Este método de análisis propone una nueva mirada a los sistemas de cargos en la que se otorga un lugar accesorio a su morfología; no importa que los sistemas estén constituidos por una escala única o jerarquías múltiples, por cargos rotativos o vitalicios, con financiamiento individual o grupal de las fiestas. Todas esas formas representan variantes potenciales del sistema ahora definido por otro criterio: la existencia de un tipo especial de unidad entre los campos político y religioso, que las otras teorías del sistema de cargos no contemplaban.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Formas de gobierno indígena*, México, Imprenta Universitaria, 1953.

Barrera Hernández, Abel. « Ritualidad y poder entre los nahuas de la Montaña de Guerrero », *Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 175-185, 1996.

Bloch, Marc. *Les Rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1983.

Burgoa, Francisco de. *Geográfica Descripción*, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 2 vols., 1934.

Cámara Barbachano, Fernando. *Organización religiosa y política de Tenejapa*, México, INAH, 4 (32) pp. 263-278, 1952.

Cancian, Frank. *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI-SEP, 1976.

Carrasco, Pedro. « Ceremonias públicas paganas entre los mixes de Tamazulapan », *Summa Anthropologica, en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, pp. 309-312, 1966.

Códice Florentino, facsímile, México, Gobierno de la República, 3 vols., 1979.

Códice Tudela, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 2 vols., 1980.

Códice Magliabechiano, México-Graz, ADV-FCE, 1996.

Cordero Avendaño de Durand, Carmen. *La vara de mando*, Oaxaca, H. Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez, 2001.

De Heusch, Luc. *Du pouvoir. Anthropologie politique des sociétés d'Afrique centrale*, Paris, Société d'ethnologie, 2002.

Dehouve, Danièle. *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1976.

_____. *Entre el caimán y el jaguar, los pueblos indios de Guerrero*, Historia de los pueblos indígenas de México, México, CIESAS-INI, 1994.

_____. *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero*, Chilpancingo, Universidad Autónoma de Guerrero, 2001a.

_____. *Ensayo de geopolítica indígena, los municipios tlapanecos*, México, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial-CIESAS-CEMCA, 2001b.

_____. *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, Paris, CNRS Éditions, 2006.

_____. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Guerrero, INAH-CEMCA, 2007.

_____. « La concepción político-religiosa de la vida y la muerte », *La noción de vida en Mesoamérica. Etnoclasificación, teoría de la persona y comunidad*, Ma. del Carmen Valverde, Johannes Neurath y Perig Pitrou eds., México, CEMCA-Centro de Estudios mayas (UNAM), 2010, en prensa.

Dehouve, Danièle y Prost, Richard. *Los peligros del poder*, Film de 54 mn, Producción Les Films du Village-Cannes TV-CNRS Images media. Difusión Tonaltepec Production (tonaltepec@yahoo.fr), 2004.

DeWalt, Billie. « Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica », *Anthropological Quarterly*, 48, pp. 43-87, 87-105, 1975.

Dumézil, Georges. *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Leroux, PUF, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 56, 1940.

Esponda Jimeno, Victor Manuel. *La organización social de los tzeltales*, Chiapas, Gobierno del estado de Chiapas-Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura-DIF Chiapas-Instituto Chiapaneco de la Cultura, 1994.

Frazer, James George. *The Golden Bough*, London, Macmillan, 1911-1915.

_____. *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

_____. *Le Rameau d'or*, Paris, Éditions Robert Laffont [1981], 1998.

Gillepsie, Susan. *The Aztec Kings. The construction of Rulership in Mexican History*, Tucson, The University of Arizona Press, 1989.

_____. *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, México, siglo XXI, América Nuestra, 1993.

González Torres, Yólotl. « Confesión y enfermedad », in Barbro Dahlgren Jordan (ed.), *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 13-21, 1993.

Greenberg, James B. *Santiago's Sword. Chatino Peasant Religion and Economics*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1981.

Guéry, Alain. « La dualité de toutes les monarchies et la monarchie chrétienne », in Alain Boureau y Claudio-Sergio Ingerflom (eds.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 39-52, 1992.

Guiteras Holmes, Calixta. *Los peligros del alma : visión del mundo de un tzeltal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

_____. *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas (1944)*, Chiapas, Gobierno del estado de Chiapas-Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura-DIF Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992.

Hocart, Arthur Maurice. *Kings and Councillors*, Le Caire, Printing Office Paul Babey, 1936.

_____. *Les Castes*, Paris, Annales du Musée Guimet, 1938.

_____. *Rois et courtisans*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

Holland, William. *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, INI, 1963.

Hubert, Henri y Mauss, Marcel. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », en Marcel Mauss, *Œuvres*, t. 1, Paris, Les Éditions de Minuit, pp. 193-307, [1899] 1968.

Muller, Jean-Claude. *Le Roi bouc-émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria central*, Québec, Serge Fleury éditeur, 1980.

_____. *Jeux de miroir. Structures politiques du haut plateau nigérian*, Paris, Éditions de l'EHESS, Cahiers de l'Homme, nouvelle série, XXXIV, 1998.

Nader, Laura. *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Fondo Estatal para la Cultura y las Artes-CIESAS, 1998.

Piedrasanta, Ruth. *L'espace chez les Chuj de San Mateo Ixtatán (Guatemala). Représentations et dynamique historique: unité et rupture (1880-2000)*, tesis para el doctorado en etnología, Universidad Paris X Nanterre, 2003.

Pozas Arciniega, Ricardo. *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, INI, 1959.

Relación de Michoacán (Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán), México, El Colegio de Michoacán, 2000.

Signorini, Italo. *Los Huaves de San Mateo del Mar*, México, INI, 1979.

Zilbermann, María Cristina. « Idolatrías de Oaxaca en el siglo XVIII », in Manuel Ríos M. (ed.), *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología*

etnográfica, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Fondo Estatal para la Cultura y las Artes-CIESAS, pp. 147-165, 1994.

Zingg, Robert M. *Los huicholes. Una tribu de artistas*, México, SEP-INI, 2 vols., 1982.