

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA

“LA DANZA DE LOS PARACHICOS: FESTIVIDAD INDENTITARIA”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA

ALEJANDRA ROSAS ARMENTA

EXPEDIENTE 153861

DIRIGIDA POR:

MTRO. LUIS ENRIQUE FERRO VIDAL

QUERÉTARO, QRO. ABRIL 2012

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer principalmente a mi familia, ya que sin su apoyo incondicional, a pesar de no tener muy claro la labor de un antropólogo, nada de este documento hubiera sido posible, ni de mi formación como antropóloga. Agradezco profundamente a todos los maestros de la Facultad de Filosofía que de una forma u otra incidieron en mi proyecto de tesis. De igual manera a la Universidad Autónoma de Querétaro por su apoyo económico para mi estancia en campo.

Expreso un agradecimiento muy especial a la maestra Beatriz Utrilla, ya que ella me invitó a participar con la UNESCO en un proyecto en Chiapa de Corzo, y gracias a esta invitación y la labor que realizamos con la institución decidí darle formato de tesis y completar la investigación a lo que se había obtenido.

Agradezco a mis maestros Marja González, Francisco Ríos y Adriana Terven por leer mi trabajo y participar en la mesa de sínodo, agradezco sus comentarios e interés en esta labor. También agradezco a mi asesor de tesis el maestro Luis Enrique Ferro, que me ayudó siempre en todo momento a pesar de las dificultades de la distancia, estoy segura que sin su ayuda, comentarios y jalones de oreja, este trabajo no hubiera resultado como lo está en este momento.

Agradezco profundamente a la comunidad de Chiapa de Corzo por la confianza que me dieron para proporcionar información. En especial agradezco a la familia Altuzar por recibirme en su seno familiar y darme hospedaje durante mi estancia, a Gerardo Madrigal ya que también estuvo conmigo en todo momento de mi investigación aún después de mi estancia en su comunidad.

Por último pero no menos importante, agradezco a todos mis amigos y amigas que me apoyaron durante los momentos complicados para no desistir con mi trabajo. A todos ustedes, y alguien que se esté escapando, muchísimas gracias.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
1- APARTADO TEÓRICO – ANTROPOLÓGICO DE INDICADORES ---	6
1.1 LA VIVENCIA RELIGIOSA RITUAL	6
1.2 LA FIESTA	13
1.3 LA DANZA	19
1.4 EL RELATO Y LA MEMORIA COLECTIVA ----	23
1.5 LA IDENTIDAD Y EL SÍMBOLO	29
2- ESCENARIO GEOGRÁFICO: CARACTERÍSTICAS GENERALES DE CHIAPA DE CORZO	37
2.1 UBICACIÓN	37
2.2 ANTECEDENTES HISTÓRICOS	38
2.3 POBLACIÓN Y CROQUIS	41
2.4 FAMILIA Y MATRIMONIO	43
2.5 FLORA Y FAUNA	44
2.6 HIDROGRAFÍA	45
2.7 OROGRAFÍA, CLASIFICACIÓN Y USO DEL SUELO	45
2.8 INFRAESTRUCTURA Y CONFIGURACIÓN TERRITORIAL	45
2.9 ACTIVIDADES ECONÓMICAS	49
2.10 GASTRONOMÍA	50
2.11 RELIGIÓN	50
2.12 ORGANIZACIÓN POLÍTICA	51
2.13 VESTIMENTA	53
2.14 EDUCACIÓN	54
2.15 SALUD	55
2.16 TRANSPORTE Y COMUNICACIONES	56
2.17 VIVIENDA	57
2.18 ONTEXTO FESTIVO	58
3- ESCENARIO FESTIVO: ETNOGRAFÍA DENSA DE LA FIESTA GRANDE DE ENERO	60
3.1 FIESTA DEL SEÑOR DE ESQUIPULAS	60
3.1.1 ANUNCIO	61
3.1.2 ENRAMA	61
3.1.3 15 DE ENERO	62
3.2 FIESTA DE SAN ANTONIO ABAD	63
3.2.1 VIEJITO, CONSAGRADO Y NUEVA IMAGEN	63
3.2.2 ANUNCIO	64

3.2.3 ENRAMA -----	65
3.2.4 17 DE ENERO -----	66
3.3 FIESTA DE SAN SEBASTIAN MARTIR -----	67
3.3.1 ENRAMA -----	67
3.3.2 ANUNCIO -----	67
3.3.3 20 DE ENERO -----	68
3.4 ETNOGRAFÍA DE PERSONAJES RITUALES -----	69
3.4.1 CHUNTÁS -----	69
3.4.2 PARACHICOS -----	72
3.5 SISTEMA DE CARGOS PARA LOS DIFERENTES SANTOS ----	77
4- ORIGEN FESTIVO: EL RELATO EN LA MEMORIA COLECTIVA --	82
4.1 LEYENDA DE DOÑA MARÍA DE ANGULO -----	87
4.2 PARACHICOS: IDENTIDAD SOCIAL DE CHIAPA DE CORZO -	94
CONCLUSIONES -----	105
BIBLIOGRAFÍA -----	109
ANEXO -----	113

INTRODUCCIÓN

Como parte curricular dentro de mi formación como antropóloga decidí realizar un escrito de tesis en donde se desarrollara uno de los temas que durante la carrera me di cuenta de que me apasionaba tanto, la identidad. Y como este tema es tan extenso y se puede abordar a partir de diferentes perspectivas y manifestaciones sociales debía decidir desde cuál lo iba a hacer yo. Me encontraba en sexto semestre cuando una muy apreciada maestra, estando yo en el estado de Chiapas por un intercambio académico, me invitó a participar en un proyecto para la realización de un expediente para la UNESCO, para que la Danza de los Parachicos se denominara, como actualmente ya es, Patrimonio Cultural Intangible de la Humanidad. Acepté, y posteriormente me di cuenta de que era justo lo que estaba buscando para mi tesis.

Es por eso que este trabajo analiza de qué manera la identidad de Chiapa de Corzo se genera y recrea cada año en el escenario de la Fiesta Grande de Enero, por medio de la ejecución de la Danza de los Parachicos, la cual es un referente central para la colectividad, ya que es el símbolo que expresa y significa la atmósfera de la comunidad y la modela.

La Fiesta Grande de Enero es un evento dentro de la comunidad chiapacorcesa en donde la población toma un relevante lugar para la recreación de su identidad. Se participa en diversas actividades que van desde la organización de la fiesta, rezos, recorridos, días grandes, comida, entre otros. La fiesta está compuesta de elementos clave y símbolos que intervienen en la recreación identitaria de la comunidad. Uno de estos elementos es la Danza de los Parachicos, la cual es un eje importante y central dentro de esta celebración, pues aglutina significaciones que dan sentido y cohesión a la comunidad.

.La Fiesta Grande de Enero se festeja en un contexto lleno de sincretismo, pues por una parte se encuentra el aspecto religioso católico como se conoce occidentalmente y por otra está una leyenda de origen propia del municipio que se ha enseñado de generación en generación y por lo tanto se encuentra dentro de la memoria colectiva. La Fiesta está enfocada a la veneración de tres santos en particular, el señor de Esquipulas, San Antonio Abad y San

Sebastián, considerado éste último como el santo patrón de los chiapacorceños.

La danza de los parachicos, se analiza en la tesis como un símbolo identitario, y como tal cuenta con ciertas características como la de ser un símbolo que ha trascendido, este tipo de símbolo que traspasa la mecanicidad de una señal histórica, ya que se le pueden asociar, significados de distinta naturaleza, además de que éstos se manifiestan en el escenario específico de la festividad.

Para dar cuenta de lo anterior la tesis tuvo algunas preguntas guía enfocadas al objetivo que van desde lo general a lo particular como, ¿cuál de las festividades que conforman el ciclo ritual de la comunidad puede ser considerada la más representativa?, ¿cuál es el origen de esta Fiesta?, ¿cuáles son las actividades propias de la Fiesta?, ¿cuáles son los elementos que integran la danza de los parachicos?, ¿porqué es importante la danza de los parachicos para la comunidad?, ¿porqué, para los habitantes de Chiapa, es importante que la danza de los parachicos continúe ejecutándose y manteniendo su existencia?, y, ¿de qué manera la danza se relaciona con la identidad de la comunidad de Chiapa de Corzo?.

Dentro de la festividad no sólo se encuentra la Danza de los Parachicos como parte de los actores, también están los danzantes Chuntá, con quienes también se trabajó, o actores importantes como el patrón de los parachicos, los sacerdotes, encargados o dueños de imágenes religiosas, los rezanderos, músicos, coheteros, etc., sin embargo los principales actores sociales con los que se trabajó fueron los danzantes que se visten de parachicos. Los danzantes son hombres y mujeres de diferentes edades, desde bebés, quienes no participan activamente con los pasos de la danza, niños, jóvenes, adultos, hasta adultos mayores. La mayoría de los danzantes son habitantes originarios de Chiapa de Corzo y que viven en la comunidad, pero hay otra parte que la conforman personas que son originarios de Chiapa y que no viven ahí, pero que aún así, regresan a la comunidad en los días de fiesta para salir de parachicos; también se encuentra gente de Tuxtla, quienes, aunque no son nacidos en la comunidad, participan activamente en la danza. Otra parte de los danzantes,

pero en minoría, la representan las personas invitadas de otros lugares o turistas que participan en la celebración. .

La investigación pretende demostrar que la danza de los parachicos, siendo una manifestación cultural de un grupo social, es un vehículo y un fin de identidad; y que los elementos simbólicos que le dan vida se estructuran con la forma cotidiana del vivir de las personas de la comunidad, dándole sentido y cohesión a la misma. También demuestra que la danza de los parachicos, con todos sus componentes, es un símbolo depositario de tradición manifiesta en el tiempo de festividad, pero sobre todo es símbolo identitario de y para los chiapacorceños.

Para fundamentar el trabajo de manera teórica utilizo diversos autores que pertenecen a diferentes corrientes teóricas. Ya que no estoy de acuerdo en abordar los temas con una sola forma de pensar sino que entre todas se puede complementar y fundamentar coherentemente el trabajo. Es por eso que se encuentran autores como Marc Augé, Balandier, Barthes, Eliade, Geertz, Odile Marion y Turner, quienes ayudan a sustentar la parte simbólica que representa el fenómeno de la danza, como ritual, desde el mito o relato y desde una perspectiva de interpretación y representación simbólica. Así como desde la perspectiva que presenta ser parte de una vivencia religiosa.

También se encuentra a Becerra Manrique, Bonfiglioli, Cabrera Berrones, Correa, Cuevas, Dallal, Heers, HomobonoJauregui, Medina, Moreno, Rodriguez y Tarrés, quienes conforman el cuerpo teórico para dar cuenta del acercamiento a lo que se define como fiesta, fiesta tradicional, y cómo ésta se convierte en un escenario factible para la ejecución de la danza, y por ello estos autores también nos evocan qué es el movimiento kinético de la danza de manera teórica.

Dentro de los autores que dan la explicación e interpretación acerca de lo que se conoce como memoria colectiva, ya que los fenómenos como las danzas tradicionales por lo general vienen siendo fundados a partir de historias, relatos o mitos, ya sea verdaderos o inventados, pero legítimos para los grupos sociales, encontramos a Wright Carr, David Charles, Ferro Vidal, Contreras Soto, RothSeneff y Lameiras, Rodriguez, Le Goff y Barthes. Y a partir de este

análisis se encuentra también aquellos que fundamentan la identidad desde diferentes ejes; aunque aquí se retoma precisamente como el fin de un momento y prácticas festivo – religiosas, así las aportaciones sobre la identidad de Becerra Manrique, Flores, Gonzalez, Héau, Homobono, Jimeno, Medina, Perez y Várguez, son las que conforman este cuerpo. Como se puede observar, ya que comparto la idea de que todo fenómeno se mantiene activo gracias a la disposición dialéctica entre los componentes del mismo, algunos autores se repiten en dos o más ámbitos teóricos de la investigación.

La tesis se compone de cuatro capítulos, el primero, al que denominé Apartado teórico - antropológico de indicadores, y contiene la (s) línea (s) teóricas con las que se fundamenta la investigación, aquí se analizan los conceptos o indicadores propios del tema como la vivencia religiosa, la fiesta, la danza, la identidad y el símbolo y la memoria colectiva y el relato (mito), con los autores anteriormente mencionados.

Con el objetivo de poner al lector dentro del contexto general se encuentra el segundo capítulo, llamado El escenario geográfico: Características generales de Chiapa de Corzo; expone el escenario dentro del país y del municipio en el que se trabajó, describiendo algunos datos importantes como la ubicación de la comunidad, antecedentes históricos, hidrología, flora y fauna, vestimenta, educación así como las fiestas propias del calendario ritual de este municipio, entre otros aspectos importantes del mismo.

El penúltimo capítulo, tercero, Escenario festivo: Etnografía densa de la Fiesta Grande de Enero, trata acerca de la descripción minuciosa de la fiesta que se investigó, para dar cuenta de contexto en el que se manifiesta la danza. Mencionando las principales actividades tanto de los organizadores de la fiesta como los participantes. Las actividades propias para la veneración de los santos y las fechas. Así como la descripción de los personajes rituales de la festividad.

En el cuarto capítulo, Origen festivo: el relato en la memoria colectiva, se plantea el análisis teórico- etnográfico de la relación entre la leyenda que da origen a la festividad, siendo esta un eje rector de la danza de los parachicos, y la memoria cultural de la comunidad que es donde se encuentra dicho relato;

también se plantea cómo esta relación da pie al símbolo comunitario que representa la Danza de los Parachicos para los chiapacorceños.

De esta manera la tesis va dando forma a la hipótesis anteriormente expresada desde una perspectiva antropológica, tomando en cuenta que existen diferentes metodologías que permiten tratar a la danza como un conjunto de usos, patrones y expresiones que hacen del cuerpo humano un objeto técnico concebido de manera cultural y por lo tanto organizado. Y es por eso que, al analizar la danza, gracias a la etnografía, no solo llegamos a conocer la innumerable variedad de las manifestaciones dancísticas sino también se pueden interpretar a partir de las relaciones que éstas guardan con el sistema intercultural del que forman parte.

1.-APARTADO TEÓRICO - ANTROPOLÓGICO DE INDICADORES:

1.1 - LA VIVENCIA RELIGIOSA RITUAL

La religión dentro de toda la historia de la humanidad ha estado presente y ha sido parte fundamental de la vida cultural del hombre aunque ha ido cambiando según distintas percepciones, tiempos, contextos sociales e intereses. Pero a pesar de los cambios que la religión ha tenido, sigue siendo un componente significativo de la vida humana tanto en la forma individual como colectiva.

Se puede decir que la religión tiene funciones elementales, como por ejemplo, la de la interpretación del mundo, del origen, del sentido, el destino, salvación, o bien, la estabilidad social, dirigida a una colectividad a través de la sacralización de la familia, la moral, la autoridad, ritos de paso, sacrificios, etc., también tiene implicación en las formas económicas y de control, de manera psicológica y como parte de la identificación individual y grupal. Además, es la fuente última de que se alimenta toda existencia y experiencia humana y de la cual depende ésta en todos sus aspectos, basándose en la comunicación del hombre con lo trascendente; de esta forma es la religión un punto de apoyo al orden (y desorden) social. Además de ser en ella en donde la tradición encuentra sus anclajes más sólidos.

En el caso de la religión, compartir una creencia implica la comunicación de un cúmulo de símbolos así como de significados rituales y establece puentes de interacción, (Vázquez, 2009; 29) además de conformarse por un racimo de símbolos sagrados, entretejidos en una especie de todo ordenado, de tal forma que se genera un sistema religioso (Geertz, 1997: 120).

La religión se puede apreciar en diferentes planos, espiritual individual, que es como vive la religión y creencias cada individuo particularmente, y colectivo tangible, que es como los grupos manifiestan su religión a través de rituales, o diferentes prácticas religiosas, que pueden ser apreciados a la vista física y colectiva, de ahí el término tangible. De esta manera la religión se entiende pues como la *experiencia de lo sagrado*.

Este término será usado sin dejar de tomar en cuenta el hecho de que no implica necesariamente la creencia en un Dios específico, dioses o espíritus, sino que se refiere a la vivencia propiamente de lo sagrado, y , por tanto, se haya relacionada con los conceptos de ser, sentido y verdad (individual y colectiva). O como bien apunta Geertz (1997) al decir que (...) las formas, los vehículos y objetos de culto están rodeados por una aureola de profunda seriedad moral.

La experiencia de lo sagrado, o lo que podemos llamar en palabras de Geertz, (1997):

“una religión es: 1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones de los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”. (P. 89)

En todas las partes, lo sacro entraña un sentido de obligación intrínseca: no sólo alienta la devoción sino que la exige, no solo suscita asentamiento intelectual sino que impone entrega emocional, (ídem. p. 118) así pues, el término de religión como construcción social vivencial es el que teóricamente interesa para esta investigación.

Retomando el planteamiento acerca de la necesidad y el sentido religiosos de las sociedades o bien de las manifestaciones que para un grupo son sagradas, Eliade(1999) hace la diferenciación entre lo sagrado y lo profano, proponiendo que “lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente de las realidades “naturales”. (p. 14) es decir que, en las sociedades existen muchas y diferentes *hierofanías*, que es todo aquello sagrado que nos muestra algo, que nos significa algo. Las hierofanías se tratan de la manifestación de algo completamente diferente de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo natural, profano. Es decir, que se trata de la veneración, pero no de la veneración a un simple cuadro o a una piedra, sino a lo sagrado que

representan éste cuadro y ésta piedra y es así como se convierten en potencias sagradas dentro de una sociedad, convirtiéndose lo sagrado en un modo de ser en el mundo, al igual que lo profano. Este diálogo entre lo sagrado y lo profano, con sus veneraciones y significaciones, viene siendo el quehacer de la vivencia religiosa. Cabe mencionar que, como bien apunta Geertz (1997: 89) en la creencia y en las prácticas religiosas, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrarse como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que esta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida.

Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en un hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente al mundo, (Eliade, 1999) y esto se traduce pues en que la revelación del espacio sagrado, tiene un valor existencial para el hombre religioso. Y ¿cómo es que el hombre religioso, o comunidad, llega tener la revelación de este espacio? Para vivir en el mundo, o bien, en el espacio considerado sagrado, hay que fundarlo, y crear una conciencia de espacio, un símbolo sagrado y ordenarlo particularmente. Existen formas distintas de fundar el mundo, por ejemplo, por medio de técnicas de construcción del espacio sagrado, una de ellas, es el ritual en el que se da la repetición de un acto primordial, y por medio de éste se organiza un espacio ritual y se reitera la obra de los dioses (Eliade, 1999.), o bien de aquellos que nos han revelado algo, que es la esencia, o móvil fundamental, de lo que llamamos la experiencia religiosa.

El ritual, como uno de los factores, si bien me atrevo a decir que el más importante, de la vivencia religiosa, se organiza en torno de los elementos centrales que le especifican y designan su función particular; se inscribe en el interior de un sistema, que contribuye a la integración individual en una sociedad y en una cultura (iniciación) a la gestión correspondiente de lo sagrado (culto), a la manifestación del poder (ceremonial político) y a todo otro fin de orden social. El rito penetra en la arena de los símbolos, los utiliza

dándoles forma por su asociación y manipulándolos; pone en marcha el capital simbólico para expresar y actuar. El rito es una dramatización que impone condiciones de lugar, tiempo, circunstancias propicias, designación de los que incluye o excluye (Balandier, 1999) generando de esta manera un orden tanto social como espiritual individual.

Los ritos que se presentan dentro de la vivencia religiosa actúan sobre los hombres por su capacidad de conmover, los pone en movimiento, cuerpo y espíritu, gracias a la coalición de medios que provoca, apelando a la función imaginaria y conjugando los lenguajes, la música, la danza, los gestos y los actos litúrgicos definidos según su código particular. En el rito se aprecia el orden, y es en él en donde el individuo llega a ser un hombre social, se sitúa dentro de su sociedad y progresa hasta el final de su existencia. Se aprecia el orden en el rito porque está estructurado y constituye un sistema de comunicación y de acción dentro de una gran complejidad, de un proceso adaptado a un fin, compuesto por episodios ordenados en donde se asocian de manera específica símbolos, íconos, palabras y actividades.

Los ritos representan algo, como dice Eliade (1999), puesto que la recitación ritual del mito cosmogónico implica la reactualización de este acontecimiento primordial, se deduce que aquel para quien se recita queda proyectado mágicamente al “comienzo del mundo” y se convierte en contemporáneo de la cosmogonía. Se trata para él, y para su comunidad que comparte, de un retorno al tiempo de origen, cuya finalidad terapéutica es la de comenzar una vez más la existencia, el nacer (simbólicamente) de nuevo. Pero las significaciones y representaciones de los ritos solo pueden “almacenarse en símbolos: una cruz, una media luna o una serpiente emplumada”. Estos símbolos religiosos dramatizados en los ritos son sometidos por aquellos para quienes tienen resonancia como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la cualidad de la vida emocional y sobre la manera que uno debería comportarse mientras está en el mundo. Los símbolos sagrados refieren pues una ontología y una cosmología, a una estética y a una moral: su fuerza peculiar procede de su presunta capacidad para identificar un hecho con valor en el plano más fundamental, su capacidad de dar a lo que de otra manera sería meramente efectivo una dimensión normativa general.

Augé (1998) apunta que:

“por símbolo se entiende una simple relación de representación entre una cosa simbolizada o un ser simbolizado y la cosa y el ser que lo simbolizan, mismos que se relacionan, en este aspecto, (...) este acto de poner en relación es lo que constituye propiamente el acto de simbolización.” (P. 34, resaltado mío).

Existen diferentes espacios del rito por ejemplo los templos, o bien los espacios sagrados, como ermitas, que constituyen propiamente hablando una “abertura” hacia lo alto y aseguran la comunicación con el mundo de los dioses, sin la cual la existencia humana no sería posible y tampoco sería posible la experiencia primaria del dicho espacio sagrado ni la comunicación con lo divino. Estos monumentos se convierten pues en testimonios (Augé, 1998: 33).

Otro de los factores de lo sagrado, de la vivencia religiosa y sus rituales, es el tiempo. Pues el tiempo, igual que el espacio, no es homogéneo ni continuo. Existen intervalos de tiempo sagrado, por ejemplo el tiempo de las fiestas. El tiempo sagrado es indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible. En cada fiesta periódica se reencuentra el mismo tiempo sagrado, el mismo que se había manifestado en la fiesta del año precedente o en la fiesta de hace un siglo; se reencuentra en la fiesta la primera aparición del tiempo sagrado. (Eliade, 1999:54)

El hombre y comunidad religiosos viven así en dos clases de tiempo, de los cuales el más importante, el tiempo sagrado se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante la práctica de los ritos. Eliade (1999) dice que los animales u “otros seres” son los que revelan la sacralidad del lugar específico y la representan, y los hombres no tienen libertad para elegir el emplazamiento sagrado, sino estos símbolos *per se* son los que lo determina. Los hombres no hacen sino buscarlo y descubrirlo mediante la ayuda de signos misteriosos. Algunos de estos signos pueden ser

los mitos ya que el mito tiene la característica de que relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial, que tuvo lugar en el comienzo del tiempo. Relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos, o lo son, pero como resultado de una construcción imaginaria colectiva, también son dioses o héroes civilizadores, y por esta razón sus gestas constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados. Y luego de que el mito es revelado, pasa a ser una verdad necesaria. Verdad a la que se le significan y resignifican los acontecimientos, por esta razón se “pide” un signo para poner fin a la tensión provocada por la relatividad y a la ansiedad que alimenta la desorientación; en una palabra, para encontrar un punto de apoyo absoluto.

El tiempo de origen de una realidad, es decir, el tiempo fundado por su primera aparición, tiene un valor y una función ejemplar; por esta razón el hombre se esfuerza por reactualizarlo periódicamente por medio de los rituales apropiados. Una fiesta se desarrolla siempre en el tiempo original. Cualquiera que sea la complejidad de una fiesta religiosa se trata siempre de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar *ab origine* y que se hace presente ritualmente. Los participantes se hacen contemporáneos del acontecimiento mítico; salen de su tiempo histórico y se enlazan con el tiempo primordial, que siempre es el mismo, que pertenece a la eternidad. El hombre religioso siente la necesidad de sumergirse periódicamente en ese tiempo sagrado e indestructible, por medio del ritual, para él, es el tiempo sagrado lo que hace posible el otro tiempo ordinario, la duración profana en la cual se desarrolla toda la existencia humana. (ídem. pág. 67).

Las fiestas restituyen la dimensión sagrada de la existencia, es un retorno a los orígenes, reenseñando cómo los dioses o los antepasados míticos han creado al hombre y le han enseñado los diversos comportamientos sociales y los trabajos prácticos. El hombre religioso siente la necesidad de reproducir indefinidamente los mismos gestos ejemplares y esto es porque aspira a vivir, y se esfuerza por vivir en estrecho contacto con sus dioses.

Para el hombre la reactualización de los mismos acontecimientos míticos, por medio de rituales y sus símbolos, constituye su mayor esperanza: en cada

reactualización reencuentra la oportunidad de transfigurar su existencia y hacerla semejante al modelo divino de manera dialéctica con el tiempo presente. Esto quiere decir que el hombre religioso tiene acceso a una serie infinita de experiencias que podrían llamarse “cósmicas”. Tales experiencias son siempre religiosas, pues para él, el mundo es sagrado. (Eliade, 1999)

Las experiencias religiosas que el hombre reactualiza periódicamente en las fiestas, como ya lo mencionaba, se manifiestan por medio de rituales específicos, uno de ellos es la danza, que forma parte y es ejecutado dentro del escenario y tiempo festivo.

1.2- LA FIESTA.

Como bien menciono en el apartado anterior, podemos partir de que las fiestas restituyen la dimensión sagrada de la existencia, de la vivencia religiosa, viene siendo un retorno a los orígenes, reenseñando cómo los dioses y los antepasados míticos han creado al hombre y le han enseñado los diversos comportamientos sociales y los trabajos prácticos.

El estudio de la fiesta representa una fuerte interpretación semántica y ritual ligada a lo *católico*, lo cual le brinda una dimensionalidad simbólica mucho más compleja ya que articula tanto elementos y lugares de la llamada *costumbre* con símbolos y reinterpretaciones de rituales que son presididos por imágenes de culto católico. (Vázquez; 2009; IX) El estudio de las fiestas, particularmente tradicionales, que son, dentro del extenso tema, las que interesan a esta investigación, ha sido, dentro de la antropología, abordado por diferentes investigadores, como Amparo Sevilla Villalobos, Ma. Del Consuelo Cuevas, Roberto Téllez Girón, entre otros. Algunos de ellos mencionan y coinciden en que en las fiestas tradicionales se pueden encontrar fenómenos socioculturales, los cuales ayudan a dar sentido a diferentes contextos de vida cotidiana y social. Además de que dentro de las fiestas se encuentran elementos de carácter significativo para los integrantes, entre ellos están la comida, música, los rezos, peregrinaciones, retomando el apartado anterior, rituales; y en ocasiones las acciones religiosas nos dirigen al mundo de la oralidad en forma de relatos que ayudan a conferir sentido al contexto y lenguaje simbólico de las fiestas, por lo que la fiesta es un instrumento privilegiado para la recreación de la identidad y para la proyección de un sentido, de un *nosotros* que nos distingue hacia el exterior, además de que se convierte en parte de la vida tradicional social. Las fiestas generan dinámicas propias para comprender los espacios y los tiempos, mismas que se manifiestan en las acciones que atienden a las necesidades de este espacio sagrado festivo.

La fiesta no sólo está sujeta a unas coordenadas espaciotemporales, sino que contribuye a significar el tiempo y el espacio, además de las identidades y religaciones de las sociedades y de los individuos que las viven y protagonizan

(Homobono, et. al. 2004). Caillois¹ (1993: 112) quien también nos habla del ritual que representa la fiesta, dice que:

“si la fiesta es época de la alegría, es también de la angustia. El ayuno y el silencio son de rigor antes de la expansión final. Se refuerzan las prohibiciones habituales, se imponen otras nuevas. Los desbordamientos y los excesos de todas clases, la solemnidad de los ritos, la severidad previa de las restricciones, contribuyen igualmente a hacer del ambiente de la fiesta un mundo de excepción. En realidad, con frecuencia se considera la fiesta como el reino mismo de lo sagrado. El día de la fiesta, aunque solo se trate del domingo, es ante todo un día consagrado a lo divino, en que se prohíbe el trabajo, dedicado al reposo, al regocijo y a la alabanza de Dios.”(1939; 112)

Esto nos dice que la fiesta es la combinación de dos dimensiones sagradas yuxtapuestas: una lúdica y de disfrute y otra litúrgica-cultural, una caótica (pero con sus propias reglas) y la otra ordenadora; estas son las dos caras de la realidad imaginaria festiva.

La repetición periódica de la fiesta la convierte en un momento de tradición y la tradición misma es generadora de continuidad; expresa la relación con el pasado y su coacción; impone una correspondencia resultante de un código del sentido y de valores que rigen las conductas individuales y colectivas, transmitidas de generación en generación. Es una herencia que define y mantiene un orden haciendo desaparecer la acción transformadora del tiempo reteniendo sólo los momentos fundantes de los cuales obtiene su legitimidad y su fuerza. La fiesta como tradición puede ser vista como el hilo constitutivo de una sociedad, según el cual el presente se encuentra interpretado y abordado.

¹ Citada en BonfiglioliUgolini, Carlo. *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de Cristo, la trasgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*. ENAH, México, 1993, p. 46.

Roiz²(2004) define a la fiesta como:

“(...) una serie de acciones y significados de un grupo, expresados por medio de costumbres, tradiciones, ritos y ceremonias, como parte no cotidiana de la interacción, especialmente a nivel interpersonal (...) caracterizadas por un alto nivel de participación e interrelaciones sociales, y en las que se transmiten significados de diverso tipo – históricos, políticos, sociales, valores cotidianos, religiosos, etc., - (...) cumpliendo determinadas funciones culturales básicas para el grupo (...).

Esto quiere decir que la fiesta, además de ser un ejercicio de memoria colectiva y reflejo de un nivel de identidad social, es un espacio de socialización, entendiendo éste concepto como el conjunto de relaciones sociales efectivas, que vinculan entre sí a los individuos, bien mediante lazos interpersonales o de grupo: redes de amigos, de parientes o de vecinos, reencuentros, reuniones. Y que comprenden desde sus aspectos más informales o espontáneos, vinculados a grupos primarios, hasta escasamente formalizados de asociaciones *amicales*³ y similares (Homobono (1997)). Así podemos entender que la participación social dentro de las fiestas es importante, pues los seres, en su condición de humanos, y de estar integrados a un grupo, se entregan a las actividades familiares, económicas, políticas, religiosas o bien festivas, que definen en demasía la vida social tanto interactiva festiva como cotidiana. De manera que lo que un pueblo valora y lo que teme y odia está pintado en su cosmovisión, simbolizado en una religión y expresado en todo el estilo de vida de este pueblo (Geertz; 1997: 122). Así, los hombres se sitúan en el conjunto de los sistemas que componen el orden social e imponen a cada individuo cierto tipo de relación con los demás, en función de los rangos que poseen si es que así los tuvieran, y de esta manera, los agentes sociales, humanos, no dejan de percibir su propia unidad.

² Citado en Medina Luque F. Xavier, *“El ámbito festivo como vehículo de proyección exterior: la recreación de la fiesta como elemento de la identidad vasca en Cataluña”*, Barcelona, 2004.

³ Amical, que es una palabra en francés se refiere a relaciones amigables o amistosas.

Por otra parte Jaques Heers (1988) menciona que la fiesta y sus mismos desbordados excesos no son únicamente cuestión moral o de costumbres, de respeto más o menos estricto hacia los perceptos de la religión. No puede haber ni hay generalmente ninguna contradicción entre el espíritu cristiano, entre las devociones más sinceras y esas exuberancias colectivas, a veces de mal gusto, que se inscriben en un contexto mucho más vasto y complejo. Como todas las expresiones de una civilización, también éstas se derivan de circunstancias donde se encuentran implicadas toda clase de estructuras y de prácticas, políticas y sociales ante todo. La fiesta, ciertamente, es ante todo diversión, y diversión a menudo gratuita: reuniones de gentes vestidas con ropas nuevas, o disfrazadas, con máscaras o sombreros, con cintas; por todas partes, los colores y los adornos alegran la vista y sitúan el día del jolgorio fuera de la rutina y el ritmo de la vida habitual.

El autor antes mencionado (1988) agrega una interesante opinión acerca de las fiestas cuando menciona que en las ciudades y en los campos – cuando hay fiesta- numerosos y variadísimos espectáculos rompen el curso de los trabajos y los días, tanto en las solemnidades religiosas como en las grandes celebraciones civiles y políticas: juegos, competiciones, procesiones y cabalgatas, representaciones de cuadros para representar tal vida de santo, tal leyenda, tal episodio (...) La fiesta, reflejo de una civilización, símbolo, vehículo de mitos y de leyendas, no se deja atrapar fácilmente, ya que los componentes de la fiesta van desde pequeñas acciones como el hecho simplemente de asistir hasta la organización de dicha fiesta y la ejecución de rituales, por ejemplo, la danza.

Sin intentar ser redundante, cabe mencionar las palabras que el maestro Junípero Cabrera Berrones (sin año) dirigió en la Primera Convivencia de Comités y Mayordomías del estado⁴ haciendo referencia a las fiestas en cuanto a que éstas:

“(...) nos conducen inevitablemente a la alegría, al regocijo, a la diversión, a la solemnidad religiosa en conmemoración de un hecho importante que, en la mayoría de las veces, la religión

⁴ Revista Lotería de fiestas y tradiciones. No. 1. Pág. 28.

establece el motivo y la razón del ritual festivo. En la fiesta, ese conjunto de prácticas religiosas que poseen funciones estéticas, fiestas con sus procesiones, con sus multitudes, con su colorido, representa la recreación de un momento mágico, mitológico, (...). La fiesta nos revela la posibilidad del esparcimiento colectivo, como una forma culturalmente establecida para la expresión y la convivencia, donde se desahogan las tensiones y se refuerzan los vínculos de la comunidad; donde símbolos y experiencias determinan la identidad de nuestros pueblos. Las fiestas conmemoran santos, héroes, hechos históricos o pasajes bíblicos, rigen ciclos y calendarios comunitarios, exigen la organización comunitaria e involucran la participación social amplia y voluntaria. Dentro de la fiesta, la comunidad integra sus más ricos elementos simbólicos, su comida, su vestuario tradicional, el idioma, la religión, danza, música, teatro, juegos, ceremonias, pirotecnia y artesanía.”

Por su parte, Moreno Navarro(sin año) puntualiza que las fiestas constituyen un lenguaje sobre la realidad y poseen un código comunicativo y un campo de significados sin acceder a los cuales captaríamos de ella, todo lo más, sus aspectos sensoriales, sin llegar a entender sus significados que, por otra parte, pueden ser múltiples, como es normal en la naturaleza polisémica de todo mensaje simbólico. Además, él mismo (sin año) hace referencia a los componentes de los momentos festivos muy, en mi opinión, acertada, mencionando que en todo fenómeno festivo existen varias dimensiones interconectadas aunque no coincidentes: la dimensión de los significados simbólicos, muchas veces diversos y a diferentes niveles de profundidad, la dimensión sociopolítica que se refiere al papel de cada ritual festivo respecto al orden social del grupo o sociedad que la celebra, la dimensión económica, siempre existente, aunque hoy en día más importante que en épocas pasadas debido a la mercantilización, al menos relativa, de los propios rituales, y la dimensión estético-expresiva, integrada por los significantes, por los estímulos

sensoriales de diversos tipos que contextualizan una situación como festiva y producen la movilización emocional respecto a ella.

La fiesta es pues el escenario factible del encuentro y reforzamiento de relaciones sociales, de la reproducción de los rituales propios de ella, con sus símbolos entendidos colectivamente, pero manteniéndose en movimiento con las intersubjetividades, mismos que pueden ser, en este escenario festivo trascendental, el vehículo de la identidad y/o el reforzamiento de la misma. Como menciono anteriormente, uno de esos rituales que suelen ser parte del momento festivo y que muchas veces funciona como un eje nodal del mismo, es la ejecución de la danza.

1.3- LA DANZA

Es importante definir el significado de danza, ya que éste puede variar desde la perspectiva que se aborde, puede ser, desde la labor del antropólogo, una perspectiva teórica o a partir de un elemento *etic*, o bien, desde la perspectiva de los mismos ejecutantes, es decir desde una perspectiva *emic*. En este caso nos limitaremos a abordar el término de manera teórica antropológica que servirá para entender la razón de ejecución en un grupo social determinado.

Las danzas suelen ser parte de la tradición, y forman parte de un complejo escenario festivo mayor, como tal, lo importante es repetirla y continuar con ella, ya que de esta manera es como se va adquiriendo y reforzando la identidad. La danza es actividad humana, que resulta de un dialogo entre la historia y las subjetividades sociales de un grupo, en este sentido cabe mencionar que nos referimos a lo que occidentalmente se conoce como danza tradicional y/o religiosa. En este tenor, las danzas religiosas, se incorporan, bajo la misma categoría conceptual, en diferentes campos semánticos. No se denominan dentro del marco de danza o movimiento en general o “cualquier” danza, sino en un marco en el que se revaloran las costumbres, como una especie de informe sobre singularidades y subjetividades humanas (muchas veces religiosas), además de que representan historias, y por lo tanto viene a estar dentro de lo que se conoce como ritual y no como el movimiento en sí. Es pues, un término que se refiere a un tipo de complejidad simbólica que se sustantiviza y extiende a los sujetos de esta acción – los danzantes-, a su entorno inmediato y también a un corpus de relaciones particulares que ella, la danza, comparte con otras danzas y otros campos afines.

Algunos estudiosos del tema como Amparo Sevilla Villalobos, Hilda Rodríguez Peña y Elizabeth Camara García (1983), consideran a la danza en general como un producto social, una expresión colectiva generada y practicada por distintos grupos sociales con una función social específica. Así como también consideran a las danzas tradicionales particularmente, como distintas ya que se presentan por medio de un patrón o modelo de movimientos corporales (aunque aún en este tipo de manifestaciones no siempre es así) expresivos, que son transmitidos anónima y espontáneamente por la tradición oral y por la

imitación (Pp. 8 y 9). Se presentan estas danzas dentro de un contexto ceremonial, con significado, función y carácter mágico- religioso.

Por otro lado, Alberto Dallal(1988), quien también aporta una explicación a lo que se denomina bailar, o bien, danzar; aunque sus estudios han sido más concretamente en el ámbito de la danza como expresión artística, algunos de sus análisis teóricos ayudan a formular el cuerpo teórico que en esta investigación interesa, pues menciona que danzar, bailar significa mover el cuerpo en el espacio esencialmente. Pero este movimiento no puede ser cualquier movimiento sino que para pertenecer al ámbito de la danza debe contener, además, significación: un hábito, un acento, una carga impuesta por el bailarín, por el danzante, por el artista, que diferenciará a éste movimiento de todos aquellos movimientos que seres humanos y animales realizan para sobrevivir, para moverse dentro de la naturaleza. Los movimientos propios de la danza y de los danzantes son movimientos impregnados de significación, de la misma manera que los versos de un poema poseen una significación que las hace poesía y no lenguaje o sólo redacción común.

Bonfiglioli (1993) con lo que a continuación menciono, puede complementar la aportación de Dallal, pues nos dice que:

“Los procesos dancísticos son hechos simbólicos complejos, contribuidos por un núcleo de movimientos rítmico- corporales que se interrelacionan, de manera variable con otras dimensiones semióticas. Los desplazamientos kinético- coreográficos se combinan tendencialmente con la música y el canto e incluso, en algunos casos, con la declamación verbal y la gestualidad mímica. Asimismo, al cuerpo danzante se le viste y se le adorna de manera expresiva y el escenario supone una preparación claramente semantizada.”

Es importante retomar también las puntuaciones de Spencer (1985: 38) cuando habla de que dentro de los patrones de los movimientos dancísticos hay algún código inconsciente que remonta a las mismas fuentes de la existencia social. (...) Esto significa cambiar el énfasis analítico de la “danza per se” a su contexto ritual. (...) La sociedad creó la danza, y es a la sociedad que hay que

regresar para comprenderla⁵. Esto supone entonces que, los grupos de danzantes tienen diferentes tipos de organización, lo cual implica liderazgos y habilidades de tipo político, y la fiesta en la que es ejecutada la danza, tiene varios niveles organizativos, que se relacionan de acuerdo a reglas jerárquicas (Bonfiglioli; 1993; 2). Además, la danza ha sido justificada en términos de oración, de plegaria, por la intención de contacto que se genera con las divinidades, sin embargo, Bonfiglioli (1993; 40) cita a Jáuregui, Ramírez, Rubio y Eudave (1983) haciendo mención de que ellos señalan que no, por lo antes mencionado, cualquier práctica dancística o musical puede constituir una plegaria, a lo que indican que un acto dancístico (al igual que otros actos rituales) debe cumplir con estas condiciones:

- a) *“Debe ser realizado en un contexto religioso y ritual, con la periodicidad que caracteriza a este género de acciones culturales;*
- b) *Debe ser ejecutado dentro de los patrones establecidos socialmente;*
- c) *Debe ser dirigido a “seres sagrados” sirviendo así de vínculo entre lo sagrado y lo profano;*
- d) *Debe tener una eficacia en la que crean tanto el fiel como la sociedad de la que forma parte;*
- e) *Debe activar a las potencias sagradas que actúan sobre el mundo profano, de tal manera que los seres sagrados (como los mismos danzantes) se emplean como intermediarios para actuar sobre la realidad cotidiana de este mundo.”*

En estos preceptos, añade el autor, que, en tanto ofrenda, la danza responde a las normas fundamentales que gobiernan la reciprocidad con lo sagrado. Para los que bailan horas y días o tan solo unos minutos, la danza viene a ser un acto ritual con el que se devuelve y ofrece el propio cuerpo, sacrificándolo simbólicamente a la divinidad. Se trata de devolución porque los dioses no fueron solamente los donadores primordiales de la vida, sino que siguen administrándola en todas sus formas cotidianas. Al ofrecerles el objeto del sacrificio, hoy en día constituido o reemplazado simbólicamente por la primera

⁵ Citado en, BonfiglioliUgolini, Carlo. *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de Cristo, la trasgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*. Tesis de licenciatura, ENAH, México, 1993.

parte (o el aroma) de una comida o una bebida ritual, por los gastos ceremoniales, las penitencias, etcétera, los hombres se quitan una parte de sí mismos o de sus riquezas para devolverla a quienes les permiten seguir viviendo.

La danza, como un ritual por excelencia, refuerza los tradicionales vínculos sociales entre los individuos: hace resaltar el modo en que la estructura social de un grupo se ve favorecida y perpetuada por la simbolización ritual o mítica de los valores sociales subyacentes en que ella descansa. La mayoría de las danzas vienen a ser, aunque sólo temporal y limitadamente, una verdadera *lastimación* en el sentido de que implican una “pérdida” del cuerpo y de sus energías vitales. Asimismo esta “devolución” implica nuevos pedidos, nuevos favores y amparos, con la esperanza de que sean escuchados.

Dentro de este ámbito dancístico, se encuentran otros autores como Jesús Jauregui y María del Consuelo Cuevas, quienes han estudiado en diferentes estados de la República algunas danzas tradicionales como La danza del Nayar y las danzas tradicionales del Estado de Hidalgo respectivamente. Esto da cuenta de que en México, las danzas religiosas siguen vivas porque persisten las condiciones que justifican su existencia, esto es, la función de significar y explicar, por medio de los códigos que le son propios, la relación entre el hombre y una realidad que necesita ser comprendida. Además de que pueden ser un vehículo *per se* de identidad o identidades colectivas.

1.4- EL RELATO (MITO) Y LA MEMORIA COLECTIVA

La fiesta constituye un escenario en el que los rituales son un enjambre de significaciones, símbolos colectivos que representan algo para los que se encuentran en el contexto, ese algo, que bien puede ser un mito o un suceso histórico o religioso milagroso se encuentra dentro del inconsciente- consciente colectivo, es decir, en lo que se denomina memoria colectiva.

Memoria colectiva y mito, o relato mítico, son dos conceptos que deben ser analizados o delimitados conceptualmente para poder entender las realidades sociales identitarias que son las que a esta investigación respectan.

En este giro, Barthes (1999) comenta del mito que es un sistema de comunicación, un mensaje, un modo de significación, de una forma. En él se encuentra un esquema tridimensional, el significante, el significado y el signo. Pero cómo es que llega un mito a ser precisamente un mito; se pueden concebir mitos muy antiguos, pero no hay mitos eternos, algunos objetos pueden ser, por el discurso que generan, un mito, pero posteriormente puede desaparecer y algún otro objeto puede ocupar su lugar, y ahora éste nuevo es el que accede al mito. La humanidad es la que regula lo real al estado del habla, y es ella misma la que determina la vida o la muerte del lenguaje mítico, por eso el mito se define por su forma y no por el mensaje. Además todos los materiales del mito, ya sean representativos o gráficos, presuponen una conciencia significativa que puede razonar sobre ellos independientemente de su materia, apuntando que el habla es un mensaje y no necesariamente tiene que ser oral, además de que lo que no viene siendo oral, imágenes, gráficas, etc., (ídem; 1999) se presta a muchos modos de lectura y por eso dentro de los materiales míticos, con tal conciencia se pueden razonar sobre ellos de manera particular independiente de su materia.

El mito no oculta nada y no pregonada nada, deforma y se impone, no es ni una mentira ni una confesión, no niega cosas, su función es hablar de ellas; es una inflexión y por eso es un habla excesivamente justificada para ser llamada mito. El mundo provee al mito de un real histórico definido, por la manera en que los hombres lo han producido o utilizado: el mito restituye una imagen natural de ese real; proclama la aparición de un acontecimiento primordial, consiste

siempre en el relato de una creación, se cuenta cómo comenzó algo, cómo comenzó a ser ese algo (Ídem:72). Todo mito muestra cómo ha venido a la existencia una realidad, sea esta la realidad total, el cosmos, o tan sólo un fragmento de ella. Y de esta manera, el mito se convierte en parte fundamental tanto de las expresiones como de la vida religiosa de los grupos sociales.

El relato mítico, por naturaleza, no tiene comprobación. Se refiere a lo que está en el origen, en el comienzo, remite, por ser un relato, a la temporalidad, pero no a la de una sucesión de acontecimientos históricos sino a la de un tiempo fundante durante el cual se engendra un orden; se liga con la memoria en cuanto ésta es una revelación que permite acceder a realidades ocultas. Remite a una realidad primordial que preexiste a una profundidad misteriosa y que se traduce con signos, imágenes y reflejos en el mundo y trasmite parte de la verdad y de la razón de ser.

A nivel social, se puede decir que el relato es un saber colectivo originario que permite estructurar y dar sentido al universo sensible; es la expresión de una difícil búsqueda del secreto del origen, de una puesta en orden prístina del mundo de las cosas y los hombres.

La oralidad es el medio por el cual las sociedades generan discursos en diferentes aspectos de su vida como grupo. Oralidad puede ser interpretado también como tradición oral, herencia oral, memoria social así como memoria colectiva, entre otros términos, pero lo esencial es entender que se habla de sociedades (de un grupo determinado) en donde el relato es traspasado de manera generacional por medio de la oralidad y es por este medio por el que sobrevive el relato, sosteniéndolo en el saber cultural y que conlleva a mantener una parte discursiva de lo que complementa la identidad del grupo.

Al respecto de la memoria nos habla Ferro (2011), quien señala muy acertadamente que:

“Los relatos de la memoria tienen su éxito en salpicar la vida de recuerdos, construyendo y reconstruyendo con la palabra escrita o con la oralidad, las imágenes que se han configurado por las acciones de los hombres en el tiempo.

Con la memoria y su acto de recordar, se detiene el tiempo, la temporalidad se vuelven palabras y se regodean los espacios cotidianos con otras figuras, con otros hombres, se expresan otras circunstancias que ayudan a comprender el presente en la mente de las nuevas generaciones, logrando consumir un pasado en el presente, porque la memoria tiene la virtud de jugar con el tiempo, habla cuando tiene que hablar y calla cuando no tiene que representar. (...)la memoria permite adquirir ese grado de conciencia del mundo cultural al que se pertenece, de tal forma que las expresiones narradas por los relatos de la memoria en la tradición, no es cualquier narración, sino la consecuencia social de la memoria, de ese cúmulo de experiencias pasadas, conocimiento que proviene de “acumular experiencias pasadas y de inventariar lo posible de éstas, la ocasión coloca este conocimiento en el volumen más delgado. Concentra el mayor conocimiento en el menor tiempo”, de manera que la memoria es una memoria cuyos conocimientos son inseparables de los momentos de su adquisición y degradan las singularidades de ésta”.

Es decir que la memoria, con sus narraciones expresa una historia viva, que se comparte desde la oralidad del presente para transportarse al pasado y adquirir de estas palabras el paisaje que conforma la conciencia histórica y cultural, porque es ahí donde se gesta el tiempo social festivo sagrado, y en donde, por medio de los rituales se manifiesta el relato. La memoria adquiere un papel importante porque se convierte en el ordenador, el hilo de la continuidad del mundo, y se vuelve también un tiempo de narraciones que explica la gran diversidad de las manifestaciones culturales, como una totalidad de acciones que dan coherencia a la cultura, convirtiendo así la totalidad vivencial de la cultura en un texto repleto de relatos y narraciones de las maneras de existir de los individuos y las sociedades.

Jaques Le Goff(1991)nos habla de la memoria en general, apuntando que ésta, como capacidad de conservar determinadas informaciones, remite ante todo a

un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas, que él se imagina como pasadas. Esto me pone a pensar que entonces dentro de una sociedad los individuos pueden llegar a retener información que deviene de una herencia genética social y que se manifiesta en la memoria activa a corto y a largo plazo.

La memoria social asegura la reproducción de comportamientos definidos y socialmente aceptados, ya que estos comportamientos forman parte de la vida cotidiana social e individual, y en nuestro caso también festiva. Le Goff (ídem) comenta que no existe una memoria colectiva bruta, es decir, sin un sustento simbólico; esto remite a Marc Augé (1998) cuando nos dice que los objetos como símbolos, pueden llegar a ser monumentos, hasta de poder, pues es en éstos donde se puede ver que existen testimonios que sustentan la memoria colectiva, es decir, que no hay memoria colectiva sin dichos monumentos, que no se fundamente en algo.

Vernant (citado en Le Goff; (1991), observa que la memoria, en la medida en que se distingue de la rutina, representa una difícil invención, la conquista progresiva por parte del hombre, de su pasado individual, así como la historia, construye para el grupo social la conquista de su pasado colectivo; y la historia como ciencia, al relatar los hechos de su objeto de estudio, amplía esta memoria histórica, algunas veces modificándola pero sin destruirla, sin embargo, hay algunas veces en donde la memoria no se adentra en la historia sino más bien se aleja de ella.

Lo importante es que la memoria es un medio por el cual se evocan las cosas pasadas, las presentes, y futuras. Dentro de los grupos sociales, aunque en la oralidad puedan existir algunas diferencias tanto de interpretación como de transmisión, además de que puede ser inestable y algunas veces maleable, existen ejes centrales aceptados, y parte de estos ejes son el hecho de que dentro de la memoria colectiva se seleccionan las cosas que se desean recordar, mayormente ordenadas, pues éstas tienen que ver con la atención y más que nada con la intención con la que se quiere recordar. Además, lo que se quiere recordar siempre está fundamentado con monumentos como lo son

las estatuas, santos, fotografías, o danzas, manifiestas en el tiempo festivo sagrado, en la experiencia religiosa; estos elementos multiplican a la memoria y le da una precisión y una verdad visual que no se podría alcanzar con antelación, de esta forma se permite conservar la memoria del tiempo y la evolución cronológica.

Como un proceso, Le Goff (1991) apunta que la memoria es “la quinta operación de la retórica: después de la *inventio* (que es encontrar algo que decir), la *dispositio* (poner en orden lo que se ha encontrado), la *elocutio* (agregar como adorno palabras e imágenes), la *actio* (recitar el discurso como un actor con la dicción y los gestos) y finalmente la *memoria* (*memoriaemandare*>>recurrir a la memoria<<) (...) es en donde reposan los tesoros de las innumerables imágenes de toda clase de cosas introducidas por las percepciones, donde están igualmente depositados todos los productos de nuestro pensamiento, obtenidos amplificando o reduciendo o de cualquier modo alterando las percepciones de los sentidos, y todo eso que allí fue puesto al reparo y aislado (...)” (pp. 151- 152)

La memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar la identidad, individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia. La memoria colectiva, es pues, un instrumento de lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición. De esta manera, la sociedad puede ser vista como el contenedor y caudal principal de creencias, saberes y prácticas. Cuando una persona nace, se desenvuelve dentro de un conjunto de relaciones y de instituciones, las cuales promueven diferentes usos históricos. Si bien la sociedad permea el comportamiento individual, el sujeto puede reinterpretar este capital cultural a partir de la forma local de percibir su realidad. (Vázquez; 2009; 5)

Por lo antes mencionado, las diversas culturas en que se concreta el universal humano reflejan no sólo modos específicos de adaptación a la naturaleza y de organización de las relaciones sociales, sino también formas diferentes de percibir y definir las realidades, de pensar el mundo, de interpretarlo, de expresarlo y de transmitirlo por medio de la oralidad. Y dentro de cada

sociedad, los distintos colectivos identitarios poseen, asimismo, elementos diferenciadores en cada uno de estos aspectos. Ello hace que sea indispensable, para entender no importa qué ámbito de las sociedades y las conductas humanas, atender y profundizar en la dimensión simbólica de la vida social, ya que las realidades ideáticas son tan reales como las realidades materiales, existiendo entre ambas un tipo de relación y de imbricaciones no mecánicas que siempre representarán algo y significarán algo, además de ser formadoras, reforzadoras de la identidad social.

La memoria colectiva, dice Maurice Halbwachs⁶ (1995), apunta a perpetuar los sentimientos y las imágenes de un grupo, es decir sus representaciones, que forman la substancia de su pensamiento (...), se aferra a las continuidades, a los rasgos comunes que pertenecen a la misma conciencia.

⁶ Citado en Jiménez Medina, Luis Arturo. *Ritualidad e identidad católica*. En Odile Marion, Marie. *Antropología simbólica*, México, INAH.

1.5- LA IDENTIDAD Y EL SÍMBOLO

Se puede tener un acercamiento a la categoría de identidad desde diferentes líneas teóricas o distintas categorías, principalmente desde dos planos, desde el individual y desde el social. El primero parece ser simple de definir, pues remite al individuo particularmente, y aunque en realidad no es simple la definición, pues también se puede acercar a este concepto desde diferentes ciencias; no me tomaré la tarea de definirla en este espacio, sino que me enfocaré en el segundo plano del término que es el de la identidad social. Este término presenta alguna dificultad al momento de intentar definirlo, pues es una categoría compleja, comenzando por que existen otras categorías que también pueden entenderse de la misma manera, como identidad cultural, identidad grupal, identidad regional, identidad colectiva o hasta proceso de identificación que también conlleva una relación.

La importancia que presentan los dos planos, identidad individual e identidad social, es que tienen una estrecha relación dialéctica, tal vez porque una se presenta como el escenario de representación de la otra y, a la vez conjuntas, dan paso al discurso dialéctico identitario de un grupo social, por lo tanto aunque la definición que intentaremos buscar a continuación a partir de diferentes elementos teóricos, está enfocada a la categoría de identidad social no haremos a un lado completamente la categoría que remite a lo individual.

Haré un acercamiento a la identidad de manera general y a la identidad social de manera particular, siendo esta así importante, pues, desde las ciencias sociales, la identidad se ha convertido en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida cotidiana y contemporánea de los grupos sociales culturales.

La identidad pues establece como uno de sus principios, el de la pertenencia. De forma individual, el sujeto identifica el entorno en el cual se desarrolla, se sabe y se concibe a sí mismo por el principio de que existen otros y el conocimiento de la existencia de lo diverso establece la identificación de lo que es él.

La definición amplia de la identidad conlleva a tener en cuenta que es una categoría analítica que alude a la realidad de que ser un proceso *sociogenético*⁷ que ocurre en determinada sociedad, y sus actores son los distintos individuos que, consciente o inconscientemente la construyen. Esto implica introducirse a la sociedad y hacerla suya además de generar formas de concebirse, concebir a los demás y el entorno social en el que se ubica, relacionarse con los demás sujetos y los ámbitos con los que interactúa, organizarse y actuar. Este proceso *sociogenético* se da en el marco de una doble dinámica, por una parte, en la de las transformaciones de la sociedad que sus integrantes le imprimen a través del tiempo y por la otra, en la dinámica de la permanente elaboración, reelaboración e internalización, que los mismos actores hacen de los elementos, producto de esas transformaciones, a partir de los cuales construirán su identidad.

Como proceso, entonces, la identidad es un hito inacabado que se construye a través del tiempo y por tal razón existe un complejo de momentos particulares que se articulan y dan paso a, o mejor dicho, vienen siendo la identidad misma. Algunos de estos momentos son la transmisión de elementos culturales cognoscitivos, ideológicos, axiológicos, simbólicos, organizativos y de actitud que constituyen la identidad del grupo del que se forma parte. Estos procesos son escenarios para la producción, reproducción, reforzamiento, resignificación, etc., de la identidad. No hay que perder de vista que la identidad sólo se pone de manifiesto cuando se confronta con la diferencia, es en esta situación cuando emerge con todo su vigor.

Según Alberto Melucci (sin año) para entender la identidad es necesario tomar en consideración:

“1.- La percepción de su permanencia a través del tiempo, más allá de modificaciones incidentales y transformaciones del entorno.

2.- Percepción de unidad, a través de la cual se establecen límites o fronteras a partir de las cuales se perciben no sólo la

⁷Vázquez Pasos, Luis A. Identidad, henequén y trabajo, los desfibradores de Yucatán. México, El Colegio de México; 1999.

identidad sino la diferencia frente a otros. Estos límites están marcados siempre por hitos de naturaleza simbólica o cultural.

3.- La hetero y autopercepción en cuanto se es portador de una determinada identidad”.

Esto nos da cuenta, como ya vengo mencionando antes, de la relación que tienen la “delimitación” que pudiera tener socialmente la identidad individual con la que se entiende como identidad social. Es pues, un proceso a través del cual el individuo se concibe a sí mismo en relación con el otro, a través de signos tanto de diferenciación como de reconocimiento.

La identidad tal vez tenga naturaleza simbólica y por lo tanto sea digna de representación. En este sentido, la identidad social se encuentra en diferentes planos analíticos, por ejemplo, como proceso, como forma de representación o bien como resultado. Cualquiera que sea, no se debe perder de vista que este proceso se da siempre en el plano de lo social.

La identidad puede ser entendida como un sistema simbólico compartido por una colectividad, el cual, además de estructurar, representar y codificar la realidad, sirve para establecer, vínculos de pertenencia y de filiación a un grupo. De esta manera, la identidad que produce un sujeto se sintetiza con la identidad de su grupo que es en la que éste la reproduce. Como bien dice en otras palabras Vázquez (1999) es la herencia social que recibe (el sujeto) de los individuos de su grupo y la que reelaborará para transmitirla a sus sucesores. Como concepto complejo, la identidad pertenece a una colectividad más amplia que rebasa en mucho al individuo que la porta.

Cabe mencionar aquí a Catherine Héau (1995) quien cita a José Manuel Pereira, un geógrafo que se cuestiona acerca de la identidad regional llegando a la siguiente conclusión:

“Cada región es única en virtud de que posee una personalidad colectiva, es decir, un conjunto de referencias comunes; algo que la identifica y la distingue de otros; es su identidad. Esta identidad, sin embargo, es, ante todo, de carácter humano y por consiguiente, esa identidad única, (que es la región) emana

de la herencia histórico- cultural propia del grupo de la que ella constituye el resultado y de la cual depende la capacidad de heredarla, de defenderla y de continuar creándola. Se trata pues de un hecho cultural en el sentido más amplio del término". (Pereira de Olivera, 1991:85)

La definición que un inocente geógrafo formuló me da la pauta para mencionar, ampliando esta cita, la definición, a partir de otras personas que, teóricamente están enfocadas precisamente a la identidad social. Y en este sentido habría que preguntar, ¿cómo es que se da la identidad?, respondo, la vía de la producción y reproducción de la identidad es la socialización. Por que como Vázquez (1999) afirma, sin la socialización y un sistema amplio de relaciones que establece el individuo (y la comunidad), la construcción de la identidad no es posible. Es dentro de la cotidianeidad donde el sujeto hace conciencia de que pertenece y vive en una comunidad en la cual, además de compartir elementos materiales también comunica y genera un capital simbólico común manifiesto en espacios delimitados comunitariamente.

Como producto social, la identidad es resultado de la interacción de los individuos, por lo que trasciende a los demás que integran la sociedad de la que éstos forman parte, en primera instancia, y a todos aquellos con los que interaccionan, sean o no, miembros de su sociedad.

La identidad social se va formando a lo largo de la historia de una comunidad y de su accionar cotidiano, Ivonne Flores (sin año) hace una observación al respecto de la identidad social, misma que comparto ya que ella comenta que el interior de una comunidad está conformado por individuos activos e interactuantes quienes interiorizan de distintas maneras los procesos sociales objetivos, a la vez que los van construyendo, asimilando y refuncionalizando, y tienen diferentes construcciones de los significados. Ella apunta que, aunque comparten un mismo idioma o un mismo espacio, su conciencia social está mediada por las diferencias de sus propias experiencias, trayectorias y personalidades, además de los distintos lugares que ocupan dentro de la estructura social.

Bajo el símbolo de “comunidad” existen diferentes actores sociales que asumen sus propios significados, aunque todos ellos exploren su adherencia o pertenencia a la comunidad. Esta autora (ídem; sin año) nos dice claramente pues, que el término de “comunidad” no debe referirse a un grupo social homogéneo, pues cada individuo que pertenece a la misma es diferente y asume su papel, su rol, de manera distinta, marcada por sus propias experiencias personales.

Es importante ver a la identidad social como una producción en la que caben nuevas prácticas inventadas que se hacen aparecer como tradiciones. La identidad no es un hecho cerrado o completo, sino que se trata de un proceso en permanente definición, en el cual hay elementos que se transforman y otros que permanecen creando una conciencia de una identidad cultural y social, de diferenciación entre un “ellos” y un “nosotros”. Toda percepción del otro como diferente ya sea por aspecto físico, forma de vestir, religión, idioma etc., conlleva la idea de un nosotros más o menos estanco de una identidad colectiva. Es incluso probable que no haya existido en la historia de la humanidad grupo humano alguno que no haya tenido la necesidad de distinguirse de otros grupos mediante el uso de un nombre colectivo, asumiendo que sus miembros tienen, por definición, más en común entre sí que con los intereses de otros grupos.

El interaccionismo simbólico nos habla de la identidad como una construcción elaborada a partir de símbolos y significaciones, entendidas y jerarquizadas por una colectividad con el fin de expresar su modo de ser y estar en la realidad. Así, se puede decir que la identidad social funciona, aunque tal vez no siempre, con la siguiente dinámica; un conjunto de individuos se reconoce o se adscribe a un grupo, porque, éste constituye a través del espacio y del tiempo, criterios de pertenencia; el seguimiento de estos criterios de pertenencia, proporciona a sus integrantes un conjunto simbólico compartido que los miembros del grupo habrán de conocer para codificarlo. El conocimiento de este conjunto de códigos hace que el grupo funcione como una colectividad, es así que la comunión se da no solo de forma material sino de forma simbólica.

Se considera a la identidad social como procesos y datos no acabados sino más bien activos, que ese producen en momentos coyunturales y pasajeros, que surgen, se expresan y se desarrollan con base en un <choque de valores> enmarcados en un sistema más amplio de valores. (Jiménez, 1995: 130)⁸

La identidad social y/o colectiva sólo adquiere sentido a partir de los individuos que constituyen determinado grupo. Implica el imaginario compartido por los individuos pertenecientes a determinado grupo, es decir, su historia, tradiciones, el saber acumulado, efemérides, héroes y villanos, mitos, instituciones, acciones, así como códigos normativos y simbólicos que rigen la vida de ese grupo y hacen posible la comunicación (reproducción de identidad a través de la socialización) de sus integrantes.

La identidad de una colectividad trasciende otros planos de la estructura social en la que éstos participan a través de las acciones colectivas que realizan. Mediante estas acciones expresan la concepción que de ellos poseen, de la realidad social en la que están insertos y de los proyectos que tienen al respecto. Por ello se puede afirmar que la identidad incide directamente con las actividades rituales que efectúan la colectividad y la organización social que con éstas se ha diseñado.

El proceso de identificación cultural remite al problema del origen de *algo* y por lo tanto de la memoria colectiva; de su permanencia en el tiempo; de cómo imaginan su pasado aunque para ellos recurran a tradiciones inventadas. Esto quiere decir que la identificación cultural involucra, selección, construcción y transformación oral en función de los intereses identitarios presentes.

La identidad que resulta de la internalización de la cultura por los actores sociales como matriz de unidad y de diferenciación. (Giménez, 1995, 17) es más un “siendo” que una definición absoluta de quien se es o bien quienes son. Es un hecho que apela a la relación dialéctica entre el pasado, presente y futuro y por lo tanto es cambiante (Rodríguez, 1998; 256) y es por esta razón que también resulta de un sistema de relaciones simbólicas. Es decir, significantes en una situación particular. Es un sistema de relaciones

⁸En Odile Marion, Marie. *Antropología simbólica*. México, INAH, 1995.

simbólicas sobre elementos culturales concretos, sobre una serie “finita”, “limitada” pero también cambiante de formas culturales, compartidas por un número más o menos significativo de personas; sistema de relaciones contradictorio, múltiple, fluctuante; nunca es totalmente una cosa u otra. No es una cosa fija, y también la identidad, por lo mismo implica un reconocimiento del otro, del nosotros de objetos culturales, prácticas, lugares etc., con los cuales se conforma la realidad. (González, 1990; 11 y 13).

La identidad social o colectiva es una manera de definir una realidad. En cuanto tal, su eficacia no depende de su verdad o falsedad científica, sino su capacidad para determinar el comportamiento y de la imposición, desde una situación de poder, de una determinada forma de definir y representar la realidad.

Particularmente para esta investigación, planteo una importante relación entre las formas de entretejer la identidad y cómo es que ésta resulta manifiesta en lo que socialmente se conforma como un símbolo. Mismo que determinaré como símbolo identitario. Para esto es menester entender a qué nos remite el término de símbolo *per se* y posteriormente su relación con la propia construcción social y significación identitaria adjudicada.

Para comenzar con el término de símbolo, complejo en sí mismo, Augé (1998) plantea que el empleo del término nos lleva a dos planos: el plano de la lógica “natural” y el plano de la lógica “social”, dos planos que se construyen, cada uno por su parte, en función de dos ejes, el eje de la representación propiamente dicha y el eje de la relación o del establecimiento de la relación, *por medio de rituales*. (...) en el plano de la lógica social se comprueba que la relación del símbolo con su referente se complica (p.45, subrayado mío) pues se puede simbolizar una persona, un acontecimiento o hasta una comunidad entera.

Si el símbolo simboliza en efecto a un grupo, éste expresa su jerarquía interna en su manera de tratar el símbolo. Se puede deducir lo social de lo simbólico, pero lo simbólico pone en juego la diversidad de lo social. Lo simbólico representa pues y ordena, pero hay que agregar que sólo se pasa de lo social a lo simbólico por medio de la práctica, es decir, por la realización y

manifestación de la diversidad de lo social. En otras palabras, los agentes sociales tienen relaciones distintas con el objeto simbólico, pero es a través del objeto, por su mediación, como dichos agentes tienen una relación intelectual y práctica con la unidad del grupo.

El objeto simbólico es pues aquello en virtud de lo cual las prácticas diversificadas de los agentes sociales, son, de todas maneras concebibles y concebidas como coherentes. Todo objeto simbólico es instrumento de comunicación, medio de comunicación, pero toda comunicación está orientada y sólo se efectúa al término de una práctica social.

Por otra parte Mircea Eliade (1999), nos habla acerca de estos símbolos que representan y significan, en diferentes lugares, diferentes cosas, mencionando que están cargadas de estos significados, pasando su presencia material hacia un estado espiritual, iniciando con la justificación de su origen.

Comprender el significado de un símbolo establece, por una parte, el criterio de pertenencia a cierto código social utilizado, lo cual implica una identificación a un referente grupal, y por otro lado, y de forma paralela a la identificación, surge el proceso de diferenciación, ya que el conocimiento de un código de explicación del mundo supone inmediatamente el desconocimiento de otro código usado para explicarse para otra parte del mundo.

Hay que ver al símbolo como una metáfora que promueve y es factor de acción social, en la medida en que desencadena fuerzas que se ponen en acción. Está profundamente involucrado en el cambio social, por eso está asociado con los propósitos, fines, aspiraciones e ideales y significados profundos de la colectividad; los símbolos están explícitamente formulados o bien se infieren a partir del comportamiento.

Parte de las propiedades del símbolo es que son vehículos sensoriales, perceptibles y como conjunto de significados son empleados para dar orden al caos. Éstos actúan también en un contexto de desorden, los símbolos no sólo hablan, juegan, y esto es cuando son usados en un contexto festivo para invertir el orden, se hace pues un uso lúdico de los símbolos, para que signifiquen y representen algo, es decir, entre otras cosas a un grupo social.

2.- ESCENARIO GEOGRÁFICO: CARACTERÍSTICAS GENERALES DE CHIAPA DE CORZO

2.1 UBICACIÓN

El municipio de Chiapa de Corzo, es una pequeña ciudad situada en el centro del estado mexicano de Chiapas, en el sureste del país. Está ubicado a 14 kilómetros de Tuxtla Gutiérrez, la capital del mencionado estado, y a 62 kilómetros de San Cristóbal de las Casas, pertenece a la región centro del estado.

Este municipio se ubica en los límites de la depresión central y del Altiplano central. Su extensión territorial es de 906.7 km²⁹ que representa el 1.2% con relación a la estatal y el 0.046% de la nacional. Su latitud es de 16° 42' N y 93° 00' W y cuenta con una altitud de 420 metros sobre el nivel del mar¹⁰. Su clima es subhúmedo con lluvias en verano y su temperatura anual es de 26 grados centígrados.¹¹ Para acceder al municipio debe seguirse por la carretera 190, o bien por la No. 195, desde la capital Tuxtla Gutiérrez. Sus limitaciones al norte son con Solayó y Osumacinta, al oeste con Tuxtla Gutiérrez, Suchiapa y Villa flores, al este con Zinacantán, Ixtapa y Acal y al sur con Villa Corzo.

El municipio de Chiapa de Corzo está compuesto políticamente por 221 localidades, algunas de ellas son: Chiapa de Corzo como cabecera municipal, Julián Grajales, Ribera de Nandambúa, GalecioNarcía, El Palmar, Ignacio Allende, Amatal, Las Flechas, Grijalva, Narciso Mendoza, El Carmen Tonampac, Cahuaré, Francisco Sarabia, Salvador Urbina, Monte Rico, Morelos, Emiliano Zapata, Cupía, Venustiano Carranza, Triunfo Agrarista, América Libre y Nueva Palestina.

⁹ INEGI, Censo de Población y vivienda 2010.

¹⁰ INEGI, Censo de Población y vivienda 2010.

¹¹http://www.elclima.com.mx/chiapa_de_corzo.htm



2.2 ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Tras 1500 años de formación y florecimiento de las diferentes culturas en Chiapas, hacia el año 300 de nuestra era se inicia el periodo clásico maya como la culminación de un largo proceso en que se desarrolló la política, la economía, la conciencia comunitaria y la cultura. Sobre el margen del Usumacinta y en la Selva Lacandona, prosperaron grandes centros ceremoniales: Yaxchilan, Palenque, Tononá, Bonampak, Tenam Puente, Chinkultic, Lacanha e innumerables comunidades. La zona estaba densamente poblada, era centro del mundo. Impresionantes transacciones comerciales e intercambios culturales eran comunes en toda la región maya. Se tiene conocimiento de que en Zinacantán y Xoconusco había grandes mercados ricos en pieles, añil, vainilla, plumas de quetzal, ámbar y almagre.

Ya hacia el 600 y 900 d.C. estas civilizaciones llegan a su máximo esplendor en el mundo maya. Sin embargo, se inician los problemas internos, la explosión demográfica, los conflictos entre nobles y militares, las revoluciones internas, y todo da pauta a un periodo de declive y grandes migraciones hacia Yucatán.

Para el año 1200 d.C. el colapso es inevitable y las grandes ciudades son abandonadas¹².

Después de la desaparición y esparcimiento de los pueblos mayas, se desarrollaron pequeñas provincias o cacicazgos con autonomía entre sí, que no pocas veces se enfrentaron en guerra. Existían gran variedad de grupos étnicos; aquellos que se supone eran descendientes de los mayas fueron los lacandones, choles, mames, tojolabales, zoques, quelenes, tzeltales y tzotziles que fueron ocupando los sitios donde los encontrarían los invasores toltecas, mexicas y españoles posteriormente. Estaba formándose también en otra época parte de la población de los indios Chiapas (llamados también chiapanecas o soctones); cuya llegada desde Nicaragua estuvo ligada a la conquista de los zoques¹³. Estos chiapanecas o soctones fueron los que originalmente poblaron lo que ahora es Chiapa de Corzo fundando en ese tiempo su capital llamada SoctónNandalumí. Ya que esta ciudad se encontraba cerca del Cañón del sumidero, era desde ahí de donde partían en sus incursiones guerreras para someter y conquistar a los poblados circunvecinos¹⁴. Al fin del siglo XV los aztecas dominaron estas tierras, imponiendo tributos en especie y dejando nombres en náhuatl de lugares, animales y vegetales en toda la región, y son ellos, los aztecas quienes denominan a los soctones *Chiapas*, que significa *agua que corre debajo del cerro*, haciendo referencia a las características geográficas que brindaba el cañón del sumidero.

A la llegada, en 1523, de los conquistadores españoles a tierras de Chiapas, los Chiapanecas ocupaban la depresión central, en el margen del Río Grande muy cerca del Sumidero. Se dio inicio a la primera expedición hacia la conquista a territorio chiapaneco quedando al frente de esta Luis Marin, venciendo en el camino al pueblo de Tepuzuntla (Tabasco), Quechula, y estableciéndose en Tecpatán e Ixtapa, donde se les enfrentaron los indios chiapa a quienes no pudieron vencer esta ocasión.

¹²<http://www.mundochiapas.com/turismo/estado/historia.html> visitado el 1 de julio 2011

¹³http://huixtlaweb.com/historia_de_chiapas.html visitado el 1 de julio 2011

¹⁴<http://www.sistemaieu.edu.mx/revista/ejemplar11/articulo7.asp> visitada 11 de julio 2011 (Lic. Gabriela Zenil Anda Coordinadora Académica IEU Tuxtla)

Después de obtener oro y joyas y aves, los españoles regresaron a Coatzacoalcos a repartirse las riquezas conquistadas. Al verse librados de la batalla con los españoles, los Chiapa volvieron a ejercer su dominio sobre los pueblos, al mismo tiempo que se preparaban militarmente para cualquier otra batalla que tuvieran que librar con los españoles, a este movimiento de poder que los chiapa tenían con otros pueblos se le conoció también como mini feudo Soctón. Hubo una segunda expedición a cargo de Rodrigo Rangel en 1524, pero fracasaron rotundamente en el camino, sin llegar siquiera a las tierras chiapanecas. Encabezando una tercera expedición, el capitán Diego de Mazariegos siguió la misma trayectoria que Luis Marín hasta Quechula, de ahí se dirigió al pueblo de Osumalapa (hoy San Fernando de las Ánimas), luego a Tamazolapa (ahora Don Ventura) y acampó en el pueblo zoque llamado Tochtla (hoy Tuxtla Gutiérrez).

Mazariegos se encontró con toda la provincia de los chiapa levantada en armas, donde los indios chiapa fueron los primeros en atacar; la resistencia indígena duró varios días, pero finalmente los chiapa comprendieron que la derrota estaba cerca y durante las campañas de Pedro de Alvarado sucumbió y fue exterminada. Se cuenta que para evitar ser vencidos algunos decidieron, arrojarse al Cañón del Tepetchía (Sumidero) dando por “terminada” la conquista en tierras chiapanecas¹⁵. De acuerdo con la descripción del presbítero Domingo Juarros en su Compendio de la Historia de Guatemala, Chiapa de Corzo contaba con 1,568 habitantes en la época de la conquista.

Chiapa de Corzo territorialmente fue fundada primeramente por un grupo prehispánico y tuvo una segunda fundación correspondiente a la época colonial en la fecha 1 de marzo de 1528 por el capitán Diego de Mazariegos, quien hizo su fundación alrededor de la frondosa ceiba, “la pochota”¹⁶ que se encuentra sobre el margen derecho del Río Grande de Chiapa. A Chiapa de Corzo se le quedó el nombre de *Villa Real de Chiapa*, y fue hasta el 28 de agosto de 1552 que Chiapa pasa a depender directamente de la Corona, denominándose por tal motivo Pueblo de la Real Corona de Chiapa de los

¹⁵http://huixtlaweb.com/historia_de_chiapas.html 1 julio 2011

¹⁶Pochota es un árbol que llega a medir hasta 30 metros de altura y los frutos que da son para la elaboración de almohadas, y es importante por todas las creencias que giran alrededor de él.

Indios, esto por dos razones, la primera fue porque los españoles no pudieron establecerse ahí dadas las condiciones del clima y se establecieron en donde actualmente es San Cristobal de las Casas, denominado por ellos mismos como “Chiapa de los Españoles” por lo que Chiapa de Corzo quedó poblada completamente por indígenas, aunque era dependencia de españoles, y la segunda fue porque la bravura heroica del pueblo chiapaneca que defendió hasta la muerte el territorio que en épocas coloniales funcionó como un gran centro de intercambio entre las culturas del altiplano mexicano y las del sur de México y Centroamérica fue reconocida por los mismos españoles.

A fin de que el poblado que actualmente es Chapa de Corzo pudiera abastecerse de agua en 1562 el fraile dominico Rodrigo de León construyó, una fuente conocida como La Pila y que hoy en día es un atractivo turístico de los más importantes del poblado. Posteriormente entre 1554 y 1572, Fray Pedro de Barrientos construyó el templo de Santo Domingo de Guzmán, conocido como la Iglesia Grande. Chiapa de Corzo, quién se unió en 1821 al movimiento independentista iniciado en Comitán, posteriormente y de manera particular durante el siglo XIX fue el lugar en donde se desarrollaron las grandes luchas entre liberales y conservadores en el Estado de Chiapas.

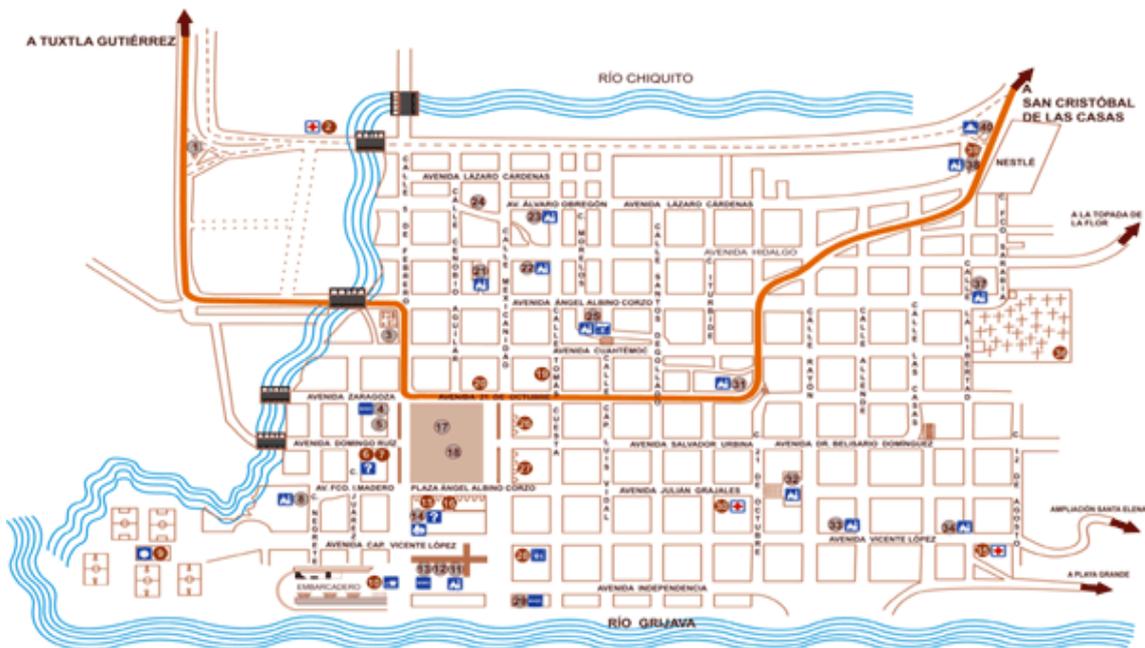
El pueblo de Chiapa adquiere el título de Villa el 7 de junio de 1833 por Joaquín Miguel Gutiérrez, gobernador de estado; mientras que el 27 de marzo de 1851, Fernando Nicolás Maldonado decreta la elevación al rango de ciudad y el 29 de diciembre de 1881, Miguel Utrilla promulgó el decreto que agregó el apellido del liberal Ángel albino Corzo a la ciudad de Chiapa, llamada desde entonces Chiapa de Corzo.

2.3 POBLACIÓN Y CROQUIS.

Actualmente en Chiapa de Corzo, según el Censo de Población y vivienda 2010, el municipio cuenta con 87,603 habitantes en su totalidad, 43, 301 son mujeres y 44,302 son hombres como se puede observar en la siguiente tabla.

Estadística	Chiapa de Corzo	Chiapas
Población		
Población total, 2010	87,603	4,796,580
Población total hombres, 2010	43,301	2,352,807
Población total mujeres, 2010	44,302	2,443,773
Relación hombres-mujeres, 2010	97.7	96.3
Hogares, 2010	21,305	1,072,560
Hogares con jefe hombre, 2010	17,413	856,153
Hogares con jefe mujer, 2010	3,892	216,407
Tamaño promedio de los hogares, 2010	4.1	4.4

En los mapas siguientes (mapa1 y mapa2) se muestra un croquis del municipio de Chiapa de Corzo.



(Mapa 1)

Aunque actualmente no se reconozcan como indígenas; los apellidos que se pueden encontrar son, Grajales, Castellanos, Marino, Hernández o bien, Nandayapa, Tawa, Nuriulú, Nampilá o Nangusé, entre otros¹⁷.

Dentro de la conformación familiar en la comunidad de Chiapa de Corzo, se puede observar que en el interior de una casa se encuentran por lo general sólo familias nucleares, es decir, un matrimonio y sus hijos, aunque hay algunos casos en donde habitan familias extensas. Cuando los niños están en la escuela las señoras amas de casa se dedican a los quehaceres domésticos, la limpieza del hogar y hacer de comer, así de cómo también son encargadas de llevar a los niños a la escuela y recogerlos. El padre por lo general sale a trabajar, ya sea en alguna de las fábricas de la localidad o en algún negocio que se pueda tener ahí mismo, sin embargo, la mayoría de los hombres y mujeres económicamente activos se trasladan a la capital Tuxtla Gutiérrez a laborar, existe un número considerablemente mayor de taxistas que laboran en la capital. Algunos migran hacia Tuxtla ya sea por cuestiones laborales o por escuela ya que algunos jóvenes deciden estudiar en la capital y van a su escuela y regresan a Chiapa diariamente, aunque hay quienes deciden radicar en la capital.

2.5 FLORA Y FAUNA

La vegetación en el norte del municipio es de selva baja y bosque de encino-pino y se compone además de una gran variedad de especies, entre las que destacan el cepillo, cupapé, guaje, huisache y mezquite. En cuanto a la fauna, está formada por una variedad de especies como el cocodrilo de río, coral de cañutos, heleoderma, iguana de roca, iguana de ribera, tlacuache y zorrillo así como una gran variedad de aves.

¹⁷<http://www.mexicodesconocido.com.mx/la-antigua-napiniaca.-la-historia-de-chiapa-de-corzo.html> 2 julio 2011

2.6 HIDROGRAFÍA

Los principales ríos con que cuenta el municipio son: el Grande de Chiapa o Grijalva (que forma parte del Usumacinta) y su afluente Santo Domingo; así como el Chiquito, Majular, Nandaburé, el río Suchiapa y el río Nandalumí.

2.7 OROGRAFÍA, CLASIFICACIÓN Y USO DE SUELO

El territorio está constituido por lomeríos que alternan con terrenos planos situados en los márgenes de los ríos. El noroeste del municipio corresponde a la transición de la depresión central del altiplano, conformándose así terrenos agrestes.

El municipio está constituido geológicamente por terrenos terciarios. Los tipos de suelo son predominantemente los vertisoles, estos suelos se agrietan en épocas de sequía, son suelos duros, arcillosos, masivos, frecuentemente negros, grises o rojizos, con baja susceptibilidad a la erosión. También hay los reysoles, que son suelos que presentan distintas capas y son de colores claros. También se pueden encontrar los combisoles, éstos tienen una capa con terrones que presenta un cambio con respecto al tipo de roca subyacente con alguna acumulación de arcilla y calcio.

Su uso es principalmente agrícola y pecuaria y corresponde al 23% de la superficie municipal de terrenos ejidales y el resto pertenece a propiedades privadas y terrenos nacionales.

2.8 INFRAESTRUCTURA Y CONFIGURACIÓN TERRITORIAL

Dentro de la infraestructura del municipio se puede ver que por la entrada más transitada de Chiapa de Corzo, que es la carretera 190, el camino está pavimentado, durante el transcurso a al centro del municipio, se aprecian restaurantes de comida internacional, nacional y regional, así como hoteles y posadas y un supermercado llamado Super Che de la cadena de tiendas Chedraui. Entre estos negocios se pueden observar algunas casas, las cuales

se van haciendo más abundantes conforme se va adentrando a la comunidad. Al llegar el centro se puede observar la plaza de armas, o mejor conocido como el Parque central Ángel Albino Corzo Castillejos y es llamada así en honor al oriundo de esta ciudad. Consta de 17,000 metros cuadrados, rodeada de los Portales y recién remodelada en 2005. En ella se encuentra la Fuente Colonial, llamada por los lugareños “Pila”o Pilona”; construcción que fue obra de un fraile de origen moro de nombre Rodrigo de León. Su construcción finalizó en 1562, la pila con su bóveda tiene 52 metros de circunferencia y 12 metros de alto. Está hecha de ladrillos, algunos labrados con punta de diamante todos unidos y tiene ocho arcos de medio punto y un torreón cilíndrico. Destaca además la antigua Pochota que es de tradición chiapacorcesa.

En el parque central también hay algunos jardines con árboles intercalados y caminos pavimentados por donde se puede transitar caminando, así como en las orillas de dichos caminos se encuentran algunas bancas metálicas. También se puede observar la torre del reloj que fue construida en los años cincuenta del siglo XX y cuenta con una leyenda urbana sucedida muchos años atrás. Alrededor del parque central se encuentran los portales, por un lado se encuentra la presidencia municipal, que en su planta alta cuenta con acabados en forma de arcos y en su mitad inferior está pintada de rojo y en la parte superior de blanco. Cuenta con oficinas de diferentes sectores en la planta baja y en la parte alta hay salones para actividades diversas. Más adelante se encuentra una tienda oxoxo, restaurantes de comida y un hotel de categoría cuatro estrellas. En otro lado del parque central se encuentran negocios como una paletería, un ciber, y los demás que son alrededor de 8 ó 9 negocios son de artesanías, como de vestidos típicos de chiapaneca y de parachico, máscaras, recuerdos de Chiapa de Corzo tallados en madera, cacerolas pintadas con técnica de laca, se venden también películas grabadas de las fiestas tradicionales anteriores, artículos religiosos que hacen referencia a la Fiesta Grande de Enero. También se vende ropa de manta, maletas y bolsas bordadas, ceniceros, tarjetas, plumas y en general artículos de recuerdo de la comunidad. En medio de este lado de los portales se encuentra un pequeño camino que se conecta con un terreno que es usado como estacionamiento y tiene árboles grandes, mismo camino que lleva al templo de Santo Domingo de

Guzmán. En el otro lado del parque se puede encontrar una tienda city club, posteriormente hay algunas tiendas de artesanías y recuerdos y más adelante se puede observar un banco Banamex. En la siguiente cuadra de los portales se encuentran dos oficinas diferentes de lancheros, en donde se pueden comprar boletos para los paseos en lancha hacia el cañón del Sumidero, y posteriormente está un edificio de una planta pintado de blanco que es el Museo Regional Ángel Albino Corzo. En él se encuentra parte de la historia de Chiapa de Corzo, así como del personaje mencionado su vida; también es sede de ensayos del grupo de marimberos de la comunidad, quienes han ido a diferentes lugares del país desde Sudamérica representando a Chiapas y México en algunas ocasiones en concursos y presentaciones diferentes. En el último lado del parque central se encuentran diferentes negocios, como papelerías, servicios de internet, restaurantes o negocios de comida, farmacias y oficinas de la PGJ local. De esta manera se observa lo que es el centro o el parque central de la comunidad, al costado sur del parque como ya lo mencionaba se encuentra el templo principal que es el templo de Santo Domingo De Guzmán, en las afueras del templo se encuentran algunos puestos de dulces típicos de la región y de elotes; a un costado se encuentra el ex convento Santo Domingo que actualmente, en la parte alta, es el Museo de la Laca, mismo que incluye una de las mejores exposiciones de arte regional contemporáneo que expresan elementos de la cultura chiapaneca y abarca objetos como jícaras pintadas con la técnica de la laca¹⁸, baúles y máscaras de parachicos en diferentes modelos y tamaños. Frente a este museo se encuentra el mercado local, en la entrada se pueden encontrar varios puestos de comida que ofrecen el cochito horneado. Adentro del mercado los puestos son de diversos giros, unos son de frutas y verduras, se vende pollo fresco, especias, piñatas, plásticos, flores, y se puede observar que sólo un

¹⁸ La técnica de laqueado tradicional se basaba en la utilización de un aceite de origen vegetal extraído de la semilla de chía u de chicalote a través del tostado, molido y su posterior mezcla con agua para formar una pasta que tras ser exprimida el aceite, y del axe que era una sustancia parcialmente grasa y un tanto cerosa que se obtenía de la ebullición, trituración, filtrado y desecado de la hembra del coccisaxin, un insecto mesoamericano que habita en los árboles propios de lugares del clima cálido y húmedo. Estas sustancias se mezclaban con tierras obtenidas del molido de piedras calcáreas y colores naturales de origen mineral, vegetal y animal para utilizarlas como pintura que decoraría la superficie de los objetos. La decoración chiapaneca en la laca es en base a ramilletes de flores de muy variados colores, entre ramajes verdes de helechos, la flor que más se distingue es la rosa, y la utilización de pajaritos es también significativa y además la pintura es aplicada con el dedo meñique, lo que le da un estilo regional.

50% de los puestos que están disponibles en el interior del mercado están activos, los otros están sin usar. Hacia el sur del municipio se puede encontrar lo que es el malecón. En él se encuentran restaurantes, en donde se ofrece comida corrida, desayunos y principalmente mariscos, micheladas o taxcalate.

Fuera de esta área que es el centro de la comunidad, el municipio se divide en barrios, Barrio San Vicente, Barrio Francisco I. Madero, Barrio Benito Juárez, Barrio Santa Elena, Barrio San Judas Tadeo, Barrio Luis Donaldo Colosio, Barrio de San Pedro, Barrio de San Sebastián, Barrio San Miguel, Barrio Santo Tomás, Barrio San Gregorio, Barrio San Jacinto y Barrio San Antonio Abad. En estos barrios lo que se puede encontrar son casas diversas, las cuales, igual que en toda la comunidad, cuentan con servicio de agua potable, drenaje y luz eléctrica, al igual que todas las calles se encuentran pavimentadas, aunque hay algunos senderos que se encuentran empedrados. Se encuentran también negocios como tiendas, farmacias, escuelas de educación preescolar, primaria, secundaria. Dentro de las construcciones se observan los templos que conforman la comunidad y dan un total de 21, además se cuenta con un panteón municipal que está localizado en la calle La libertad esquina con Avenida Ángel Albino Corzo.

Con respecto a la recreación y el deporte, el municipio en la cabecera municipal cuenta con un auditorio, cine y varias canchas deportivas, éstas últimas también se pueden encontrar en las principales comunidades.

Los principales atractivos turísticos con los que cuenta el municipio son la Iglesia del Calvario, que se trata de un edificio del siglo XVII remodelado con formas neogóticas a principios del siglo pasado, en su interior conserva un relieve de madera que tal vez formó parte de un retablo de la Iglesia de Santo Domingo. La Iglesia de Santo Domingo es el ejemplo mejor preservado de la arquitectura religiosa chiapaneca del siglo XVI, su planta de tres naves, artesonado, cúpulas nervadas sobre el crucero y el presbiterio, las relacionan con el modelo de las iglesias mudéjares de la región sevillana de España. El Ex convento de Santo Domingo es un conjunto religioso edificado durante la segunda mitad del siglo XVI y se atribuye la dirección de construcción a los frailes dominicos Pedro de Barrientos y Juan Alonso. Ahora

el Ex convento ha sido restaurado para ser salas de exposiciones plásticas principalmente, y funciona como el Museo de la Laca. El Templo de San Sebastián es otra construcción importante ubicada en el cerro de San Gregorio con una apariencia totalmente colonial. La iglesia de San Gregorio es importante ya que fue declarada en la batalla de 21 de octubre de 1863, por el Coronel Salvador Urbina, como “Fuerte Independencia”.

Por último está el embarcadero al Cañón del Sumidero y el mismo Cañón, en él se dan paseos en lancha y mientras se está en el recorrido se pueden observar diferentes animales, cocodrilos principalmente; también incluye una visita al Parque Nacional Cañón del Sumidero en donde se pueden llevar a cabo diferentes actividades como caminar o escalar además de que es una zona forestal protegida.

2.9 ACTIVIDADES ECONÓMICAS

Dentro de las principales actividades económicas a las que se dedica la población de Chipa de Corzo, se encuentra la agricultura, con la cual se produce principalmente el maíz, cacahuate, sorgo y algodón. Se producen frutas y legumbres como el plátano, mango, melón, sandía, jocote, acelgas, lechuga y cebolla. También está la ganadería en donde destaca la de ganado bovino y porcino, así como aves de corral. Algunos se dedican a la pesca, esta principalmente en el Río Grijalba, en donde se aprovechan especies como la mojarra y el bagre.

En el aspecto industrial, la empresa del municipio es la Nestlé, así como también una fábrica de triplay y una productora de ladrillo, además de la producción artesanal, en donde se hacen juguetes, artículos de madera, bordados, instrumentos musicales y artículos con la técnica de la laca. Sin embargo, a lo que principalmente se dedica la gente es al comercio, desde formal hasta informal, este comercio se lleva a cabo desde pequeños puestos en el mercado y locales particulares de souvenirs, hasta el centro comercial donde se encuentran artículos de primera y segunda necesidad, la venta de artesanías elaboradas por los mismos habitantes también es característica,

principalmente trabajan la laca, aunque alguna mercancía es traída desde Guatemala. Otras actividades económicas son los servicios como el hospedaje, ya sea con negocios de hoteles de categoría cuatro estrellas hasta posadas, o bien, cuartos dentro de hogares familiares; reparación de vehículos, de aparatos eléctricos, prestación de servicios profesionales y preparación de alimentos.

2.10 GASTRONOMÍA

Chiapa de Corzo tiene diferentes platillos, algunos de ellos son tradicionales, como la pepita con tasajo y el puerco con arroz, que se sirven específicamente en la temporada de la Fiesta Grande; cochito al horno el Chipile con bolita, tamales en variedad, como los de bola, de cambray, de hojas de Santa María, de hoja de milpa y de plátano. También están los dulces típicos como el suspiro, el nuégado, melcocha, coyol con dulce, pucsinú, empanizado, bolona, pepita con dulce, ate, calabaza y cazueleja de elote. Dentro de las bebidas características del lugar se puede encontrar el tascalate y el pozol de caco, así como las bebidas alcohólicas preparadas como el anisado y la mistela.

2.11 RELIGIÓN

Se encuentra presencia de diferentes instituciones religiosas dentro de la comunidad y en porcentaje variado. El 76.25 por ciento de la población profesa la religión católica, 6.65 por ciento es protestante, 6.49 por ciento es bíblica no evangélica y el 9.36 por ciento no profesa credo. En el ámbito regional el comportamiento es: católica 75.54 por ciento, protestante 6.89 por ciento, bíblica no evangélica 8.82 por ciento y el 7.81 por ciento no profesa credo.¹⁹

Dentro de la organización religiosa de Chiapa de Corzo existen dos sistemas tradicionales que se les conoce como las Juntas; estas son para la organización de diferentes eventos en la comunidad como las kermeses, o bien

¹⁹<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/municipios/07027a.htm> 1 julio 2011

las misas particulares, además de tener una organización específica para lo que es la Fiesta Grande de enero, conocida como el Patronato de la Fiesta Grande de Enero. Esta junta es independiente de la junta que se encuentra el Barrio de San Jacinto, que se encarga de la fiesta de este barrio así como de la celebración del Señor de Esquipulas. Para otras fiestas u otras actividades, se encuentran los priostes, encargados (o dueños) de algunas imágenes, quienes tienen la tarea de organizar diferentes actividades como rezos, novenarios, bailes, etc., para las celebraciones de cada uno de los santos, con la ayuda de la demás gente que esté o no dentro del barrio correspondiente.

2.12 ORGANIZACIÓN POLÍTICA

La política de Chiapa de Corzo consiste en tener un ayuntamiento que a su vez depende de la gubernatura estatal y para su funcionamiento cuenta con el edificio de la presidencia municipal que se encuentra a un costado de la Plaza Central.

Se reconoce al presidente municipal por medio de elecciones electorales como lo establece el Instituto Federal Electoral e históricamente en el municipio ha habido diferentes periodos presidenciales como lo muestra la siguiente tabla.

Cronología de los Presidentes Municipales

Presidente Municipal	Periodo de Gobierno
Jorge Ruiz y J. Coutiño	1915
Rubén Hernández y Arnulfo Ballinas	1916
Joaquín Burguete	1917-1918
Isabel M. Orozco y J. Cicerón Grajales	1919

Abelardo Ruiz	1921
Arnulfo Gutiérrez y Carlos Grajales	1922
Isabel M. Orozco	1924
Gonzalo Moreno	1926
Isabel M. Orozco	1930
Eduardo N. Cervantes	1931-1932
Isabel M. Orozco	1932-1934
Cuauhtémoc Suárez G.	1935-1936
Eugenio Molina	1937-1938
Lizandro M. Pascacio	1939-1940
David Pérez	1941-1942
Romeo Martínez T.	1943-1944
Fidencio Escobar T.	1945-1946
Pompilio A. Pola	1947-1948
Moisés Paredes M.	1949-1950
Moisés Enríquez	1951-1952
Alfredo Hernández	1953-1954
Tomás Gómez Jiménez	1956-1958
Octavio Godoy Godoy	1959-1961
Salvador Coutiño Coss	1962-1964
Pedro V. Pascacio Sánchez	1965-1967
Carlos Grajales Aguilar	1968-1970
Gustavo Suárez Godoy	1971-1973
LeonidesNuriulú Ríos	1974-1976
Octavio De J. Coello Hernández	1977-1979
Jorge A. Ocampo Domínguez	1980-1982
Óscar Pascacio Enríquez	1983-1985
Gilberto Reynosa Camacho	1986-1988
Agustín Santiago	1989-1991
Tiburcio Ruiz Espinosa	1993-1995
Ernesto Besarez	1995-1998
Marlene Sánchez	1998
Jorge Gómez Gómez	1999-2001

Fabián Orantes Abadía	2001
Fernando Rodríguez Ozuna	2002-2004
José Francisco Molina Moreno	2005-2007 ²⁰

Actualmente el presidente municipal de Chiapa de Corzo es Limbano Rodríguez Guzmán del Partido Revolucionario Institucional. Dentro del ayuntamiento se encuentran diferentes cargos como el suplente del presidente municipal, secretario y del primero al séptimo vocal. Se realizan proyectos que vayan encaminados al bien común y a la paz social. Por eso se cuenta con un Consejo Municipal para la Seguridad Pública, así como dentro del marco jurídico en Chiapa de Corzo se puede encontrar el Reglamento municipal, Reglamento interior del municipio, Reglamento de policía y buen gobierno, Reglamento de servicio de limpia, Reglamento de servicio de rastro, Reglamento de servicio de panteones, Reglamento sobre la venta y distribución y consumo de bebidas alcohólicas y Reglamento de mercados.

2.13 VESTIMENTA

Dentro de la vestimenta de la población de Chiapa de Corzo no se puede decir que existe un vestuario típico o tradicional en el marco de su vida cotidiana. Usan una vestimenta que está representada por grupos de edad y de género como por ejemplo, los niños son vestidos con pantalones de mezclilla, playeras, o camisas, tenis, zapato de vestir y/o pants. A las niñas se les viste de la misma forma o bien con vestidos infantiles; al igual que en los jóvenes encontramos estas prendas, algunos usan botas vaqueras, aunque en su mayoría parece que la comodidad la encuentran en los tenis. En las mujeres jóvenes encontramos jeans, blusas de diferentes modelos y colores, playeras, camisas, al igual que accesorios, como pulseras, collares, aretes, pinzas y ligas para el cabello, algunas usan vestidos también en diferentes modelos y cortes. En las señoras se puede observar que en su mayoría usan faldas hasta la

²⁰<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/municipios/07027a.htm> 2 julio 2011

rodilla o unas más largas, con blusa y mandil con diferentes estampados, sus zapatos son de piso o bajos. Algunas mujeres mayores también usan los jeans con diferentes blusas y para fiestas familiares y eventos especiales se visten con ropa más formal, como vestidos largos o de noche y tacones. En algunos de los hombres mayores se pueden observar también botas y sombreros, así como pantalones jeans y camisas de diferentes estampados.

Dentro de la variedad del vestir, existen también trajes típicos como son los vestidos de chiapaneca y el vestuario de parachico que son los que representan a la comunidad y son usados únicamente durante la Fiesta Grande de Enero. El vestido de chiapaneca consta de una falda negra larga, con holanes bordados de flores de colores muy llamativos, una blusa sin mangas y con cuello redondo de igual forma bordada y tacones o huaraches; este vestuario es usado por las mujeres en la Fiesta Grande de Enero y se usa para acompañar a los parachicos. El atuendo del parachico consta de un pantalón, algunos lo usan de mezclilla azul y otros de mezclilla negra, camisa de vestir de manga larga, puede ser de color liso, a cuadros o negra, una montera, máscara, chinchín, chamarro y botas, huarahces o zapatos de vestir; este vestuario es usado por los hombres en su mayoría, aunque también salen mujeres de parachicos, en los días que salen dentro de la celebración de la Fiesta Grande de Enero.

2.14 EDUCACIÓN

Para la impartición de la educación oficial en Chiapa de Corzo se cuenta con primarias, secundarias, telesecundarias o técnicas como la Primaria Salvador Urbina, la Telesecundaria 003 Miguel Hidalgo y Costilla, escuela Primaria Ángel Albino Corzo, Secundaria Federal José Emilio Grajales, escuela Primaria Chiapa Unida, Secundaria Técnica 134, Colegio La Patria, Escuela Secundaria de estado El Maestro Mexicano, telesecundaria 243, preparatoria Estado Guadalupe Borja, un CONALEP, el Colegio de Bachilleres de Chiapas, entre otras y juntas hacen un total de 58 escuelas para la educación en la comunidad. Como se puede observar en la tabla, hay en Chiapa de Corzo

31,716 personas que cuentan con la primaria terminada, 6, 569 de mayores de edad con una profesión y 340 con posgrados²¹.

Educación	Chiapa de Corzo	Chiapas
  Población de 5 y más años con primaria, 2010	31,716	1,881,617
  Población de 18 años y más con nivel profesional, 2010	6,569	282,371
  Población de 18 años y más con posgrado, 2010	340	20,754
  Grado promedio de escolaridad de la población de 15 y más años, 2010	7.4	6.7

Dentro de la educación familiar, ya que en su mayoría viven como familias nucleares, la enseñanza de valores y actitudes está a cargo de los dos padres, quienes tratan de enseñar buenos valores, como el respeto, la tolerancia, la vida, entre otros, a sus hijos.

2.15 SALUD

Para la atención de salud en Chiapa de Corzo se cuentan con diferentes programas por parte de la presidencia como el del Seguro Popular. En infraestructura se cuenta con una clínica de especialidades “Esperanza”, ubicada en calle 21 de octubre 276 A en el Barrio de San Pedro, así como el Instituto de Salud ubicado en Plaza Ángel Albino Corzo s/n en el Barrio de San Antonio Abad. Las personas que no se atienden en cualquiera de estos dos centros, se desplazan a la capital Tuxtla a ser atendidos ya sea en las instalaciones del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) o en el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales para los Trabajadores del Estado (ISSSTE), pues como se observa en la tabla hay quienes sí cuentan con estos servicios.

²¹ INEGI, censo de población y vivienda 2010.

Salud	Chiapa de Corzo	Chiapas
  Población derechohabiente, 2010	49,276	2,723,529
  Población no derechohabiente, 2010	37,963	2,001,532
  Derechohabientes en el IMSS, 2010	13,484	621,454
  Derechohabientes en el ISSSTE, 2010	5,520	225,372 ²²

2.16 TRANSPORTE Y COMUNICACIONES

Para atender la demanda del servicio de comunicación, este municipio dispone de 11 oficinas postales y una oficina de telégrafos y correos así como una red telefónica con servicio estatal, nacional e internacional y nuevos negocios de servicio de internet inalámbrico, televisión, radio, periódicos, antena parabólica, entre otros.

Para el servicio de transporte público, Chiapa de Corzo cuenta con tres líneas de microbuses, dos de ellas son la Sociedad Cooperativa Ángel Albino Corzo, que tiene su base en calle Paseo al Malecón núm. 2 en el Barrio de San Jacinto, así como la Cooperativa de Transportes de Grijalva S.C de R.L con base en Carretera Panamericana Kilómetro 1099, en Nandambua. Ambos servicios tienen diferentes rutas que van por todo el pueblo con una distancia de 10 a 15 minutos por combi que sale, y de esta manera la gente se puede transportar dentro de la comunidad. También hay servicio de transporte desde la capital, que tienen rutas desde la central de Tuxtla hasta Chiapa de Corzo, así, siempre están yendo y viniendo en estos servicios de Chiapa a la capital y de regreso quien así lo necesite. Además hay cuatro líneas de taxis que prestan servicio también a la capital.

Para comunicarse con las demás localidades, la carretera panamericana atraviesa uniendo a Chiapa de Corzo con Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de las Casas. De esta carretera se desprenden los ramales a la presa de

²² INEGI, censo de Población y vivienda 2010.

Angostura que pasa por Cupía, Amatal, Salvador Urbina y América Libre, así como otra que va hacia Acala. De América Libre parte otra que va a Narciso Mendoza, Julián Grajales y Villa Corzo. GalecioNarcía, Nicolás Bravo y Francisco Sarabia se comunican con la carretera a Suchiapa.

2.17 VIVIENDA

Las casas en su mayoría son de una planta aunque hay quienes tienen dos o hasta de tres plantas construidas. Dado que el clima es subhúmedo y hace mucho calor las casas están acondicionadas con ventanales grandes que pueden ser abiertos y por los cuales se alcanza a observar una parte del interior de la casa; así se puede ver que en algunas casas se instala una hamaca cerca a tales ventanas para recibir los beneficios del aire dentro de ese clima de calor. Algunas casas se encuentran en obra negra pero la mayoría tienen acabados de diferentes formas y colores. La tenencia de las viviendas es principalmente privada en un ochenta por ciento, en tanto que el veinte por ciento es rentada. En el tipo de construcción se puede observar que algunas son de adobe, techo de teja y pisos de ladrillo, pero la mayoría son de mampostería, muros de ladrillo y loza de concreto. En la siguiente tabla se puede observar la tenencia de las viviendas así como los servicios con los que cuentan y el promedio de habitantes de las mismas.

Vivienda y urbanización	Chiapa de Corzo	Chiapas
  Viviendas particulares, 2010	21,395	1,090,914
  Viviendas particulares que disponen de agua de la red pública en el ámbito de la vivienda, 2010	17,685	788,218
  Viviendas particulares que disponen de energía eléctrica, 2010	20,964	1,027,957
  Viviendas particulares que disponen de drenaje, 2010	20,283	893,964

  Viviendas particulares con piso diferente de tierra, 2010	18,581	909,403
  Viviendas particulares que disponen de excusado o sanitario, 2010	20,355	1,005,713
  Viviendas particulares que disponen de computadora, 2010	2,932	135,322
  Viviendas particulares que disponen de lavadora, 2010	9,815	387,936
  Viviendas particulares que disponen de refrigerador, 2010	15,703	620,897
  Viviendas particulares que disponen de televisión, 2010	18,973	822,036
  Promedio de ocupantes por vivienda particular, 2010	4.1	4.4

2.18 CONTEXTO FESTIVO

La comunidad de Chiapa de Corzo tiene diferentes celebraciones durante el año, unas de las cuales son la fiesta del señor de Acapetahua, en marzo, fiesta de Santo Tomás de Aquino, el 7 de marzo, fiesta de San Gregorio Magno, el 12 de marzo, fiesta de San José Patriarca, el 19 de marzo. En abril se festeja la Semana Santa en el templo de Santo Domingo, en mayo es la fiesta de la Santa Cruz, el día 10 de este mes es la fiesta de otra Santa Cruz particular de Chiapa. En junio se festeja el Corpus Cristi, con una danza llamada “el calalá”, en septiembre 29 se festeja a San Miguel Arcángel, la fiesta de Santa Lucía, en diciembre se celebra al Niño florero. Y la más representativa que es la Fiesta Grande se lleva a cabo en Enero. Además, dentro de la vida cotidiana de la comunidad se encuentran las actividades que se realizan durante el año como parte de la Fiesta Grande, como los rezos que se llevan a cabo cada mes, el 15 al Señor de Esquipulas, los días 17 a San

Antonio Abad y los días 20 a San Sebastián. Estas, entre otras fiestas son algunos ejemplos del calendario festivo del municipio.

3.ESCENARIO FESTIVO: ETNOGRAFÍA DENSA DE LA FIESTA GRANDE DE ENERO

En Chapa de Corzo, Chiapas, la Fiesta más representativa es la que se conoce como la Fiesta Grande de Enero, es un complejo ritual que comprende la celebración de tres santos, el Señor de Esquipulas el 15 de enero, San Antonio Abad el 17 de enero y San Sebastián Mártir el 20 de enero, siendo éste último el santo patrón de la comunidad y el último en ser festejado dentro de la Fiesta Grande. Además de las celebraciones de estos santos, como parte de la fiesta se encuentra la danza de los chuntás, la representación del combate naval y el desfile de los carros alegóricos, y la danza de los parachicos.

3.1 FIESTA DEL SEÑOR DE ESQUIPULAS

La celebración del Señor de Esquipulas se lleva a cabo en el Barrio de San Jacinto, en este barrio, en el templo de San Jacinto se encuentra la imagen del Señor de Esquipulas y, para su fiesta, este barrio es el escenario así como es en donde se da comienzo a la Fiesta Grande de Enero. Para la fiesta de este santo se forma una junta conocida como la Junta de San Jacinto, encargada de toda su organización. Lo primero que hace la Junta es conseguir la nochera para los rezos del día 15 de cada mes, que se llevan a cabo durante el año. La nochera es la persona encargada de dirigir el rosario, esencialmente lo que hace es que financia los cohetes, el rezador²³ y el repartido²⁴, también es encargada de poner el horario del rezo que le corresponde, de ahí que su denominación pueda cambiar, pues también se les conoce como tarderas, ya que en ocasiones los rezos son por las tardes, aunque generalmente son por las noches. Así, cada mes, el rosario es dirigido y organizado por una nochera diferente durante el año.

En la Fiesta Grande, el Señor de Esquipulas es el primero que se festeja, su fiesta comienza el día 7 de enero, con un novenario dedicado al santo antes de la fecha de celebración²⁵. Cada uno de los días del novenario se hace un

²³ El rezador es la persona que dirige el rosario, rezando los misterios y entre cada uno se canta una alabanza. Por eso los rezadores llevan consigo un teclado y micrófonos.

²⁴ El repartido consiste en un obsequio para los asistentes del rosario. Por lo general es comida, como sándwiches y agua o café, tamales, y algunas ocasiones además de eso se obsequian peinetas, palas para cocinar o algún recipiente.

²⁵ Novenario, del 7 al 15 de enero.

rosario por la noche el cual es organizado por la nochera correspondiente, quien es buscada con anterioridad por la Junta, de esta forma son nueve nocheras las que se buscan para los rosarios ya en el momento en el que inicia la fiesta. Los rezos son dirigidos por el rezador contratado por la nochera, se escuchan cohetes, se da el repartido y además, por las mañanas durante los nueve días también se celebra una misa dedicada al santo y esta misa es financiada también por la nochera.

3.1.1 ANUNCIO

El 9 de enero, siete días antes de la fiesta del Señor de Esquipulas se hace el anuncio de tal fiesta. El anuncio del Señor de Esquipulas consiste en que los habitantes hacen un recorrido por el pueblo, pasando también por los templos de éste, así como a las casas particulares que cuenten con imágenes de santos y ermitas. El anuncio de la fiesta de este santo también está a cargo de la Junta de San Jacinto. El rezo de este día del anuncio comienza alrededor de las 8 de la noche. Al finalizar el rezo, comienzan a escucharse cohetes que dan aviso del recorrido del anuncio. Afuera del templo de San Jacinto se junta la gente, y la Junta se encarga de repartir tamales y algún recuerdo del anuncio, en la ocasión observada se dieron peinetas para el cabello a las mujeres, adornadas con un globo, las cuales se portaron durante el recorrido. Ahí comienza la música de tambor y pito así como la música de banda y se comienza a caminar y a visitar a las ermitas y casas particulares con imágenes religiosas; durante el recorrido no se deja de escuchar la música y los cohetes. Se le da fin al recorrido en el mismo lugar en donde se inició, en el templo de San Jacinto. De esta manera es como se da aviso a la comunidad de que la fiesta del Señor de Esquipulas está por llegar.

3.1.2 ENRAMA

Como parte de la celebración se lleva cabo la enrama del Señor de Esquipulas, consiste en que, durante el transcurso del día 13 de enero, hasta aproximadamente las 6 ó 7 de la tarde, las personas de la comunidad llevan a las diferentes imágenes religiosas de los tres santos que se celebran, variedad de fruta. Se lleva principalmente sandía, naranja, plátano, manzana, jícama, piña, coco, papaya así como se lleva también roscas de pan, pueden ser de

azúcar o de masa. Se puede llevar desde una pieza de fruta hasta una rama grande o varias piezas de fruta o cantidades grandes de pan. Esta fruta es como una ofrenda que se hace a los santos. Algunas personas, en esta ocasión son más hombres que mujeres, se encargan de juntar la fruta y enramarla en unas vigas grandes y con un lazo y posteriormente se cuelgan en frente de la imagen en lo alto del techo de cada lugar en donde se encuentran las imágenes, es decir, que para el Señor de Esquipulas, sus enramas se cuelgan en el techo del templo o en el caso de San Antonio Abad o San Sebastián, se cuelgan las enramas en lo alto del techo de las casas particulares. En algunas ocasiones se llevan enramas por parte de diferentes organizaciones como la del Club de Leones o escuelas de educación preescolar, primaria y secundaria, haciendo que los alumnos tengan su participación en este día.

3.1.3- 15 DE ENERO

El día 15 de enero, después de los ocho días anteriores de rosarios, del anuncio de la fiesta y de la enrama que se lleva a cabo el día 13 de enero, es el día del Señor de Esquipulas. Como menciono anteriormente la fiesta de este santo se lleva a cabo en el templo de San Jacinto, en el barrio con el mismo nombre. El 15 de enero la fiesta del Señor de esquipulas comienza con una misa a las 8 de la mañana en el templo, y posteriormente se prepara todo para la noche pues, por la noche se lleva a cabo un baile así como el último rezo del novenario y una segunda misa. A la hora de la comida, se da tradicionalmente el puerco con arroz. Esta comida se ofrece en el templo así como también en algunos domicilios de otras imágenes de los santos festejados en esta Fiesta.

En este día, comienza lo que para la Fiesta Grande y la comunidad es de mayor importancia, los parachicos; este es el primer día en el que salen a recorrer el pueblo los danzantes y lo que tanto ellos como el pueblo mismo han esperado durante un año²⁶. Cuando los parachicos pasan al templo de San Jacinto, recogen la imagen del Señor de Esquipulas y se la llevan al templo mayor, que es el templo de Santo Domingo de Guzmán, llevando a cabo la

²⁶ Ver apartado de Descripción de personajes míticos.

dinámica particular de la danza en los recorridos²⁷. Ahí se le celebra una segunda misa en su honor. Posteriormente, se vuelve a tomar la imagen y se regresa al templo de San Jacinto, al igual que se recogen las banderas²⁸ y se llevan al templo también. Al dejar la imagen en el templo de San Jacinto y las banderas, afuera del templo comienza el baile, el festejo del señor de Esquipulas en las afueras del templo, mientras los parachicos continúan su recorrido. Se contratan por parte de la Junta varios grupos de música de banda y hay venta de cerveza, se ponen sillas y mesas para quien desee hacer uso de ellas y las calles están adornadas con papel de china picado. Alrededor de la una de la madrugada los grupos dejan de tocar y se deja de vender cerveza, se va acabando el baile y con él la fiesta del Señor de Esquipulas.

3.2 FIESTA DE SAN ANTONIO ABAD

3.2.1 VIEJITO, CONSAGRADO Y NUEVA IMAGEN

En la comunidad existen tres imágenes de San Antonio Abad, las tres se encuentran en el Barrio de San Antonio y dos de ellas están ubicadas en casas particulares²⁹, San Antonio Abad el Nuevo se encuentra en una plaza que se construyó especialmente para él llamada la Plaza del Parachico y para el cual existe una Junta encargada de sus celebraciones.

A San Antonio Abad, se le reza durante todo el año los días 17 de cada mes. Estos rezos son organizados por la prioste³⁰ de la imagen correspondiente, y en el caso de San Antonio Abad nueva imagen los encargados son las personas de la Junta, quienes buscan a la nochera o bien tardera, dependiendo del horario del rezo, misma que se hace cargo de él, se busca a los coheteros, al rezador y se encarga de dar el repartido. Así pues los días 17 de cada mes se pueden observar tres rezos en el mismo día en el barrio de San Antonio Abad correspondientes a cada una de las diferentes imágenes de este santo,

²⁷Ver apartado de Descripción de personajes míticos.

²⁸Las banderas son llevadas al templo por la gente del pueblo, son otro tipo de ofrenda que se les hace a los santos, y para el Señor de Esquipulas, quien quiera puede llevar bandera al templo. Y estas son las que recogen los parachicos en Santo Domingo y las llevan al templo de San Jacinto este día. Son banderas de tela de aproximadamente dos metros de largo y un metro de ancho cocidas o amarradas a un palo de madera de aproximadamente 10 cm de diámetro y dos metros de largo, son de diferentes colores y algunas tienen el nombre y una imagen bordada del santo a la que se ofrece.

²⁹ Ver apartado de sistema de cargos de las diferentes imágenes.

³⁰ Ver apartado de sistema de cargos de las diferentes imágenes.

cada una con sus correspondientes nocheras y parte de la comunidad participando en ellos.

El día 9 de enero se comienza con el novenario de San Antonio Abad el viejito y la Nueva imagen, mientras que para el Consagrado sus rosarios comienzan desde el día 6. Los priostes y la Junta correspondiente, se encargan de encontrar a las nocheras que se harán responsables de cada uno de los rezos que completan el novenario de la fiesta, en algunos casos los rezos se llevan a cabo por la mañana, otros por la tarde y otros por la noche, dependiendo del horario que establezca la nochera, y es ella y el prioste encargados de avisar a la demás gente el horario de los mismos. Hay gente que se puede hacer cargo un día del rezo de San Antonio Abad el viejito y otro día se hace cargo del rezo de San Antonio Abad El Consagrado. Aunque los priostes o en el caso de San Antonio Abad El Nuevo, la Junta, son encargados de buscar a las nocheras, la mayor parte de la gente es voluntaria cada año para estas labores que forman parte de sus tradiciones. Igual que en los rezos del Señor de Esquipulas, en este novenario, la nochera es encargada del contratar los cohetes, la música en algunos casos, y de dar el repartido después del rezo. Así, a partir del día 9 de enero hasta el 17 del mismo mes se hacen cada día un rezo en honor a San Antonio Abad en sus tres imágenes.

3.2.2 ANUNCIO

El día 14 de enero es el anuncio de la fiesta de San Antonio Abad, cada uno de los organizadores correspondientes de cada imagen, se encarga de su anuncio. Para San Antonio Abad El Viejito, la gente se junta en la calle 5 de Febrero No. 468, que es donde se encuentra la imagen, y de ahí salen a recorrer el pueblo con música de tambor y pito así como con banda de música y cohetes. Este día, después del rezo, se encuentra a mucha gente fuera de la casa de la prioste esperando hacer el anuncio, misma que se junta con la que está en el rezo. Se hace el recorrido de anuncio, visitando casas que tengan imágenes religiosas, ermitas y templos principales.

Para San Antonio Abad El Consagrado las actividades son casi las mismas, pero a cargo de la señora Ruth Calvo. La gente se junta en su domicilio y antes de partir al recorrido por el pueblo se hace la coronación de la reina de San

Antonio Abad El Consagrado acompañada de música de banda durante todo el día. Después de la coronación de la reina y las princesas salen hacer el anuncio. Puede ser que los anuncios se crucen en algún punto de la comunidad, pero cada quien tiene ya listo un recorrido de tal manera que eso no pase, o bien, salen en diferentes horarios para no cruzarse. Y es de esta manera que el anuncio de la fiesta, de las tres imágenes de San Antonio Abad se lleva a cabo. Este anuncio es acompañado por una pandilla de chuntás³¹, quienes luego de juntarse en la casa del encargado de la pandilla salen al encuentro de San Antonio Abad el consagrado para acompañarlo a anunciar que su fiesta está próxima.

Para el anuncio de San Antonio Abad Nueva imagen, las actividades son las mismas, los que cambian son los organizadores que en este caso es la Junta.

Al finalizar el anuncio, que termina en el mismo domicilio, correspondiente a cada imagen, la gente se retira a sus casas a esperar el siguiente día de fiesta, primer día de parachicos, que corresponde al 15 de enero, fiesta del Señor de Esquipulas.

3.2.3 ENRAMA

La enrama de San Antonio Abad se lleva a cabo el mismo día que su anuncio, el 14 de enero. Durante el transcurso del día, antes de que comience el rosario y posteriormente el anuncio, la gente del pueblo lleva variedades de fruta a las casas de los tres santos en el mismo barrio. Estas frutas son colgadas como ofrendas para las imágenes en cada domicilio.

3.2.4- 17 DE ENERO

El 17 de enero, después de los días de novenario, el anuncio y la enrama de este santo, llega el día de la fiesta. En cada domicilio de las imágenes están preparados desde temprana hora del día, esperando a los parachicos y con gente designada a cargar y trasladar la imagen al templo de santo Domingo de Guzmán. La participación de los parachicos en este día consiste en llegar primero al domicilio donde se encuentra la imagen de San Antonio Abad el Viejito y es llevada el templo de Santo Domingo, mientras se va danzando y

³¹ Ver apartado de Descripción de personajes míticos.

echando vivas³². Después se regresan al barrio de San Antonio pero al domicilio de la imagen de San Antonio Abad nueva imagen, la cual es trasladada también al templo de Santo Domingo. De la misma manera regresan por la tercera imagen que es la de San Antonio Abad el Consagrado y se traslada al templo de Santo Domingo. Cuando ya se encuentran en el templo mayor las tres imágenes se lleva a cabo una misa dirigida por el sacerdote; al finalizar, los parachicos toman nuevamente una por una de las imágenes y las regresan a su respectivo domicilio, de igual manera las banderas correspondientes a cada una de las imágenes son llevadas con éstas a las casas. Durante los recorridos algunas veces las imágenes también van acompañadas de música de mariachi o bien de banda además de la de tambor y pito propia de los parachicos. En este día se da de comer lo que se conoce como la “comida grande” que es la tradicional comida de la Fiesta Grande, la pepita con tasajo; consiste en una salsa preparada con pepitas y un pedazo de carne de tasajo. Esta comida se da en los lugares en donde se encuentran las tres imágenes de San Antonio, así como en la casa del prioste de San Sebastián, quienes también participan dentro de las celebraciones días anteriores a esta fiesta. Los parachicos comen en la “Plaza del parachico”, ahí se da de comer a los que vayan de danzantes, mientras que en los demás lugares se les da a toda la gente que acompaña a la fiesta.

Por la noche se puede encontrar baile en las tres direcciones de las imágenes de San Antonio Abad, la gente se reúne en la que sea de su preferencia o bien por ratos asiste a las tres celebraciones; alrededor de las dos de la madrugada termina de tocar la banda o las bandas que estuvieran tocando y se acaba el baile de igual forma que la fiesta de San Antonio Abad.

Después de comer en la plaza del parachico, el numeroso grupo de danzantes continúa el recorrido por el pueblo visitando templos, casas y ermitas. Luego de varias horas, por la noche regresan a la casa del patrón a acompañarlo y posteriormente se retiran a sus casas esperando a que llegue el siguiente día de su participación en la fiesta.

³² Ver apartado de Descripción de personajes míticos.

3.3 FIESTA DE SAN SEBASTIÁN MÁRTIR

La fiesta del santo patrono de la comunidad comienza el día 12 de enero con el novenario previo a la fecha de celebración, 20 de enero. Este se lleva a cabo en la dirección donde se encuentre la imagen, ya que cada año es diferente. El prioste es encargado de buscar sus nocheras o tarderas para la organización de dichos rosarios. A este santo se le reza también cada día 20 de cada mes durante el año, algunas veces en estos rosarios, la nochera contrata alguna banda para amenizar el final de los rezos tratando de que sea un atractivo para la gente del pueblo o bien sólo como una actividad que resalte en comparación de las anteriores fiestas, pues es el santo más importante de todos. La gente que participa en esta celebración, sobre todo con algún encargo, de banderas, misa o rosarios la toman como un gran honor o muchas veces se suele tomar la participación como una ofrenda.

3.3.1 ENRAMA

La enrama de San Sebastián Mártir se lleva a cabo el 16 de enero, con las mismas actividades antes mencionadas para las dos imágenes. La importancia de esta enrama es que la cantidad de fruta, roscas y flores es en demasía mayor a la de los otros santos, pues este es el santo patrón del pueblo. Las frutas y roscas que se llevan son colgadas estratégicamente frente al altar de la imagen para que quepan, quedando los alrededores y el techo mismo lleno de enramas frutales, ofrendas del pueblo.

3.3.2 ANUNCIO

El anuncio de San Sebastián Mártir, se lleva a cabo el mismo día que la enrama, 16 de enero, aunque ésta se lleva a cabo por la mañana y el anuncio ya se puede observar en la tarde-noche. Este anuncio también consiste en dar un recorrido por el pueblo, y en este día los que acompañan al anuncio, además de la música de banda y los cohetes, son un grupo de danzantes chuntás. Se termina cuando ya se han recorrido las diferentes casas con imágenes religiosas y templos de la comunidad. Algunas ocasiones en la casa del prioste se encuentra una banda o grupo de música invitado para despedir y posteriormente recibir a los que acompañan el anuncio. Este recorrido suele

ser un poco más largo a diferencia de los anuncios anteriores, pues en esta ocasión, aunque se tenga un recorrido delimitado, durante el transcurso es invitado a pasar a otras casas igualmente con imágenes aunque no hayan sido previstas por visitar.

3.3.3- 20 DE ENERO

El día 20 de enero es la fiesta de San Sebastián Mártir, es uno de los días en que más danzantes parachicos participan. En esta ocasión, el prioste, con la gente que lo quiera acompañar, lleva la imagen al templo por la mañana antes de la misa que se lleva a cabo en honor al santo a las ocho. Los parachicos, ya dentro de su recorrido de este día, al llegar al templo mayor, Santo Domingo de Guzmán, danzan un poco y posteriormente acompañan a la imagen de regreso a la casa del prioste; La gente que toma la imagen así como las banderas son personas que con anterioridad serían contactadas por el prioste de la imagen y se les llama padrino o bien madrinas, se visten de manera uniforme para distinguirlos y distinguir dentro de toda la gente por dónde va la imagen; algunas ocasiones las personas se ofrecen a cargar la imagen (siendo esto también con anterioridad con el prioste) por algún tipo de manda.

Después de tener la imagen y las banderas, se toma camino hacia la casa del prioste en compañía de los parachicos quienes van danzando, y al llegar, ahí se quedan a comer, lo que se conoce como la comida grande, pepita con tasajo. La comida se les da a todos los que van vestidos de parachicos igual que en los demás días, unos comen en la Plaza del Parachico, pero la mayoría de los danzantes, en esta ocasión, comen en la casa del prioste. Por lo general, el prioste de la imagen organiza diferentes presentaciones de grupos de música diversos, como de marimba, mariachis o de banda, para festejar a la imagen en su domicilio durante el transcurso del día, y desde ahí mismo no se dejan de escuchar cohetes en ningún momento.

Después de acompañar a la imagen de San Sebastián Mártir y comer, los parachicos continúan su recorrido hasta finalizar en la casa del patrón.

3.4 ETNOGRAFÍA DE PERSONAJES RITUALES

3.4.1 CHUNTÁS

Los Chuntás son grupos de danzantes que también tienen diversas fechas de participación en la Fiesta Grande de Enero. Estos danzantes, en su mayoría, son hombres vestidos de mujeres aunque también salen mujeres, niños, niñas y homosexuales a formar parte de la celebración.

La organización de estos danzantes consiste en la formación de pandillas, las cuales, por lo general, llevan el nombre de la familia encargada de la pandilla. Así, cada familia encargada recluta danzantes por medio de volantes y carteles pegados por el pueblo, señalando la dirección y fechas en las que participarán. De esta manera, la gente del pueblo decide con cual pandilla participar en los recorridos teniendo en cuenta las actividades que los encargados hayan preparado. Existen en el pueblo varias pandillas, pero las más reconocidas son la pandilla de Doña Esther Noriega, la pandilla Del Pollo y los chuntás de la pandilla de Los amigos de Jerry. Ésta última es en número de danzantes la más grande y la que hace algunos años tomó la iniciativa de retomar la tradición de la danza, pues se comenta que se estaba dejando de ejecutar. Por eso es más reconocida y tiene fechas específicas en las que participan, a diferencia de las otras quienes cambian su calendario; cada año la pandilla de Los amigos de Jerry sale los días 8, 12, 14, 16, 19 y 22 de enero.

Cuando llega el primer día que salen, los danzantes se reúnen en la casa de los encargados unas horas antes de salir para vestirse, maquillarse y posteriormente comenzar el recorrido. La vestimenta tradicional de los chuntás consiste en una falda larga, puede ser floreada o bien cuadrada, ya que esta última se comenta que es la tradicional, zapatos cerrados o huaraches, aunque algunos al momento de dar la imagen femenina con su atuendo llevan tacones, blusa floreada o bordada de algodón y su tradicional chinchín³³; algunos llevan también un rebozo y otros llevan una canasta con dulces o fruta adornada de banderillas hechas de papel de china de diferentes colores para

³³ El chinchín es un accesorio que forma parte del vestuario, es como una sonaja hecha de lata con piedras en su interior, las cuales al moverlo al ritmo de la música emite los sonidos de las piedras golpeando la lata por el interior. Algunas las llevan adornadas con listones de diferentes colores.

complementar el vestuario, puede ser usada en la cabeza o colgada del brazo. Algunos se ponen pelucas, aretes y varios collares de diferentes colores para dar más el toque a parecer mujeres arregladas. También se usa una trenza tejida con listones alrededor de la cabeza en forma de corona, misma que tiene una flor o un moño al final que los hace lucir más femeninos, los que no cuentan con esta trenza usan un listón amarrado alrededor de la cabeza o bien algún arreglo de flores artificiales. Actualmente hay quienes van con vestidos de novia o quinceañeras, y aunque esto “no es lo tradicional” se ha convertido en parte de lo que implica la danza de los chuntá.

El maquillaje de los chuntá es por lo general muy exagerado, pues resaltar los ojos y los labios es una característica importante para ser considerado comochuntá. Los encargados de las pandillas contratan la música del tambor y pito y música de banda para el recorrido. Cuando ya todos están listos comienzan los cohetes y la música que no dejan de escucharse durante todo el transcurso; también va la banda de música, con tarola, bombo e instrumentos de viento, y es hora de salir al pueblo. Hasta adelante va un señor pintado de negro de todo el cuerpo con una escoba “abriendo paso”, éste es llamado el “abre campo”, pues su labor es ir abriendo camino para los danzantes.

El danzar como Chuntá consiste en dar leves brincos de un lado a otro y al mismo tiempo se va tocando el chinchin al ritmo de la música y simultáneamente se va avanzando; la música de tambor y pito es la que da el ritmo y los cambios dependiendo de lo que se vaya a danzar, si el zapateado, en el cual no se toca el chinchín y se danza sólo dentro de las casas o templos o bien el paso para ir avanzando mientras se va por las calles que es conocido como es son de Doña María de Angulo. Estos dos son los únicos dos sones que se tocan para los chuntás, el zapateado y el son de Doña María de Angulo.

Ya en el recorrido el primer lugar que se visita es el templo de Santo Domingo, luego se pasa por las casas particulares que tienen algunos santos como Santa Lucía, la imagen del señor de Esquipulas, San Justo Juez, el templo del Calvario, el Señor de los Milagros, Corpus Cristi, Santa Elena, el templo de San Sebastián y posteriormente se llega al panteón para hacer homenaje a los danzantes que ya se han ido, luego se visita un templo que tiene la imagen de

la Virgen de Guadalupe, se visita a San Antonio Abad el consagrado, San Antonio Abad el viejito y San Antonio Abad nueva imagen para terminar con la visita del templo del Barrio de San Jacinto, en el cual se encuentra la imagen del señor de Esquipulas. Cada año el recorrido es el mismo, el único lugar que cambia de domicilio para visitar es el de San Sebastián.

Cuando se llega a cada sitio, los danzantes entran y se ponen enfrente del altar, bailan un momento y la música de tambor y pito hace un cambio en el ritmo para bailar “el zapateado”, éste consiste en seguir dando pequeños brincos alternando los pies de derecha hacia izquierda y viceversa y al ritmo de la música que es más lenta a diferencia del ritmo que se toca cuando se va avanzando por las calles, y aunque es más lenta la música el toque que se da en el piso con los pies es con más fuerza y no se escucha el sonido de los chinchines. Cuando el ritmo de la música de tambor y pito cambia y se toca el son de Doña María de Angulo salen y siguen su recorrido³⁴. Cada vez que llegan a un lugar con imagen la banda de música toca una versión sencilla de las mañanitas, y mientras los chuntá están dentro del lugar de visita, la banda de música no toca, sólo se baila con la música de tambor y pito. Al salir y seguir con el recorrido, se vuelva a escuchar la banda de música así como la de tambor y pito. Durante el recorrido, los chuntá y la gente que va acompañando “*van echando trago*”, bebiendo bebidas alcohólicas, como tequila principalmente, whisky o vodka, temperante, que es canela hervida con colorante rojo, anisado que es aguardiente con anís y mistela, éstas últimas tres bebidas preparadas son tradicionales para las fiestas de la comunidad. También se escuchan durante el recorrido gritos como ¡viva Chiapa de corzo!, al cual los demás responden “viva”, o “hagan una bulla”, “bu”, responden, “viva san Sebastián”, “viva la putería”, “viva la algarabía” o bien gritos como “vivan las mujeres peludas”, “arriba las arrechas de pie grande”, “aaay papito, pa pito el mío”, entre otros gritos que se escuchan, todos haciendo referencia a la actitud y apariencia femenina así como a la Fiesta Grande que están celebrando.

³⁴En este caso, sólo en la casa de la prioste de San Sebastián y al llegar a la iglesia del Calvario había música para recibir a los chunta, en la primera había una banda y en el segundo desde una casa particular se escuchaba una bocina con música dedicada a Chiapa de Corzo. En los demás lugares, a excepción de unos en donde les daban trago, no hubo nada para recibirlos.

3.4.2 PARACHICOS

Dentro de la Fiesta Grande de enero, los parachicos son los *danzantes del pueblo* y tienen una participación muy significativa dentro de la celebración.

La vestimenta de los parachicos consta de un pantalón, algunos lo usan de mezclilla azul y otros de mezclilla negra, aunque se dice que el original era de manta y hay quienes así lo usan, camisa de vestir de manga larga, puede ser de color liso, a cuadros o negra, o bien, de manta (quienes usan el vestuario de manta utilizan banda roja en vez de cinturón alrededor de la cintura, la chamarra oaxaqueña), una montera, máscara, chinchín de morro o de hojalata, un chamarro y botas, huarahces o zapatos de vestir.

La organización de esta danza consiste en un patrón, dos músicos, y los danzantes. El patrón lleva a dos personas a su lado todo el tiempo que son sus músicos, el que toca el tambor y, aunque el patrón es el que en la mayoría del tiempo va tocando el carrizo, hay otra persona que lo apoya en algunos momentos tocando este instrumento, estas dos personas son muy cercanas al patrón y su actividad es tocar durante los recorridos que realizan por el pueblo siempre al lado de él. Algunas veces se turnan el lugar con otros habitantes de la comunidad ya que los recorridos son muy largos, sin embargo los reemplazos también suelen ser personas cercanas al patrón. Después están todos los danzantes, y aunque en su mayoría son hombres adultos también hay danzantes niños, niñas y jóvenes, así como también mujeres que salen de parachicos.

Para formar parte de los danzantes “*no se necesita nada, sólo tener las ganas de danzar y contar con el vestuario*”, no existe ningún trámite o algún ritual específico para incorporarse a los danzantes. Así como tampoco existe una forma específica para enseñar la danza sino que *se aprende viendo* a los demás o algunas ocasiones los padres enseñan a sus hijos los pasos de la danza y de esta forma toda la comunidad de danzantes van haciendo de su conocimiento.

Los parachicos realizan diferentes recorridos en cada uno de los seis días que salen, estos días son el 15, 17, 18, 20, 22 y 23 de enero. El 15 de enero es el

primer día de su participación en la Fiesta Grande y salen para festejar al Señor de Esquipulas. En este día ellos se reúnen por la mañana, entre las 7 y las 9 en la casa del patrón de los parachicos ubicada en Avenida Álvaro Obregón s/n entre calle Cenobio Aguilar y 5 de Febrero en el barrio de San Antonio; ahí llegan vestidos de civiles o bien ya arreglados con la indumentaria del parachico. Los que llegan de civiles se cambian ahí y cuando la mayoría o todos ya están arreglados, el patrón los reúne y les dedica algunas palabras de ánimo para aguantar todo lo que dure el recorrido, les menciona que hay que *bailar con gusto y con devoción a los santos*; luego de las palabras del patrón, él comienza a tocar el carrizo y su acompañante el tambor, y comienzan a danzar para posteriormente salir de su casa y comenzar el recorrido. Algunos parachicos que no se reúnen en la casa del patrón se van incorporando durante el transcurso del recorrido, aunque esto muchas veces no es bien visto por los demás danzantes.

El 15 de enero el primer lugar al que visitan es en donde se encuentra la imagen de San Antonio Abad el Consagrado, posteriormente visitan la casa de la imagen de San Antonio Abad el viejito y luego visitan en la plaza del parachico a la imagen de San Antonio Abad El Nuevo. Cuando se llega a cada lugar en donde se encuentran las imágenes, el patrón se ubica en frente de la imagen y los parachicos danzan al ritmo del tambor y pito, dentro de las casas se danza con el ritmo conocido como el zapateado, mientras unos están danzando otros pasan al frente con el patrón para que este les dé “chicotazos”, esto se da principalmente como mandas personales que los danzantes llegan hacer. Después de un rato de danzar salen y pasan al siguiente lugar. Estas tres imágenes se encuentran dentro del mismo barrio, donde vive el patrón y donde se aprecian las imágenes, en el barrio de San Antonio. Luego de estos lugares visitados, pasan a Santa Rosa y por el templo de Acapetagua, que son pequeñas ermitas en donde el ritual es el mismo, se danza el zapateado y mientras se va por las calles de danza con más ligereza pero se va marcando el paso con el chinchin. Luego de visitar a Santa Rosa, se pasan al templo de San Jacinto, en donde se encuentra la fiesta del Señor de Esquipulas, aquí recogen la imagen del santo y se sigue el recorrido con destino al templo principal de la comunidad, Santo Domingo; se lleva la imagen al templo y se

lleva a cabo la segunda misa dedicada a la imagen celebrada. Posteriormente, se vuelve a tomar la imagen y es llevada al templo de San Jacinto, al igual que se recogen las banderas y se llevan al templo también. Al dejar la imagen en el templo de San Jacinto y las banderas, afuera del templo comienza el baile, el festejo del señor de Esquipulas. Los parachicos siguen danzando de regreso a la casa donde se encuentra la imagen de San Antonio Abad el viejito, en esta casa la prioste de la imagen les da de comer la tradicional comida de ese día que es puerco con arroz. Algunos parachicos llegan a la plaza del parachico a comer en donde también se da esa comida tradicional y donde por un rato enérgicamente danzan.

Mientras se danza, tanto en las casas o ermitas como por las calles siempre van gritando los parachicos “viva San Sebastián” y todos los demás contestan “viva”, “viva la virgen de Guadalupe” “viva”, así se han llegado a contar más de cincuenta “vivas” como les llaman ellos. Ahí en la casa de San Antonio Abad el Viejito se están un rato mientras danzan y comen; posteriormente ya entrada la tarde-noche, el patrón retoma el recorrido junto con los danzantes para posteriormente dar fin al primer recorrido de la fiesta, muchos danzantes lo acompañan y otros se retiran a sus casas. Los que se van con él al llegar a su casa danzan otro rato y finalmente se termina el recorrido y se retiran a sus casas, el patrón les agradece por acompañarlo y por haber danzado.

Los sones que se tocan en la danza de los parachicos con el tambor y pito son el de “Doña María de Angulo”, el son o la “danza de salida”, el “zapateado del parachico”, “el torito”, el “chicoteplanta”, “las alabanzas”, “cofradía de camisa de cortado”, “cofradía de puerco con arroz” como los que más se tocan, pero también está el de “la danza de la vaca”, que aunque se toca en menos medida es igual importante dentro de los sones de tambor y pito para esta fiesta.

El 17 de enero es el segundo día que salen los parachicos, y aunque el recorrido cambia un poco, al comenzar llevan a cabo la misma dinámica mencionada antes de salir de la casa del patrón, primero se reúnen ahí, algunos se visten en la casa y otros ya llegan listos, danzan un poco y el patrón les dirige unas palabras; posteriormente salen y se dirigen al domicilio donde se encuentra la imagen de San Antonio Abad el Viejito y es llevada el templo

de Santo Domingo, mientras se va danzando y echando vivas. Después se regresan al barrio de San Antonio pero al domicilio de la imagen de San Antonio Abad nueva imagen, la cual es trasladada también al templo de Santo Domingo. De la misma manera regresan por la imagen de San Antonio Abad el Consagrado y se traslada al templo de Santo Domingo. Cuando ya están ahí las tres imágenes se lleva a cabo una misa por el sacerdote dedicada a las tres imágenes de San Antonio que es festejado este día; al finalizar, los parachicos toman nuevamente una por una de las imágenes y las regresan a su respectivo domicilio y de igual manera las banderas correspondientes a cada una de las imágenes. Durante estos recorridos algunas veces las imágenes también van acompañadas de música de mariachi o bien de banda además de la de tambor y pito de los parachicos. En este día se da de comer lo que se conoce como la “comida grande” que es la más tradicional comida de la Fiesta Grande, la pepita con tasajo. Después de la comida, los parachicos retoman el recorrido y lo culminan de la misma manera que lo hacen el primer día, agradeciendo y danzando en la casa del patrón.

El 18 de enero el objetivo principal del recorrido es pasar a visitar el panteón. En esta ocasión se juntan en la casa del patrón y como menciono antes algunos se incorporan en diferentes partes del camino; los que llegan a la casa del patrón se visten ahí, el patrón les dedica unas palabras y posteriormente danzan un poco en la casa. Luego salen por las calles. En esta ocasión los parachicos visitan primero las tres imágenes de San Antonio Abad dentro del mismo barrio de San Antonio, posteriormente visitan el templo de San Jacinto y luego danzan hacia el templo de Santo Domingo. Después pasan a visitar algunas casas con imágenes que se encuentren por el camino para visitar a la imagen de San Sebastián, al templo de San Gregorio y posteriormente toman camino hacia el panteón que es el motivo de este día dentro de los parachicos, pues en esta ocasión por lo que salen es para visitar a los patronos que han fallecido y han sido importantes. Posteriormente visitan otras casas recorriendo todo el pueblo y culminando el recorrido de este día.

El día 20 de enero, se comienza el recorrido de la misma manera, sin embargo, cuando se llega al templo de Santo Domingo, acompañan a la imagen de San Sebastián, después de la misa, a su domicilio correspondiente del año. Al llegar

ahí, comen la comida grande y de esta manera se hace más larga la fiesta y la celebración con diferentes actividades, pues en este día bailan más tiempo para la imagen del santo patrón de la comunidad. Este día es el que se considera más importante por festejar a San Sebastián, por esta razón es uno de los días que más parachicos participan de danzantes.

El 22 de enero, es el día que menos parachicos se juntan, pues en este día, su participación consiste en formar parte del desfile de los carros alegóricos y aunque son pocos hacen el recorrido que corresponde al desfile, al terminar se dispersan cada quien por su lado y esperan el último día de su participación y de celebración.

El día 23 de enero es el último día de fiesta y es el más importante para los danzantes parachicos ya que es cuando se hace una misa dedicada para ellos. Este día se llega a la casa del patrón, y con la misma dinámica de los demás días, las palabras del patrón agradeciendo permitir que estén ahí en el último día, se danza y posteriormente salen al recorrido. Igual que los otros días se visitan a los tres San Antonio y posteriormente a San Jacinto, después de toma camino hacia Santo Domingo y posteriormente se va a la casa del prioste de San Sebastián visitando las casas con imágenes que se encuentren en el camino. Al llegar a la casa del prioste se toma la imagen y se lleva hacia el templo mayor, Santo Domingo, ahí se queda un rato la imagen ya que se hace una misa, llamada la “misa del parachico”, al finalizar esta misa se danza, se gritan todos los “vivas” que sean posibles, se toca con el pito una melodía de sonido melancólico. Posteriormente se toma la imagen de nuevo y se lleva a la casa del nuevo prioste, quien va a tener la imagen durante todo el siguiente año, quien ya tiene desde tiempo anticipado el altar para la imagen y sus vicarios. Se va danzando al ritmo del tambor y pito hasta llegar al nuevo domicilio de la imagen, la cual es colocada en el altar y posteriormente las banderas que también fueron llevadas con él. Los parachicos danzan el mayor tiempo posible, se les da de comer tamales con café y después de un momento emotivo, el patrón sale y toma camino hacia su casa, algunos parachicos lo acompañan y en su casa se hace otra, pero significativa despedida. Mientras en el nuevo domicilio algunas personas se quedan a rezar un poco a San Sebastián, quienes luego de un momento se retiran a su casa.

3.5 SISTEMA DE CARGOS PARA LOS DIFERENTES SANTOS

Existen en la fiesta de enero diferentes denominaciones para las personas que se encargan de las imágenes. En general, los priostes son los *encargados* y/o *cuidadores* de la imagen de algún santo. En el caso de San Sebastián Mártir, que es el santo patrón del pueblo, se le llama **prioste** a la persona que cuida de la imagen y de sus vicarios; este cargo se cambia cada año en la fiesta grande de enero, es voluntario y se solicita al sacerdote del templo mayor, Santo domingo de Guzmán.

En el caso de San Antonio abad, el viejito, la señora que tiene la imagen en su casa, es considerada la **dueña** de ésta por herencia, de esta manera tiene la imagen a perpetuidad.

Cada día 17 de cada mes se hace un rezo. Y la dueña es la encargada de conseguir a la nochera, quien al mismo tiempo contrata al rezador, los cohetes y el repartido. La dueña cada mes está en su casa para estar presente en el rezo. Además con la gente del mismo barrio o de otros, colaboran para la celebración del santo en la Fiesta Grande y dar la pepita con tasajo el día 17 y 20 de enero.

La imagen de San Antonio Abad, el consagrado, la señora que tiene la imagen en su casa es conocida como la **prioste** de la imagen. La señora obtuvo la imagen también de manera hereditaria, sin embargo ella misma considera que puede ser que la done al pueblo o al templo si ella lo llegara a desear. Este es un cargo permanente y no cambia, aunque su denominación no es de dueña.

En el caso de San Antonio, la nueva imagen, es **encargada** una Junta conformada por la gente del barrio de San Antonio, y se nombra a una persona para que diariamente abra el altar por las mañanas y lo cierre por las noches, pues esta imagen se encuentra en la Plaza del Parachico. También se encarga el presidente de la junta de festejos de San Antonio. Este cargo se tiene por tiempo indefinido, pero sí cambia constantemente. Además de esta labor, la

encargada de la imagen, contacta a las comideras³⁵ para que hagan la comida del día 20 de enero, que es cuando los parachicos van a la plaza a comer. Esta imagen se encuentra en la plaza del parachico, la cual es un espacio cerrado en donde se pueden hacer eventos sociales, pagando una renta. Sin embargo hay un lugar dentro de la plaza específicamente para el altar.

La **prioste** de San Antonio Abad el consagrado, que ha sido la misma desde hace 40 años, ya que esta imagen no se cambia de prioste cada año, es la encargada de prepararse para la celebración en el transcurso del año, desde febrero, marzo y abril se comienza a preparar a las personas para servir al Señor, las madrinas de piñatas, madrinas de anuncio, el señor de la enrama, que desde hace muchos años ha sido el mismo conocido de la familia, la marimba, y todo lo que se necesita para la coronación de la reina³⁶. El 15 y el 17 de enero, en los días de fiesta, este prioste es la encargada de vender comida por la mañana, al igual que “pone su cantina”, en donde se venden algunas bebidas alcohólicas, esto es con el objetivo de recuperar una parte de la inversión que se hace para los preparativos de la fiesta. El día 18 se encarga de darles tamales de anís a los parachicos y al patrón de éstos. Se encarga de comprar la res para los días que se da pepita con tasajo. El 14 de enero, que es cuando se hace la enrama de San Antonio, la prioste se encarga de dar tamales a las personas que llevaron algo para la enrama, fruta, roscas, flores o algo. Por la noche de ese mismo día, que es cuando sale “el anuncio” de la fiesta del Señor se les da, a las personas (entre 500 y 800) que salen a éste anuncio, agua de coco con ginebra y tequila. Después del anuncio, vuelven a llegar a la casa del prioste y se les da tamales. El día de la fiesta, 17 de enero, los parachicos no comen ahí, pero sí las personas que se quieran quedar en la casa, que por lo general son las personas que ayudaron con la enrama, las madrinas, familiares, etc.

³⁵ **COMIDERAS:** son las encargadas de hacer la comida para la fiesta grande. Son alrededor de 7 u 8 comideras principales, que a su vez tienen más mujeres que les ayudan. Los hombres no entran en esta actividad. Las comideras hacen la comida grande que es pepita con tasajo y chanfaina y estofado.

³⁶ La **CORONACIÓN DE LA REINA** es una actividad exclusiva de San Antonio Abad consagrado, y tiene apenas nueve años que se realiza. Se escoge una persona para que lo sea, por lo general, es familia con cierto nivel económico, ya que la función de la reina es financiar el carro alegórico que sale con el nombre del santo, el día 22. La reina tiene dos princesas, éstas a su vez ayudan económicamente a la reina y a la prioste de la imagen para los gastos del carro alegórico y para la fiesta respectivamente.

La prioste se encarga de tener limpia la imagen y el altar durante todo el año, que tenga sus veladoras y sus flores. Además de cada mes, el 17 de cada mes, se encarga de buscar a la nochera. Estas personas con anticipación avisan a la prioste para hacerse cargo del rezo, y se hace una lista para saber a quién le va a tocar cada mes. Las nocheras contratan el rezador, da el repartido, sus flores y veladoras, y se encarga de invitar a la gente al rezo.

Los priostes de cada imagen “entregan su cansancio y sus desvelos al señor”, como dice la señora Ruth Calvo, prioste del consagrado, “la priosta va para abajo, la fiesta va para arriba, porque la priosta cada vez está más vieja”. La priosta hace temperante, para prepararlo le ayudan las comideras que ella con anticipación consigue. El temperante es azúcar, agua, canela y color. El 16 de enero, es la tarde de flores, las personas llevan flores, arreglos, veladoras y las piñatas. Y la prioste para este día es encargada de recibir a la gente, y es cuando se les da el temperante. La priosta también se encarga de contratar la marimba para el día 17, que es un elemento que en la fiesta de San Antonio no puede faltar. Los demás días que contrata marimba es un conjunto, cual gasto también es solventado por ella. Los días 15 y 16 se hacen toritos y el 17 se quema un castillo.

El **prioste** de San SebastiánMártir, durante todo un año tiene la responsabilidad de conservar la imagen en su casa, mantenerla limpia, igual que el altar, que tenga sus veladoras y flores, y en la medida de lo posible, mantener el lugar del altar abierto a las personas que quieran visitar al Señor. Los días 20 de cada mes, que es cuando se le hace el rezo al Señor, la prioste tiene que conseguir alguna persona (por lo regular es a una familia) que le haga la felicitación al santo. Ésta es una actividad que se realiza en cada rezo del Señor, consiste en que una familia hace un recorrido, desde su casa a la casa del prioste, como procesión, para llevar con ellos al santísimo, el cual se llevado por el sacerdote del templo mayor, primero a la casa de esta familia y posteriormente a la casa del prioste en turno. Durante el recorrido se van escuchando cohetes y se van cantando piezas religiosas. Mientras tanto en la casa del prioste está una banda de música esperando a la gente que viene en el recorrido. La gente que está a cargo de la felicitación da obsequios diversos, como tortilleros, servilleteros, llaveros, etc. a algunas personas que están ahí

presentes, aunque no todas alcanzan, ya que muchas veces se llevan los recuerdos sólo para los más cercanos a la familia que lleva la felicitación. Posteriormente se da una misa, antes del rezo y en la casa del prioste, impartida por el sacerdote, ésta cuenta con unas personas contratadas que cantan la misa. Después de esta tarea del prioste, aunque para el mismo día, debe conseguir a la tardera o nochera, ésta es la encargada de que se lleve a cabo el rezo. La felicitación y la misa sólo se llevan a cabo para esta imagen, no para las otras dos.

La nochera contrata al rezador, para dirigir el rezo, pone los cohetes y el repartido. Por lo general las nocheras se ofrecen para encargarse del rezo y la prioste debe tener una lista o un control para cada mes. Después de la misa, se comienza con el rezo, no todas las personas que estuvieron presentes en la misa se quedan en el rezo, llegan otras personas, aunque algunas sí se quedan. Durante todo el año, el prioste debe encargarse de conseguir a la gente que le ayudará para llevar a cabo la fiesta en el siguiente enero. Debe buscar las comideras, las personas que se encargarán de la limpieza, los cohetes, las personas para los tamales, etc. El día de la fiesta, en enero, la prioste es la encargada (con ayuda de la gente que ella consiguió durante el año) de dar la comida grande los días 20 y 23.

Los priostes, en los días de fiesta, y cuando los parachicos llegan a sus casas, lo que hacen es recibirlos, esto es sólo estar en la entrada para cuando ellos están entrando. Están al pendiente de ofrecerles agua y de servirles de comer cada día que se tenga que dar la comida. Los priostes tienen ayudantes, y cuando no están atendiendo a los parachicos, se encuentran con ellos platicando y algunas veces bailan con ellos.

Los priostes no están en el recorrido con ellos porque se encuentran en sus casas arreglando todo para cuando llegan. Al momento de irse, que cuando pasan de visita están aproximadamente diez minutos en la casa del prioste, éste los despide sólo acompañándolos a la salida de la casa.

Esto es lo que hacen los priostes cuando los parachicos llegan a sus casas, algunas veces también lloran con ellos, y rezan con ellos, contestan las vivas.

Se está al pendiente de que en la enrama se cuelguen bien las cosas, aunque también la gente les ayuda en esta actividad.

4- ORIGEN FESTIVO: EL RELATO EN LA MEMORIA COLECTIVA

Los diversos grupos sociales están conformados por una historia cultural que determina muchas de las actividades que realizan, su forma de vestir, lenguaje, modismos, comida, vida cotidiana, entre otras actividades, que los hacen ser diferentes de los demás grupos. Por medio de estas actividades se puede llegar a tener una “conciencia de su propia cultural”. Esta conciencia es primordial para conocer las formas en que los individuos representan su arraigo o pertenencia a cierto grupo social. Es a través de estos mundos experimentales de significados que las personas toman conciencia de su cultura, es decir, lo que les enseña que su comportamiento es distinto y único. Los sentimientos y las elecciones de pertenencia e identidad pueden rebasar fronteras y ser transgeneracionales, de esta manera, la memoria histórica - mítica - colectiva aparece en estos sentimientos y elecciones como un componente fundamental de la cultura y de la “conciencia de arraigo cultural”. La memoria colectiva, con sus narraciones, expresa una historia viva, que se comparte desde la oralidad del presente para transportarse al pasado y adquirir de esas palabras el paisaje que conforma la conciencia histórica y cultural, porque es ahí donde se gesta el tiempo social festivo sagrado. La memoria adquiere un papel importante porque se convierte en el ordenador, el hilo de la continuidad del mundo, y se vuelve también un tiempo de narraciones que explica la gran diversidad de las manifestaciones culturales, como una totalidad de acciones que dan coherencia a la cultura convirtiendo así la totalidad vivencial festiva de la cultura en un texto lleno de relatos y narraciones de las maneras de existir de los individuos y las sociedades.

El momento de la memoria colectiva se da en la correlación y posibilidad de las condiciones subjetivas y objetivas en una situación social dada que propicia el ejercicio memorioso, esta condición, entre otras, podría ser un escenario festivo. El hecho de la memoria remite a una realidad primordial que preexiste a una profundidad misteriosa y que se traduce con signos, imágenes, reflejos y representaciones o festividades en el mundo y trasmite parte de la verdad y de la razón de ser y de actuar de manera grupal. Al momento de mencionar la acción *transmitir* y *traducirensignos*, es menester aclarar que me referimos a lo que se puede denominar como mito, que en este caso también denominaremos

relato. El mito o relato no oculta nada y no pregonada nada, simplemente deforma y se impone, no es ni una mentira ni una confesión, no niega cosas, su función es hablar de ellas; es una inflexión y por eso es un habla excesivamente justificada para ser llamada relato.

El mundo provee al relato de un real histórico definido, por la manera en que los hombres lo han producido o utilizado; restituye una imagen natural de ese real, es decir, proclama la aparición de un acontecimiento primordial, consiste siempre de una creación donde se cuenta cómo comenzó algo y cómo comenzó a ser ese algo. (Barthes, 1999)

A nivel social, se puede decir que el relato es un saber colectivo originario, entendiendo originario no como la fundación de la comunidad particularmente, sino como el comienzo de algo, un principio dentro de la historia de un momento o acontecimiento al que se le da un valor considerable de importancia; que da paso a alguna modificación y que permite estructurar y dar sentido al universo sensible; es la expresión de una difícil búsqueda del secreto del origen, de una puesta en orden prístina, y justificación del mundo de las cosas y los hombres y sus acciones, creencias y celebraciones, además de que se encuentra plasmado en la memoria. Los relatos, contruidos socialmente por los devotos o no devotos juegan un papel muy importante, porque es a través de la transmisión de éstos que se conoce la fuerza milagrosa que se cuenta además de que es la misma humanidad la que regula lo "real" del relato al estado del habla, y es ella misma la que determina la vida o la muerte del lenguaje mítico, por eso el relato se define por su forma y no precisamente por su mensaje.

Con estas reflexiones se puede entender la importancia que tiene, social y culturalmente hablando, el relato que se encuentra en la memoria colectiva de los grupos sociales; éste enjambre toma aún mayor importancia cuando consideramos que no se manifiesta de manera independiente, sino que es parte y da paso a un momento específico y especial, un momento determinado también socialmente, es decir, se manifiesta en el tiempo festivo, el momento de celebración y devoción; determinaremos pues este escenario, en el que el relato, a través de la memoria histórica y rituales específicos, encuentra factible

manifestarse, como *la o las fiestas*(tradicionales). La fiesta restituye un escenario en el que los rituales son un enjambre de significaciones, símbolos colectivos que representan algo para los que se encuentran en el contexto, ese algo, que como menciono anteriormente puede ser el relato, se encuentra dentro del inconsciente colectivo, desde esta perspectiva es importante no perder de vista que es a través de los rituales festivos que se producen, reproducen o redefinen identidades e identificaciones colectivas (Moreno, sin año) y que éstos – los rituales- constituyen una respuesta global a las necesidades específicas de la sociedad y la cultura que la reproduce y sustenta.

Las fiestas son un escenario de ejecución, como apunta Tarrés Chamorro (1999) que las fiestas forman parte de un sistema de ordenación del tiempo, marca el tránsito entre una secuencia temporal y la siguiente e implica la participación del grupo en su conjunto conformando un sistema de estructuración y reestructuración social. Es en donde se producen una serie de transformaciones que rompen la cotidianeidad, un cambio en los comportamientos y actitudes habituales, una dedicación del tiempo hábil al culto o a la diversión, una intensificación del consumo, ostentación y derroche, una reactivación de las redes sociales. En un nivel subjetivo, la fiesta restituyen cierta dimensión sagrada de la existencia, son una oportunidad del retorno a los orígenes, reenseñando cómo los dioses o los antepasados míticos han creado al hombre y le han enseñado los diversos comportamientos sociales y los trabajos prácticos en algunos casos, en otros, el retorno es hacia el misticismo tradicional oral, el cual, por naturaleza, no tiene comprobación, sino sólo está en la manifestación. Es un retorno simbólico por medio de diferentes signos (y símbolos), un retorno que busca reforzar la identidad a partir del intercambio de subjetividades.

Cabrera Berrones (sin año) menciona al respecto de las fiestas que “(...) es en ellas, en ese conjunto de prácticas religiosas que poseen funciones estéticas, fiestas con sus procesiones, con sus multitudes, con un colorido *específico*, en donde se representa la recreación de un momento mágico, mitológico (...) donde símbolos y experiencias determinan la identidad del pueblo, las fiestas conmemoran santos, héroes, hechos históricos o pasajes bíblicos, rigen ciclos

y calendarios comunitarios” (cursivas mías). La repetición periódica de la fiesta la convierte en un momento tradición y la tradición misma es generadora de continuidad; expresa la relación con el pasado y su coacción, es decir, con el mito y el ejercicio de la memoria.

En Chiapa de Corzo se cuenta la leyenda de Doña María de Angulo. Este relato se encuentra en el imaginario colectivo y justifica, al mismo tiempo que da sentido, a la Fiesta Grande de Enero. Por medio de la fiesta, que deviene del relato, mismo que se encuentra en la memoria colectiva chiapacorcesa, los habitantes de la comunidad, como seres sociales, sienten la necesidad de reproducir indefinidamente los mismos gestos ejemplares de éste, y es porque aspiran a vivir, y se esfuerzan por vivir en estrecho contacto con los personajes míticos por medio de los rituales esperando una respuesta de ellos. Pues refuerza la tradición, por medio de la reiteración del imaginario colectivo y el relato, tradición por recordar quiénes son y por qué razón se lleva a cabo dicha celebración que le da valor y sentido a sus vidas mismas. Como menciona Ramírez (2000)³⁷ cuando propone que la tradición es “la determinación del presente por todo aquello que “ya se ha hecho” en el pasado- en el plano de las costumbres, pero también en el del saber, la práctica, el arte, la moral y hasta la política”.

El relato de María de Angulo por su naturaleza de ser es un relato socialmente construido, y ya que ha sido transmitido oralmente de generación en generación presenta algunas variantes en su transmisión e interpretación, además de que su comprobación no es meramente necesaria; sin embargo, sus personajes son de gran importancia para la celebración de la comunidad, pues es un relato que, dividido en fragmentos narrativos por personajes específicos, se les designa a éstos una función representativa y muy significativa dentro del momento de fiesta. Como a bien menciona Rubial García (2004)³⁸ cuando señala que “*la leyenda o relato (...) es una prodigiosa*

³⁷ Citado en Becerra Manrique, Juana Edith. *La quema de Judas en León, Guanajuato: la tradición como evidencia identitaria*. P. 172. En David Charles Wright Carr. *La memoria histórica de los pueblos subordinados*, Libro electrónico, 2011.

³⁸ Citado en Correa, Phyllis y Corral Yañez, Francisco Gerardo. *Don Lobo y Don Coyote: líderes de la resistencia chichimeca del siglo XVI*. P. 56. En David Charles Wright Carr. *La memoria histórica de los pueblos subordinados*, Libro electrónico, 2011.

historia que concibe al pasado como una herramienta que permitirá echar andar un proyecto, como una fuente de la que podrán salir los símbolos forjadores de una identidad”.

Este relato es el que en primera instancia interpretativa origina la Fiesta Grande de Enero, ya que son los habitantes los que sustentan el origen de la Fiesta desde la oralidad misma, por esta razón es menester conocerlo además de contrastarlo con la interpretación de un informante en particular y algunas personas que apoyan sus aportaciones. Las dos³⁹ versiones de la leyenda se complementan y al final de cuentas ambas se encuentran presentes en un mismo espacio social y cultural. Esto nos muestra un ejemplo de lo que Bonfiglioli (1993; 20) puntualiza cuando menciona que los mitos, las máscaras o hasta los estilos dancísticos no se desarrollan y versifican cada uno por su cuenta propia, sino por medio de un “diálogo ininterrumpido o vehemente” entre las culturas *y entre las subjetividades*⁴⁰. Además, al encontrar dos versiones, una generalizada y sustentada por la mayor parte de la comunidad y otra, de una persona ajena al lugar, se encuentra lo que Ferro Vidal (2011)⁴¹ comenta de la historia de la memoria, que se establece como el vínculo de una historia con significado en donde lo que se fue ha dejado de ser, pero se asume como una realidad del presente, es decir, la historia de la memoria se relata y da cuenta de los efectos del encuentro con las otredades para configurar nuevas concepciones de la realidad cultural que encuentran con el pasado la definición de ser en la consolidación de un presente, así, la memoria de los pueblos es una, pero también cuando aparece la alteridad se mezcla con lo propio y la memoria se vuelve múltiple y se traslapan los sentidos de la memoria configurando nuevas dimensiones de significado, de contar la historia y explicar la experiencia de una vida, de un mundo multicultural desde un presente que justifica al pasado.

³⁹En realidad existen *muchas versiones* del relato, sin embargo, la que me refiero aquí como la versión de la comunidad es principalmente porque todas esas variantes no cambian en nada el relato y coinciden en muchos datos, por lo tanto se mantiene un eje central en la historia aunque existan estas variantes. Y esta es la que se expone.

⁴⁰Subrayado mío.

⁴¹Ferro Vidal, Luis Enrique. *En los márgenes de la memoria: una multiculturalidad relatada*. Pp. 109-124. En David Charles Wright Carr. *La memoria histórica de los pueblos subordinados*, Libro electrónico, 2011.

4.1 LEYENDA DE DOÑA MARÍA DE ANGULO

La leyenda habla de una señora, Doña María de Angulo, cuyo origen es desconocido e impreciso, pues unos dicen que viajaba desde Guatemala, otros que era española y que desde aquel continente cruzó el mar. Llegó a Chiapa de Corzo con su hijo aproximadamente de unos diez años de edad, el cual estaba enfermo, “estaba tullido⁴²”.

Un historiador, que no es originario pero sí actual habitante de la comunidad, asegura que esta señora, que era de Guatemala, estaba en busca de la cura para su hijo, viajó hasta Europa pero los médicos europeos no pudieron sanarlo, fue a México y tampoco encontró la cura, así que regresó a su país. Este apunte llama la atención si se toma en cuenta que el historiador nos habla de (católicos) europeos, quienes en su contexto evangelizador cierran las puertas a la ayuda de un niño enfermo.

A diferencia del historiador, quien comenta que a la señora, estando en Guatemala de regreso, una de sus criadas le dijo que en Chiapa de Corzo había buenos “brujos” y la señora decidió entonces preparar su viaje y llevar consigo una carta por parte de las autoridades de Guatemala, la versión general de la leyenda no especifica de qué manera la señora tuvo conocimiento de los curanderos de Chiapa de Corzo, sólo que eran muy efectivos y que podían ayudar a su hijo con su enfermedad.

Doña María de Angulo llegó a la comunidad para consultar a los curanderos. Primero pasó a dar aviso a las autoridades de la comunidad y éstas le permitieron ir con las personas que ella requería. La señora *prometió* que si le ayudaban y curaban a su hijo, amarraría a éste desnudo en un tronco y lo pasearía por el pueblo. Nuestro informante historiador apunta que Doña María de Angulo, al llegar a Chiapa de Corzo, en donde había un gobernador español y uno indio, presentó su carta a las autoridades españolas y ellos le respondieron que primero le darían un lugar para vivir. El gobernador español dio razón de la Señora a las autoridades indígenas, mismas que inmediatamente mandaron traer un curandero del otro lado del río (Río

⁴² Tullido se refieren a parálisis en sus piernas la cual no le permitía caminar.

Grijalva), de un lugar llamado Nandayajumí. Los curanderos observaron al niño y supieron que lo iban a poder curar, sin embargo, *le pusieron una condición* a la Señora, que consistía que, en cuanto el niño estuviera aliviado, fuera con el cura para solicitar sacar al niño a dar toda la vuelta al pueblo, de esta manera agradecería al padre sol, pues era él el que lo iba a curar. La Señora mandó construir los baños especiales, unas tinas, y dos casas, una para ella y otra para su servidumbre. En la leyenda se cuenta que los curanderos revisaron al chico y lo sometieron a varios baños de agua caliente en Cumbujuyú, que era un lugar cercano a la comunidad, y durante algunos días, para que sus pies le respondieran. Así, esperaron a que el niño se curara. Mientras algunas versiones dicen que se curó pronto, en dos, tres o seis días, el historiador comenta que en realidad duró seis meses la curación, hasta que poco a poco logró caminar.

Los habitantes de la comunidad veían al chico tan triste por su enfermedad que buscaron la manera de contentarlo o alegrarlo, para esto se disfrazaron con máscaras y comenzaron a danzar alrededor de él para hacerlo reír y contentarlo, danzaban *“para el chico”* (de ahí el nombre que después se convirtió en “parachico”). Y aquí es en donde se encuentra el origen de la danza de los parachicos de una manera colectivamente generalizada, sin embargo el historiador y algunos habitantes que apoyan sus aportaciones mencionan que la danza del parachico ya existía en la comunidad, era un tipo de danza prehispánica que se ejecutaba en honor al dios Sol y de esta manera le agradecían las cosechas y el buen tiempo para las mismas. Encontramos pues una versión generalizada en donde se puede ubicar el origen del nombre y la práctica de la danza, en contraste con algunas opiniones interpretativas de otra parte de la comunidad, en donde no se especifica el nombre pero sí la práctica de la misma desde tiempo atrás, desde tiempos prehispánicos.

En palabras del informante, cuando el niño se encontró totalmente sano, regresaron con las autoridades para poder llamar al cura y hacer el recorrido, teniendo como indicaciones de que el recorrido se haría un 22 de enero a las

12:00 horas, que era la fecha de *una*⁴³ fiesta de los habitantes de Chiapa. En el recorrido se acomodaron de tal manera que hasta adelante iba la música, luego seguía la danza (de los parachicos, que ya existía en la comunidad) y hasta el final iba el niño y atrás de él, su mamá Doña María de Angulo. La danza se integró al recorrido con la intención de que se pudiera continuar llevando a cabo, pues las autoridades españolas ya para ese entonces no la permitían. En ese tiempo en Chiapa se contaba con ocho barrios, de los cuales, seis pertenecían a la etnia de los manqueme, uno a la etnia de los zapotecas y otro de los mixtecos, que eran las etnias que habitaban ahí. Cada uno de los barrios tenía su centro ceremonial que contaba con una pirámide cada uno y en el recorrido se tenía que visitar cada uno. En el actual templo de Santo Domingo de Guzmán, se encontraba el centro ceremonial de los manqueme. Pero las órdenes los destruyeron. Esta descripción del recorrido, como se puede observar coincide con la forma en la que actualmente se organizan los mismos, pues dentro de los recorridos se visitan casas o ermitas (*centros ceremoniales*) en donde se encuentra una imagen digna de ser visitada por los danzantes.

Se llevó a cabo el recorrido y este día salió toda la gente del pueblo, mucha estaba danzando y otra formaba parte de los que iban acompañando el recorrido. Las autoridades españolas se sorprendieron⁴⁴ y entonces pensaron en buscar un santo que se festejara en ese día o cercano al mismo para justificar la práctica de la danza. Ya que el 22 no había ningún santo católico, buscaron el 20, que correspondía a San Sebastián y lo pusieron como el patrón del pueblo. Gracias a este acontecimiento se logra que la danza, y la fiesta del pueblo se siguiera llevando a cabo.

En la versión general de la leyenda se apunta que, terminaron los baños del chico con los que se trataba de curarlo y sorprendentemente pudo caminar; los “brujos” de Chiapa lo habían curado. Doña María de Angulo cumplió su promesa y amarró a su hijo desnudo de un tronco y lo paseó por el pueblo.

⁴³ No se tiene el dato de específicamente cuál era esa fiesta o si coincide con la que hoy se conoce como la Fiesta Grande, sin embargo el informante afirma que era una fiesta particular que desde esos días existía.

⁴⁴El historiador al que estoy haciendo referencia, comenta que “las autoridades no estaban contentas con la participación del pueblo y no sabían qué hacer, pensaron en meterlos a la cárcel a todos, pero eso era imposible o bien, quemarlos a todos, que era lo que hacían, pero pensaban que después quien los iba a mantener a ellos”.

Aunque en la interpretación del autor encontramos que las autoridades de la comunidad, que en ese tiempo eran las de la religión católica y las autoridades indígenas, fueron las que le impusieron la condición de amarrar al niño y pasearlo; y en la versión general de la leyenda se apunta que fue iniciativa de la señora llevar a cabo esta actividad con su hijo desnudo. Es de llamar la atención que la imagen simbólica, representativa, resultado de la leyenda o de una interpretación, que en esencia es un niño amarrado a un tronco desnudo, coincida con la representación del Santo San Sebastián Mártir, quien también se observa desnudo y atado a un tronco con las manos amarradas, que fue el momento en que lo mandaron asaetear, misma imagen a la que la comunidad de Chiapa de Corzo le brinda actualmente la ejecución de la danza.

Siguiendo la leyenda, luego de que su hijo sanó completamente, la Señora regresó a su casa. Ya pasado el tiempo de que Doña María de Angulo se retirara de Chiapa de Corzo, hubo en la comunidad una gran sequía, los habitantes no tenían comida y no podían sembrar ya que el clima no se los permitía. Se dice que de alguna forma la señora María de Angulo se enteró de la situación por la que estaba pasando la comunidad y decidió regresar. En agradecimiento por lo que habían hecho por su hijo y ya que lo necesitaban, llegó a la comunidad llevándoles arroz, plantas, fruta y todo lo que se pudiera para que la comunidad no padeciera más, o al menos mientras el clima les permitía sembrar. Así fue como Doña María de Angulo recorrió todo el pueblo con sus mujeres sirvientes, (chuntás), quienes se cuenta eran bastante grandes y con cuerpos corpulentos, repartiendo la comida para todos. Aquí se encuentra entonces el origen que justifica la danza que actualmente se conoce como la danza de los chuntá. En lengua chiapaneca chuntá significa sirviente, de ahí que representen precisamente a las sirvientes de Doña María de Angulo. Los que salen a bailar son hombres, mismos que se visten de mujeres, ya que como menciono éstas sirvientes eran bastante grandes y con cuerpos corpulentos. El historiador apunta que antes de que salieran hombres, eran las mujeres las que ejecutaban esta danza. Posteriormente llegó un político a Chiapa de Corzo y asignó que las chuntá ya no iban a salir por la tarde, sino por la noche, y la gente lo acató en un primer momento. Sin embargo, como eran mujeres las que salían, no les gustó salir por la noche y

dejaron de danzar. Para que no se perdiera la tradición, los hombres tomaron la iniciativa y se disfrazaron de mujeres para salir de chuntás, esto duró hasta los años 60's más o menos. Ya para este tiempo, había mucha gente de la comunidad que había viajado a otros estados y trajeron ideas para modificar la fiesta, principalmente del carnaval del febrero en Veracruz, y entonces se empezó a llevar a cabo la danza de las chuntás como una imitación de tipo carnaval. Así pues, empezaron a salir los "mampos", que significa homosexuales en lengua chiapaneca⁴⁵. Reiterando, cabe mencionar, que es de atención el hecho de que los hombres de la comunidad representen a las sirvientes chuntá, por eso de ser de cuerpos grandes y corpulentos.

En la leyenda se cuenta que cuando el pueblo estuvo en posibilidades de abastecerse de alimentos, Doña María de Angulo regresó, por segunda vez, a su tierra, pero dejó en Chiapa de Corzo una razón muy compleja para celebrar, pues a partir de ahí, cada año se festeja con motivo de su llegada a la comunidad hace muchos años.

El historiador apunta que, la Señora María de Angulo se regresó a su país y pasado un tiempo, para el cual unos dicen que fue un año, otros que dos, en Chiapa hubo una gran sequía, y había una hambruna. La Señora, estando en su país, supo que el pueblo padecía hambre, así que tomó lo más que pudo de vacas y toros y se los llevó cargados de maíz, ayudada de sus sirvientas, mismas que en lengua chiapaneca se llamaban "chuntá". Al llegar al pueblo, les asignaron una hacienda para que se instalaran y pudieran estar todos lo que iban de visita con Doña María de Angulo. Al día siguiente de su llegada, la Señora les compró algunos víveres a las haciendas cercanas y de esta manera juntó más alimentos. Caminaron juntas sus sirvientas y ella hacia Chiapa, primero iban las reses que iban a matar, luego iban las chuntá, después un carretón grande con maíz y hasta el final iba Doña María de Angulo. Era tanta gente la que estaba en el pueblo que no se podía pasar. De tal manera que regresaron a la hacienda y volvieron al pueblo hasta el día siguiente, pero esta

⁴⁵ Además de estas justificaciones de porqué son hombres los que danzan y se visten de mujeres, se cuenta que en el tiempo de la conquista los Chiapas no quisieron ser sometidos a la religión y prefirieron esconderse en el Cañón del Sumidero y por las noches los hombres se disfrazaban de mujeres, para visitar a sus familias que sí se encontraban en la comunidad y para no ser descubiertos. Ver Vos, Juan de. *La Batalla del Sumidero*, México, Instituto Nacional Indigenista; 1990.

vez llevaron unos “abre campo”, que eran personas que aventaban a la gente con unos palos para *abrir paso*, y así pudieran pasar. Este personaje también se encuentra actualmente representado en la danza de los chuntá simulando la misma acción. Mientras avanzaban, iban dando verduras y maíz. Llegaban al parque, y ahí mataban a las reses y daban los pedazos de carne a toda la gente. Así, cada día durante algún tiempo, ella les estuvo ayudando hasta que llovió y los habitantes pudieron volver a sembrar. Cuando eso pasó, Doña María de Angulo se retiró. Sin embargo, al año siguiente, en la fiesta de Chiapa, el 22 de enero, para recordar el gesto de la Señora, salió gente, mujeres, del pueblo imitando a las chuntás, sirvientes de la Señora, con una danza y haciendo el mismo recorrido de los barrios, y así salieron cada año por las tardes. Cabe reiterar en este punto, que el historiador no habla de la leyenda como el origen de la danza de los parachicos.

Esta leyenda, comenta el historiador, no es precisamente la historia del parachico, pues ellos ya existían. Esta danza, se llevaba a cabo en honor al padre Sol, pues del 4 de enero al 23 ó 24 de enero, el sol se encuentra más cerca de la tierra, y ellos aprovechaban que el sol estaba más cerca para danzar y agradecer a él. Además de que los pasos de la danza se llevaba a cabo en dos ejes, que corresponden a los dos movimientos del sol, el movimiento de rotación y el de traslación. Esto se hacía, ya que, según el informante, el sol es el que da toda la energía de nuestro sistema, la energía del campo, la lluvia, etc., además de que el sol “produce” alegría, de ahí su nombre original de la danza que es Copagnamarijico, que quiere decir “nuestra alegría”. Los pasados habitantes de Chiapa tenían conocimiento de esto y ellos danzaban por esta razón. Así pues, la danza tenía mucha relación con el movimiento de los planetas y de las estrellas. El día 15 de enero⁴⁶, se pone más cerca de la tierra una estrella llamada Betelgeuse, que corresponde a la constelación de Orión, lo cual corresponde a una entrada de energía a la tierra. El día 21 de enero es la entrada de Orión, y el 22, se pone en posición directa a la tierra el planeta Venus. Los antepasados tenían estos conocimientos y no eran religiosos, sino que conocían la naturaleza simplemente *así como es*. Pero en el tiempo de la conquista, llegan dos grupos evangelistas, el dominico

⁴⁶Día que pertenece dentro de la Fiesta Grande a la celebración del Señor de Esquipulas.

y el franciscano, ellos tenían la misión, primero de aprender el idioma Chiapa, y posteriormente hacer una gramática escrita del mismo, ya teniendo eso tuvieron que traducir todos los rezos católicos a la lengua Chiapa. Pero, encontraron que en el idioma Chiapaneca, no se tenía ningún concepto para llamar a Dios, ni de diablo, infierno, pecado, etc., aunque sí se encontraron las palabras “Venus, Andrómeda, Orión”, entre otros. Así que lo que hicieron fue utilizar otras palabras, por ejemplo, para mencionar a Dios, se referían como “*el señor que está en el cielo, el diablo, el que está en la taberna, la taberna se denominará infierno*”, y así sucesivamente, pero no funcionó, así que de la manera que se pudo se fueron introduciendo los términos propios de la religión en lengua castellana embrollados con la lengua chiapaneca. En la perspectiva del informante se encuentra que entonces la danza de los parachicos no tiene nada que ver con la religión católica. Sin embargo, existen algunos rasgos, por ejemplo, en la máscara del parachico, que anteriormente se hacía de manera que asemejara la forma redonda al sol, y ahora, se hace de manera semejante a la de los habitantes españoles, con ojos azules y muy blancas en su tono de piel. O simplemente ahora se danza en honor a San Sebastián, pero no se encuentra ninguna relación con este santo y Chiapa de Corzo.

Como datos, importantes de hacer mención, el historiador apunta que la Leyenda de Doña María de Angulo fue inventada por los *terribles* frailes en el tiempo de la conquista para que los habitantes de Chiapa de Corzo tuvieran una razón para llevar a cabo la danza de los parachicos y la tradición llegara a como está hoy en día. Dentro de algunas investigaciones que dice ha hecho, encontró el nombre de “Angulo” en Guatemala que pertenece a un fraile, y de esta manera, comenta que el niño enfermo de sus pies pudiera ser hijo del fraile.

Dentro de la Fiesta Grande, el día 22 de enero, que corresponde al día en el que en la leyenda de Doña María de Angulo realiza el recorrido con su hijo desnudo y atado a un tronco, se realiza un desfile llamado “desfile de carros alegóricos”. En éste desfile, que consiste en un gran espectáculo en el cual se pueden apreciar gran variedad de carros arreglados, existen algunos que representan a la señora, María de Angulo, en el momento en el que regresó a Chiapa de Corzo a ayudarlos por la sequía y hambruna que estaban

padeciendo. Aunque hay muchos carros que la representan, el carro alegórico más grande y reconocido como el principal de dicha representación es el del Consejo Ciudadano de la Fiesta Grande de Enero. Las mujeres que van en los carros alegóricos representando a Doña María de Angulo van aventando dulces y en algunas ocasiones dinero en monedas tratando de representar lo mejor posible a la Señora que fue a Chiapa a darles comida y dinero cuando en la comunidad hubo una sequía.

4.2 PARACHICOS: IDENTIDAD SOCIAL DE CHIAPA DE CORZO

La imagen del danzante parachico ha sido desde bastantes décadas atrás un componente esencial dentro de la identificación de la comunidad de Chiapa de Corzo. Es menester aclarar que el símbolo de parachico, lo retomo como un símbolo que ha trascendido, este es el tipo de símbolo que traspasa la mecanicidad de la señal, ya que se le pueden asociar, significados de distinta naturaleza. Es el símbolo que expresa la atmósfera de la comunidad y la modela.

Los parachicos, como opinión legítima de la comunidad, representan a los danzantes que en aquel momento en el que estaban curando al niño tullido, se disfrazaron con máscaras y danzaron para contentarlo. Esta representación da paso a diferentes actividades dentro de la celebración, la danza forma parte de esas actividades festivas que denominaré como rituales.

Se dice pues que estos habitantes danzaban “para el chico” y posteriormente esta frase se conjugó en “*parachico*”. A partir de una segunda versión de su origen, en donde se menciona que era una danza prehispánica dedicada al dios Sol, y se asocia con las prácticas de los ciclos agrícolas, se podría apreciar que en tiempo de la conquista, los danzantes debían encontrar la forma de seguir llevando a cabo su práctica y lo que se pudo hacer fue una cohesión con la nueva religión de tal manera que se hablara un mismo idioma entre ellos y los evangelizadores sin que esto significara perder la práctica de la danza. Esta práctica, actualmente, y retomando a Moreno Navarro (sin año), entra en dos de las dimensiones festivas, la primera es la que él denomina como la dimensión de los significados simbólicos, pues se le acuñe cierta carga de significación; y la segunda es dimensión estético - expresiva, pues está

integrada por lo significantes y expresiones que producen la movilización emocional respecto a ella. Por eso, como menciono antes se puede considerar a esta práctica como un ritual, y todo rito es un proceso de transformación distinto de la ceremonia, la cual viene siendo un acto de confirmación. (Turner, 2002; 7). Esta danza tiene un simbolismo, el cual se extiende a los órdenes de lo sagrado y lo profano, de lo masculino y lo femenino, a sus correlaciones míticas o históricas. Por esto forma parte de una transición que vive el parachico junto con la comunidad desde la visibilidad hasta la invisibilidad estructural y el retorno de la invisibilidad a la visibilidad estructural. (Ídem, 2002; 7)

Ya sea a partir de una leyenda, o de la época prehispánica, la práctica de la danza de los parachicos es una danza en donde el papel de la religión, desde su peculiar cosmovisión, les permite a los habitantes, por un lado, identificarse como un grupo social determinado, y por otro, posibilita la pervivencia de toda una serie de ritos y ceremonias que ante diversos cambios sociales tienden a reforzarse no sin una serie de adaptaciones en este tipo de tradiciones. De esta manera la religiosidad inmersa en la ejecución de la danza se convierte en una religión práctica (Bárcenas; 2007), y es parte de la vivencia religiosa. Y como resultado es una danza que existe, se ejecuta, se dedica, se valora, tanto por la comunidad en general como por los danzantes mismos, y se realiza en honor a su santo patrón que es San Sebastián Mártir reforzándose anualmente. Cabe señalar que no se debe perder de vista que esta representación dancística forma parte de una cadena mayor de actos rituales comunitarios. (Ramírez; 2009)

Los parachicos tienen una organización específica, consiste en un patrón, dos músicos que lo acompañan siempre, uno que toca el tambor y otro que toca el carrizo o pito; luego de ellos la parte mayor se conforma de los danzantes parachicos. El patrón de los parachicos tiene algunas actividades y responsabilidades específicas, éste es escogido por votación, considerando la antigüedad, el conocimiento profundo de la festividad, la procedencia y el compromiso que éste tenga con la tradición, sin embargo el actual patrón de los parachicos, heredó el puesto de su padre, y aunque hubo gente que se oponía, la mayoría lo aceptó con gratitud. Las características del patrón, como

dice él mismo *“en realidad pasan a segundo término, porque no todos los patrones han llenado requisitos, lo más importante es ser aceptado por la gente, ser reconocido por el pueblo, ser popular. La gente me conoce aunque yo no los conozco a todos, pero ya todo mundo sabe quién es el patrón. Para mí es un orgullo, pero me debo a ellos, me debo al pueblo y soy agradecido con todo el pueblo. El patrón lleva el chicote para castigar, es simbólico, ya que si alguien tiene una manda o algo, se hinca ante una imagen y yo le doy los cuetazos, es una penitencia cuando se necesite dar chicotazos. Al momento de que yo alzo el chicote, nadie se me rebela porque no es contra Rubicel sino contra la persona que está vestida que es el patrón, el patrón es una persona respetable en esa fiesta, si no quieren respetar a Rubicel pues no se respeta, pero al patrón sí. Hay una diferencia abismal entre lo que es el patrón y el señor Rubicel. En la fiesta, Rubicel se queda en su casa y se convierte en el patrón, que es el personaje central que la gente espera, toma fotografías. Saludar a la gente es algo diferente, muy satisfactorio. El patrón va siempre cerca de la imagen que se va llevando, si no hay imagen pues él es al que van siguiendo”*. Cuando se va en el recorrido, la máscara del patrón la lleva levantada a la media cara para poder tocar el carrizo, pero cuando sus ayudantes tocan pues en ese momento es cuando sí se tiene puesta la máscara, así como en la misa para resaltar. *“Al momento de ponerme la máscara me convierto en una persona diferente, soy una persona diferente de Rubicel. Uno se transforma completamente”*. Para el patrón la danza de los parachicos es una fraternidad, una hermandad, y el centro de todo, un solo objetivo de la fiesta, es decir el eje de donde gira toda la fiesta.

Los patrones que han estado en el cargo, el cual dura hasta que éste renuncie o fallezca, han sido de suma importancia en general desde siempre, sin embargo, el día 18 de enero, dentro de la Fiesta Grande de Enero, el móvil del recorrido de los parachicos es visitar el panteón, *“para visitar a los patrones que se han ido”*, aunque no son a todos. Pasan a visitar algunas casas con imágenes que se encuentren por el camino para visitar a la imagen de San Sebastián, al templo de San Gregorio y posteriormente toman camino hacia el panteón que es el motivo de este día dentro de los parachicos. Esto se hace desde que falleció uno de los más importantes y trascendentes patrones que

han tenido, Don Úrsulo Hernández Pola, quien fallece un 17 de enero de 1945 y al día siguiente de su muerte, un 18 de enero de ese mismo año y ya que estaban en fechas de fiesta, los parachicos lo acompañaron para su sepultura, convirtiéndose desde ese año una tradición de salir a visitarlo a él y a los posteriores patronos fallecidos al panteón. Al llegar al panteón entran y se dirigen a las tumbas de Aristeo Farrera, esposa de Don Úrsulo Hernández, así como también visitan la del Señor Arsenio Nigenda, danzan un rato en las tumbas, hacen el “zapateado” y así se lleva a cabo su visita al panteón. Posteriormente se dirigen a las demás casas o ermitas que tengan imágenes para tomar camino hacia la casa del patrón.

Después del patrón de los parachicos están los músicos que lo acompañan en casi todo momento durante los recorridos. Estas personas son escogidas por él mismo y se van rolando por tiempos ya que como menciono los recorridos suelen durar muchas horas. Ellos en esencia van tocando las diferentes piezas en los lugares que corresponden.

Luego de los músicos, están la parte mayor que conforma la danza, lo que le da fuerza a la fiesta y genera un sentido en la comunidad de identidad, son los parachicos. Es hacia ellos en quienes recae en gran medida la organización de las celebraciones de la Fiesta Grande y con ello se preserva una tradición a través de una serie de complejos ritos y ceremonias que son razón de su vida.

Tratando de representar de manera perfecta a aquellos danzantes que se mencionan en la leyenda de Doña María de Angulo, y más allá de eso, tratando de mostrar, a través de su religiosidad, un sentido de solidaridad e identidad, los habitantes de la comunidad ejecutan la danza con todo su entusiasmo y fuerza física y espiritual. Al momento de ejecutar la danza, cada danzante asume que sus recuerdos forman parte de una narración colectiva que tiene como característica inherente la intersubjetividad de cada uno, es decir, la puesta en relación entre los memoriosos de antes de la leyenda y los de ahora, mismos que comparten una discursividad con conceptos y significados compartidos. Al momento de danzar se rememoran las experiencias pasadas, se activan y actualizan en y para el momento presente.

El patrón comenta que, dentro de la danza *“para ser popular pues aunque seamos muchos los que bailamos, somos pocos los que bailamos bien, hay que hacer bien el zapateado, aunque no hay un reglamento de cómo se debe bailar pero el que sabe bailar no golpea. La mayor parte de los parachicos que son populares es porque saben bailar, y porque saben cuáles son los deberes de los parachicos”*. Cabe señalar que este comentario no hace a un lado el hecho de que cada danzante, “baille bien o mal”, se convierte en ese momento en un memorioso, y también hay que tomar en cuenta que, como dice Bonfiglioli (1993; 19),

“no hay danza que se repita dos veces de la misma manera; ninguna que sea perfectamente idéntica a la que realiza el vecino, cada ejecución individual⁴⁷ es portadora de una pequeñísima innovación estética, un paso o un gesto determinado, una prenda del vestuario que, voluntaria o accidentalmente, aparece y desaparece del escenario dancístico”.

Además, me parece pertinente apuntar aquí, de acuerdo al comentario del patrón que, las ejecuciones que realizan los danzantes en cada lugar determinado, se encuentran en lo que Turner (2002) llama la fase liminar de ritual. La liminaridad, según el autor mencionado, junto con *communitas*, es una forma de antiestructura, es la fase del ritual en la cual se asoma un modelo alternativo de sociedad, aun cuando las acciones rituales se rigen por reglas firmemente establecidas por la tradición y la costumbre. Puede ser descrita, la liminaridad, como un caos fértil, una fuente de posibilidades, un esfuerzo por generar nuevas formas y estructuras, un proceso de gestación, un embrión de modos apropiados para la existencia posliminar. (pág. 8) Por eso, la fase en la que centro las ejecuciones de los danzantes es la liminar, en la que el individuo o grupo es descrito como carente de insignias y propiedades sociales, como muerto y vivo y no muerto y no vivo, al mismo tiempo. Se trata de un estado transicional de indeterminación durante el cual los individuos “ya no están

⁴⁷ El subrayado es mío.

clasificados y, al mismo tiempo **todavía** no están clasificados” (Turner, 1980: 106. Citado en Turner, 2002: 7; resaltado del autor)

Aunque no existe un escrito acerca de lo que se debe tener para ser danzante parachico y se dice que no se necesita *nada* en específico, se puede encontrar que la gente menciona como requisitos, “saber bailar”, “hacer bien el zapateado”, “hacer los recorridos completos y <sin tomar alcohol>” o “portar <bien> el vestuario”. Estos son los “deberes” de los parachicos y hay que cumplir con ellos para poder ser aceptado con gratitud dentro de esta “hermandad”. *No tomar alcohol* parece ser un requisito bien visto tanto de los habitantes de la comunidad como de algunos danzantes, sin embargo esto se encuentra sólo dentro del discurso, ya que la realidad, en los recorridos, es que existen muchos danzantes que mientras se va avanzando van “echando trago” que se traduce en consumir alcohol, acción que se fundamenta en que se hace para aguantar el recorrido completo. Portar *bien* el vestuario también es criticado por los danzantes y la comunidad, sin embargo existen algunas diferencias dentro de la concepción de lo que es el vestuario real u original de la danza. Actualmente el atuendo del parachico consta de un pantalón, algunos lo usan de mezclilla azul y otros de mezclilla negra, camisa de vestir de manga larga, puede ser de color liso, a cuadros o negra, una montera, máscara, chinchín de morro o de hojalata, un chamarro y botas, huarahces o zapatos de vestir; pero también hay quienes arguyen que el atuendo original consta de pantalón y camisa de manta, huaraches, un listón alrededor de la cintura de color rojo, chinchín de morro, máscara, montera; los que defienden este atuendo se fundamentan en que así era en la época prehispánica cuando se ejecutaba la danza para el dios Sol. Como menciono, ya sea que el parachico tenga edad mayor, o sea joven o “baile bien” o “no consuma, o sí, alcohol”, al momento de hacer la ejecución el parachico no concentra su atención específicamente en esos aspectos, sino, inconscientemente en transformarse, junto con la comunidad entera, en convertirse en una metáfora viva al momento de sublimar su ser para plasmar y hacer de la memoria el arte de contar la historia de las experiencias que llevan a cada parachico y por supuesto a la comunidad, a ser lo que son, y así todos se funden con su historia mítica para generar un escenario, un paisaje, en donde lo material se une a lo inmaterial y

establece una identidad en los individuos en los márgenes de la experiencia de Chiapa de Corzo. Esta vivencia que se provee por la memoria trastoca los sentidos de la historia que se quiere contar desde el presente para dar coherencia y sentido a su propia conciencia histórica que otorga una conciencia de identidad.

Dentro del ritual de los recorridos, mismos que se pueden interpretar como vehículos de la memoria, en donde ésta se activa, se rememora y se actualiza, se revive lo aparentemente sucedido, se encuentra que se pasa a las casas por medio de una invitación, y por tradición, año con año se pasan por las mismas casas, por costumbre. Y se deja de pasar a una casa cuando las personas se cambian de religión o se vende la propiedad y ya no hay imagen o algo similar. La duración de la visita de las casas dura hasta menos de diez minutos, y también depende del tiempo que dispongan. Las personas que entran a las casas con el patrón son los que quieran bailar, unos entran poco y se salen, ya que no caben todos dentro de una casa. Y en ese sentido va aumentando el tiempo del recorrido, anteriormente era de seis horas, y ahora dura alrededor de doce horas. Lo cual nos da una pauta interesante de ver cómo la participación de los habitantes va aumentando, reforzando su festividad. Los recorridos entonces, cada año, marcan un territorio festivo ceremonial religioso con algunas diferencias, aunque suelen ser las mismas casas a las que se visitan, cada año cambia en poco la dirección del recorrido. Este territorio aparece entonces como el lecho donde habitan varios elementos que conforman la cosmovisión de los individuos, son parte del sustento físico de la creencia, pero también funcionan como un elemento que da pertenencia a un grupo (Vázquez; 2009; 29) al momento de decidir la delimitación y dirección del mismo.

Al finalizar los recorridos se acompaña al patrón a su casa; cuando llegan a la casa del patrón él les agradece por otro día más de parachicos y danzan un poco en su casa, posteriormente se le da fin al recorrido y a un día más de danzar, y un día más de fiesta que termina positivamente, pues es en este momento festivo en el que la colectividad, tanto danzantes como los no danzantes que forman parte de la misma se ponen a prueba, tanto desde el grado de la cohesión grupal hasta la posibilidad de la movilización colectiva.

Esto nos muestra cómo las dimensiones espaciales y temporales y la secuencia de las acciones que realizan los parachicos, dialogan entre sí en una alternancia de puntos y contrapuntos, progresiones, clímax y pausas que no se pueden interpretar sino como un mensaje memorable. Los recorridos de los parachicos forman parte de un proceso donde el espacio y el tiempo interactúan para juntarse en lugares estratégicos sagrados, mismos que al conformar una ruta se convierten en escenarios vitales para la experiencia religiosa, para la creencia, ya que determinan el ritmo del trayecto así como el mismo proceso ritual, es un camino que se convierte en un encuentro.

Retomando que la danza es un mensaje memorable, entendemos pues, que la danza de los parachicos es un sistema de comunicación, y que como tal tiene significación única para los integrantes y para la comunidad. Además, podemos entenderla también como un performance o una expresión teatral retomando lo que Turner (2002) define como un proceso liminoide y que surge del ritual social total. Pero en sentido amplio, la noción de lo liminoide abarca todo tipo de actividad crítica, creativa, libre, voluntaria, innovadora, independiente, reflexiva, autoreflexiva y lúdica. Las actividades liminoides tienen un carácter plural, fragmentario y experimental y comprenden expresiones artísticas, literarias, científicas y políticas (...). (pág. 9)

El día 23 de enero es el último día de fiesta y es el más importante para los danzantes parachicos ya que es cuando se hace una misa dedicada para ellos. Es el momento en el que, para los danzantes, la memoria no es tan sólo la ocasión sino también el momento oportuno que vale la pena recordar, por ser el tiempo idóneo de las palabras y el espacio de las circunstancias de algo profundo que tiene la intención de mencionar algo importante como lo es la leyenda de Doña María de Angulo, de desentrañar ese relato que es imprescindible del pasado en el presente; todo esto tan sólo con la finalidad de hacer asequible la realidad de un individuo, de un parachico, en su entorno social o de su sociedad natural cósmica. De esta manera, a través de la danza, ya sea como espectadores o como ejecutantes, se renueva anualmente la condición de miembro de la comunidad, así, los que llegan a encontrarse lejos de la comunidad, regresan en este tiempo constituyendo un momento festivo de reencuentro y estimulación de la sociabilidad y de la solidaridad comunal.

Este día se llega a la casa del patrón, y con la misma dinámica de los demás días, las palabras del patrón agradeciendo permitir que estén ahí en el último día, se danza y posteriormente salen al recorrido. Al llegar a la casa del prioste de San Sebastián se toma la imagen, que es depositaria de culto y devoción, y se lleva hacia el templo mayor, Santo Domingo, ahí se queda un rato la imagen ya que se hace una misa, llamada la “*misa del parachico*”, al finalizar esta misa se danza con la mayor alegría y el mayor entusiasmo posible, pues es la misa de despedida; se gritan todos los “vivas” que sean posibles y con una fuerza tremenda, se toca con el pito una melodía muy melancólica y algunos lloran en este momento. Posteriormente se toma la imagen de nuevo y se lleva a la casa del nuevo prioste, quien va a tener la imagen durante todo el siguiente año, y ya que es el único santo que se encuentra en movimiento por la comunidad sería importante mencionar que esto ejemplifica el hecho de que el movimiento de los santos establece una lógica de filiación que ordena y estructura las relaciones más allá de la comunidad. (Vázquez;2009;21)

En este momento se va danzando al ritmo del tambor y pito hasta llegar al nuevo domicilio de la imagen, la cual es colocada en el altar y posteriormente las banderas que también fueron llevadas con él. Los parachicos danzan el mayor tiempo posible y hay quienes también lloran en esta ocasión, ya que se considera como la despedida, se les da de comer tamales con café y después de un momento emotivo, el patrón sale y toma camino hacia su casa, algunos parachicos lo acompañan y en su casa se hace otra despedida, danzando con fuerza y alegría y posteriormente termina la fiesta esperando el siguiente 15 de enero para salir de parachicos.

La identidad social se va formando a lo largo de la historia de una comunidad y de su accionar cotidiano, Ivonne Flores (sin año) hace una observación al respecto de la identidad social, misma que comparto pero vale puntualizar un aspecto, ya que ella comenta que el interior de una comunidad está conformado por individuos activos e interactuantes quienes interiorizan de distintas maneras los procesos sociales objetivos, a la vez que los van construyendo, asimilando y refuncionalizando, y tienen diferentes construcciones de los significados; esto se puede observar muy bien dentro de la comunidad de Chiapa de Corzo. Nos dice que aunque comparten un mismo

idioma, un mismo espacio, su conciencia social está mediada por las diferencias de sus propias experiencias, trayectorias y personalidades, además de los distintos lugares que ocupan dentro de la estructura social. Bajo el símbolo de “comunidad” existen diferentes actores sociales que asumen sus propios significados, aunque todos ellos exploren su adherencia o pertenencia a la comunidad. Esta autora nos dice claramente pues, que el término de “comunidad” no debe referirse a un grupo social homogéneo, pues cada individuo que pertenece a la misma es diferente y asume su papel, su rol, de manera distinta, marcada por sus propias experiencias personales. A este respecto estoy de acuerdo con ella, sin embargo en el municipio de Chiapa de Corzo, que podemos comprender como comunidad, el sentido identitario está basado en la danza de los parachicos, son ellos la *matriz identitaria* de la comunidad, es una práctica dancística, característica del lugar, misma que traspassa los límites de la individualidad y la diversidad que pueda existir entre los habitantes, pues no importa si se es un niño, un joven o un adulto, o si se es carpintero, maestro, un taxista o cualquier otra actividad, se es chiapacorceseño, pero más allá de la delimitación territorial del municipio, se es **parachico**. Además de que la misma memoria colectiva construye comunidad identificada al momento del acto compartido. Y así se toma el símbolo identitario de esta comunidad. A este respecto Anthony Cohen (sin año)⁴⁸ sostiene que el sentido de pertenencia a un grupo o a una comunidad, es decir, lo que significa “ser miembro de”, es evocado constantemente por cualquier medio, ya sea la utilización del lenguaje, la destreza de un oficio, el conocimiento de la ecología, de la genealogía, etc. En Chiapa de Corzo, estas actividades se puede simplificar sin que esto signifique restarle importancia, sino al contrario, en el hecho de ejecutar una actividad que es la danza de los parachicos, que tiene sentido y significa algo para ellos, que no significa para los “otros”. Este símbolo del danzante parachico es importante para la comunicación comunitaria, pues es un símbolo que despierta en una persona lo mismo que en otra que comparte el escenario, tiene esa clase de universalidad para cualquier persona que se encuentre en la misma situación. Es por medio de esta imagen por la que en la comunidad se da un renacimiento, una

⁴⁸Citado en, Flores H., Ivonne. *Identidad cultural y el sentimiento de pertenencia a un espacio social: una discusión teórica*. P. 45, (sin año)

reinención, una reafirmación de identidad tanto individual como colectiva. De esta identidad que les permite identificarse o diferenciarse del otro, integrarse a partir de su particular subjetividad o bien como apunta Fábregas (1992; 111) sobre la danza de los parachicos, que siendo interpretada masivamente se convierte en la reafirmación de añejas estructuras orales comunitarias.

La idea de la identidad social remite a la experiencia de lo grupal, del nosotros a los vínculos, a las redes. Es un símbolo identitario que no puede considerarse intemporal, sino al contrario, tal vez como un fenómeno que se fue originando en el tiempo y sustenta procesos de cambios temporales en las relaciones sociales. Como símbolo incita a la acción social y es polisémico, susceptible de muchos significados, sin embargo, sus referentes tienden a polarizarse entre fenómenos fisiológicos y valores normativos de los hechos morales, pues, como bien apunta Turner (2002), en condiciones óptimas, los símbolos pueden reforzar la voluntad de los que están expuestos a ellos y hacerlos obedecer a los mandatos morales, mantener convenios, volver a pagar deudas, cumplir obligaciones y evitar comportamientos ilícitos (p. 66). La gente es inducida a desear hacer lo que debe hacer, así, la acción ritual, y en este caso, la danza de los parachicos, es, como afirma el autor antes mencionado, parecida a un proceso de sublimación y no es exagerado decir que el comportamiento simbólico realmente “crea” la sociedad para propósitos pragmáticos – entendiendo por sociedad, tanto *communitas* como estructura-. Esto significa más que la manifestación de paradigmas cognitivos. Los paradigmas del ritual tienen la función orética de impulsar la acción y el pensamiento. (p. 67) Todo es cuestión de vocabulario, dice Augé (1998), dioses y objetos, dioses objeto que simbolizan la relación, el viaje, el paso y materializan la identidad (...) (p. 52), la identidad planteada, observada y manifiesta en la comunidad de Chiapa de Corzo.

CONCLUSIONES

Al abordar una extensa suma de ideas teóricas, primero, sobre la experiencia religiosa colectiva, que se refiere a la acción de compartir una creencia, es decir, compartir por medio de la comunicación un cúmulo de símbolos, significados rituales con los que establecen puentes de interacción. Además dentro de esta creencia y de sus prácticas religiosas, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrarse como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión.

En segundo lugar, abordar también propuestas teóricas sobre las fiestas tradicionales, que se pueden definir como el momento social específico para la diversión, para la solemnidad religiosa en conmemoración a un hecho, o representación de él, relevante para los que participan en ella. Es ese conjunto de prácticas religiosas que conllevan a la experiencia (religiosa) y que poseen funciones tanto estéticas como de movimiento, interacción y esparcimiento colectivo. Así, la fiesta es el escenario factible del encuentro el reforzamiento de relaciones sociales, de la reproducción de los rituales propios de ella, con sus símbolos comprendidos colectivamente, pero manteniéndose en movimiento con las intersubjetividades, mismos que pueden ser, en este escenario festivo trascendental, el vehículo de la identidad y/o el reforzamiento de la misma. Partiendo de esta idea acerca de los rituales que pertenecen al momento festivo, fue menester abordar teóricamente, en tercer lugar, lo que podemos entender como danza, pues es esta parte de estos rituales. De manera que la danza es un término que se refiere a cierto tipo de complejidad simbólica que se sustantiviza y extiende a los sujetos que llevan a cabo esta práctica, a su entorno inmediato y también a un corpus de relaciones particulares que ella misma comparte con otras danzas, con otros rituales u otros campos afines. Muchas veces, la práctica del ritual de la danza se ve fundamentado en relatos que se encuentran en la memoria colectiva, teóricamente se entiende este término como el ejercicio colectivo que remite a una realidad primordial que preexiste a una profundidad misteriosa y que se traduce con signos, imágenes y reflejos en el mundo y trasmite parte de la verdad y de la razón de ser de manera individual pero dentro de la razón de ser

social. Los rituales dancísticos pueden ser un vehículo *per se* de identidad o identidades colectivas. Por último, y partiendo de esta idea, se revisó teóricamente el concepto de identidad, particularmente social, entendida como un sistema simbólico compartido por una colectividad, el cual, además de estructurar, representar y codificar la realidad, sirve para establecer, vínculos de pertenencia y de filiación a un grupo.

Complementado con los aspectos teóricos revisados y después de observar un fenómeno en particular de manera práctica, puedo afirmar que la Fiesta Grande de Enero cumple la función de ser precisamente el escenario perfecto para la manifestación del enjambre simbólico y espiritual que ella misma representa además de tener la característica de ser un fenómeno de repetición periódica.

La experiencia religiosa de los habitantes de Chiapa de Corzo, colectiva e individualmente se reactualiza en este particular contexto de fiesta. La manera en que esto es posible, es precisamente por medio del (los) ritual (es) que se lleva (n) a cabo. Parto de que los ritos, con sus particulares características que ellos tienen, se presentan dentro de la vivencia religiosachiapacorzeña, actúan sobre los habitantes por su capacidad de conmover, los pone en movimiento, cuerpo y espíritu, gracias a la coalición de medios que provoca, apelando a la función imaginaria de la comunidad y conjugando sus lenguajes, su música, sus gestos y sus actos litúrgicos definidos según su código particular. Se puede observar que la Danza de los Parachicos se compone de estos elementos de los que estoy afirmando que se ejecuta un ritual.

En el ritual de la Danza de los Parachicos se aprecia el orden y es en él en donde el danzante llega a ser un ser ritual social, se sitúa dentro de su sociedad y progresa hasta el final de su existencia.

La Danza de los Parachicos penetra en la arena de los símbolos de Chiapa de Corzo, pues cumple la función de ser una dramatización que impone condiciones de lugar, tiempo y circunstancias propicias, generando de esta manera un orden tanto social como espiritual individual. Además contiene un elemento que no se puede dejar a un lado. El ritual de la Danza de los Parachicos, en su modalidad de proceso dancístico es un hecho simbólico complejo formado por un núcleo de movimientos rítmico – corporales que se

interrelacionan de manera variable con otras dimensiones semióticas como lo es el contar, de manera no verbal, una historia, un relato.

La Fiesta Grande de Enero pues constituye un escenario en el que los rituales se manifiestan como un enjambre de significaciones; la Danza de los Parachicos, representa algo para todos aquellos que se encuentran en el contexto, eso que representa se conoce en Chiapa de Corzo como la Leyenda de Doña María de Angulo, relato que se encuentra dentro del inconsciente-colectivo, es decir en la memoria colectiva de la comunidad.

Me permito asegurar, dentro de mis conclusiones, que la Leyenda de Doña María de Angulo es la proclamación de un acontecimiento primordial, consiste en un relato de una creación, comenta el origen, el comienzo de algo y cómo comenzó a ser ese algo. Como se puede apreciar, me refiero al origen de la ejecución de la danza, junto con el discurso festivo en el que ella se representa. La memoria colectiva de la comunidad chiapacorcesa, con la narración de la Leyenda de Doña María de Angulo, expresa una historia viva, misma que se comparte desde la oralidad del presente para transportarse al pasado y adquirir de estas palabras el paisaje que conforman la conciencia histórica y cultural, pues es ahí precisamente donde se gesta su tiempo social festivo sagrado.

La importancia de este relato radica en que es un saber presente colectivo originario que permite estructurar y dar sentido al universo sensible (y religioso) de Chiapa de Corzo. Este universo en donde se le da un significado a los símbolos que en él se encuentran.

Por esta razón es que la Danza de los Parachicos, a partir de la Leyenda de Doña María de Angulo, que ha sido enseñada, por estar en la memoria colectiva social y cultural, a través de las diferentes generaciones, se ha conformado como un símbolo para Chiapa de Corzo. Con tal denominación, la Danza de los Parachicos, y no otro aspecto particular de la comunidad, simboliza al grupo, a la comunidad chiapacorcesa.

La Danza de los Parachicos representa y ordena, sin embargo cabe señalar que en la arena de los símbolos sólo se puede pasar de lo social a lo simbólico por medio de la práctica, es decir por la conjugación de la diversidad de lo

social, que es algo que en la comunidad sólo puede ser percibido mediante la ejecución de la danza.

En otras palabras, los habitantes de Chiapa de Corzo tienen distintas relaciones con la Danza de los Parachicos, que es su objeto simbólico, pero es a través de ella, por su mediación, como dichos habitantes pueden tener una relación intelectual y práctica con la unificación de la comunidad.

La Danza de los Parachicos resulta ser pues un objeto simbólico para la comunidad, y por lo tanto, funciona como un instrumento de comunicación, y como es bien sabido, toda comunicación está orientada y sólo puede ser posible mediante la práctica social.

La Danza de los Parachicos, como muchos otros símbolos en el mundo, actúa en un contexto también de desorden, pues no sólo habla para contar un relato, sino que también juega con él, la sociedad chiapacorcesa lo manipula, y esto es cuando se usa en un contexto festivo, como la celebración de la Fiesta Grande de Enero, para invertir el orden, haciendo con ello un uso lúdico del símbolo que representa la danza.

Como se puede apreciar a lo largo de la investigación, se genera en el municipio de Chiapa de Corzo un complejo discurso festivo, identitario, de tradición, historia y memoria que le da sentido a la vida cotidiana, religiosa e identitaria de los habitantes. Se puede observar que la Danza es una actividad dentro de la comunidad que tiene la función de manifestar con su ejecución la historia de un relato revelador presente en la memoria colectiva, conformándose al mismo tiempo como *su* símbolo.

Con esto se logra demostrar el planteamiento hipotético de que siendo la práctica de la Danza de los Parachicos, una manifestación de la experiencia social, es un vehículo, un fin, el símbolo de identidad chiapacorcesa. Se puede ver que la danza genera un discurso festivo que brinda esta identidad del grupo en su categoría de símbolo, misma que se manifiesta en el tiempo de celebración religioso, es decir, en la Fiesta Grande de Enero.

BIBLIOGRAFÍA

1. AUGÉ, MARC. Dios como objeto, los símbolos, cuerpos, materias, palabras. España, Gedisa; 1998.
2. BALANDIER, GEORGES. El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio a la fecundidad del movimiento. Barcelona, Gedisa: 1999.
3. BÁRCENAS, JUAN JOSÉ. Folklore y religión en Querétaro. El caso de la danza conchera- chichimeca, págs. 24-33, en revista diversidad 2007, vol. 1 no. 1.
4. BARTHES, ROLAND. Mitologías. México, Siglo XXI; 1999.
5. BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO. Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México. INI, Siglo XXI; 1997.
6. BECERRA MANRIQUE, JUANA EDITH. La quema de Judas en León, Guanajuato: la tradición como evidencia identitaria. P. 172. En David Charles Wright Carr. La memoria histórica de los pueblos subordinados, Libro electrónico , 2011.
7. BONFIGLIOLI UGOLINI, CARLO. Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de Cristo, la trasgresión cómico-sexual y las danzas de conquista. Tesis de licenciatura, ENAH, México, 1993.
8. CABRERA BERRONES, JUNÍPERO. En lotería de fiestas y tradiciones, No. 4. Coordinación y apoyo a fiestas patronales de Estado de Querétaro. Gobierno del Estado de Querétaro. Sin año.
9. CORREA, PHYLLIS Y CORRAL YAÑEZ, FRANCISCO GERARDO. Don Lobo y Don Coyote: líderes de la resistencia chichimeca del siglo XVI. P. 56. En David Charles Wright Carr. La memoria histórica de los pueblos subordinados, Libro electrónico, 2011.
10. CORZO, MIGUEL ANGEL. Los cuentos del abuelo: narraciones históricas de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez. Secretaría de Educación y Cultura; 1983.

11. CUEVAS, CARDONA MA. DEL CONSUELO. Danzas del Estado de Hidalgo. México D.F. Instituto Hidalguense de la Cultura, 1992.
12. DALLAL, ALBERTO. Cómo acercarse a la danza. México: SEP. Gobierno de Estado de Querétaro. Plaza y Valdes; 1988.
13. ELIADE, MIRCEA, Lo sagrado y lo profano, España, Paidós Orientalia, 1999.
14. ELIADE, MIRCEA. Aspectos del mito. Barcelona, Paidós; 2000.
15. ELIADE, MIRCEA. Mito y realidad. Barcelona, España. Kairós; 2003.
16. FÁBREGAS, PUIG ANDRÉS. Pueblos y Culturas de Chiapas. México, Miguel Ángel Porrúa Editorial; 1992.
17. FERRO VIDAL, LUIS ENRIQUE. En los márgenes de la memoria: una multiculturalidad relatada. Pp. 109-124. En David Charles Wright Carr. La memoria histórica de los pueblos subordinados, Libro electrónico, 2011.
18. FLORES H., IVONNE. Identidad cultural y el sentimiento de pertenencia a un espacio social: una discusión teórica. Sin año.
19. GEERTZ, CLIFFORD. La interpretación de las culturas. Gedisa, 1997.
20. GÓMEZ PONCET, Jorge. Los parachicos, tradiciones y leyendas de Chiapa de Corzo, México en el tiempo, año 2, núm. 12. México, 1996.
21. GONZÁLEZ, JORGE DR. Identidades Regionales: una cultura que se define. En Identidades Sociales, La Queretanidad. V Foro de Sociología. Universidad Autónoma de Querétaro. 1990.
22. HÉAU, CATHERINE. Identidad y Cancionero popular. En Roth Seneff y Lameiras (Eds). El verbo popular: discurso e identidad en la cultura mexicana. México. Iteso. 1995. Pp. 127- 144.
23. HERRS, JACQUES. Carnavales y fiestas de locos. Barcelona, Península: 1988.
24. HOMOBONO MARTINEZ, JOSÉ IGNACIO. JIMENO ARANGUREN, ROLDÁN. Fiestas, rituales e identidades. Jornadas de reflexión en la ciudad festiva. Zainak, 26; 2004.
25. INEGI, censo de población y vivienda 2010.

26. JAUREGUI, JESÚS. Música y danza del gran Nayar,,México D.F., centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1993.
27. JIMENO ARANGUREN, ROLDÁN. Configuración de la identidad festiva: multiculturalismo en las encerronas de Ampuero (Cantabria).
28. LE GOFF, JAQUES. El orden de la memoria. El tiempo como imaginario. Barcelona, Paidós; 1991.
29. MARTÍNEZ, PEÑALOZA PORFIRIO. Sagrado y Profano en la Danza Tradicional de México. México, Porrúa; 1986.
30. MEDINA LUQUE F. XAVIER, “El ámbito festivo como vehículo de proyección exterior: la recreación de la fiesta como elemento de la identidad vasca en Cataluña”, Barcelona, 2004.
31. MORENO NAVARRO, ISIDORO. Los rituales festivos religiosos andaluces en la contemporaneidad. Universidad de Sevilla, sin año.
32. NAVARRETE, CARLOS. Los arrieros del agua. Consejo Estatal para la Cultura y las artes de Chiapas. Chiapas, 2006.
33. ODILE MARION, MARIE. Antropología simbólica. México, INAH. 1995.
34. ORTHER, SHERRY B. La teoría antropológica desde los años sesenta, Traducción de Rubén Páez, 1984
35. PAVIA, FERREIRA FERNAN. Origen de los chiapeños: San Sebastian y María de Angulo. Tuxtla Gutierrez. La cáscara de los pensamientos. 2004.
36. PÉREZ AGOTE, ALFONSO. La identidad colectiva: una reflexión de la sociología. Revista de Occidente, núm. 56, Madrid, 1986, pp. 76-90. En Gilberto Giménez (Coord.). Reseñas bibliográficas II, teorías y análisis de la identidad social. Cuadernos INI, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 1992.
37. RAMÍREZ, MAIRA. Representaciones populares de la conquista. Obra del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero, y del programa universitario México nación multicultural- UNAM, secretaría de asuntos indígenas del gobierno de Guerrero, 2009.

38. RODRIGUEZ SHADOW, MARÍA J. Y SHADOW, ROBERT D. El pueblo del señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
39. RODRIGUEZ, MARIANGELA. Mito, realidad y rito: mexicanos y chicanos en California. México, CIESAS. Porrúa; 1998.
40. ROTH SENEFF Y LAMEIRAS (Eds). El verbo popular: discurso e identidad en la cultura mexicana. México. Iteso. 1995.
41. SEVILLA, VILLALOBOS AMPARO. Danzas y bailes tradicionales del Estado de Tlaxcala, México D.F., 1983.
42. TARRÉS CHAMORRO, SOL. Religiosidad musulmana en España: el Ramadán como tiempo festivo. Zainak. España, 1999.
43. TURNER, VÍCTOR. Antropología del ritual, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, 2002.
44. VARGAS, DOMINGUEZ ALBERTO. El combate naval de Chiapa de Crozo. Tuxtla Gutierrez, Rodrigo Nuñez. Feria de San Sebastian, Chiapa de Corzo, Chiapas. 1985.
45. VÁRGUEZ PASOS, LUIS A. Identidad, henequén y trabajo, los desfibradores de Yucatán. México, El Colegio de México; 1999.
46. VÁZQUEZ, ESTRADA ALEJANDRO. Cruz a cuestras, identidad y territorio entre los chichimecas otomíes del semidesierto queretano. México, INAH, 2009.
47. VOS, JUAN DE. La Batalla del Sumidero, México, Instituto Nacional Indigenista; 1990.
48. WRIGHT CARR, DAVID CHARLES. FERRO VIDA, LUIS ENRIQUE. CONTRERAS SOTO, RICARDO (Coord.). La memoria histórica de los pueblos subordinados, Libro electrónico, 2011.
49. ZAVALA FÉLIX, JOSÉ. La costumbre, allí vienen los parachicos, México, Ed. Lucía Martínez M., 1990.

ANEXO
(REGISTRO VISUAL)



DANZANTE CHUNTÁ
ARREGLÁNDOSE PARA EL
RECORRIDO. CHIAPA DE CORZO
2010



DANZANTE CHUNTÁ . CHIAPA DE
CORZO 2010



CANASTILLA CON BANDERILLAS.
PARTE DEL ATUENDO DE CHUNTÁ.
CHIAPA DE CORZO 2010

GERARDO MADRIGAL NIJENDA,
JEFE DE LA PANDILLA "LOS
AMIGOS DE JERRY". CHIAPA DE
CORZO 2010



JONATAN, HABITANTE DE CHIAPA DE CORZO,
DANZANTE CHUNTÁ. CHIAPA DE CORZO 2010



DANZANTES CHUNTÁ "ECHANDO TRAGO". CHIAPA DE CORZO 2010



ALTAR QUE VISITAN LOS DANZANTES. CHIAPA DE CORZO



RECORRIDO DE CHUNTÁS. CHIAPA DE CORZO 2010



PARACHICOS ARREGLÁNDOSE EN LA CASA DEL PATRÓN ANTES DEL RECORRIDO.
CHIAPA DE CORZO 2010



PATRÓN RUBICEL CON SU MÁSCARA DIFERENTE ASEMEJANDO AL SOL. CHIAPA DE CORZO 2010



DANZANTES PARACHICOS EN EL RECORRIDO. CHIAPA DE CORZO 2010



PARACHICOS. CHIAPA DE CORZO 2010



PARACHICOS DANZANDO. CHIAPA DE CORZO 2010



DENTRO DEL RECORRIDO PASAN A VISITAR LOS ALTARES. PARACHICOS DANZANDO PARA EL SEÑOR DE ESQUIPULAS. CHIAPA DE CORZO 2010



LOS DANZANTES CON LA DEMÁS GENTE LLEVAN LAS BANDERAS CON LAS IMÁGENES. BANDERAS. CHIAPA DE CORZO 2010



IMAGEN DE SAN ANTONIO ABAD "EL VIEJITO". CHIAPA DE CORZO 2010



SAN ANTONIO ABAD EL CONSAGRADO. CHIAPA DE CORZO 2010



SAN ANTONIO ABAD "NUEVA IMAGEN" ALLADO DE "EL VIEJITO". CHIAPA DE CORZO 2010



EL SEÑOR DE ESQUIPULAS. CHIAPA DE CORZO 2010



SAN SEBASTIAN MÁRTIR. CHIAPA DE CORZO 2010



SEÑOR REALIZANDO LAS
"ENRAMAS". CHIAPA DE CORZO
2010



GENTE DE LA COMUNIDAD AYUDANDO CON LAS ENRAMAS. CHIAPA DE CORZO 2010



ROSCAS DE PAN Y DE AZUCAR. CHIAPA DE CORZO 2010



ENRAMAS CON FRUTAS Y ROSCAS. CHIAPA DE CORZO 2010



PEPITA CON TASAJO. COMIDA GRANDE. CHIAPA DE CORZO 2010