

Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas



Miguel Lisbona Guillén

Ensayos 3

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS
SOBRE MESOAMÉRICA Y EL SURESTE

CIMSUR - UNAM BIB PAUL KIRCHHOFF



10570



SACRIFICIO Y CASTIGO ENTRE LOS
ZOQUES DE CHIAPAS

CARGOS, INTERCAMBIOS Y
ENREDOS ÉTNICOS EN TAPILULA

ENSAYOS 3

SACRIFICIO Y CASTIGO ENTRE LOS
ZOQUES DE CHIAPAS

CARGOS, INTERCAMBIOS Y
ENREDOS ÉTNICOS EN TAPILULA

Miguel Lisbona Guillén



PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS
SOBRE MESOAMÉRICA Y EL SURESTE
UNAM

Esta obra fue dictaminada y la edición revisada por el autor

Fotografía de cubierta: Miguel Lisbona Guillén

Diseño de cubierta: J. R. A. Urióstegui

Figuras de Carlos Mota Márquez

D.R. © 2004. Universidad Nacional Autónoma de México

Coordinación de Humanidades

Instituto de Investigaciones Antropológicas

Programa de Investigaciones Multidisciplinarias

sobre Mesoamérica y el Sureste

Calle Cuauhtémoc, número 12

San Cristóbal de Las Casas, 29200, Chiapas, México

Apartado postal 225

E-mail: proimmse@servidor.unam.mx

Derechos reservados conforme a la ley

Impreso y hecho en México

Printed in Mexico

Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas.

Cargos, intercambios y enredos étnicos en Tapilula

ISBN: 970-32-2178-5

Per al meu ratolí, l'Andrea Montserrat: única certesa

*¡Inteligencia, dame
el nombre exacto, y tuyo,
y suyo, y mío, de las cosas!*
Juan Ramón Jiménez

ÍNDICE

PREÁMBULO	13
¿CÓMO LLEGAR A CHIAPAS?	13
OBSERVACIONES OBLICUAS	15
LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD	17
AGRADECIMIENTOS	21
INTRÓDUCCIÓN	25
INICIAR LA INVESTIGACIÓN	25
PROBLEMAS ANTROPOLÓGICOS	28
EL ORDEN DEL ESTUDIO	38
ABREVIATURAS USADAS EN ESTA OBRA	41
I. ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO A TAPILULA	43
PRIMERAS IMPRESIONES	45
COMUNEROS Y PROPIETARIOS	51
POLÍTICA Y CONFLICTIVIDAD SOCIAL	66
POBLACIÓN Y DEFINICIÓN ÉTNICA	77
II. LAS COFRADÍAS EN LA HISTORIA DE LOS ZOQUES	85
INTERROGANTES HISTÓRICAS	87
LOS PRECEDENTES HISPANOS Y COLONIALES: LAS COFRADÍAS EN CHIAPAS	92
LAS COFRADÍAS ZOQUES	103
VISITAS PARROQUIALES Y LIBROS DE COFRADÍAS	112

III. EL SISTEMA DE CARGOS EN TAPILULA, ARTICULACIÓN Y LÍMITES DE UNA INSTITUCIÓN	129
LOS SISTEMAS DE CARGOS ENTRE LOS ZOQUES CONTEMPORÁNEOS	131
CICLO FESTIVO Y CARGUEROS. UNA RECAPITULACIÓN	
DESDE EL PRESENTE	137
FESTIVIDADES: CARGOS Y PARTICIPANTES	147
LOS PASOS DEL RITUAL	159
IV. INTERCAMBIOS RITUALES Y VISITAS DE SANTOS	171
APUNTES PRELIMINARES	173
LA CIRCULACIÓN DE SANTOS Y LAS “COMPAÑÍAS”	175
RELACIONES DIÁDICAS ENTRE TAPILULA Y RAYÓN	183
SISTEMA DE CARGOS E INTERCAMBIOS DE SANTOS	191
V. LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL SISTEMA DE CARGOS: CONCEPTOS PARA SU COMPRENSIÓN	205
INTRODUCCIÓN	207
LA DINÁMICA DEL COMPROMISO	209
LO IDEO-LÓGICO Y LAS MEDIACIONES	222
EL ITINERARIO: LA FIESTA RITUAL COMO INTERCAMBIO	243
DON Y RECIPROCIDAD: EL INTERCAMBIO DIFERENCIADOR	258
VI. ENREDOS Y DISCURSOS ÉTNICOS	267
LA INTERMINABLE DISCUSIÓN EN TORNO A LA ETNICIDAD	269
LA ETNICIDAD ZOQUE DESDE LA MIRADA ANTROPOLÓGICA SOBRE CHIAPAS	281
UN ACERCAMIENTO A LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA EN TAPILULA	285
LO ÉTNICO COMO CREACIÓN DE UN DISCURSO ESTATAL	299
MISMIDAD Y DIFERENCIA: LAS PARADOJAS DEL RELATIVISMO	324
A MODO DE CONCLUSIONES	335
BIBLIOGRAFÍA	345

PREÁMBULO

*Y váyase ahora que todavía es joven,
porque un día será demasiado tarde,
y entonces no se sentirá ni de aquí ni de allá.
Se sentirá forastero en todas partes,
y eso es peor que estar muerto.
Gabriel García Márquez**

¿CÓMO LLEGAR A CHIAPAS?

Si algo resulta difícil es hacer explícitos los orígenes de una investigación. En este caso tal circunstancia debe remontarse a mi llegada a Chiapas.

Un egresado de las universidades españolas, de especialidades relacionadas con las ciencias sociales, tiene pocas posibilidades de desarrollarse académicamente en el campo de la investigación y, a veces, ni siquiera en el de la enseñanza. Sin embargo, como la profesión quiere ser también una vocación, en ciertos momentos hay que decidirse por emprender el camino que dirija a consolidar los pocos o muchos conocimientos obtenidos en la Universidad, y aprehender una profesión que no puede ser leída solamente desde los textos académicos o el escritorio. Chiapas era un sueño y un objetivo, un sueño por ser laboratorio antropológico y ejemplo de diversidad, y un objetivo por querer vivir un oficio que difícilmente las universidades logran inculcar.

* *El general en su laberinto*, pp., 227-228.

Muchas veces he pensado si únicamente fueron los motivos profesionales, o algunos factores personales, los que me motivaron a dejar Barcelona y cruzar el Atlántico para incorporarme a la sociedad chiapaneca. Para algunos tal circunstancia se circunscribe a un rito de paso propio de las academias antropológicas, necesitadas de profesores e investigadores bregados en el trabajo de campo allende sus fronteras. En mi caso, ninguna beca, o certeza académica me remitían a mi tierra natal, sólo una especie de ansia por conocer y descubrir(me), tal vez liminal o parecida a la que Eraclio Zepeda, el cuentista chiapaneco, establecía análogamente con el agua: “Los hombres son como el agua: hay que moverlos pa que no se empocen y resulten jediendo a podrido” (1984: 123).

Ese carácter de extrañamiento propio de la profesión tiene para mí una doble vertiente, la lógica de las estancias de campo y la que consiste en vivir en un país que puede ser tan familiar y tan extraño como el propio, sin que esa condición de antropólogo exílico pueda definirse con nitidez estatutaria (Said 1996: 73). De hecho ya soy tan exótico en México como en España, lo cual permite ciertas libertades y muchas incomprendiones y desaires. Sin embargo, las libertades superan las incomprendiones; al menos es lo que deseo pensar.

El azar o las relaciones personales me hicieron coincidir, en mi segundo viaje a Chiapas, con la formación de un grupo de jóvenes investigadores que alentados por la personalidad magisterial de Andrés Fábregas Puig logramos hacer de la profesión algo más que una competencia, al privilegiar el gusto por la plática, el debate y la proxemia personal. Con ellos comparto todavía eso.

Alentado por la creación de ese proyecto académico y por el ansia de convertirme en antropólogo me encaminé hacia la región de los zoques de Chiapas, donde varios compañeros estaban ya trabajando y de cuya experiencia de campo me enriquecí, son Carolina Rivera y Carlos Uriel del Carpio. Dejaba arrumbada la idea de acercarme al problema de las expulsiones de evangélicos en los Altos de Chiapas. Era mi deseo inicial y sólo hasta el 2002 logré cumplirlo.

Los zoques no son el ejemplo del exotismo que buscan turistas y antropólogos visitantes del sureste mexicano. Pero de cualquier forma mi primer contacto con ellos, en Ocoatepec, durante la festividad de la Virgen del Rosario en 1990, fue lo más exótico que me había sucedido en mi vida y, especialmente, por estar escribiendo lo que veía; escribiendo de forma tan desenfadada que sonrío si lo recuerdo ahora. De ello fueron testigos José Alejos y Marina Alonso, involucrados

PREÁMBULO

en un seminario sobre los zoques en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

Desde entonces los zoques han estado en mi trabajo de campo, en ponencias, artículos y en la obsesión de adentrarme a su forma de entender las relaciones intra e interétnicas. Obsesión que bien pudiera ser considerada una nueva enfermedad, la *zoquenoia*, tal como Evans-Pritchard había sufrido la “nuerosis” (1977: 25). Incluso circunstancias laborales me llevaron a trabajar de forma esporádica en la selva de los Chimalapas, donde hablantes de zoque son un aporte más al abigarrado panorama cultural del estado de Oaxaca. Esa posibilidad se la debo a Alicia Barabas y Miguel Alberto Bartolomé.

OBSERVACIONES OBLICUAS

El contenido de la presente investigación no se limita a un desarrollo de las experiencias de campo pasadas por el tamiz de las distintas teorías, por el contrario, la misma no se entendería sin tomar en cuenta observaciones que me condujeron a pensar el sistema de cargos de Tapilula dentro del carácter sacrificial y punitivo de la sociedad mexicana.

Desde mi llegada a México había observado cómo la condición religiosa tan presente en su cultura, era obviada o simplemente se remitía o situaba en el casillero ideológico, restando riqueza a estudios e interpretaciones. Sin embargo, al contemplar la política mexicana estaba seguro de asistir a un espectáculo ritual-religioso sorprendente. Las consagraciones en olor de multitud de los candidatos del partido oficial eran un sacramento de periodicidad sabida, aunque en la actualidad se desconozca como discurrirá con la alternancia política en el poder. El presidente era ante mis ojos el omnipotente acumulador de todas las substancias sociales representadas por los sectores que componían el partido oficial, además de ser poseedor temporal del discurso; el presidente es el “tocado”, dotado de una sacralidad ajena a toda la supuesta construcción laica del Estado.

La figura del primer mandatario saliente, vilipendiado e intocable, es objeto de un cúmulo de burlas y desprecios, e igualmente es considerado el causante de todos los males sociales. Todo ello me recordaba cualquiera de las fiestas donde el rey bufo, después de su breve mandato, es devorado o destruido por la

multitud que ponía de forma sacrificial fin a su efímero poder desestructurador, confirmando así su consagración. Intentando alejar sus influencias malignas, en el caso mexicano, mediante su exilio o servicio exterior, o negándole cualquier tipo de vida pública por el peligro de contaminación que resulta de haber acumulado todas las potencias destructoras y malignas de la sociedad.

No es extraño que otra vertiente sacrificial esté ejemplificada en los muertos-héroes, en el asesinato político que tiene una amplia trayectoria y una fundamentación cultural en el periodo revolucionario (Jauffret 1986). Sólo a través de un acto sacrificial, exaltador de la víctima, ésta renace en la figura de un héroe mítico y fundador que da continuidad a su existencia a través de rituales cívicos de carácter religioso (Vernant 1991).

Pero estos divertimentos interpretativos, nada novedosos, también se mezclan con otras apreciaciones de la cercana relación del sacrificio, en muy distintas vertientes, que se encuentran en México. Las canciones de los mariachis son un buen ejemplo. Es difícil hallar alguna de ellas donde el martirio o el sacrificio personal no ocupen un lugar central. Igualmente, las huelgas de hambre irreversibles, sólo interrumpidas abruptamente por las fuerzas del orden público — curiosamente del orden—, o las manifestaciones de protesta y demanda de atención fundamentadas en el desangramiento de órganos vitales, se inscriben también en esa cercana relación con lo sacrificial. Pero las conversaciones en la calle, o en algún medio de transporte conducen, en muchos casos, a esa vertiente tan asumida y que implica comportamientos y relaciones sociales singulares.

En uno de tantos viajes de Tuxtla Gutiérrez a San Cristóbal de Las Casas disfruté de la plática de una señora con uno de los compañeros de viaje. Con naturalidad se expresaba la pasajera de su matrimonio: “[...] llevaba yo 11 días de casada y me vino mi primer sacrificio; una santa zapateada que me puso mi marido... Era una vida de Cristo... Sólo a los 11 años se vino a componer, pero es que el trago lo alocaba... ¡hasta que se compuso! ¿Dios sabe por qué me hizo aguantar... qué culpa estaba yo pagando...?” (23 de enero de 1997).

También es muy común escuchar como la agresión verbal a una persona no presente se experimenta como manducación simbólica a través del verbo “comer”. Es decir, cuando se agrede se come al agredido. Pero cuántas veces no había escuchado frases del mismo corte en España... Igualmente, cuando la relación de pareja se expresa en el baile es muy común que los observadores jadeen la danza con expresiones como ¡acábalo! o ¡acábala!

Posiblemente podría extenderme más en estas cuestiones pero, repito, sólo vienen a poner un sesgo oblicuo a la realidad; mirada antropológica que no se construye únicamente a través de un objeto de estudio singular sino que se desparrama en aquello que nos rodea. Mirada que tanto disgusta e incomoda, y que en otras ocasiones divierte, aunque casi siempre resulte incomprendida.

LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD

Desde que llegué a México me vi confrontado con la cuestión de la identidad y su corolario étnico, especialmente cuando se hacía referencia a los 56 o 57 grupos que conforman el panorama lingüístico del país. Por supuesto, mis modelos identitarios y étnicos no correspondían a lo observado en Chiapas, para no ser pretencioso y abarcar lugares de la república mexicana que no conozco.

La primera idea que me asaltó es que eran dos cosas distintas. Cuestión que no pongo en duda, pero sí asumo ahora un buen número de prejuicios cuando nos enfrentamos a las poblaciones consideradas indígenas, autóctonas, originales, o cualquiera de los calificativos usados para su definición.

El ser catalán, y formar parte de una familia de migrantes, aunque mi madre tuviera como idioma materno el catalán hablado en la franja de poniente, situada en la frontera entre Aragón y Catalunya, no me había planteado ningún problema de pureza étnica o de asunción de la identidad hasta que llegué a Chiapas. Nadie en España había puesto en duda mi catalanidad —vívida a mi manera, desde luego—, hasta que mi condición de hijo de migrantes no catalanes significaba para compañeros y amigos mexicanos una condición de impureza, de no autenticidad. No es extraño entonces que cualquier discurso relacionado con la condición étnica o con la consecuente identidad estuviera mediado por clasificaciones rígidas, aunque la realidad dé oportunidad de observar un sinnúmero de excepciones. Sin embargo, el discurso es obstinado e influyente, hasta tal punto que todo aquello que respecta a lo indio suele ser observado desde la mismidad, desde una especie de unión prístina que trasciende el cúmulo de diferencias que rodean el estudio de los grupos humanos chiapanecos: son supuestamente iguales, aunque realmente diferentes.

Los tzotziles, tzeltales, choles, tojolabales, mames o zoques eran una entelequia organizativa, con perdón de los puristas, yo sólo veía grupos humanos con distintas variantes dialectales que establecían su relación a partir de sus diferencias. Todos mis problemas estaban centrados en tal circunstancia, cómo entender la unidad a partir de la diferencia. Posiblemente el planteamiento era el erróneo, había que modificarlo y no pensar lo étnico a partir de la mismidad sino a través de la construcción de diferencias al interior de las categorías étnicas prefijadas para denominar a grupos humanos.

En España, por citar el caso que conozco con más precisión, la etnicidad se fundamenta en una recreación de aquello que puede delimitar lo propio —diacríticos, si queremos utilizar el concepto clásico—, y las diferencias lingüísticas e históricas han servido para demarcar espacios de reconocimiento singulares. El caso de las variantes dialectales entre Catalunya, las Islas Baleares y Valencia, son un claro ejemplo. Pero las singularidades europeas tienen connotaciones políticas y económicas propias que establecen, concretamente en el siglo XIX, no sólo la definición de muchos Estados nacionales, sino también la construcción, como definición de límites y características, de lo que son las minorías nacionales al interior de Estados consolidados.

Este proceso es impensable en México, aunque los acontecimientos relacionados con el levantamiento neozapatista y la posibilidad de establecer autonomías étnicas al interior de ciertos estados de la república mexicana sean una cuestión en debate. De hecho, el discurso neozapatista, a pesar de su impacto allende las fronteras mexicanas, me pareció desde su inicio, una respuesta trillada que no se aleja de los postulados de un cierto indigenismo complaciente: aportar modernidad sin perder la condición étnica. Para que esto ocurra hacen falta algo más que discursos sobre la bondad, el comunalismo democrático o la conexión con la naturaleza de los indígenas. Es necesario un proyecto donde la diferencia al interior de los grupos sea subsumida por un discurso abarcador, englobante y, por qué no democrático, con significativa aportación de elementos políticos y simbólicos que trasciendan incluso el marco del Estado nacional mexicano.

Si algo debe quedar claro es que los llamados “grupos étnicos” no son entidades cerradas, con espacios territoriales delimitados *per se* o con claridad de propuestas en su relación con otros grupos o con el Estado nacional. Partiendo de esta premisa los acontecimientos resultan más inteligibles, a pesar de su complejidad. En definitiva, todo este circunloquio viene al caso por la re-

PREÁMBULO

flexión final de este texto que he denominado “enredos étnicos”, pensando en las dificultades tenidas y que todavía mantengo para articular un discurso coherente a partir de la etnicidad. Simplemente apunto dos circunstancias, que estarán reflejadas en dicho apartado: por un lado la importancia de la diferencia como constructora, no de mismidades, sino de relaciones de intercambio. Unido a ello está el punto tantas veces tratado como certeza, pero que pretendo poner en duda: me refiero a la cuestión de la persistencia indígena o de la resistencia (cultural, étnica), ya que desde mi punto de vista quien se relaciona con otros a través de intercambios de todo tipo no está en la dinámica de la resistencia, sino en la de la existencia y el reconocimiento, aunque éste se exprese a través de la confrontación. Flaco favor hacen a los indígenas aquellos que consideran sus relaciones con el resto de la sociedad como mecanismos únicamente de reacción, obviando su capacidad de relación a pesar de que pueda establecerse entre desiguales. Espero que en el transcurso de las siguientes páginas aparezcan atisbos suficientes para ampliar esta discusión.

AGRADECIMIENTOS

La experiencia personal, y la de un antropólogo con más razón, no se circunscribe al simple hecho de una investigación. Las lecturas, las estancias de campo, las discusiones con colegas y amigos no son prácticas aisladas en un espacio delimitado por la academia, sino que se comparten con una experiencia de vida; por este motivo el resultado de un estudio está marcado por trayectos donde circulan no sólo ideas sino seres humanos con los que se establecen relaciones que van más allá de lo meramente profesional. Por este motivo muchas personas no aparecerán en los agradecimientos porque no fueron decisivas en la redacción del texto, pero seguramente influyeron en mi trayectoria personal.

El azar ya mencionado es el que me hizo coincidir en Chiapas con la formación de un grupo de jóvenes investigadores que, bajo la batuta de Andrés Fábregas Puig, estructuramos un grupo de trabajo en lo que actualmente es el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA). En 1998 me incorporé al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Sureste), institución que me brindó el apoyo para finalizar esta investigación y propició los comentarios y sugerencias de mis compañeros en San Cristóbal de Las Casas.

Andrés Fábregas Puig y Jesús Morales Bermúdez me ayudaron en la realización de estudios de posgrado; sin su decidido soporte no habría podido efectuarlos y tampoco hacer el trabajo de campo. Las becas no son privilegio de aquellos que deciden recorrer el camino académico con una cierta libertad, por lo que mi salario y algunos esporádicos viáticos fueron mi sostén y solventaron los viajes y estancias necesarias en los destinos de investigación.

Roberto Varela y Enzo Segre me permitieron realizar los estudios de posgrado de manera abierta en la Universidad Autónoma Metropolitana, y comprendieron, en momentos difíciles, mis desánimos y temores. Espero no defraudar la confianza que en mí depositaron.

En Tapilula, muchas fueron las personas con las que platicué y conviví, al igual que en otros municipios de los alrededores donde, siguiendo a las compañías de santos o visitando a personas que contacté, tuve la oportunidad de estar. Sin embargo, debo especial agradecimiento a la familia Rojas, quien siempre estuvo dispuesta a encontrar un espacio en su hogar para que me alojara, además de permitir que me incorporara a su plática con un café y un pan regional.

Antonio Morales y Epifanio Villarreal, primer y segundo mayordomos, respectivamente, me abrieron sus casas y su conversación al igual que Ramiro y Marcial Morales. Especial mención, dentro de las personas relacionadas con el sistema de cargos, tiene el mayordomo José Gómez (†), con quien mantuve conversaciones y anduve el camino hacia su milpa en varias ocasiones, además de recibirme en su casa con singular generosidad.

Pero Tapilula, como municipio, no estaba aislado en el estudio del sistema de cargos, otras muchas personas hicieron de mi estancia un lugar de intensas relaciones personales, así, Gerardo López Camacho, Valdemar Camacho y Ovidio Gómez siempre estuvieron dispuestos a dedicarme su tiempo, al igual que Ángel Landis y Efraín González, con quienes departí abiertamente. Por supuesto, no puedo olvidarme de todas aquellas personas que atendieron mis preguntas en los recorridos rituales del sistema de cargos, y a los miembros de los grupos de Alcohólicos Anónimos que siempre se mostraron generosos con su tiempo. Quiero señalar, especialmente, a José Mariano Hernández, profesor y traductor del idioma zoque que me ayudó en mis problemas de comprensión.

Para la elaboración del texto fueron de mucha ayuda las conversaciones con Dolores Aramoni y Juan Pedro Viqueira, quienes además me facilitaron varios documentos del Archivo General de Indias. Enzo Segre, Félix Báez-Jorge, Juan Pedro Viqueira, Andrés Fábregas Puig y Gabriel Ascencio leyeron y comentaron un borrador de este trabajo, espero que las sugerencias y precisiones que señalaron acuciosamente tengan respuesta en el texto final. Sin embargo, la responsabilidad de las opiniones vertidas es únicamente mía.

Igualmente, sin el apoyo de Gabriel Ascencio y de Federico Morales no hubiera elaborado con nitidez el contenido de los cuadros estadísticos. Los mapas

AGRADECIMIENTOS

y figuras fueron dibujados por Carlos E. Mota. Por su parte, Róger González y Sara Ruiz me libraron de todos los apuros posibles en el manejo del equipo informático, en el diseño de cuadros y en el formato final del trabajo.

Especial mención a Julio Sarmiento, Sofía Santamaría y Ricardo García, cuya amistad impidió que desfalleciera en momentos difíciles.

Por último, mi reconocimiento a María del Carmen Aguilera González y a José Urióstegui por la edición de esta obra y al Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (PROIMMSE) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde actualmente trabajo, por la dedicación y esmero puestos para que esta obra saliera a la luz pública.

INTRODUCCIÓN

*“...basta que la antropología sea verdadera,
para que se vuelva subversiva...”*

Marc Augé*

INICIAR LA INVESTIGACIÓN

Si difícil es expresar los motivos de un estudio no lo es menos justificar cómo se construye el mismo. Estas páginas pretenden ambas cosas al explicar las interrogantes que propiciaron la redacción del presente texto. Los siguientes planteamientos y discusiones no son más que maneras de dar o intuir un cierto orden al desarrollo de la investigación, y así deben entenderse. Creer que un texto adquiere mayor autoridad que la propia realidad es una osadía no compartida, al menos, durante la redacción de estas páginas.

Las tareas de investigar y escribir resultan apasionantes y, a la vez, descorazonadoras. En este caso, habíamos escrito algunas reflexiones sobre los zoques y teníamos la ubicación de la investigación en Tapilula, histórico pueblo zoque que ocupa un lugar central en un área geográfica carente de poblaciones de más peso demográfico y económico. Esto lo convertía en un lugar de sumo interés, especialmente si pensamos en la actividad ritual que involucra a una parte de la población de su cabecera municipal, lugar donde se concentran un número considerable de comercios e instituciones gubernamentales, propicias para la extensión

**Simbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, p. 161.

de la muy dudosa “jaula de hierro” weberiana. Esa condición y los comentarios de Thomas (1974a), investigador estadounidense que en la década de los sesenta había elaborado una tesis doctoral con datos del vecino pueblo de Rayón,¹ nos decidieron a contraer un compromiso académico y personal con Tapilula. Este municipio aporta, con respecto a los trabajos antropológicos efectuados principalmente en los Altos de Chiapas, una singularidad fundamentada en su construcción histórica. Lejos de formar parte de aquellas regiones de refugio mencionadas por Aguirre Beltrán, el pueblo en cuestión ofrece pautas de transformación social a la vez que permanecen instituciones que han sido identificadas como étnicas, como es el caso del sistema de cargos.

Los interrogantes, algunos ya acumulados con anterioridad, y otros apenas esbozados en primeras estancias de campo en dicho municipio, empezaron a aflorar: ¿por qué Thomas había calificado de pueblo de ladinos a Tapilula conociendo la actividad ritual de su sistema de cargos, además de las relaciones de intercambio simbólico entre ambos pueblos?, ¿cómo se estructura la etnicidad entre los zoques, sabiendo de su diversidad lingüística, geográfica...?, ¿qué papel juega la comunidad en el entramado cultural de los zoques? y ¿qué sentido tienen los sistemas de cargos u otras organizaciones religiosas en el territorio estudiado? De esta forma salimos al campo, con la certeza de no saber por dónde empezar ni qué caminos utilizar para llegar a una comprensión mínimamente coherente del papel del sistema de cargos religiosos de Tapilula, un municipio en proceso de modernización y con una acelerada pérdida de la lengua zoque.

Los modelos para el estudio de los cargos en Chiapas y otras regiones afines no creímos que ofrecieran alternativas adecuadas para utilizarlos como métodos ni consecuentes interpretaciones, debido a la expresada singularidad de Tapilula; aún así exploramos algunos. Lo único que con certeza intentamos fue dejar que los actores hablaran y actuaran. Las preguntas casi siempre eran tan decepcionantes como las respuestas obtenidas. La opción era involucrarse y dirigir, cuando podíamos, las conversaciones; a veces se conseguía y otras nos enredábamos en los vericuetos por donde nos llevaban. Sólo los silencios, los

¹ Antes de la tesis doctoral sobre Rayón, Thomas había publicado varios artículos (1970, 1971) de sumo interés para el conocimiento de los zoques. Igualmente, el mismo año en que apareció su libro sobre Rayón se editó otro en inglés sobre la situación lingüística, geográfica y demográfica de los zoques (véase Thomas 1974b).

giros en la conversación o las bromas de las que éramos objeto conducían a la realidad del trabajo antropológico.

Enfrentados a la disyuntiva de no tener un camino de regreso sino de salida digna, el problema era cómo enfocar la discusión del sistema de cargos entre posiciones teóricas que no respondían a la forma que concebíamos para andar la antropología. El azar, las lecturas diversas y la condición de extraño del antropólogo hicieron que el panorama se abriera; no totalmente, pero al menos lo suficiente para desarrollar una parte de la discusión reflejada en las siguientes páginas. Se menciona el azar porque es el que en ciertas ocasiones sitúa en las pistas e intuiciones que dan un orden a la fugaz consecución de una interpretación de la realidad. Ese mismo azar nos llevó a una cantina con Marcial Morales y Carolina Rivera, en una de nuestras primeras estancias en Tapilula. Aunque no sea muy recomendable la presencia de desconocidos en las improvisadas cantinas de las fiestas de los pueblos chiapanecos, pensamos que un acercamiento a uno de los posibles informantes era una buena idea.

Marcial se encontraba “aburrido”, es decir, había amanecido “aburrido”. Sinceramente no tenía ningún síntoma de aburrimiento, a no ser que fuera un pretexto para tomarse alguna “cahuama” a costa de los “güeros” antropólogos acompañantes. La conversación nos llevó a la causa de dicho aburrimiento. No era otra que una simple diarrea-colitis, tan común en el medio tropical chiapaneco. La mejor curación era la cerveza, por supuesto para nuestro interlocutor. El hecho hubiera pasado desapercibido si en las reuniones donde hombres y mujeres participaban para solicitar cargo, o para preparar los repartos de santos en las casas de los alféreces de Tapilula, no hubieran aparecido las palabras “aburrimiento” y “aburrido” para referirse a alguno de los miembros de la organización ceremonial. Por muchos problemas gastrointestinales que se pudieran dar en el pueblo era ya demasiada la insistencia en tal condición física.

El aburrido era normalmente el “desesperado”, el que no tenía “paciencia”. El que por su condición anímica era fácil que no pudiera cumplir con sus obligaciones rituales y, por ende, la presa óptima para desertar o cambiar de organización religiosa. El síntoma mostrado por Marcial y el del desesperado eran el mismo: un desajuste en el comportamiento ordenado, tanto del cuerpo como de la acción ritual. Curiosamente Marcial no tenía mejor remedio que el trago, un auténtico intermediario social, y elemento imprescindible para la relación de intercambio con los santos y con los hombres. El aburrido, si es que

en alguna ocasión pretendía abandonar definitivamente el sistema de cargos, tendría también que dejar la ingestión de alcohol de forma ritual, si sólo traspasaba el umbral de la organización “costumbrera” para acercarse a la Iglesia Católica oficial, mientras que su incorporación a alguna denominación no católica significaría mantenerse sobrio de por vida, como manifestación propia de su nueva adscripción religiosa.

Este ejemplo podría clarificar el funcionamiento simbólico del sistema de cargos en Tapilula, pero los vacíos etnográficos iban más allá. Por ejemplo, cómo insertar las transformaciones históricas dentro de la permanencia de una institución cultural y cultural, o de qué manera expresar la etnicidad en un medio religioso fragmentado, si tomamos en cuenta que las prácticas religiosas tradicionales han sido consideradas en muchas ocasiones como soportes de la identidad étnica indígena.

PROBLEMAS ANTROPOLÓGICOS

La obra *Los zoques de Chiapas*, coordinada por Villa Rojas (1990), tuvo como espacios físicos de investigación los municipios de Ocoatepec y Chapultenango; junto a este libro debemos situar la tesis doctoral de Thomas (1974a) sobre Rayón, publicada con el título *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. Este binomio marcó los posteriores acercamientos a los zoques y su influencia se aprecia en distintos lineamientos temáticos, que se sintetizan en tres puntos:

1) La tendencia a considerar la cultura zoque en peligro de extinción, y el consecuente trabajo encaminado al rescate etnográfico de sus tradiciones culturales, amenazadas por los peligros de la modernidad.²

2) Cierta visión esencialista de las comunidades que condujo a buscar municipios donde no existiera “contaminación” ladina o que, a pesar de la existencia

² El concepto modernidad se usa para expresar el resultado del proceso de transformaciones sociales —por incluir en ellas a las económicas, políticas, culturales, etcétera—, mismo al que denominaremos modernización. Así, la modernidad se establece no como resultado sino como continua y progresiva, lo que a la vez da sentido y contenido a una sociedad considerada moderna una vez hechos los cambios que dejan de banda las dependencias comunitarias y corporativas.

de ésta, permitiera observar aún los mecanismos de reproducción de la identidad cultural o étnica zoque.

3) La división religiosa existente en la mayoría de los municipios considerados zoques fue tomada, a partir de la tipología expresada por Córdoba Olivares (1990), como una de las consecuencias de la modernidad y causa obligada para entender la fragmentación de tales comunidades y la quiebra identitaria.

Estos aspectos determinaron el desarrollo de posteriores investigaciones, aunque también tuvieron su contraparte en lo expresado por Báez-Jorge (1976, 1983), Velasco Toro (1990), Fábregas Puig (1986) y Aramoni (1992), quienes abrieron las posibilidades de investigación al campo de la historia, de las relaciones de poder y el simbolismo. Con estos antecedentes era hasta cierto punto inevitable acercarse al estudio de una institución cultural, u organización religiosa —ya que en ambos ámbitos puede ser encasillado el sistema de cargos de Tapilula—, con las ideas preconcebidas que hacían de los ceremoniales religiosos católicos “tradicionales”, y de sus actividades festivo-rituales, el arma esencial para enfrentarse a las amenazas que sufría la singularidad étnica. Este razonamiento o silogismo no deja de tentar como modelo explicativo pero, a la vez, es un acicate para interrogantes y posibilidades de análisis alternas a la hora de comprender su existencia y funcionamiento.

Trabajos previos en Ocoatepec y Chapultenango permitieron tener un contacto cercano con municipios donde el idioma zoque y las supuestas muestras tradicionales de la cultura tenían una mayor permanencia, especialmente por su lejanía de centros regionales de mayor peso económico y demográfico, y por su relativo aislamiento comunitario. Nuestra sorpresa fue patente al percibir que el sistema de cargos no ocupaba un espacio significativo en la organización social y religiosa de los municipios. En Chapultenango prácticamente no existía (Rivera y Lisboa, 1993), mientras que en Ocoatepec los participantes eran una minoría en la cabecera municipal (Lisbona 1992, 1995b). La sorpresa se agudizó al constatar que Tapilula, municipio que había sido ubicado por Thomas como parte de los pueblos parcialmente ladinizados,³ contaba con un sistema

³ “En las vecinas Tapilula, Pantepec, Tapalapa y Pueblo Nuevo Solistahuacán, la parcial o completa ladinización y la amplia conversión al adventismo del séptimo día, han destruido sus sistemas ceremoniales tradicionales o los han dejado considerablemente disminuidos en cuanto a su importancia y contenido” (Thomas 1974a: 117).

de cargos religioso activo y con participación de un considerable número de familias, especialmente de la cabecera municipal.

Tapilula aparece en ese marco como un gran interrogante, un pueblo históricamente zoque que, en los dos últimos siglos, ha incorporado a población ajena a sus tierras con la consiguiente pérdida de hablantes del idioma, acentuada entre 1950 y 1990 (Rivera y Lisbona 1993: 77-79).

La estructura religiosa formada por adventistas del séptimo día, católicos agrupados en los distintos segmentos de Acción Católica, bajo el auspicio de los sacerdotes franciscanos que dirigen la parroquia del lugar, y católicos alejados de las directrices de la iglesia oficial, conocidos en la literatura antropológica como “costumbreros” o “tradicionalistas”, es una pauta para pensar en un municipio en transición hacia el abandono de su carácter indígena. A ello hay que añadir su división socioeconómica que pasa, por una parte, por el gran número de campesinos sin tierra en sus bienes comunales —Tapilula no es ejido— y, por otra, por aquellas familias que ostentan el control sobre la mayoría de tierras pecuarias en forma de propiedad.

A pesar de las divisiones clasistas y religiosas, no observamos la acción social de los miembros del municipio sin pensar en su carácter abarcativo, es decir, las divisiones intramunicipales no son incompatibles con la asunción del municipio como un espacio propio y compartido. Había que olvidarse, por lo tanto, de *a priori* étnicos o clasistas; es decir, no se debía buscar la comunidad corporativa cerrada al estilo de Eric Wolf o una sustentada en el enfrentamiento de la lucha de clases.⁴ Nuestra posición, pues, es similar a la de otros autores que han observado la contradicción conceptual entre lo que en forma discursiva se establecía como norma sociológica y lo que el trabajo de campo ofrece.⁵

Si utilizamos términos clásicos en el tratamiento de la comunidad, en Tapilula conviven una comunidad y una asociación, una sociedad folk y una sociedad semiurbana, una población india y una población mestiza. Las prime-

⁴ Véase Vázquez (1992: 27).

⁵ Pero antes de hablar de la comunidad como categoría analítica abstracta, Vázquez se sorprendió al comprobar cómo los miembros de Tánaco, Michoacán, se conciben como una sociedad comunal “inmaculada”, a pesar de sus múltiples contradicciones internas (1992: 20). Otro caso similar, por la sorpresa y dificultad para clasificar, es el ejemplificado por Nutini y Bell, cuando califican a Belén, la comunidad tlaxcalteca, como “un caso intrigante”: “Muchos tlaxcaltecas

ras serían las representadas por los descendientes de los originarios pobladores zoques, mientras que en las segundas tienen cabida los tardíos migrantes a partir de su condición de propietarios, además de los miembros adscritos a otros credos no considerados tradicionales (católicos ortodoxos, adventistas del séptimo día y testigos de Jehová).

Si se acepta tal división se relaciona automáticamente la idea de comunidad de Tonnies (1979) (*Gemeinschaft*), con la existencia de una esencia étnica, en definitiva, *Gemeinschaft* y esencia étnica estarían unidas sociológicamente. Así, antes de que desaparezcan los diacríticos —entiéndase prácticas culturales en el sentido aplicado por Barth (1976), aunque no siempre respetado— propios de la etnicidad, por la “lógica” evolución-racionalización de la sociedad (Weber 1984), se tiende a rescatar o, por lo menos, a hacer mención de ellos como el sustento de una cultura singular, étnica, en proceso de desaparición.

El problema surge cuando constatamos la existencia de lugares donde el esencialismo cultural debiera ser más visible a través de la identificación religiosa o de la ritualidad festiva. Un ejemplo, en Tapalapa, municipio ubicado en plena sierra de Pantepec, prácticamente la totalidad de la población es hablante de zoque, y con un nivel de relación con el exterior reducido si lo comparamos con Tapilula; sin embargo, no existe sistema de cargos en la cabecera municipal y lo mismo ocurre con otras fiestas “tradicionales” como el Carnaval. Desde la perspectiva de un *continuum* comunidad-etnicidad o tradición-ritualidad tal hecho es una contradicción insalvable, puesto que en Tapilula los niveles de relación con el exterior, con la modernidad o con la cultura nacional, si preferimos otros conceptos, son superiores. Los problemas estaban servidos, pero las soluciones sólo podían dirigirse hacia la utilización de *a priori* étnicos, anclados en muchas ocasiones en la velada idea de supervivencia, o hacia la exploración de otros caminos para la discusión y el análisis de los datos.

consideran que está a punto de convertirse en una comunidad mestiza de verdad, pero es claro que Belén permanece estrechamente atada a su pasado indígena y a las prácticas por tradición asociadas con las comunidades indígenas” (1989: 43). Algo similar le ocurrió, para cerrar con los ejemplos, a Lameiras en Tuxpan, Jalisco, donde “[...] la persistencia de lo indígena’ en un medio industrializado y modernizado me atrajeron poderosamente para iniciar una investigación[...].” (1991: 12).

Nuestra intención, desde un principio, fue aprehender la división socio-religiosa de Tapilula o de cualquier localidad del área zoque desde otra perspectiva. Es fácil caer en la tautología evolutiva, o en la idea loable de la resistencia a los cambios,⁶ pero ambas no suelen indicar cómo y por qué las instituciones se reproducen o aparecen nuevas que se incorporan a la vida social como sustitutas o como rivales. Al mismo tiempo, asumir la presencia de la modernización desde una perspectiva inconsciente y evolutiva hipoteca la etnicidad a la relación con supuestas instituciones históricas o con prácticas culturales reconocidas como propias del lugar estudiado.⁷

Por el contrario, nuestro enfoque está encaminado a comprender la institución del sistema de cargos en su vertiente histórica. Ello posibilita, al señalar sus transformaciones, entenderla como dinámica y permite relacionar la acción de los sujetos que participan en la misma con los discursos que la constituyen. Tal circunstancia muestra continuidades propias de la cultura pero, también, ofrece caminos para adentrarnos en las múltiples facetas innovadoras que la constituyen. Esta visión dinámica del hecho cultural enlaza con las críticas expuestas por Merrill respecto a la forma en que ha sido estudiada la reproducción del conocimiento indígena (1992: 273), es decir, la reproducción cultural. Él aduce que:

[...] el simple hecho de reconocer la diversidad ideológica o, como se hace en muchos estudios de variación intracultural, asociarla a las divisiones de la sociedad, es insuficiente. Estos enfoques, en efecto, niegan la relación entre el conocimiento y la práctica y crean una falsa imagen del conocimiento como sistema estático de ideas en lugar de un proceso no terminado y dinámico.⁸

⁶ Ariño denomina a esta resistencia “reacción tradicionalista” (1992: 276-277), mientras que Balandier lo llamó “tradicionalismo de resistencia”, por citar unos ejemplos ajenos al territorio mesoamericano (1988: 185).

⁷ El modelo de Nutini y Bell (1989) abre las puertas a la indagación del pasado y del cambio, transformando los estudios estáticos y sincrónicos de instituciones culturales, pero puede también hipotecar el resultado de la investigación si seguimos estrictamente sus directrices.

⁸ Merrill denomina paradoja a “pequeña escala” de los investigadores a la deducción que otorga a los sujetos de estudio antropológico el siguiente razonamiento: “[...]si son ideológicamente homogéneos, su supuesto estatus “primitivo” es confirmado, pero si ponen de manifiesto una diversidad de opinión, son vistos como pensadores deficientes” (1992: 38).

La propuesta de Merrill hace compatibles los argumentos de la antropología simbólica y cognitiva, con las aportaciones sociológicas de Bourdieu y Giddens, y tiende a reconocer la conexión entre conocimiento y proceso social (1992: 36), es decir, la cultura es vista como un proceso que guía y da significado a la acción social, a la vez que emerge de él (Bourdieu 1988a: 170).⁹ Desde este punto de vista, la cultura debe estudiarse en el contexto social, “[...]en parte porque está inextricablemente ligada a la acción social y en parte porque es interpretada, manipulada y aplicada, de forma distinta, en diferentes contextos por los miembros de la sociedad” (Merrill 1992: 37).

Por lo tanto, las divisiones que aparecen en las sociedades estudiadas, en este caso en el municipio estudiado, deben investigarse no tanto como etapas forzadas de una secularización entendida como cambio ideológico (Nutini y Bell 1989), o como culturas diferenciadas dentro de un mismo contexto social (Córdoba Olivares 1990), sino como partes de un proceso en el que cultura y sociedad no existen independientemente de los individuos a través de cuyas acciones aquéllas se constituyen y construyen (Bourdieu 1988a: 37). Ello significa que la división o fragmentación social se entiende como parte de una dinámica de formación histórica, en la que las divisiones no son únicamente el resultado de un entorno exterior que cambia, sino que son causa y consecuencia de un proceso en el que variables externas, rasgos culturales, acción social y reproducción del conocimiento conducen a las transformaciones, al cambio.

En cierta manera es situar al presente social, una vez delimitados los campos por investigar, como parte de un devenir histórico, no como un sistema independiente y ajeno a lo cultural. Por ello la cultura o las instituciones no se entienden fuera de su entramado histórico y regional, pero tampoco fuera de las prácticas, de la acción social.¹⁰ De esta forma los sujetos de estudio se sitúan más allá de reglas culturales preestablecidas —superestructura, mundos de la vida[...]— que otorgan una reducida capacidad de acción y decisión a los sujetos,

⁹ Bourdieu resume su idea de *habitus* señalando que “[...] es un sistema abierto de disposiciones, enfrentado de continuo a experiencias nuevas y, en consecuencia, afectado sin cesar por ellas. Es perdurable mas no inmutable” (1995: 92).

¹⁰ En este sentido, “las culturas no son seres vivos; las personas les dan forma y son sus portadoras, en constelaciones sociales diversas y con objetivos diferentes” (Hannerz 1998: 117-118).

una especie de determinismo cultural que afecta a la conducta humana, en el sentido planteado por Malinowski (1984: 141).

Estos replanteamientos teóricos conducen a observar las prácticas culturales, en este caso el sistema de cargos, y el mismo concepto de etnicidad, alejados de una explicación estática y pervivencial; más bien la tarea consiste en construir o acercarnos a modelos que describan la realidad etnográfica de Tapilula sin caer en las simplificaciones de las supervivencias, en las pautas meramente evolutivas o en clasificaciones análogas a las utilizadas por las ciencias naturales.

Como nuestra pretensión no es la de establecer una tipología para el estudio de los sistemas de cargos, ni siquiera para el de los zoques, tanto el desarrollo histórico como la argumentación que presenta el funcionamiento de los cargos son posibilidades para la comprensión de fenómenos sociales y culturales, más no certezas epistemológicas. Sin embargo, teníamos la obligación de establecer pautas que al cuestionar estudios precedentes sirvieran para acercarnos a las transformaciones culturales, dando cabida a los miembros de la sociedad que normalmente quedaban fuera por ser considerados aculturados, y que eran parte de las relaciones sociales del municipio de Tapilula.

Lo que nos interesaba era ver a los individuos en acción y cómo los significados de la misma eran “finalmente sometidos a riesgos subjetivos” (Sahlins 1988: 11). Por ello, nos propusimos romper con el automatismo que conecta a prácticas e individuos con pasados anclados en el tiempo o con purezas étnicas. Más bien la pretensión es hacer de la acción, inscrita en procesos históricos, la que acompañe el desarrollo e inserción de los cambios y, por qué no, la circulación de los individuos en múltiples espacios de comprensión e interpretación de la realidad. En cierta manera, como lo hizo Domenico Scandella, el molinero del Friuli (Italia) al que llamaban Menocchio, quien mediante “la fuerza corrosiva de la analogía” (Ginzburg 1986: 159) puso sobre el tapete la cuestión de la circulación cultural (Ginzburg 1986: 21, Bajtin 1993: 178), cuando interpretó la creación del mundo en la Europa inquisitorial.¹¹

La idea fue incorporar las transformaciones históricas a un análisis simbólico del sistema de cargos mediante conceptos de referencia para su funcio-

¹¹ Ginzburg reconstruye la historia de un molinero del siglo XVI procesado por la inquisición por interpretar la creación del mundo de forma herética en la Europa de la Contrarreforma. Por ejemplo, Menocchio señalaba que “todo era un caos, es decir, tierra, aire, agua y fuego juntos; y aquel volumen

namiento. Así, a través del discurso de los propios actores se encuentran díadas de oposición que permiten entender la participación o no en organizaciones o instituciones religiosas. Compromiso, paciencia y sacrificio se contraponen al no compromiso o deserción, al aburrimiento y al castigo. Los primeros como conceptos que dan orden a lo social, mientras que los segundos son los causantes de los desajustes del mismo.

El concepto de sacrificio aparece, entonces, como “una realidad inscrita en el orden del mundo” (Gallinier 1990b: 254) para poder insertar las distintas lecturas simbólicas tanto de las adscripciones religiosas como de los individuos, además de que permite, como técnica ritual, establecer conexiones con aspectos derivados de los cambios culturales.¹² Así, estos conceptos no se limitan únicamente al estudio de los sistemas de cargos, sino que sirven de referencia para la construcción de lo que podríamos llamar un pensamiento religioso con posibilidades diversas y, en cierta manera, abiertas.

Lo anterior significa un riesgo antropológico evidente, en primer lugar, porque la lógica aristotélica, con organizaciones claras y delimitadas o con categorías no problemáticas, por no contradictorias (Sahlins 1988: 42), resulta más razonable que leer la realidad desde conceptos simbólicos comodines por no tener una clara delimitación en una adscripción religiosa determinada y, en segundo lugar, porque el resultado es en sí incierto e imposibilita intrínsecamente la obtención de modelos para una explicación abarcativa.

Si el análisis sociológico remite a posibles pautas del funcionamiento de una institución, la utilización de conceptos, definidos o interpretados por los actores, no es más que insistir en la idea desplegada a través de lo que a partir de ahora llamaremos “efecto Menocchio”, es decir, que “El simbolismo cultural crea una comunidad de intereses pero no de opiniones” (Sperber 1988: 168).¹³

poco a poco formó una masa, como se hace el queso con la leche y en él se forman gusanos, y éstos fueron los ángeles; y la santísima majestad quiso que aquello fuese Dios y los ángeles; y entre aquel número de ángeles también estaba Dios creado también él de aquella masa[...]" (1986: 38).

¹² Como indica Sahlins: “En respuesta a las condiciones cambiantes de su existencia —como por ejemplo, las de producción, población o poder— el orden cultural se reproduce a sí mismo en el cambio y como cambio...[porque] el sistema simbólico es sumamente empírico” (1988: 13).

¹³ En opinión de Sperber: “Cada nueva evocación se ordena a reconstruir diferentemente antiguas representaciones, a tejer nuevos nexos entre ellas, a integrar en el campo del simbolismo las

Aunque Bateson (1989: 190) no lograra definir con claridad sus razonamientos sobre el papel de la metáfora o de la analogía en la construcción del pensamiento, sí podemos retomar de él la idea de que la última, la analogía,¹⁴ es “una estrategia intelectual básica”, y ese camino es el utilizado para el acercamiento a los conceptos que ilustran la participación en el sistema de cargos de Tapilula. Sin embargo, el camino para transitar por la analogía supera las intenciones y posibilidades de la presente investigación,¹⁵ por ejemplo la analogía con el cuerpo necesita de estudios más profundos, así como la establecida con elementos de la naturaleza estudiada ya por Reyes,¹⁶ o con la propia realidad del mundo moderno.¹⁷

Si el análisis histórico y sociológico proporcionan datos para profundizar en los cambios institucionales y en los parámetros sociales de las prácticas cul-

informaciones nuevas que aporta la vida cotidiana: cúmplense los mismos ritos, pero con nuevos actores; se relatan los mismos mitos, pero en un universo que cambia, pero a individuos cuya posición social, relaciones con los otros y experiencia se han modificado” (1988: 175-176).

¹⁴ Ya Bateson había incursionado en dicha problemática cuando acuñó el término “cismogénesis” para explicar el *proceso de diferenciación en las normas del comportamiento individual resultante de la interacción acumulativa entre los individuos* (1990: 198) (cursivas del autor).

¹⁵ Igualmente, queda fuera de nuestro alcance la reconstrucción de escritos religiosos, sermones u oraciones que pudieran ilustrar la construcción de una visión religiosa por órdenes y, por ende, por regiones. Pero, en cierta manera, y como autoexculpación pensamos como Vovelle que la lectura de los silencios o de las sombras de la historia —y un libro también forma parte de ella—, puede dar pautas a la interpretación y a trabajos posteriores (1985: 33). Este es nuestro consuelo o una forma de justificación.

¹⁶ Si Reyes compara el cuerpo humano de los zoques con un árbol, en concreto, con la ceiba (1988: 207), otros autores muestran esa misma analogía con la tierra, como el caso del estudio de Jäcklein sobre los popolucas, donde “La Tierra es como el cuerpo humano. Se mueve porque los hombres también se mueven. El agua es la sangre de la Tierra y los ríos son las venas [...]” (1974: 285).

¹⁷ Un ejemplo lo tenemos gracias al señor que establecía la relación analógica entre el hombre y el automóvil, cuestionándose si lo habrían fabricado a imagen y semejanza del ser humano: “[...] las ruedas son las piernas y los brazos; los focos los ojos; la gasolina es la sangre; el aceite es la orina; los cables son nuestras venas y arterias... Así, cuando hicieron el carro retomaron el movimiento del hombre [...] el carro además come cuando tiene hambre, si se le descompone una tuerca se la cambian como nosotros los dientes [...]”

turales, el material surgido alrededor de los conceptos utilizados por los sujetos de estudio no sólo permite desplegar el poder metafórico de la analogía, sino que impide que la realidad etnográfica se fragmente en la explicación, ya que, de una u otra forma, estos conceptos, sólo ejemplificados en esta introducción mediante el sacrificio, son una posibilidad simbólica para la comparación con otros grupos humanos, religiones o con la misma interpretación individual.

Igualmente todo ello nos sitúa en la disyuntiva del conocimiento y descripción de lo que ha dado en llamarse cosmovisión indígena. De una u otra manera el tratamiento de los conceptos mencionados, así como el desarrollo de temas relacionados con el sacrificio y los intercambios simbólicos nos remitían a ideas propias del mundo cultural mesoamericano, o como lo ha llamado López Austin: a la “tradición religiosa mesoamericana” (1992: 38).¹⁸ Este mismo autor considera que tal cosmovisión es inseparable tanto del individuo como del grupo social. Así, el “individuo es producto de su sociedad; pero el pensamiento se da en el individuo. Ningún individuo posee una cosmovisión idéntica a la de otro; pero la cosmovisión sólo surge de las relaciones sociales” (López Austin 1989c: 20). Por este motivo, las referencias a la cosmovisión zoque, o a las variantes individuales o grupales al interior del municipio de Tapilula, deben entenderse en ese fluir de ideas y conceptos que se juegan en el campo cosmovisional, hecho por el cual preferimos manejar el concepto ideológico de Augé porque se inscribe más en la práctica social que en un cúmulo cerrado de conocimientos (1996a: 110), éstos últimos tantas veces utilizados para asentar o confirmar la indianidad de los sujetos de estudio sin ningún tipo de aparato crítico en la investigación.¹⁹

Los cuestionamientos referidos al carácter étnico de ciertas prácticas culturales, en concreto al sistema de cargos, no son casuales en esta introducción debido a que tienen un lugar central en el trabajo. La identificación, o una identidad propia de los miembros del sistema de cargos, que es observada en distintos

¹⁸ López Austin entiende por cosmovisión “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (1989c: 20).

¹⁹ Véanse las críticas de López Austin y su insistencia en la necesidad de “un estudio de enfoque global que permita valorar debidamente las semejanzas y ordenar las investigaciones a partir de un modelo” (1989c: 221-222).

capítulos, no es óbice para que se establezca una discusión sobre la relación existente entre diferencia cultural y étnica. Aunque ésta última no tendría sentido sin los diacríticos culturales, lo que ponemos en duda es si tal diferencia es suficiente para el establecimiento de un grupo étnico en el sentido organizacional, barthiano del término (Barth 1976). Por el contrario, utilizando los caminos de la reconstrucción histórica, así como las discusiones al respecto, disociamos para ciertos grupos humanos, en este caso para los zoques, la automática conexión entre cultura y organización étnica entendida como un grupo social y político.

El empeño del estudio consiste, entonces, en deconstruir los parámetros empleados para la definición étnica de los indígenas. De esta manera conceptos como los de tradición, territorio, tierra o prácticas religiosas son revisados desde el trabajo de archivo y etnográfico para remarcar, por una parte, las diferencias que el caso de Tapilula ofrece respecto a otros municipios o regiones de Chiapas y, por otra, para asentar que las variantes históricas no deben ser absorbidas en un trasfondo esencial que olvida que la cultura no es tal si no es un proceso. Con lo cual, consideramos que los elementos culturales son imprescindibles para una diferenciación o identificación étnica, pero que no son suficientes para clasificar social y políticamente a grupos humanos. En definitiva, la apuesta por dotar de un marco histórico a la investigación se relaciona con el debate entre particularismo y universalismo, que en la actualidad ha tomado nuevos bríos.²⁰

EL ORDEN DEL ESTUDIO

Creímos conveniente iniciar en el primer capítulo con una ubicación etnográfica de los espacios físicos donde se desarrolló la investigación, haciendo énfasis en Tapilula, municipio en el que el trabajo de campo fue más intenso. Dicha descripción de Tapilula se alterna con referencias a cuatro municipios aledaños,

²⁰ Una visión histórica, y también antropológica, no puede dejar de ser universalista porque, como afirma Hobsbawm, “es la condición necesaria para comprender la historia de la humanidad, incluida la de cualquier sección especial de la humanidad. Porque todas las colectividades humanas son y han sido necesariamente parte de un mundo más amplio y más complejo” (1998: 276).

Ixhuatán, Pantepec, Rayón y Tapalapa, que consideramos conforman históricamente, y en la actualidad, un espacio de relaciones sociales tangible.

La etnografía es un salto en el vacío si no estamos ciertos de que todo lo que conforma la vida de los hombres puede ser objeto de estudio; sin embargo, ante la imposibilidad de una visión que abarque todos los hechos sociales siempre está presente el interés o la mirada del investigador. Asumimos esta circunstancia en los siguientes capítulos para repasar aspectos que consideramos de interés para el conocimiento y discusión de los sistemas de cargos.

Como es bien sabido Estado e Iglesia se constituyeron en el periodo colonial como los centros de poder, ya en colaboración o en confrontación abierta; y los hombres tuvieron en estas dos instituciones a sus interlocutoras. La historia o acontecimientos recientes de Chiapas muestran cómo ambas instituciones siguen ocupando los principales espacios de definición y discusión política en la entidad, por ello cualquier estudio que sobre el presente se quiera emprender deberá tomar en cuenta el papel jugado por ellas en las definiciones y rumbos políticos chiapanecos. Por tal motivo el peso de los hombres está enmarcado por el peso institucional, tan denostado pero tan presente todavía en el acontecer diario de este territorio del sureste mexicano. Es por esto que el segundo capítulo es un preámbulo que aborda el papel de las cofradías zoques, gracias a la documentación diocesana y parroquial, y a las discusiones históricas que estas instituciones han generado.

Ello nos conduce a los planteamientos que aparecen en los siguientes capítulos, el tercero dedicado a repasar los estudios y corrientes teóricas que analizan los sistemas de cargos en Mesoamérica, así como en otros espacios donde tienen o tuvieron desarrollo, para posteriormente efectuar una descripción y análisis del caso tapilulteco. El cuarto se aboca al funcionamiento de los intercambios de santos en el territorio de estudio. Estas referencias etnográficas son un paso obligado para abordar en el quinto capítulo las cuestiones simbólicas que se erigen en una forma de análisis religioso, pero, también, como parte de la construcción de lo social en un municipio. Con ello queremos urgar, adentrarnos, en los aspectos culturales que dan vida al sistema de cargos de Tapilula, y a la serie de reciprocidades e intercambios que existen al interior del municipio o que se establecen con localidades cercanas.

Para finalizar, el último capítulo versa sobre la cuestión étnica, y lo hemos denominado “enredos étnicos” pensando, sobre todo, en las complicaciones

que entraña o en la confusión y falta de claridad para organizar un discurso inteligible al respecto,²¹ especialmente por la insistencia en la uniformidad prístina de las estructuras sociales estudiadas cuando hacen mención a los denominados grupos étnicos. No es casual entonces asumir una visión abierta y en construcción de lo étnico como forma de romper con la idea totalizadora de cultura y tender, por estas mismas razones, más a la creación de interrogantes que a la obtención de cuestionables respuestas.

²¹ Foucault concreta lo que denomina “práctica discursiva” en “un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (1995: 198).

INTRODUCCIÓN

ABREVIATURAS
USADAS EN ESTA OBRA

AECAM	Archivo Estatal de la Comisión Agraria Mixta, Tuxtla Gutiérrez.
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla
AHD	Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas
AHE	Archivo Histórico del Estado, Tuxtla Gutiérrez
ARC	Archivo del Registro Civil, Tapilula
BAHD	Boletín del Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas
DHCH	Documentos Históricos de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez
TMA	Tapilula y municipios aledaños
UPR	Unidades de Producción Rural

I
ACERCAMIENTO
ETNOGRÁFICO A TAPILULA

*Como siempre es mejor abordar lo
desconocido a partir de lo conocido*
Malinowski*

PRIMERAS IMPRESIONES

Un sinnúmero de compañías de transporte nos conducen a Villahermosa desde Tuxtla Gutiérrez, la capital del estado de Chiapas. Tapilula (*Ioctocomo*, en idioma zoque) es paso obligado por encontrarse en dicha carretera y ser confluencia de transportes que prestan servicio desde su cabecera municipal a distintos municipios y localidades cercanas (cuadro 1).¹ La infraestructura vial realizada en el mandato municipal comprendido entre 1992-1995 significó la apertura de brechas que comunican a varias de sus localidades con la carretera federal,² incre-

* *Los argonautas del Pacífico occidental*, cap. I, p. 101.

¹ Báez-Jorge, Rivera y Arrieta intentaron poner orden en los términos que para referirse a distintos asentamientos humanos se utilizan en Chiapas, y, concretamente en el territorio habitado por los zoques. Citamos su definición aunque usaremos el concepto de localidad para referirnos a un grupo humano que comparte un espacio físico de vida bajo ciertas normas o reglas: “Las colonias son ejidos bajo el control inmediato del comisariado ejidal; en cambio las riberas (llamadas en otras partes de México “congregaciones”) tienen como autoridad al agente municipal y pueden estar integradas a los ejidos. Las colonias se formaron después de la Revolución de 1910 al producirse el reparto agrario: de igual manera nacieron algunas riberas a costa de la población de las cabeceras municipales” (1985: 35).

² Según el *XI Censo de Población y Vivienda* (1990), 32 localidades conforman el municipio de Tapilula; sin embargo, de éstas son las principales, por número de habitantes Bella Vista “Pajonal”,

mentándose así el número de transportistas. De igual modo, atravesando la Sierra de Pantepec por Tapalapa se encuentra un camino que conecta a Copainalá y Tapilula, con lo cual no sólo se evita pasar por Tuxtla Gutiérrez sino que facilita la relación de municipios (Pantepec, Tapalapa, Ocotepec y Coapilla) mal comunicados entre sí hasta la realización de dicho camino.

CUADRO 1. Población total de Tapilula y localidades principales, 1990.

Localidad	Población total
Tapilula	8 491
Tapilula (Cabecera)	5 129
Bella Vista Pajonal	192
Nueva Esperanza	85
Ribera Portaceli	694
San Antonio (Jaconá)	193
San Francisco Jacóná	797
San Lorenzo	151
Videme de Ocampo	573
Zaquiueguez	247

FUENTE: *Chiapas, XI Censo general de población y vivienda, 1990*, INEGI, Aguascalientes, México.

Portaceli, San Antonio (Jaconá), San Francisco Jacóná, San Lorenzo, Videme de Ocampo (3 secciones) y Zaquiueguez (véase cuadro 1).

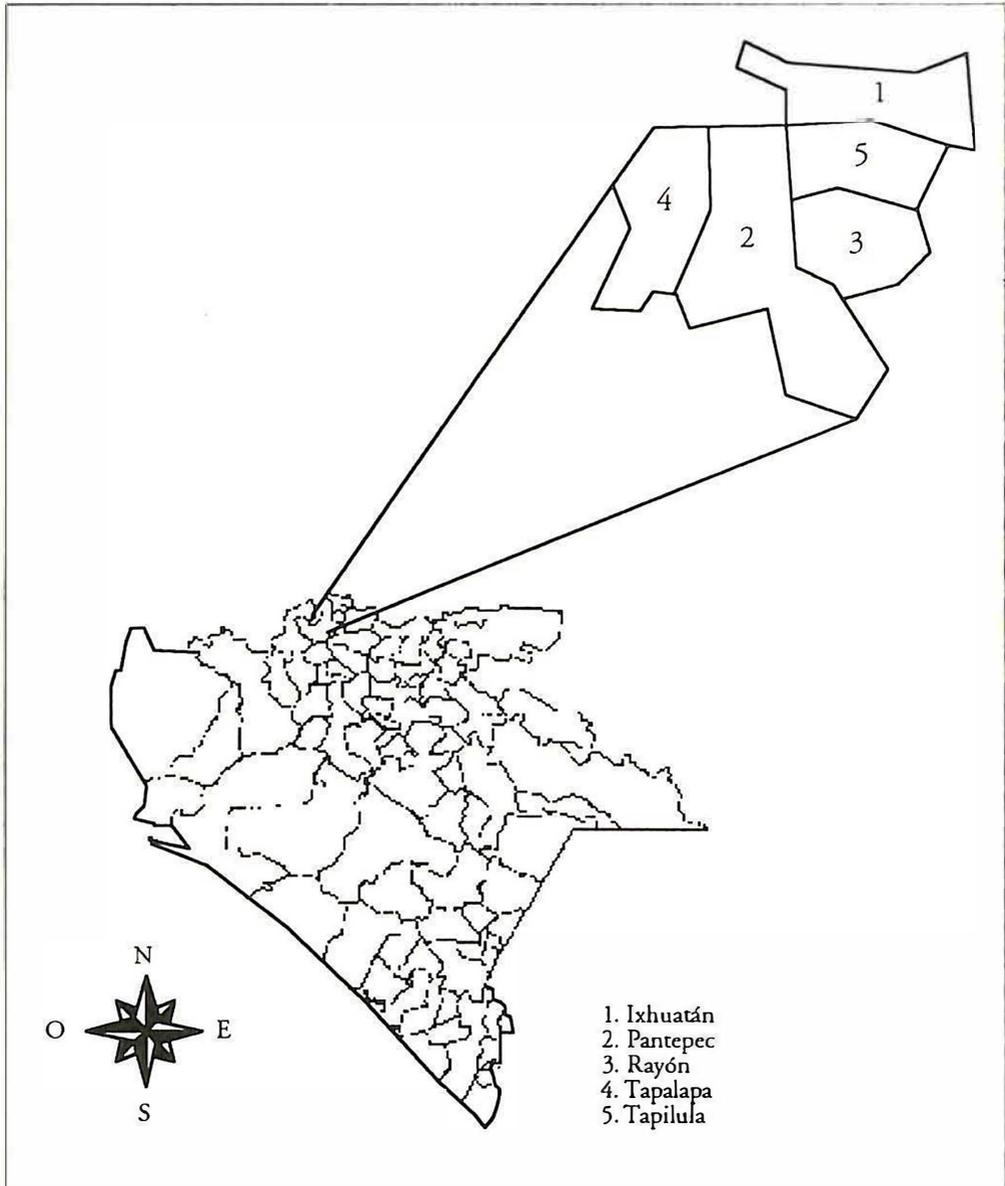
Si a esto unimos la constante relación con los cercanos municipios de Rayón, Ixhucatán, Pantepec y Tapalapa se confirma la actual preeminencia de Tapilula como centro de un *territorio relacional*,³ al ser tomada su cabecera como la referencia y el lugar de origen y final de los transportes y como centro económico de referencia (mapas 1 y 2) en el corazón de la región política norte de Chiapas (mapa 3).

Si seguimos la ruta desde Tuxtla Gutiérrez disfrutamos por más de cuatro horas (167 kilómetros) de los cambios de vegetación y clima, variables dependiendo de las oscilaciones de altitud que la enrevesada carretera dibuja. Tras la Selva Negra de Rayón, cuya cabecera se encuentra a escasos nueve kilómetros de Tapilula, dejamos la vegetación propia de los climas templados y fríos, situados a más de 1 300 metros de altitud, para descender a los cálidos y húmedos, más propios de Tapilula, cuya cabecera se encuentra a 753 msnm. Los agrestes paisajes de la Sierra de Pantepec,⁴ ubicación geográfica e histórica de una parte de los pobladores zoques, son el marco de referencia de un municipio que hasta la década de los setenta vio como una vía de comunicación moderna unía los estados de Chiapas y Tabasco. Del otro lado de la Sierra quedaban municipios cercanos pero de difícil acceso, especialmente por las copiosas lluvias que se intensifican en los meses comprendidos entre mayo y septiembre. Las precipitaciones y un terreno quebrado propician los cursos de agua en forma de ríos, como el San José, San-

³ Utilizaremos el concepto de “territorio relacional” para significar un espacio físico de acción donde se activan relaciones sociales de muy diversa naturaleza, y que pretendemos significar por su flexibilidad de límites, siempre dependientes de las acciones que los actores sociales realicen. Preferimos llamarlo territorio porque implica un reconocimiento individual o colectivo de los actores que crean relaciones e intercambios sociales. Por supuesto, Ángel Palerm (1993: 101) ya había significado el carácter flexible y cambiante de los límites de una región, así como las modificaciones que adquiriría “en el transcurso mismo de la acción transformadora” (1993: 101 y 325); sin embargo, tal concepto puede ser mal interpretado si se relaciona con las actuales regiones políticas del estado de Chiapas.

⁴ Mullerried denomina a esta región “Montañas del Norte”; se caracterizaría por selvas y bosques tropicales en las partes bajas y en las de mayor altitud predominaría el bosque de encino y pino (1957: 23-24). Por el contrario, Juan Pedro Viqueira no cree que la división de Mullerried pueda clarificar las diferencias históricas, sociales y culturales que existen en dicha región y prefiere otras denominaciones (1997b). Así, llama “montañas zoques” a cuatro paisajes caracterizados por la existencia de hablantes de dicho idioma: “la Sierra de Tapalapa y los Valles de Jitotol” y “la Sierra de Tecpatán y las Estribaciones de Chapultenango” (véase también Viqueira 1995a: 33).

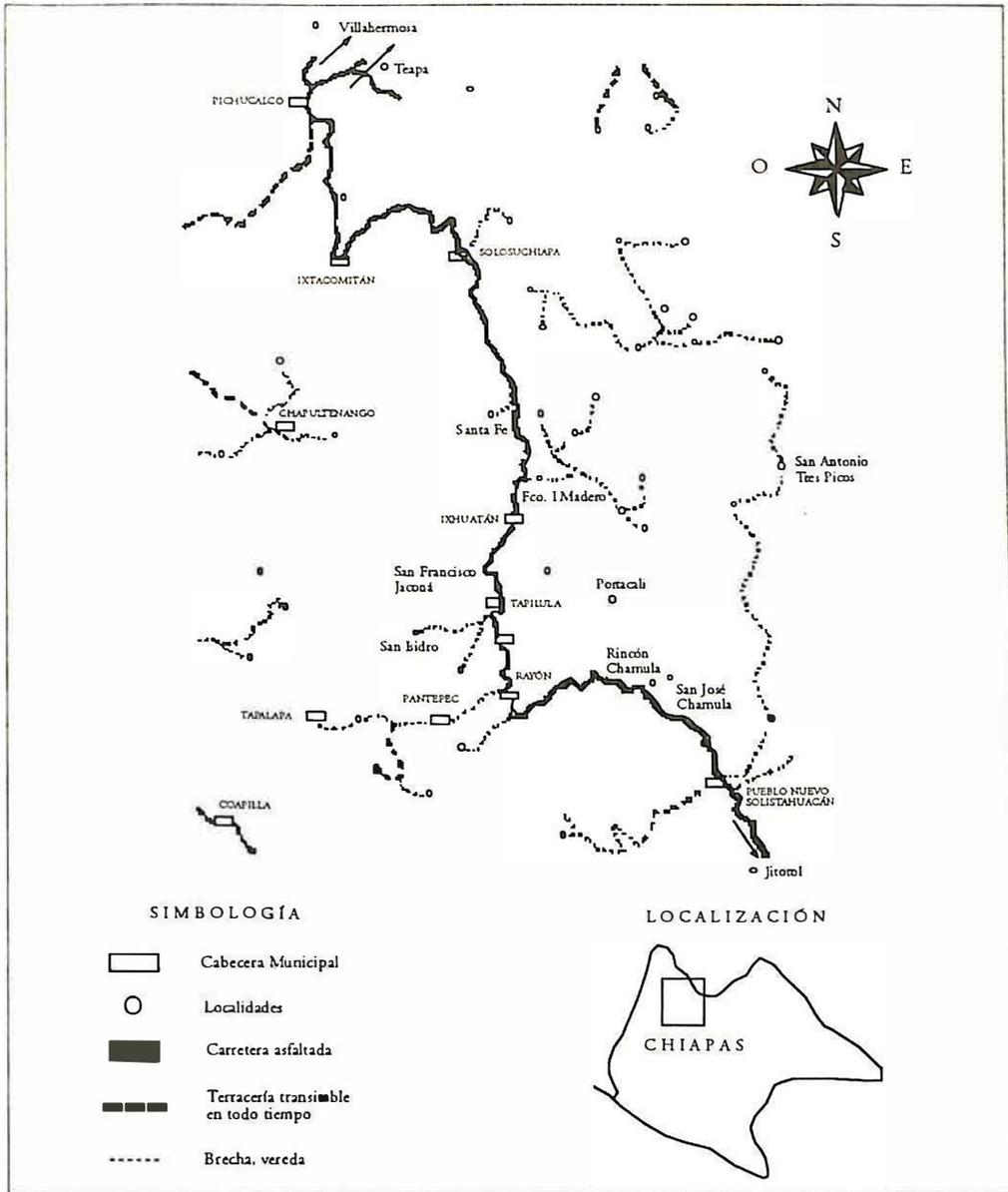
MAPA 1. Tapilula y municipios aledaños (TMA).



FUENTE: XI Censo general de población y vivienda 1990. Perfil sociodemográfico. INEGI, Aguascalientes, México, 1991, p., IX.

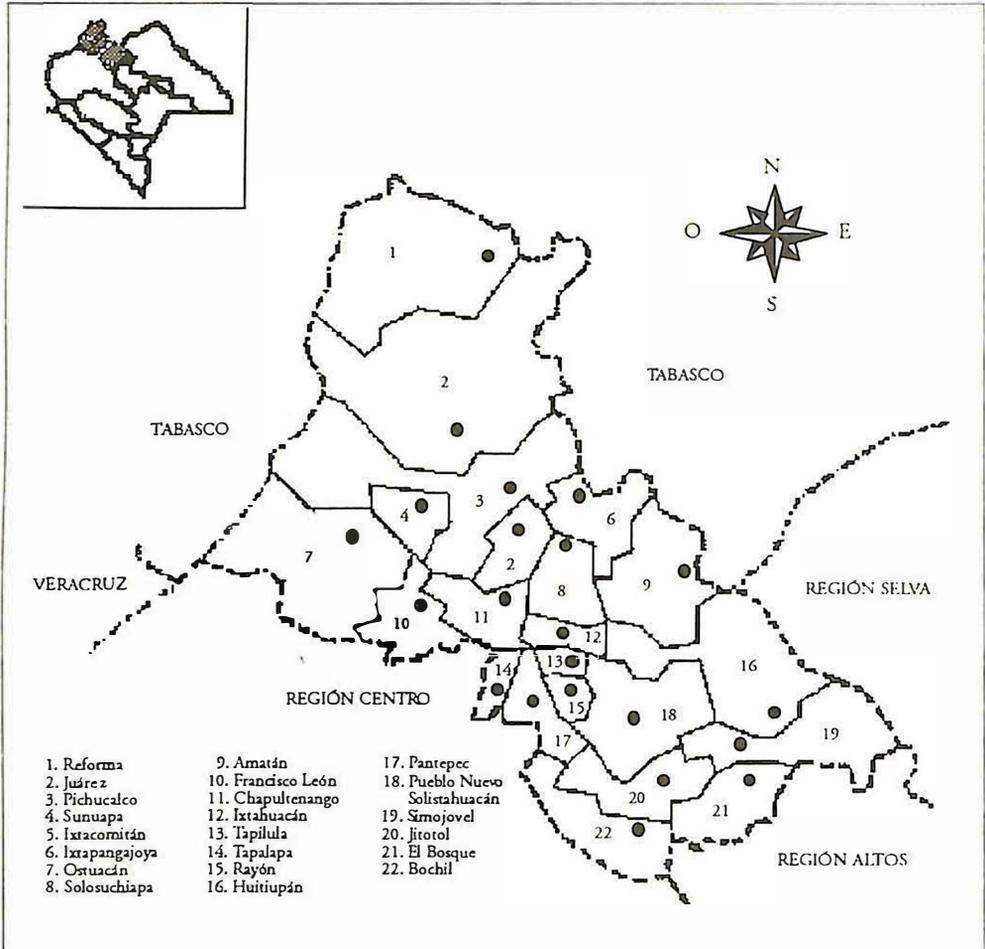
I. ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO A TAPILULA

MAPA 2. Vías de comunicación en Tapilula y municipios aledaños.



FUENTE: Carta topográfica 1: 250 000 INEGI, México, 1980.

MAPA 3. Norte del estado de Chiapas, región política.



FUENTE: *Carta geográfica del estado de Chiapas*, Gobierno del Estado, 1996.

gre, el Salvador o el Jaconá, que encauzan sus aguas hacia la vertiente del golfo de México.

Otra de las impresiones que un viajero tendrá llegando a la cabecera de Tapilula es que se encuentra frente a un municipio urbanizado, con gran presencia de comercios y actividad económica. De hecho, ciertas fotografías de principios del siglo XX muestran un poblado con casas dispersas y con un parque irrecor-

nocible desde la perspectiva actual (mapa 4). El predominio del tejamanil o el bajareque se ha desplazado por las construcciones de material y los techos de lámina, aunque la heterogeneidad de las construcciones es una de las circunstancias propias de los municipios chiapanecos contemporáneos.

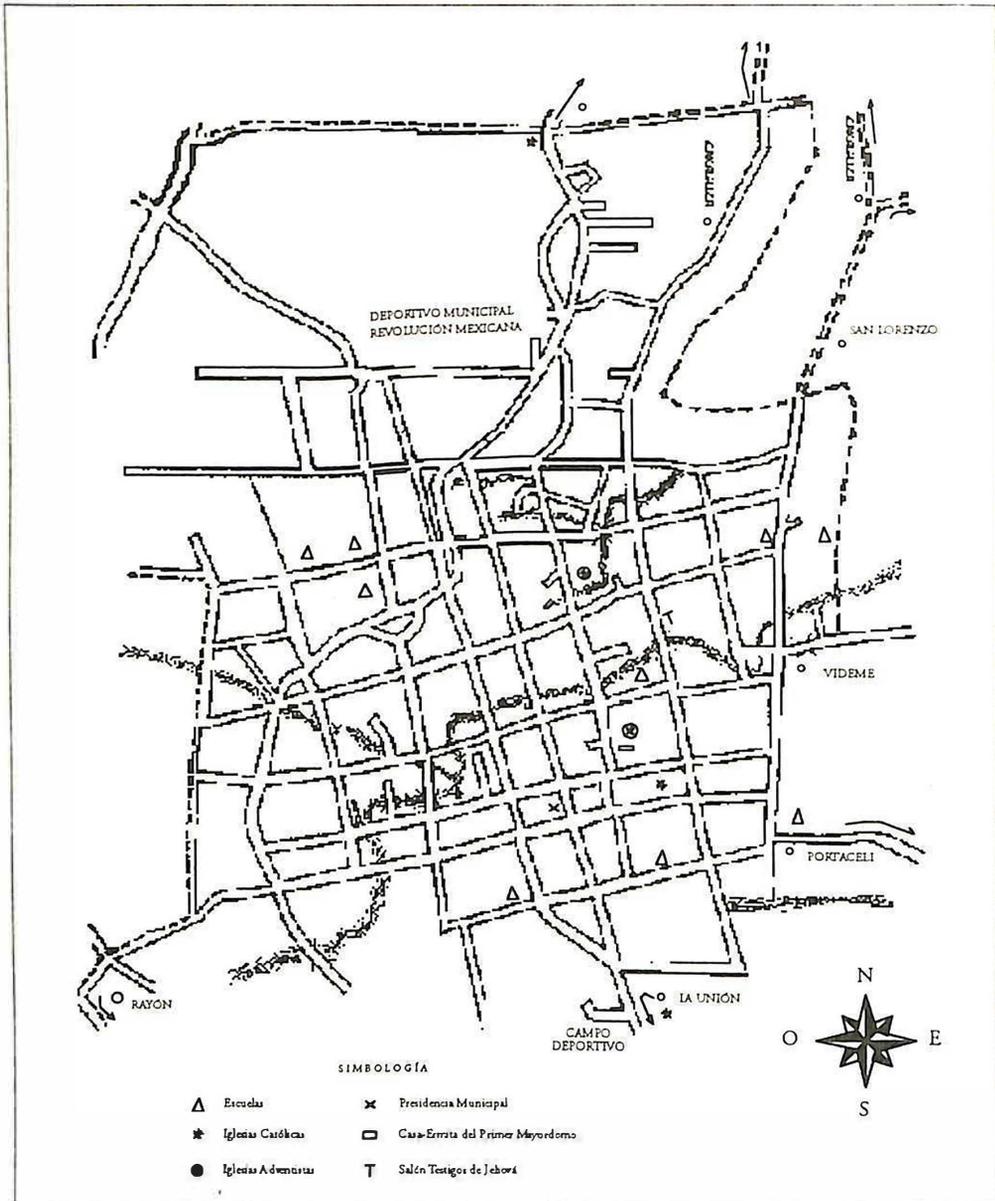
COMUNEROS Y PROPIETARIOS

El auge económico, y el fenómeno migratorio, han dado a la cabecera municipal de Tapilula una fisonomía distinta a la de antaño. En la actualidad no cabe duda de que la actividad campesina es el sustento primordial de la mayoría de habitantes del municipio, pero con un notable incremento en actividades comerciales y de servicios. El análisis estadístico de Tapilula y de los municipios aledaños (Ixhuitán, Pantepec, Rayón y Tapalapa) confirma la importancia del sector primario sobre el secundario y terciario. Sin embargo, y en contraste con los otros municipios, Tapilula ostenta un porcentaje mayor de población dedicada a las actividades de servicios, principalmente al comercio, educación y administración pública. De esta forma la cabecera municipal de Tapilula se ha especializado para ofrecer servicios, así como presentarse como la cúspide de la estructura de poder local ante la lejanía de la capital del estado de Chiapas (véanse *supra* cuadros 2 y 3).

Por otra parte, la deforestación y los ranchos con potreros contrastan con la invisible presencia del maíz. Sólo la permanencia en el lugar muestra que la milpa se halla alejada de los contornos inmediatos de la cabecera. Estas primeras impresiones remiten a una nítida división entre tierras comunales y pequeñas propiedades. Las milpas aprovisionan a las familias campesinas en su consumo de subsistencia, basado en el maíz y el frijol.⁵ La roza-tumba-quema es el método vigente y las dos cosechas anuales, hasta no hace muchos años frecuentes, han quedado olvidadas por el agotamiento de las tierras ávidas de abonos artificiales y

⁵ Las opiniones encontradas entre campesinos son frecuentes cuando se trata de asentar las ventajas de la siembra tradicional sustentada en las fases lunares, o la expresada a través de las recomendaciones de los técnicos agrónomos de instituciones estatales. La observación de este hecho nos remite a la tensión existente entre las innovaciones propias de una producción destinada al mercado y el mantenimiento de una “economía de seguridad” que asegure la subsistencia (Palerm 1993: 321).

MAPA 4. Croquis de la cabecera municipal de Tapilula.



FUENTE: INEGI 2000 y trabajo de campo.

cuidados químicos excesivamente caros para una producción precaria.⁶ La escasez de tierras cultivables condiciona sistemas de producción en los que se combinan en una misma parcela distintos cultivos, con lo cual se asegura el abasto del hogar. Así, el plátano y las naranjas son productos de generalizada producción pero de muy escasos rendimientos por ser de explotación familiar. Estos productos suelen compartir su espacio físico con otros árboles frutales de consumo local, pero fundamentalmente lo hacen con el café.⁷

El café se constituyó en el gran producto de una parte considerable del estado de Chiapas. Tapilula no se quedó atrás en su implantación y aprovechamiento. Sin embargo, la caída de los precios a principios de la década de los ochenta causó un progresivo deterioro en las percepciones económicas de sus explotadores. Pese a ello la cultura del café está presente en prácticamente todas

CUADRO 2. Población ocupada por sector Tapilula y municipios aledaños, 1990.

Municipios	Población ocupada total	Sector primario	Sector secundario	Sector terciario
Tapilula	2 133	1 311	185	553
Rayón	1 206	924	92	170
Ixhucatán	1 893	1 605	67	157
Pantepec	1 879	1 521	76	152
Tapalapa	782	687	24	58
TMA	7 893	6 048	444	1 090
Chiapas	854 159	498 320	95 039	234 273

FUENTE: *Chiapas, XI Censo general de población y vivienda, 1990*, INEGI, Aguascalientes, 1991, México.

⁶ Thomas (1974a: 61-62) confirmaba en los años sesenta la única cosecha anual de maíz en Rayón mientras que en Tapilula observó que se mantenían dos cosechas.

⁷ A pesar de la presión sobre la tierra, la benignidad de los suelos y las favorables condiciones climáticas propician el uso intensivo del suelo para los productos propios de la milpa (maíz, frijol y calabaza).

las casas comuneras del pueblo en forma de patios de secado, cuya actividad se concentra durante noviembre, diciembre y enero.⁸ La eliminación de las cuotas de exportación promulgada por la Organización Internacional del Café (OIC) y la liberalización del mercado interno, con la consiguiente supresión del precio mínimo para el campo, fueron medidas coincidentes con el cierre del Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) (García y Pontigo 1993: 45). Esta situación dejó en las manos del mercado y de los acaparadores la fluctuación de los precios, cuyas consecuencias son la recurrente inestabilidad desde entonces (1989/1990).⁹

Igualmente ciertos decretos que impiden la tala de árboles han coartado la nueva transformación de los cafetales en milpas o potreros,¹⁰ solución que parece

CUADRO 3. Porcentaje de la población ocupada por sector (TMA), 1990.

Municipios	Población ocupada total*	Sector primario	Sector secundario	Sector terciario
Tapilula	96	61	9	26
Rayón	99	77	8	14
Ixhuitán	97	85	4	8
Pantepec	93	81	4	8
Tapalapa	98	77	7	14
TMA	98	77	7	14
Chiapas	96	58	11	27

* El porcentaje faltante para 100% representa a los insuficientemente especificados.
FUENTE: *Chiapas, XI Censo general de población y vivienda, 1990*, INEGI, Aguascalientes, 1991, México.

⁸ El secado se efectúa después de la primera expulcación (café pergamino), para posteriormente efectuar una segunda eliminación de la cáscara protectora que dará origen al producto de venta, conocido como café oro.

⁹ Un ejemplo de la negativa evolución del café es la transformación en potrero de la finca San Miguel, en 1972, tras la muerte de su propietario Hipólito Pedrero.

¹⁰ En el *Diario Oficial de la Federación*, con fecha 4 de noviembre de 1988, aparece un decreto que prohíbe la tala indiscriminada de árboles. A raíz de dicho decreto se expidieron circulares

ser la única vislumbrada por los comuneros y propietarios para solventar el problema de la nula competencia en la venta: “se cae en los mismos coyotes de Bochil, Tuxtla o de acá”.¹¹ Sin embargo, el café mantiene su importancia visible en el territorio, tanto para los productores como para los organismos gubernamentales, preocupados en la mejora de su cultivo. En este sentido, la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural (SAGAR) ha realizado, desde hace varias décadas, proyectos para la sustitución de plantas de café a través de la instalación de viveros.¹²

En esta misma dirección el Instituto Nacional Indigenista (INI), en su Centro Coordinador de Ixtacomitán, ha desarrollado múltiples programas encaminados al apoyo de los productores.¹³ Es, pues, el INI el que ha asumido, tras la desaparición del INMECAFE, el papel de intermediario entre los productores y el Estado. Los recursos manejados para estos programas provenían del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), y los créditos devueltos debían ser manejados por Cajas Solidarias fundadas en distintos municipios, como es el caso de la existente en Tapilula. La aportación del INI se reduce a apoyos económicos por hectárea,¹⁴ sin intervenir en los precios del mercado. Incluso los grupos conocidos

fechadas el 30 de abril y el 19 de septiembre de 1990 firmadas por el gobernador Patrocinio González Garrido, donde se delega a los jefes de distrito de desarrollo rural la facultad para otorgar permisos únicos de tala, previo dictamen emitido por el cuerpo técnico de la Coordinación Forestal del Estado.

¹¹ Un comunero de Tapilula que trabajó para el INMECAFE es claro en sus apreciaciones: “Con Salinas nos acabaron, acá casi todo era café y ya arrancaron muchas matas para potrero, ahora los coyotes nos acaban. Antes y ahora se ponen de acuerdo para no pagar más que una cantidad de dinero, y qué puede uno hacer” (GM, 3 de marzo de 1996).

¹² Bajo el nombre de “Mejoramiento de Cafetales”, el proyecto “Establecimiento de Semillero de Café, Tapilula”, instalado en 1995, tenía como meta producir 1 500 000 plantas de café para sembrar y así beneficiar a 1 350 productores. Las variedades de café arábigo (*coffea arabica*) de porte bajo (garnica y caturra) o de porte mediano y alto (bourbón y mundo novo) son posibilidades para incrementar el rendimiento por planta, además de poder sembrar más matas por área y hacerlas rendir en un menor tiempo (Cortina 1993: 57, Ascencio 1993: 69-71).

¹³ El gobierno federal estableció distintos programas de apoyo financiero para mantener las exportaciones. El Programa Financiero al Café de Exportación reunió fondos del Fideicomiso para el Café (FIDECAFE) y del Banco de Comercio Exterior (BANCOMEXT); sin embargo, las evaluaciones de esta política crediticia develaron un elevado índice de carteras vencidas tras la puesta en marcha de dichos programas (García y Pontigo 1993: 47).

¹⁴ Por ejemplo, para la etapa de corte y acarreo 1994-1995 se atendieron en el Centro Coordinador de Ixtacomitán a 4 775 productores con un total de 6 468 hectáreas, siendo el recurso

como Uniones Especializadas de Productores de Café (UEPC's), creadas para acopiar y comercializar la producción de sus socios, se mantienen hasta hoy en día, reuniendo en distintas UEPC's a productores del ámbito municipal o regional.¹⁵ En un municipio pueden existir varias, según afinidades políticas o parentales, y reciben apoyos en virtud de las solicitudes de recursos.¹⁶ Sin embargo, su papel fundamental para acopio y comercialización ha quedado desplazado por la venta particular y local a los coyotes.

A pesar de dichos programas la productividad no se ha incrementado y la escasa utilización de agroquímicos o el poco control de las plagas de broca o roya interroga sobre el aumento en la producción de llevarse a cabo tales cuidados.¹⁷ Aún así la cosecha de café permite la circulación de efectivo entre las familias comuneras del lugar, apreciada en el incremento de las compras en los comercios o en las obras de casas particulares.¹⁸ La ganadería, contrariamente, se ha convertido en un factor decisivo por la superficie de terreno a ella dedicada, como por los montos económicos generados. Tanto los ganaderos como los campesinos tienen una clara conciencia de la superioridad económica y social

destinado a cada una 300 pesos. Esta cifra es un complemento a los 700 pesos iniciales de la primera etapa de apoyo a la producción. Es decir, que cada hectárea se benefició con 1 000 pesos en un ciclo productivo completo.

¹⁵ Las UEPC's pueden transformarse o incorporarse a sociedades o comités de mayor alcance, como la "Sociedad de Solidaridad Social V Norte" —constituida el 26 de septiembre de 1991— que agrupa a productores de Tapilula, Pantepec y Tapalapa; o como la UEPC Esquipulas que se constituyó en "Comité Local de Solidaridad Emiliano Zapata del Ejido Tapilula".

¹⁶ Un ejemplo de solicitud es la fechada el 16 de mayo de 1994 y escrita por el presidente del Comisariado de Bienes Comunes San Bernardo Abad (Tapilula), quien a pesar de considerarse opositor a las políticas gubernamentales no dudó en pedir el apoyo: "[...] nos permitimos dirigir ante esta institución, que usted dignamente preside, con el propósito de solicitar su baliosa intervención, para que nos beneficie o nos apoye con el programa especial ciclo 94/95, por cosecha de café, que el señor presidente de la república, Lic. Carlos Salinas de Gortari, anunció el día 10, de febrero del año en curso para el sector cafetalero, y que consiste en apoyo de N\$ 700.00 (setecientos nuevos pesos), por hectárea de café [...]" (AECAM, exp., 450).

¹⁷ Otros sembradíos se encontraban ubicados en Amatán, Simojovel, Copainalá, Frontera Comalapa o Huixtla. Tras el reparto de las plantas a los productores se le dio seguimiento al programa mediante el reparto de abonos químicos para combatir y prevenir las plagas del café.

¹⁸ Situación visible cuando el precio por kilo aumenta, como ocurrió en 1995 cuando llegó a cotizarse a 18 pesos.

I. ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO A TAPILULA

inscrita en las actividades pecuarias.¹⁹ Los cuadros estadísticos muestran la superficie dedicada a cada una de las actividades económicas y el predominio del ganado y del café, este último donde las condiciones climáticas lo permiten. Si tomamos en cuenta el mencionado reparto en una parcela de distintos cultivos, y la relación entre unidades de producción y hectáreas, nuestra observación conduce hacia productos de poca incidencia en el mercado y predominio del autoconsumo o venta local (cuadros 4 y 5).

CUADRO 4. Productos con mayor superficie cultivada, TMA, 1991.

Municipios	Frijol* (ha)	Maíz* (ha)	Café (ha)	Plátano (ha)	Bovinos (Cab.)**
Tapilula	236	432	1 020	718	3 154
Rayón	158	1 064	73	34	2 162
Ixhuatán	470	654	1 114	362	3 379
Pantepec	944	1 600	430	155	3 904
Tapalapa	331	542	404	39	2 407
TMA	2 139	4 292	3 041	1 308	15 006
Chiapas	175 182	750 021	280 597	64 435	1 664 194

*Frijol y maíz incluyen las hectáreas sembradas en primavera-verano y otoño-invierno.

**El censo no desglosa las hectáreas con zacate cultivado, pero en la región pastan, por lo regular, de una a dos cabezas por hectárea.

FUENTE: 1994, VII Censo agrícola-ganadero, 1991, INEGI, Aguascalientes, México.

¹⁹ Tales certezas contrastan con los datos aportados por el gobierno de Chiapas que, en su *Anuario estadístico* de 1992, señalaba el predominio de las hectáreas dedicadas a la agricultura en Tapilula (1 010), mientras las pecuarias eran mucho menores (607). Sin embargo, la mayoría del total eran consideradas de uso agropecuario (2 065). Esta situación también es contradictoria respecto a la información de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH) que sitúa a los municipios de las regiones políticas Selva y Norte como los principales productores de ganado bovino, del cual casi 90% se dedica al consumo de carne (Rivera y Lisbona 1993: 80). La misma contradicción existe si hacemos caso a los datos aportados por Fernández Ortiz y Tarrío García (1983: 62) que, siguiendo informaciones censales de 1960 y de la SARH, sitúan a Tapilula con el incremento porcentual mayor del estado (en 12 años) con respecto a la

CUADRO 5. Número de Unidades de Producción Rural (UPR) por principales productos y promedio de hectáreas en TMA, 1991.

Municipios	Frijol* núm. ha/ UPR	Ha/ UPR	Maíz* núm. ha/ UPR	Ha/ UPR	Café núm. ha/ UPR	Ha/ UPR	Plátano núm. ha/ UPR	Ha/ UPR	Bovinos UPR	Cab./ UPR
Tapilula	300	0.78	472	0.91	775	1.32	530	1.35	181	17.42
Rayón	122	1.29	644	1.65	117	0.62	80	0.42	175	12.35
Ixhuitán	433	1.08	481	1.36	741	1.50	263	1.37	264	12.80
Pantepec	545	1.73	875	1.83	374	1.15	164	0.94	268	14.57
Tapalapa	308	1.07	434	1.25	231	1.75	38	1.02	180	13.37
TMA	1 705	5.95	2 906	1.47	2 238	6.34	1 075	6.12	1 068	10.51
Cantidad	152 669	1.14	314 881	2.38	116 239	2.41	46 572	1.38	87 888	18.93

**Frijol y maíz incluyen la UPR de los ciclos primavera-verano y otoño-invierno.

FUENTE: INEGI, 1994, *VII Censo agrícola-ganadero, 1991*, Aguascalientes, México.

Esta preeminencia no es óbice para que los mismos ganaderos establezcan diferenciaciones generacionales a la hora de entender su labor. Gerardo López Camacho, uno de los ganaderos más prósperos de Tapilula es consciente de esa quiebra generacional:

Mi padre y sus padres hacían la ganadería tradicional, pocas vacas y reses para la leche en lodazales [...] Con los hermanos mayores ya hubo cambios, salieron a estudiar fuera, hicieron divisiones en los terrenos por cuarteles y pusieron un toro semental [...] después llegué yo con nuevas ideas, me fui a estudiar y viajé a los Estados Unidos [...] Instalamos galeras con tuberías y cercados de material.

El mismo Gerardo López ubica entre 1950 y 1960 el periodo de ruptura de los propietarios de Tapilula con el café. La baja de los precios y la pavimentación de la carretera en la década de los setenta consolidará el auge gana-

población ganadera: 4 215.1 frente a los 1 502.5 de Copainalá y los 1 409.8 de Sabanilla; por lo tanto, con la tasa media de crecimiento anual más elevada de los principales municipios ganaderos (15.9%).

dero, con producción de ganado criollo que fue sustituido con poco éxito por holandés; finalmente, se implantó el cebú-suizo, que se ha convertido en hegemónico por su resistencia y producción de leche y carne.

El manejo de la ganadería extensiva es considerado tradicional pero es el único existente, sus necesidades de pasto requieren de al menos una hectárea por cada una o dos cabezas. La reproducción y venta del ganado tiene también distintas posibilidades, dependiendo de las tierras disponibles y de los intereses de los productores. Una vez que el becerro cumple el año puede ser vendido a un repastador o ser criado por el productor con distintos sistemas. Así, campesinos que poseen potreros pero que no cuentan con ganado pueden alquilar su terreno a cambio de una cuota mensual por cabeza (alrededor de un día de salario mínimo en 1996); mientras los gastos propios del cuidado de los animales son asumidos por los propietarios. Por otra parte, se puede pesar el ganado antes de enviarlo fuera de las tierras del propietario, la ganancia radica en el aumento de peso al momento de la venta, repartiéndose equitativamente la ganancia el propietario y el arrendador. En este sistema llamado “al partir” o “aparcería” el receptor se hará cargo de todos los gastos. La imposibilidad de incrementar las tierras de pastoreo en el municipio de Tapilula provoca el envío de cabezas a los potreros disponibles en municipios vecinos, normalmente en dirección a la vertiente del golfo de México, en Chapultenango, Solosuchiapa, Ixtapangajoya, Amatán o Juárez.²⁰

Los inicios de la comercialización remontan a los compradores procedentes de Teapa (Tabasco); sin embargo, la compañía fletera García Mora de Tuxtla Gutiérrez efectuaba algunos transportes para los intermediarios que compraban el ganado enviado al rastro Ferrería de la ciudad de México. Pero es en la década de los setenta,²¹ con la construcción de la carretera y con el incremento de los potreros cuando la leche tendrá su eclosión en forma de demanda por parte de los compradores y consumidores tuxtlecos. La riqueza de la cuenca lechera fue observada por la empresa Nestlé que instaló un centro de acopio de leche en Tapilula a principios de la década de los ochenta. Recogían la leche desde Juárez hasta Tapilula incluyendo a los pueblos aledaños, para una vez cumplido el proceso de enfriamiento llevarla a la planta transformadora de Chiapa de Corzo. El aumento

²⁰ Los mismos ganaderos de Tapilula suelen tener propiedades en dichos municipios.

²¹ La carretera que une a los estados de Chiapas y Tabasco se inauguró siendo gobernador Manuel Velasco Suárez (1970-1976).

de la producción quesera, especialmente en Rayón, significó un progresivo deterioro del abasto a la empresa suiza que optó por cerrar el centro de acopio y situar plantas enfriadoras en los municipios productores, dejando a los ganaderos el control de las mismas.²² La creciente elaboración de quesos ha significado una inyección económica a los pequeños productores más decantados a la producción de leche que a la venta del ganado para carne. Este auge quesero ha consolidado a Rayón como uno de los puntos de producción y venta hacia las capitales de Chiapas y Tabasco.

En la actualidad los compradores de los rastros tienen representantes o intermediarios. En los locales de la Asociación Ganadera de Juárez se encuentran camiones dispuestos para el transporte que tienen como destino principal la ciudad de México. El consumo de reses no se efectúa en los mercados locales, sino en los foráneos. De las reses sacrificadas en Tapilula se abastecen los pueblos vecinos, siendo previamente enviados los mejores cortes hacia Villahermosa (Tabasco).

Este creciente predominio de la ganadería en detrimento de la producción agrícola está unido a la notable presencia de propiedades privadas (cuadros 6 y 7). En Tapilula existe una nítida diferencia entre el número de productores comuneros y privados: 76% de los productores son comuneros que ocupan 39% de las

CUADRO 6. Superficie por tipo de UPR, TMA, 1991.

Municipios	Superficie total ha	Superficie en UPR sólo privadas ha	Superficie en UPR sólo ejidales ha	Superficie en UPR mixtas ha
Tapilula	3 998	1 850	1 577	571
Rayón	3 809	1 816	1 837	156
Ixhuitán	6 289	1 289	4 968	32
Pantepec	5 821	2 092	3 557	172
Tapalapa	4 242	0	4 242	0
TMA	24 159	7 047	16 181	931
Chiapas	4 002 047	1 839 006	2 041 268	121 775

FUENTE: 1994, *VII Censo agrícola-ganadero, 1991*, INEGI, Aguascalientes, México.

²² Los productores de leche se inclinaron a vender su producto para la elaboración de queso en Rayón porque recibían remuneraciones más altas en comparación a las pagadas por la empresa suiza.

I. ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO A TAPILULA

tierras, mientras que 16% son propietarios que controlan 46% de las mismas (cuadros 8 y 9). Aunque en los municipios aledaños el número de tierras ejidales sea mayor, los porcentajes en cuanto a la distribución de la tierra demuestran que los propietarios privados controlan un mayor número de hectáreas, con excepción de Tapalapa que sólo cuenta con terrenos ejidales. Al mismo tiempo, la propiedad privada está constituida por predios que superan las cinco hectáreas,

CUADRO 7. Porcentaje de superficie por tipo de UPR, TMA, 1991.

Municipios	Superficie total	Superficie en UPR sólo privadas	Superficie en UPR sólo ejidales	Superficie en UPR mixtas
Tapilula	99	46	39	14
Rayón	100	48	48	4
Ixhuatán	100	20	79	1
Pantepec	100	36	61	3
Tapalapa	100	0	100	0
TMA	499	150	327	22
Chiapas	100	46	51	3

FUENTE: 1994, *VII Censo agrícola-ganadero, 1991*, INEGI, Aguascalientes, México.

CUADRO 8. UPR por tipo de propiedad, TMA, 1991.

Municipios	Número total de UPR	Número de UPR sólo privadas	Número de UPR sólo ejidales	Número de UPR mixtas
Tapilula	834	133	631	70
Rayón	639	78	550	11
Ixhuatán	802	56	744	2
Pantepec	690	35	651	4
Tapalapa	381	0	381	0
TMA	3 346	302	2 957	87
Chiapas	307 742	57 695	245 576	4 471

FUENTE: 1994, *VII Censo agrícola-ganadero, 1991*, INEGI, Aguascalientes, México.

mientras que los terrenos ejidales —especialmente en Tapilula y Rayón— están compuestos en su mayoría por predios que no llegan a dicha cifra. Las unidades de producción mixta, es decir, que poseen terrenos ejidales y privados son escasas, aunque son en los municipios mencionados donde alcanzan un mayor número (cuadros 10, 11 y 12).

CUADRO 9. Porcentaje de UPR, por tipo de propiedad, TMA, 1991.

Municipios	UPR	UPR sólo privadas	UPR sólo ejidales	UPR mixtas
Tapilula	100	16	76	8
Rayón	100	12	86	2
Ixhuatán	100	7	93	0
Pantepec	100	5	94	1
Tapalapa	100	0	100	0
TMA	100	9	88	13
Chiapas	100	19	80	1

FUENTE: 1994, VII Censo agrícola-ganadero, 1991, INEGI, Aguascalientes, México.

CUADRO 10. Superficie en UPR, sólo privadas por tamaño del predio, TMA, 1991.

Municipios	Superficie total en UPR de propiedad privada	Mayores de 5 hectáreas (ha)	%	Hasta 5 hectáreas (ha)	%
Tapilula	1 850	1 666	90	184	10
Rayón	1 816	1 699	94	117	6
Ixhuatán	1 289	1 240	96	49	4
Pantepec	2 092	2 075	99	17	1
Tapalapa	0	0	0	0	0
TMA	7 047	6 680	95	367	5
Chiapas	1 839 006	1 784 579	97	54 424	3

FUENTE: 1994, VII Censo agrícola-ganadero, 1991, INEGI, Aguascalientes, México.

CUADRO 11. Superficie en UPR
sólo ejidales por tamaño del predio, TMA, 1991.

Municipios	Superficie total en UPR de propiedad ejidal	Mayores de 5 hectáreas (ha)	%	Hasta 5 hectáreas (ha)	%
Tapilula	1 577	556	35	1 021	65
Rayón	1 837	707	38	1 130	62
Ixhuatán	4 968	4 048	81	920	19
Pantepec	3 557	2 409	68	1 148	32
Tapalapa	4 242	3 862	91	380	9
TMA	16 181	11 582	72	4 599	28
Chiapas	2 041 268	1 730 077	85	311 191	15

FUENTE: INEGI, 1994, *VII Censo agrícola-ganadero, 1991*, Aguascalientes, México.

Tales cifras, unidas al crecimiento demográfico y falta de tierra disponible expresan dos tendencias cada vez más acentuadas: una que conduce a la fragmentación de los terrenos ejidales y al minifundismo, consecuencia del reparto familiar de las mismas, y otra dirigida al incremento progresivo de la mano de obra jornalera, crecimiento éste superior al de la media chiapaneca (cuadro 13). Esta imposibilidad de incorporar a nuevos comuneros acrecienta los trabajos temporales en los potreros o en las labores del campo cuando las limpias de la milpa lo requieren o la recolección del café está en su periodo álgido.

La excesiva oferta de mano de obra impide también consolidar salarios apropiados por lo que es común la circulación de trabajadores por los potreros del municipio o de los municipios alejados de su territorio relacional. Por otra parte, la implantación reciente de la apicultura se une a la cría de animales domésticos como complemento de las labores económicas principales.

Estas actividades son formas propias de los pequeños productores para aumentar sus ingresos monetarios o las reservas de nutrientes. Igualmente, las cada vez menos frecuentes caza y recolección, reducidas a productos de poca consideración social, condicionan entre los campesinos una dieta de reducido alcance.

SACRIFICIO Y CASTIGO ENTRE LOS ZOQUES DE CHIAPAS

CUADRO 12. Superficie en Unidades de Producción Mixtas por tamaño del predio, TMA, 1991.

Municipios	Superficie total en UPR de propiedad mixta	Mayores de 5 hectáreas (ha)	%	Hasta 5 hectáreas (ha)	%
Tapilula	570	488	86	82	14
Rayón	156	130	83	26	17
Ixhuatán	32	-	-	-	-
Pantepec	172	172	100	0	-
Tapalapa	0	0	-	0	-
TMA*	930	790	85	108	31
Chiapas	121 775	117 880		3 895	

* TMA no representa 100 por 100 porque el censo no desglosa las cifras del municipio de Ixhuatán.

FUENTE: VII Censo agrícola-ganadero, 1991, INEGI, Aguascalientes, 1994, México.

CUADRO 13. Población ocupada como jornaleros o peones en TMA, 1990.

Municipios	Población ocupada	Jornalero o peón	%
Tapilula	2 133	445	20.86
Rayón	1 206	356	29.52
Ixhuatán	1 893	348	18.38
Pantepec	1 879	384	20.97
Tapalapa	782	77	9.85
TMA	7 893	1 620	20.52
Chiapas	854 159	120 495	14.11

FUENTE: Chiapas, XI Censo general de población y vivienda, 1990, INEGI, Aguascalientes, 1991, México.

A pesar de lo expuesto, el flujo comercial es constante,²³ sobre todo con los municipios y localidades aledaños; un ejemplo es la afluencia de vendedores de Rincón Chamula, que durante toda la semana, y especialmente los domingos, ofrecen hortalizas y verduras.²⁴ La producción interna de plátanos y naranjas es vendida a comerciantes de dichos municipios o en la cabecera a los locales o a forasteros que se dedican al coyotaje.

Otra posibilidad es la venta de productos fuera del municipio. Un ambulante de bajo nivel en sus transferencias comerciales, pero que sufrió un drástico retroceso con la crisis económica de finales de 1994.²⁵ Este panorama nos sitúa en un espacio comercial históricamente conocido pero,²⁶ a la vez flexible, que sigue viejos caminos o incorpora a población de reciente asentamiento, como es el caso de los *tzotziles* de Rincón Chamula en el municipio de Pueblo Nuevo Solistahuacán. La ubicación de Tapilula como centro rector de un territorio relacional posibilita la existencia de comercios que abarcan desde línea blanca hasta mueblerías, pasando por las imprescindibles tiendas de ropa y abarrotes al mayoreo o menudeo. Las farmacias, los centros de salud²⁷ y los médicos particulares, unidos a los servicios escolares²⁸ y a las oficinas gubernamentales²⁹ otorgan

²³ Algunos propietarios han pretendido diversificar su producción sembrando jitomates y chiles, para comercializarlos en Villahermosa, pero son muy escasas, por no decir inexistentes las huertas familiares donde cultivar hortalizas y verduras.

²⁴ Los distintos nichos ecológicos en los que se encuentran ubicados Rincón Chamula y Tapilula facilitan el intercambio económico, de esta manera familias tapilultecas se desplazan a Rincón para vender naranjas y plátanos, mientras los rinconeros hacen lo propio con productos como la papa, el repollo o la cebolla.

²⁵ Marcial Morales, comunero y asiduo *alférez* del sistema de cargos local, solía comprar queso y crema en Rayón y venderlos en Teapa, Tapijulapa (Tabasco) y Amatán (Chiapas); sin embargo, la crisis económica lo ha obligado a concentrar sus ingresos alternativos en la venta de dulces en su casa.

²⁶ Véase Navarrete (1973).

²⁷ La cabecera municipal de Tapilula tiene un Centro de Salud, además de las clínicas del ISSSTE, IMSS, y el consultorio del ISSSTECH.

²⁸ Repartidas entre las jurisdicciones federal y estatal, o de carácter privado, Tapilula cuenta con cinco escuelas de nivel preescolar, 15 primarias, dos secundarias, una preparatoria, y un bachillerato técnico. A ello debemos añadir un centro de enseñanza computacional particular y los programas de CONAFE e INEA.

²⁹ La delegación de la Secretaría para la Atención a los Pueblos Indígenas (SEAPI), actualmente SEPI, y una oficina de la SAGAR.

a pequeña escala un papel central como el que ostentan Pichucalco en el norte, o Bochil en el sur de la carretera que une a Chiapas con Tabasco.

La presencia de rutas de transporte ha incrementado notablemente los establecimientos de servicios hoteleros y de restaurantes. Igualmente ha aumentado la venta ambulante personalizada que ofrece quesos y crema de Rayón o frutas de temporada a los visitantes y personas de paso. Esta diversificación de actividades económicas es más extensa todavía, un recorrido por la cabecera municipal a cualquier hora del día amplía estas imágenes; aparecen los talleres mecánicos, herrerías, carpinterías o el gran número de niños, jóvenes y adultos ociosos que circulan por el pueblo, aunque algunos estén dedicados a empleos marginales.³⁰

En un mismo sentido, la migración es un hecho reiterado, aunque no alcanza los niveles que se aprecian en otras partes del estado o del país. Los destinos son casi siempre las capitales de Chiapas y Tabasco, así como los núcleos de eclosión de la industria constructora u hotelera, donde los peones sin especialización optan por remuneraciones más atractivas sin necesidad de certificación escolar. Esta urgencia de empleo y la presión sobre la tierra facilitan el aumento de robos de productos básicos de las milpas y potreros.

El robo de ganado y productos del campo se ha convertido en tema recurrente de conversación y condiciona comportamientos económicos y sociales al ser considerada una prioridad la defensa de los productos propios frente al posible hecho delictivo.³¹

POLÍTICA Y CONFLICTIVIDAD SOCIAL

Las convulsiones políticas posteriores al levantamiento neozapatista de 1994 situaron el devenir político chiapaneco en la mirada de analistas y científicos sociales nacionales y extranjeros. La Selva Lacandona, los Altos de Chiapas y ciertos muni-

³⁰ Uno de los ejemplos más visibles es el de los boleros, muchachos entre los siete y 14 años que lustran zapatos en el parque o en la salida del pueblo, donde se concentra gran parte del transporte. En este lugar cuentan incluso con un "sindicato", término con el que se denomina el pago de una cuota diaria a un joven de mayor edad para que evite la competencia y supuestamente los proteja de posibles agresiones.

³¹ El robo se relaciona frecuentemente con el consumo de enervantes, visibles en el municipio pero cuya producción es achacada a sus vecinos tzotziles de Rincón Chamula.

cipios del norte del estado se han convertido en lugares de referencia obligada para ejemplificar la situación sociopolítica del sureste mexicano. Sin embargo, otros lugares de Chiapas han tenido una relación mucho más distante con tales acontecimientos, con poca incidencia política y social. Uno de esos casos es el territorio que nos atañe, y concretamente Tapilula.³² Invasiones de tierra o enfrentamientos entre propietarios y comuneros han sido poco frecuentes.³³ De hecho la invasión de tierras (cuadro 14) ha dado como resultado la compra por parte del estado de distintas propiedades, ya sea por la vía subsidiaria (cuadro 15), que fue la efectuada en 1994, o mediante el posterior programa de fideicomisos (cuadro 16), situación que está modificando la distribución de tierras en el agro chiapaneco, aunque en Tapilula y los municipios aledaños esta redistribución no sea tan notoria.³⁴

En la actualidad, la participación política tiene distintas formas de expresión: por un lado los partidos políticos que capitalizan gran parte de la actividad en el municipio, por otro, la presidencia de los bienes comunales, que a través de asambleas convoca a los comuneros a discutir problemas políticos y económicos de alcance local.

El abanico de fuerzas políticas son el PRI, PRD y PAN. El primero dominó la presidencia municipal hasta las elecciones de 1995, en las cuales el PRD obtuvo varios regidores. De hecho, los presidentes municipales han salido de los grupos de poder de la localidad, representados por los ganaderos y comerciantes. Ejemplos de dicha hegemonía se demuestran en dos designaciones para el cargo. En 1992 Sergio Hernández Rodríguez, comerciante y candidato del partido oficial, fue desplazado por Gerardo López Camacho en un acto multitudinario donde los distintos sectores sociales del PRI intervinieron decisivamente para aclamar al candidato finalmente electo. Tal situación

³² Para una mayor información sobre las invasiones de tierras y las políticas gubernamentales en Chiapas después de 1994 véase Villafuerte *et al.* (1999).

³³ La presencia de las fuerzas de Seguridad Pública de Chiapas respaldando propiedades y las consignas expresadas en pancartas donde se aseguraba que esas eran pequeñas propiedades fueron medidas preventivas ante posibles invasiones.

³⁴ Entre los participantes del sistema de cargos fueron comunes las referencias a las invasiones de tierras y a quienes las efectuaban, concretamente era reiterado considerar a los infractores como “gente que no quiere trabajar” o como “una manera de sacar dinero sin trabajar”, al igual que se dejaba claro que los invasores eran personas de otros municipios, “porque los de aquí se conoce luego el carácter”.

SACRIFICIO Y CASTIGO ENTRE LOS ZOQUES DE CHIAPAS

CUADRO 14. Propiedades invadidas en Tapilula y Rayón, 1994-1995.

Municipio	Organización	Nombre del predio	Nombre del propietario	Superficie	Fecha de invasión
Tapilula	CIOAC	El Retiro	Ricardo García Recano	110-06-75	
	CIOAC	Santo Domingo	Teófilo Zenteno López	62-00-00	
	CNPI	Vista Hermosa	Ricardo Espinosa Pedrero	50-40-00	
	CIOAC	La Lupita	Venancio Hernández Cruz	28-00-00	08-08-94
	CIOAC	Frac. de la finca El Salvador	Hernán Orantes Zenteno	16-00-00	15-01-94
	CIOAC	El Porvenir	Ambrosio Saenz Ramírez	80-00-00	10-04-94
	CIOAC	El Recuerdo y la Virgen	Humberto Zenteno Zepeda	61-50-00	10-04-94
	CIOAC	Frac. Esquipulas	Virgilio Herrera Hernández	04-00-00	15-04-94
	PRD	El Sabinal y La Trinidad	Óscar y Jesús Morales Morales	04-00-00	08-01-95
	PRI	San Francisco y El Porvenir	Amada Díaz Paniagua y José Zenteno	100-43-17	24-12-94
	Rayón	CNPI	El Esfuerzo (Santa Lucía)	Hipólito Pedrero	114-00-00
CNPI		Buena Vista	Beatriz Pedrero de Espinosa	125-00-00	15-01-95
CNPI		Dolores	Yolanda y Leyla Pedrero Alegria	10-00-00	15-01-95
CNPI		El Vergel	Lorenzo Favian Camacho Pedrero	87-00-00	
CNPI		El Volcán	María Guadalupe Pedrero Alegria	75-00-00	
CNPI		La Guayaiba	Hipólito Pedrero Alegria	12-00-00	
CNPI		San Martín	Emma A. vda. de Pedrero	42-00-00	
CNPI		San Miguel	Ricardo Espinosa Pedrero	112-11-90	
CNPI		Venecia	Lorenzo Favian Camacho Pedrero	87-00-00	
CIOAC		El Zapote	Melina Ramona López Mantiquez y otros	70-72-30	03-01-95
CIOAC		Nueva Esperanza	José Balboa Carpio	100-00-00	21-11-94
CIOAC		La Guadalupe	Miriam M. y Graciela Camacho	92-96-70	15-07-94

FUENTE: Secretaría de Desarrollo Agrario, 1998, Gobierno del Estado de Chiapas, Relación de predios invadidos.

CUADRO 15. Predios adquiridos y entregados a través de la vía subsidiaria, TMA, 1993 y 1994.

Poblado de origen	Municipio del predio	Nombre del predio y propietario	Superficie adquirida en hectáreas	Superficie entregada en hectáreas
Rincón Chamula	Rayón	La Libertad (s. d.)	98-57	90-67
El Carrizal	Pantepec	La Victoria, Bulmaro Urbina Mundo	96-29	100-31
Rayón	Rayón	El Manzano, Miguel Zepeda Cruz	57-05	64-65
Rayón	Rayón	El Horcón, Miguel Zepeda Cruz	75-97	75-97
Rayón	Rayón	El Horcón, Miguel Zepeda Cruz	68-81	94-48

FUENTE: Representación Especial en Chiapas de la Secretaría de la Reforma Agraria, 1998.

provocó el pase de Sergio Hernández a las filas perredistas. Igualmente en las elecciones municipales celebradas en 1995 el maestro Ovidio Gómez, presidente del PRI en el municipio y de labor partidista entusiasta, fue desplazado por Rodrigo González Pedrero, ganadero de la localidad. Sin embargo, las elecciones, celebradas en 1998 dieron un notable giro al perfil del presidente municipal electo. Fiacro Morales, miembro de una de las familias participantes en el sistema de cargos, sustituyó a los apellidos que ostentaban tradicionalmente la presidencia municipal y capitalizó parte del voto que se había dirigido hacia el PRD en 1995.³⁵

El peso político y demográfico de la cabecera municipal es determinante para la elección de los candidatos priístas, donde en las últimas décadas se efectúan plebiscitos para conocer cuál de los pre candidatos es el más popular. La elección ha estado mediada por la masiva afluencia de los comerciantes y propietarios de la cabecera municipal a las únicas cuatro urnas situadas en diferentes lugares de la mancha urbana. Hasta 1995 fue prácticamente nula la afluencia

³⁵ La campaña para la elección municipal estuvo plagada de incidentes y enfrentamientos violentos entre partidarios del electo presidente y sus oponentes políticos del PAN. Incidentes que no cesaron durante 1999 y 2000. Véanse, por ejemplo, las constantes denuncias aparecidas en la prensa estatal, concretamente en el periódico *Cuarto Poder*.

CUADRO 16. Predios adquiridos y entregados a través del programa de fideicomisos, TMA. Hasta diciembre de 1997.

Poblado de origen	Municipio de origen	Nombre del predio	Municipio	Superficie adquirida	Superficie entregada	Organización campesina	Numero de beneficiados
La Florida	Pueblo Nuevo Solistahuacán	El Retiro	Tapilula	90-00	134-47	CIOAC	35
La Florida	Pueblo Nuevo Solistahuacán	Fraccionamiento La Virgen	Tapilula	11-75	12-37	CIOAC	0
La Florida	Pueblo Nuevo Solistahuacán	La Virgen	Tapilula	37-25	40-09	CIOAC	0
Vicente Guerrero	Coapilla	El Sauz	Pantepec	33-20	34-12	ORTA PAKAL	66
Nuevo Esquipulas Guayabal	Rayón	Alta Unión hoy Villa del Río	Cintalapa	525-00	525-00	ALINCA	165
Comunidad zoque	Rayón	El Astillero	Alta Unión	100-00	0	CNPI	130
Comunidad zoque	Rayón	El Retiro	Juárez	99-69	0	CNPI	0
Comunidad zoque	Rayón	San Francisco	Juárez	92-42	0	CNPI	0
Comunidad zoque	Rayón	El Suspiro	Juárez	101-23	0	CNPI	0

FUENTE: Representación Especial en Chiapas de la Secretaría de la Reforma Agraria, 1998.

cia de los comuneros. En ese año los campesinos del ejido San Francisco Jaconá votaron masivamente en apoyo de un comunero de Tapilula, que quedó en segundo lugar en la votación para elegir al candidato del PRI a presidente municipal.

Las redes políticas traspasan el ámbito municipal; por ejemplo, cuando Gerardo López Camacho ocupaba el puesto de presidente municipal 1992-1995,³⁶ su hermano Gonzalo era diputado local además de ocupar el cargo de presidente de la Asociación Ganadera Estatal.³⁷ Estas redes son en muchos casos producto

³⁶ Antes de abandonar su puesto de presidente municipal, Gerardo López Camacho fue homenajeado por el municipio, convirtiéndose en un acto de afirmación priísta e institucional. Destaca en el discurso político el carácter civilizatorio de las obras públicas efectuadas en su mandato, coincidente con la adquisición o aporte de otros elementos "de progreso" al municipio, como es el caso del marimbero que aporta "civilización artística a nuestro pueblo". De hecho, sus logros forman parte de una cadena histórica que tiene como piedra de toque e inició la construcción de la primera cancha de basquet en el atrio de la Iglesia, y en la actualidad tiene continuidad con las 19 canchas existentes en el municipio.

³⁷ Gonzalo López Camacho ha sido presidente municipal por el PAN durante el periodo 200-2004.

de solidaridades de grupos afines por actividad económica, o sustentadas en parentescos rituales o antiguas amistades. El gobernador Elmar Seltzer (1993-1994) compartió amistad con la familia López Camacho cuando era comprador de café antes de entrar en la política activa.³⁸

El programa de Solidaridad en Tapilula y la presidencia municipal echaron a andar durante su mandato obras públicas en la cabecera y sus comunidades, incluidas las mencionadas aperturas de brechas y caminos. Un ex presidente municipal ejemplifica el trato que deben recibir los políticos chiapanecos por parte de sus interlocutores locales; un tratamiento que debe estar condimentado

[...] con un poco de sensiblería para llegarles al corazón. Hablarles de las madres e hijos sin luz en sus casas mientras sus maridos están en Villahermosa, Salina Cruz o Cancún chambeando [...] y si a eso se le añade una bonita canasta con los productos propios de Tapilula, el aderezo para ablandarles el corazoncito está servido.

Lo expuesto nos puede remitir a las controvertidas figuras de los “caciques”, entendidos como mediadores para articular el sistema político y la economía regional principalmente en lugares poco integrados al Estado nacional. Esa articulación se estructura a través de redes sociales legitimadas por el compadrazgo, el parentesco o la vecindad, y no sólo incluyen a grupos afines sino también a campesinos y jornaleros, principalmente del municipio (De la Peña 1986).

El control de la política y de su discurso, así como la intermediación económica —ya que las mismas familias suelen ser las acaparadoras de los productos principales para la venta, en este caso el café—, establecen una frontera económica visible, aunque ello no implique que deba profundizarse en los

³⁸ Quien no cuente en un momento determinado con esas amistades o, por el contrario, se encuentre en franca enemistad con los gobernantes en funciones quedará excluido o “fuera de la jugada”. Un claro ejemplo es el de Iván Camacho Zenteno, originario de Tapilula y primo consanguíneo de la familia López Camacho. Secretario particular del gobernador Absalón Castellanos Domínguez, funcionario y militante del PRI, del que ocupó el cargo de presidente local en la capital del estado; fue marginado en los mandatos de los gobernadores Patrocinio González y Elmar Seltzer. En las elecciones a gobernador celebradas en 1994 fue el candidato del Partido del Trabajo (PT).

mecanismos legitimadores que facilitan que esos grupos sigan ostentando el monopolio del discurso en regiones donde su presencia es minoritaria.³⁹ Esta combinación del control económico y político asienta las relaciones asimétricas entre los habitantes del municipio pero, también muestra como tal estructura de poder no es entendible sin conocer su “estructura informal”, que exige y muestra no sólo enfrentamientos entre campesinos y propietarios sino reciprocidades entre los mismos (Palerm 1993: 376-377).

Los comuneros, por su parte, conforman una dispar fuerza política. Unidos por su condición de agricultores no tienen una plataforma política unitaria, ni identificación ostensible con algunas de las organizaciones campesinas. Por ejemplo, en las elecciones para presidente municipal de 1995 y en las de 1998, la asamblea de comuneros —en ambas ocasiones poco concurridas— mostraron cierto apoyo, en la primera por el PRD y en la segunda por el candidato del PRI, Fiacro Morales. Aunque se puede asentar que la conformación de fuerzas al interior de la asamblea comunal o entre partidos políticos están mediadas por las relaciones de filiación y de alianza más que sustentadas en proyectos políticos, esta circunstancia es la que permite entender que en tres años el voto de un sector de los comuneros se desplazara del PRD al PRI. Uno de los comuneros más activos y muy vehemente en sus postulados hace explícitas sus razones por las que las organizaciones de campesinos no han tenido éxito y posibilidades de desarrollo en Tapilula:

Me dí de alta en el ejército 12 años; cuando regresé lo encontré [Tapilula] con los mismos malos manejos. No ha cambiado nada... El pobre siempre ha sido comida de los malos manejos de las autoridades. Nunca se ha podido organizar este pueblo porque siempre los tienen amenazados... En 1983 se quiso levantar una sociedad del plátano; contaban con más de trescientas gentes, pero H. trató de desbaratar esa organización.

³⁹ Un ejemplo es el suscitado en una reunión (9 de junio de 1995) de los cafecultores de Tapilula para incorporarse al Consejo Operativo Regional del Café, situación que facilitaría créditos en dólares para los productores. La negativa unánime de los entonces reunidos contrastó con la solicitud de más de 60 productores en una asamblea comunera celebrada poco días después (2 de julio de 1995).

Ese mismo año me metieron al bote por el falso delito de robo de ganado. Dilaté tres meses porque no se me comprobó nada de los delitos... Si te organizas, inmediatamente te fabrican delitos para que no puedas participar en ningún tipo de organización... (GM, 3 de marzo de 1996).

Estas situaciones que se viven como confrontaciones internas de la asamblea, o con los propietarios del municipio y los representantes gubernamentales, no impiden que los apoyos del gobierno sean motivo de acciones para la obtención de recursos, como a través del programa PROCAMPO o del programa de láminas para el techado de las casas, por poner dos ejemplos.⁴⁰ Por otra parte, el PAN contó en la década de los ochenta con los niveles más altos de popularidad en su historia local, sin lograr alcanzar el poder entonces. Aunque contaba con un reducido número de militantes, identificados en su mayoría con las actividades de la Iglesia, concretamente con los grupos de Acción Católica, ahora es la primera fuerza política del municipio, desplazando al PRI.

La historia electoral muestra la contundencia priísta hasta la década de los ochenta y las incipientes manifestaciones de pluralidad política en las elecciones posteriores al levantamiento neozapatista de 1994, así como la circulación del voto entre los partidos de oposición, principalmente en el caso de Tapilula (cuadros 17 y 18). Por lo tanto, la jerarquización económica y social del municipio remite a núcleos de poder concentrados, especialmente en familias que, procedentes de otras regiones del estado de Chiapas o del país, se asentaron en dicho territorio. Las familias Camacho, López, González, Zenteno y Pedrero son un ejemplo, y desde la década de los sesenta no ha existido ningún presidente municipal que no ostente alguno de dichos apellidos hasta las elecciones de 1998.

Su papel predominante las convierte en los grandes intermediarios entre los poderes gubernamentales e instancias locales a través de los puestos políticos de elección popular. De igual manera, cualquier tipo de mediación entre el municipio y dichos poderes estatales facilita el liderazgo o el ascenso personal sobre un grupo de conciudadanos, como el caso expresado anteriormente del comunero inscrito

⁴⁰ Otro problema similar se produjo cuando debía abrirse la escuela secundaria en el municipio. Sólo la intervención del entonces candidato a gobernador, Jorge de la Vega Domínguez, posibilitó la venta de los terrenos por parte de uno de los propietarios del municipio, que hasta entonces se negaba a venderlos para la construcción de una escuela.

SACRIFICIO Y CASTIGO ENTRE LOS ZOQUES DE CHIAPAS

CUADRO 17. Resultados de las elecciones para presidentes municipales, 1979-1998, TMA (porcentajes por votos emitidos).

Municipio y año	PRI %	PAN %	PRD %	PFCRN %	PDCH %
Tapilula					
1979	100				
1982	100				
1985	68	32			
1988	77	21			
1991	100				
1995	59	5	35	1	
1998	52	34	9		
Rayón					
1979	100				
1982	100				
1985	69	31			
1988	100				
1991	100				
1995	60		28		12
1998	35	38	17		
Ixhuatán					
1979	100				
1982	100				
1985	100				
1988	100				
1991	100				
1995	100				
1998	63		30		
Pantepec					
1979	100				
1982	100				
1985	100				
1988	100				
1991	100				
1995	60		37		3
1998	63		32		
Tapalapa					
1979	100				
1982	100				
1985	100				
1988	100				
1991	53		47		
1995	52		48		
1998	46		51		

*En 1995 el universo de referencia fueron únicamente los votos válidos.

FUENTE: *Agenda estadística de Chiapas 1995*, Gobierno del Estado de Chiapas, 1995. Consejo Estatal Electoral, Instituto Federal Electoral.

en las filas del PRI. Es decir, estas mediaciones son parte importante en la comprensión jerárquica y social del municipio.

Es por ello que las alianzas matrimoniales han facilitado la reproducción y el control político y económico de estas familias. Al mismo tiempo, resultan frecuentes el padrinzago y compadrazgo entre propietarios y campesinos, como mecanismo para asegurar las relaciones jerárquicas en ámbitos rituales de difícil cuestionamiento. Sin embargo, las diferenciaciones económicas también establecen barreras familiares y es poco frecuente que tapilultecos de bajos recursos, pero emparentados con algunas de las familias pudientes de la localidad, establezcan relaciones de afinidad, “porque ellos son ricos y nosotros pobres, y qué vamos a hacer nosotros ahí” (Dora Camacho, 20 de agosto de 1995).

El ámbito educativo es, junto al agrario, donde se han librado en los últimos años los enfrentamientos más constantes y nítidos entre opciones políticas o grupos económicamente diferenciados. Uno de ellos fue la decisión de la Secretaría de Educación Pública (SEP) del gobierno de Chiapas de cerrar la escuela preparatoria vespertina subsidiada Rafael Ramírez, ubicada en la cabecera municipal de Tapilula. La decisión de la SEP se sustentaba, argumentaba en la instalación de un plantel del Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos de Chiapas (CECYTECH), que en parte supliría en su único turno —matutino—⁴¹ los programas hasta entonces impartidos en la escuela preparatoria. Tras la decisión, cuestión que se logró en parte al conseguir que se estableciera un turno vespertino, y que se instalaran las especialidades químico-biológicas y económico-administrativas, como forma de cubrir las materias impartidas por la preparatoria.

El problema tuvo una solución temporal con la conversión de la preparatoria en escuela privada subvencionada, pero puso sobre el tapete situaciones recurrentes durante los últimos años en el estado.⁴² Por una parte, muestra la

⁴¹ Con fecha 3 de febrero de 1995 el director de la escuela preparatoria hizo llegar a la profesora Sonia Rincón Chanona, entonces Secretaría de Educación del Estado de Chiapas, un estudio estadístico basado en las escuelas de nivel medio básico de Tapilula y “área de influencia” que pretendía demostrar la necesidad de mantener la preparatoria de Tapilula abierta.

⁴² Decimos solución temporal porque a finales de mayo de 1999 la no oficialización de dicha preparatoria ocasionó el connato de agresión y secuestro del secretario de educación del gobierno del estado de Chiapas, Pedro René Bodegas Valera, por parte de los padres de familia inconformes, todo ello durante una visita de trabajo que el funcionario realizaba al municipio.

SACRIFICIO Y CASTIGO ENTRE LOS ZOQUES DE CHIAPAS

CUADRO 18. Resultados de las elecciones para gobernador (1994); para diputados locales (1995), y para diputados federales (1997).
TMA (porcentaje de votos válidos por partido).

Municipio y elección	PRI %	PAN %	PRD %	PT %	PFCRN %
Tapilula					
Gobernador	65	16	16	2	1
Dip. locales	59	5	34		
Dip. federales	56	15	24		
Rayón					
Gobernador	51	6	38	2	
Dip. locales	57	1	29		
Dip. federales	65	23	9		
Ixhuatán					
Gobernador	83	6	8	2	
Dip. locales	87		12		
Dip. federales	71		18		
Pantepec					
Gobernador	90	1	4		4
Dip. locales	60		36		
Dip. federales	63		34		
Tapalapa					
Gobernador	59	1	38		
Dip. locales	52		47		
Dip. federales	66		30		

FUENTE: Comisión Estatal Electoral, Instituto Federal Electoral.

tendencia a encaminar a los estudiantes del medio rural a estudios de carácter técnico, para dejar al ámbito urbano carreras de consolidada demanda como la medicina y el derecho; por otra parte, se constata la brecha cada vez más abierta entre una educación pública, que no cubre todas las necesidades y requerimientos del crecimiento demográfico y de poblaciones alejadas de los centros académicos principales, y la oferta de enseñanza privada, a la que acceden los hijos de familias con posibilidades económicas aunque se encuentren en el medio rural.

La cuestión de la preparatoria fue vivida en Tapilula como un enfrentamiento que consideramos estratégico entre “pobres” y “ricos”. Los primeros ciertos de que “no se quiere que los hijos de los campesinos estudien...”, “[...] se les van a acabar los burritos[...]”; mientras que para los segundos los campesinos no tienen necesidad de optar a estudios que no sean técnicos, “¿[...]para qué quieren ser abogados o médicos[...]?”. Es decir, de alguna manera el ámbito educativo en Tapilula refleja la tensión creada por la construcción misma de las estructuras económicas en Chiapas.

POBLACIÓN Y DEFINICIÓN ÉTNICA

Como se comprueba en los párrafos precedentes, este primer acercamiento etnográfico a Tapilula ha obviado conscientemente un aspecto de relevancia en la historia y realidad actual de Chiapas, nos referimos a su definición étnica. Aunque en las siguientes páginas aparecerán puntuales notas de los procesos de transformación histórica que permiten comprender cómo un pueblo de indios zoques a la llegada de los castellanos se ha convertido, a la vista de observadores e incluso de antropólogos contemporáneos, en un lugar “ladinizado casi por completo” (Thomas 1974a: 58), es conveniente abordar esta circunstancia conociendo cierta información histórica así como la actual que los censos nos ofrecen.

Tapilula, pueblo de zoques hasta entrado el siglo XIX, ejemplifica una dinámica donde la construcción social de un espacio de vida ha estado marcada por la inmigración de propietarios, por las transformaciones económicas derivadas de los cultivos del café y la presencia de la ganadería, así como por un debate interno en torno a la forma que debía adquirir la distribución de la tierra incluso entre los

⁴³ Véase el expediente 450 de los bienes comunales de Tapilula en el AECAM.

mismos campesinos no propietarios.⁴³ Estos tres aspectos, aunados a la apertura de vías de comunicación y a la conversión del municipio en un pequeño centro regional, han transformado su fisonomía hacia un paulatino abandono de la lengua indígena por parte de las familias hablantes, y a una interacción con aquéllas que, siendo de origen foráneo, son decisivas en la presencia política y económica del municipio. Es por ello que la indianidad en Chiapas, como ha señalado Viqueira, no se entiende sin insertarse en procesos sociales de larga duración histórica mediante los cuales se establecen matices y comparaciones entre lo ocurrido en distintas regiones del estado (1995c: 281).⁴⁴

Si nos remitimos a los datos con que contamos, la información incide en dos aspectos fundamentales,⁴⁵ el primero es el bajo número de habitantes en el periodo colonial y principios del periodo independiente, y el segundo es la marcada separación que a partir del siglo xx se observa respecto de los hablantes de lengua zoque —forma en que serán diferenciadas las poblaciones indígenas de las no indí-

CUADRO 19. Evolución histórica de la población hablante de zoque en TMA.

Año	Tapilula	Rayón	Ixhuitán	Pantepec	Tapalapa
Antes de 1594*	150	76	74	159	255
Antes de 1611*	131.50	60	78	158.50	220
Antes de 1659*	112.50	50	94	117	230
1667 (aprox.)	103	46.50	95.50	92.50	133.50
1846**	304	442	132	—	—
1900	759	930	77	1 210	426
1930	759	738	191	1 415	697
1940	123	321	55	257	633
1950	227	1 320	833	1 364	1 210
1970	549	967	517	1 500	1 345
1990	773	1 961	580	2 958	2 670

*Población tributaria india en Chiapas.

**AHD, Correspondencia IV, D. 1, Tapilula. Informe de población del Curato 1851.

FUENTES: Viqueira (1997b), Villasana (1995), AHD.

⁴⁴ Un ejemplo de estos procesos regionales disímiles es estudiado por Viqueira (1997a) a través de la rebelión indígena de Cancuc, ocurrida en 1712.

⁴⁵ Véanse Velasco Toro (1990) y Viqueira (1997b) para un desarrollo de la demografía histórica de los zoques de Chiapas.

genas en los censos contemporáneos— en los municipios de Tapilula e Ixhuatán respecto a los otros tres municipios mencionados en este estudio (cuadros 19 y 20).

Estos datos censales muestran el poco peso social del municipio hasta prácticamente el siglo xx y apuntan la paulatina preeminencia que adquirirá con la llegada de inmigrantes, en buena medida propietarios de tierra. En este sentido, los datos más recientes confirman el mayor índice de crecimiento actual de Tapilula respecto al resto de municipios (cuadros 21 y 22). Así, los municipios aledaños tienen un incremento muy inferior sólo emulado recientemente por Ixhuatán y Rayón debido a la migración tzotzil y al asentamiento de los expulsados por el volcán Chichonal (1982), respectivamente. En el porcentaje de la población total de los cinco municipios a partir del censo de 1960, Tapilula adquiere el mayor peso desbancando a los de población indígena más numerosa (cuadro 23).

Por el contrario, si hacemos caso de la lengua indígena hablada en Tapilula y en el resto de los municipios se observa cómo Tapilula tiene una clara desventaja.

CUADRO 20. Crecimiento demográfico en la parroquia de TMA, 1853-1857.

Pueblos		1853	1854	1855	1856	1857	Total
Tapilula	Nacidos	9	4	12	15	22	72
	Muertos	6	5	9	11	6	37
	Aumentos	3	9	3	4	16	35
San Bartolomé (Rayón)	Nacidos	71	52	47	61	55	286
	Muertos	27	22	16	21	12	98
	Aumentos	44	30	31	40	43	188
Ixhuatán	Nacidos	4	12	6	11	4	37
	Muertos	3	10	10	2	4	29
	Aumentos	1	2	0	9	0	12

FUENTE: AHD, Asuntos parroquiales IV, D. 1, Tapilula, 1858.

SACRIFICIO Y CASTIGO ENTRE LOS ZOQUES DE CHIAPAS

CUADRO 21. Población total de TMA, 1930-1990.

Municipios	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990
Tapilula	1 171	1 973	2 302	3 432	4 184	6 492	8 491
Rayón	1 501	1 718	1 934	2 234	2 613	3 310	5 431
Ixhuatán	1 241	1 620	2 408	3 149	4 045	4 764	7 303
Pantepec	2 125	2 519	3 211	3 256	3 870	5 484	7 087
Tapalapa	826	1 190	1 599	2 369	2 264	2 450	3 343
TMA	6 864	9 020	11 454	14 440	16 976	22 500	31 655
Chiapas	529 983	679 885	907 026	1 210 870	1 569 053	2 084 771	3 210 496

FUENTES: *V Censo de Población 1930, Estado de Chiapas*, Secretaría de la Economía Nacional, Dirección General de Estadística, 1935, México.

VI Censo de Población 1940, Chiapas, Secretaría de la Economía Nacional, Dirección General de Estadística, 1943, México.

VII Censo de Población 1950, Chiapas, Secretaría de la Economía Nacional, Dirección General de Estadística, 1952, México.

VIII Censo general de población 1960, Estado de Chiapas, Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, 1963, México.

IX Censo general de población y vivienda 1970, Estado de Chiapas, Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, 1971, México.

X Censo general de población y vivienda 1980, Estado de Chiapas, Secretaría de Programación y Presupuesto, INEGI, 1983, México.

XI Censo general de población y vivienda 1990, Chiapas, INEGI, México, 1991.

CUADRO 22. Índice de crecimiento de la población total, TMA, 1930-1990.⁴⁶

Municipios	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990
Tapilula	100	168	197	293	357	554	725
Rayón	100	114	129	149	174	221	362
Ixhuatán	100	131	194	254	326	384	588
Pantepec	100	119	151	153	182	258	334
Tapalapa	100	144	194	287	274	297	405
TMA	100	131	167	210	247	328	461
Chiapas	100	128	171	228	296	393	606

⁴⁶ Véanse *supra* fuentes del cuadro 21.

I. ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO A TAPILULA

CUADRO 23. Porcentaje de la población total de TMA, 1930-1990.⁴⁷

Municipios	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990
Tapilula	17	22	20	24	25	29	27
Rayón	22	19	17	15	15	15	17
Ixhuatán	18	18	21	22	24	21	23
Pantepec	31	28	28	23	23	24	22
Tapalapa	12	13	14	16	13	11	11
TMA	100	100	100	100	100	100	100

CUADRO 24. Población de 5 años y más por idioma, TMA, 1990.

Municipios	Población de 5 años y más	Hablantes de zoque	Hablantes de otra lengua indígena	No hablan lengua indígena
Tapilula	7 104	773	136	6 195
Rayón	4 548	1 961	233	2 354
Ixhuatán	6 038	580	1 960*	3 498
Pantepec	5 879	2 958	148	2 773
Tapalapa	2 798	2 670	68	60
TMA	26 367	8 942	2 545	14 880
Chiapas	2 710 283	34 810	618 202	1 994 271

*Son hablantes de tzotzil 1 913 individuos.

FUENTE: INEGI, 1991, *Chiapas, XI Censo general de población y vivienda, 1990*, Aguascalientes, México.

Sólo 10.9% de su población habla el idioma zoque, frente a 95.4% de Tapalapa o 50.3% de Pantepec (24 y 25). Esta referencia del censo de 1990 comprueba la transformación de un municipio históricamente zoque a otro donde la presencia del zoque, al menos en cuanto a idioma hablado, es sólo de 1/10 de su población total. El parámetro de observación es el zoque, que es de los cinco idiomas indíge-

⁴⁷ Véanse *supra* fuentes del cuadro 21.

SACRIFICIO Y CASTIGO ENTRE LOS ZOQUES DE CHIAPAS

CUADRO 25. Porcentajes de la población de 5 años y más, por idioma, TMA, 1990.

Municipios	Población de 5 años y más	Hablantes de zoque	Hablantes de otra lengua indígena	No hablan lengua indígena
Tapilula	7 104	10.9	1.9	87.2
Rayón	4 548	43.1	5.1	51.8
Ixhuitán	6 038	9.6	32.5*	57.9
Pantepec	5 879	50.3	2.5	47.2
Tapalapa	2 798	95.4	2.4	2.1
TMA	26 367	33.9	9.6	56.4
Chiapas	2 710 283	1.3	25.1	73.6

*Son hablantes de tzotzil 31.7% de los individuos.

FUENTE: INEGI, 1991, *Chiapas, XI Censo general de población y vivienda, 1990*. Aguascalientes, México.

CUADRO 26. Población de 5 años y más que hablan lengua indígena. Chiapas 1970 y 1990.

Lengua	1970 total	1970 (%)	1990 total	1990 (%)
Zoque	21 036	7.3	34 810	4.9
Tzeltal	96 423	33.5	258 153	36.1
Tzotzil	94 625	32.9	226 681	31.6
Chol	47 714	16.6	114 460	16.0
Tojolabal	12 703	4.4	35 567	5.0
Mame	—	—	8 725	1.2
Maya	—	—	—	—
Kanjobal	—	—	10 349	1.4
Chinanteco	—	—	—	—
Zapoteco	2 532	0.9	2 714	0.4
Insuf. espec. y otras lenguas	12 803	4.5	24 553	3.4
Total	287 836	100%	716 012	100%

FUENTES: *IX Censo General de Población, 1970, Estado de Chiapas*. Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, 1971, México.

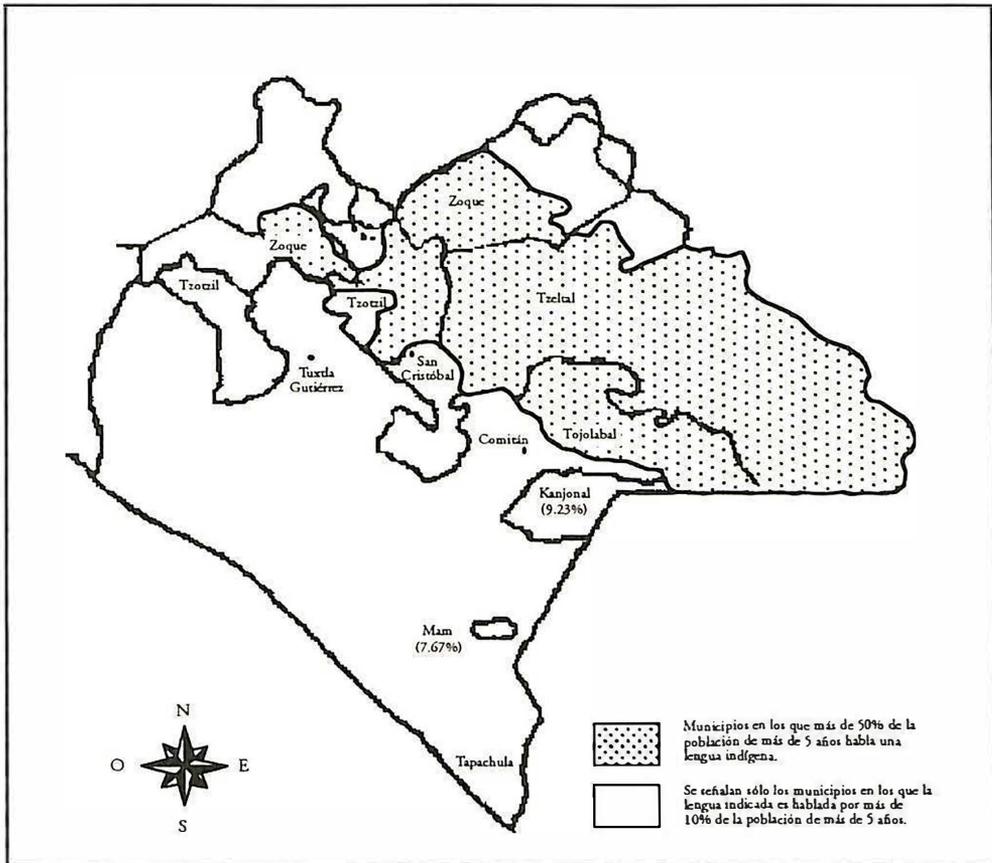
XI Censo general de población y vivienda, 1990, Chiapas, INEGI, 1991, Aguascalientes, México.

nas más hablados en Chiapas, y muestra con mayor nitidez un menor crecimiento de hablantes, si tomamos como referencia los censos de 1970 y 1990 (cuadro 26).

Igualmente, la población que habla zoque es la que presenta un mayor conocimiento del castellano, siendo para 1990 sólo 12.5% los que desconocen tal idioma (mapa 5, cuadro 27).

El apunte histórico, señalado en este apartado muestra las transformaciones demográficas y lingüísticas de Tapilula y de los municipios aledaños, y es

MAPA 5. Distribución de las distintas lenguas indígenas en Chiapas.



FUENTE: Viqueira (1995a: 30).

SACRIFICIO Y CASTIGO ENTRE LOS ZOQUES DE CHIAPAS

CUADRO 27, Población de 5 años o más que hablan lengua indígena y que no hablan español, Chiapas, 1970 y 1990.

Lengua	1970	No hablan español		1990	No hablan español	
	Total	Número	%	Total	Número	%
Zoque	21 036	6 561	31.2	34 810	4 345	12.5
Tzeltal	96 423	56 322	58.4	258 153	94 431	36.5
Tzotzil	94 625	50 154	53.0	226 681	77 963	34.4
Chol	47 714	28 203	59.1	114 460	37 211	32.5
Tojolabal	12 703	3 908	30.8	35 567	7 680	21.6
Mame	—	—	—	8 725	170	1.9
Maya	—	—	—	—	—	—
Kanjobal	—	—	—	10 349	3 281	31.7
Chinanteco	—	—	—	—	—	—
Zapoteco	2 532	58	2.3	2 714	7	0.2
Insuf. espec. y otras lenguas	12 803	2 514	19.6	24 553	—	—
Total	287 836	147 720	51.3%	716 012	228 889	32.0%

FUENTES: Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, 1971, México.

IX Censo General de Población 1970, Estado de Chiapas, México.

Chiapas, XI Censo general de población y vivienda, 1990, INEGI, Aguascalientes, 1991, México.

un paso previo para que en el siguiente capítulo nos adentremos en el pasado indígena a través de las cofradías coloniales.

Posteriormente se presenta el sistema de cargos religiosos contemporáneo, no como una mera permanencia indígena, sino como una organización social que trasciende parámetros clásicos de identificación étnica, como el del idioma.

II
LAS COFRADÍAS EN LA
HISTORIA DE LOS ZOQUES

“Reuniéronse muchos amadores para amar a un Amado
que a todos los colmaba de amores...”.

Ramón Llull*

INTERROGANTES HISTÓRICAS

La imposibilidad de encontrar libros de cofradías de Tapilula no es óbice para que estas no existieran, de hecho las conocemos por referencias documentales al menos desde finales del siglo XVII. Un reporte de cofradías y fiestas fechado en 1690 indica que Tapilula tenía tres: Virgen del Rosario, Santísimo Sacramento y Santa Veracruz. La primera celebraba 11 fiestas, la segunda siete y la tercera ocho. La fiesta titular era como en la actualidad la de San Bernardo, además de contar con otras como la de Santo Tomás de Aquino y la Semana Santa. La fiesta patronal, “que paga el pueblo” en parte, era secundada, además, por los dos alféreces nombrados para la festividad. Igualmente un alférez debía pagar la fiesta de Santo Tomás.¹ Estos breves datos remiten a los posibles caminos tomados por las cofradías durante el siglo XIX, caminos al margen del control eclesial, como parece obvio por los comentarios desalentadores de los distintos curas que pasaron por su parroquia.² Igualmente, nos interrogan sobre la

* *Libro de amigo y Amado*, p. 11.

¹ AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 65v-67.

² En los documentos revisados en el AHD no encontramos referencia alguna a las cofradías de Tapilula; también debemos decir que fue imposible saber si hay documentos parroquiales en la cabecera municipal por la negativa de los frailes franciscanos que se encargaban de ella.

continuidad de la cofradía, tal como estaba organizada en el periodo colonial, o de las fiestas de santos, como parece más probable por las referencias etnográficas contrastadas con las documentales.

Más que una reformulación o reorganización de la cofradía, en el caso de Tapilula y de otros municipios históricamente zoques,³ lo que se observa es una reorganización de las festividades de los santos a través de conceptos como el de calpul, entendido como ermita aglutinante de imágenes sagradas y participantes en los actos rituales, y la *cowiná* o ermita familiar particular.⁴ El primer concepto siguió denominando el espacio de culto y encuentro con los santos en Tapilula a través de la ermita del Señor de Esquipulas, mientras que la *cowiná*, la *witdinakowina* (Chapultenango),⁵ o la *Masandojk* (Tapilula) podría responder, con variaciones etnográficas, a las ermitas particulares que estructuraban o formaban parte de dicho calpul, o simplemente se encontraban dispersas por el pueblo respondiendo a relaciones parentales.

Por otra parte, la presencia de tierras comunales pertenecientes al santo patrón, como se reconoce en el caso de Tapalapa o en el mismo Tapilula, donde todavía los actuales bienes comunales tienen el nombre de San Bernardo Abad, insinúan un proceso de abandono del trabajo para la celebración de cofradías y de reestructuración de las fiestas de santos, tanto por la presión ejercida en la búsqueda de tierras tras las leyes liberalizadoras del periodo decimonónico como, posiblemente, por la transformación del papel de la organización festiva y de sus participantes.⁶

Un elemento reiterado en la actualidad es la referencia al ganado de San Bernardo, ganado encantado en el monte y que sigue siendo propiedad del santo o del encanto, personajes de difícil definición y demarcación como veremos en otra parte de este trabajo. Desaparición del ganado y presencia o incorporación de propietarios en el municipio están íntimamente relacionados, como se observa en el siguiente relato de un mayordomo de Tapilula:

³ Tal como lo han expuesto Chance y Taylor (1987).

⁴ Aramoni señala la existencia en Tuxtla de ermitas de barrio y ermitas de la Santa Cruz, estas últimas relacionadas con las *cowinás* (comunicación personal).

⁵ Como es denominada por Báez-Jorge a una "junta de barrio" (1990a: 165).

⁶ Ni siquiera en uno de los Inventarios realizados en 1872 por el sacerdote José María Sánchez en la parroquia de Tapilula aparece entre los libros enlistados alguno de cofradías (AHD, Asuntos Parroquiales IV, Tapilula, 1872).

[...] el santo tenía su ganado, quién sabe de dónde salió pero al parecer lo compraban, tenía su ganadito, pues... andaba por ahí por el río pero luego lo compraron el terreno los Pedrero, uno que se llamaba Hipólito Pedrero y se fue acabando el agua, no sé si se sumió o quién sabe qué pasó, el caso es que el ganado desapareció, dicen que se fue allá por Tres Picos, por el rumbo de Amatán, que allá lo han visto... También están allá los ganados de San Dionisio de Pueblo Nuevo [Solistahuacán] y de San Lorenzo de Amatán, pero que el terreno es de San Bernardo, él les presta[...] (José Gómez, 2 de marzo de 1996).

Es uno de los propietarios, Gerardo López López (+), quien nos acerca más a la presencia del ganado del santo en Tapilula, cuando recordando su niñez en el municipio comentaba que: “Para hacer sus ferias de los patrones, cada gente visible del lugar regalaba un animal y los alféreces los cuidaban para la fiesta... Los animales andaban en libre vagancia... y le decían ganado de San Bernardo... Cuando yo era chamaco ya se estaba acabando”.

Sus palabras permiten elocubrar hasta qué punto los propietarios incorporados al municipio aportaron también su ganado para la celebración de la fiesta durante los largos periodos de ausencia de sacerdote.⁷

Como ya mencionamos, en la actualidad es común que los santos —en forma de encanto— mantengan ganado en las montañas y especialmente en el cerro Tres Picos de Amatán.⁸ El nombre de este cerro es reiterativo en distintos

⁷ A finales del siglo XIX y principios del XX la promulgación de leyes estatales y federales propició la expansión de población no indígena hacia territorios hasta entonces poco poblados. Este es el caso del desierto de Mezcapala y concretamente de Tapilula. La aparición de propietarios y sus respectivas fincas se refleja en los anuarios estadísticos (véase AHE) así como en los registros civiles de los municipios (véase ARC). De esta manera, Tapilula se convierte en un foco de crecimiento de las propiedades privadas que atraerán a trabajadores de los Altos de Chiapas y de los municipios aledaños (Ixhuatán, Pantepec y Rayón), o se producirá una circulación de trabajadores que nacidos en fincas buscaron trabajo en otras (véase ARC).

⁸ Otros comentarios al respecto señalan que también la Virgen del Rosario tenía su ganado, pero ahora miembros o no del sistema de cargos vigente asumen que dicho ganado está en el cerro Tres Picos y cuentan diversas historias al respecto, como la de un peluquero originario de Tapilula: “[...] un hombre que andaba en su rancho salió a cazar, pero lo que halló fue rastro de ganado... así es que salió al día siguiente más temprano para alcanzarlos. A las dos o tres de la mañana que salió hacia el monte ahí los vió, hasta lo siguió para ver dónde iban, y al dar la vuelta en una roca ahí en la montaña desaparecieron, pues era el ganado del santo, tenía dueño[...].” (Pantaleón, 2 de marzo de 1996).

municipios de origen zoque y se encuentra asentado también en la documentación colonial y en trabajos contemporáneos que ilustran su carácter mitológico.⁹

Si regresamos al papel de la Iglesia en Tapilula constatamos, a partir de los documentos que analizaremos, que la pérdida progresiva de su hegemonía frente al Estado y la estructuración política impuesta a las comunidades indígenas facilitaron y provocaron la reorganización de los cultos religiosos. En Tapilula nos inclinamos a pensar que la falta de referencias a cofradías en los documentos consultados, y el poco peso demográfico hasta el siglo xx, facilitaron una vida religiosa desligada de las directrices eclesiásticas y, por ende, de las propias cofradías. A ello hay que añadir la ausencia de sacerdotes en la primera mitad del presente siglo, circunstancia que debe relacionarse con el periodo revolucionario, durante el cual los arranques anticlericales en varios estados del sur mexicano tuvieron repercusión en Tapilula. Los grupos iconoclastas incursionaron en la región y es un recuerdo presente entre los ancianos del lugar, quienes refieren la forma en que se previnieron escondiendo en cuevas y casas las imágenes consideradas de más valor, por nuevas, además de dejar las viejas para que fueran pasto de las llamas en el atrio de la iglesia:

Vino esa orden de Garrido Canabal, Onésimo Reinoso y otros de aquí quemaron los santos... parece que los obligaron. Murieron mal los que eso hicieron, hasta se engusanaron. El mero Garrido dicen que también así murió, le quemaba el fuego, pedía agua y no le podían dar. Todo se paga y las imágenes tienen poder (José Gómez, 23 de junio de 1995).¹⁰

Los sacerdotes se recuerdan como figuras de estancia efímera en el municipio, sólo presentes en las fechas señaladas como las ferias de Santo Tomás y

⁹ Véase BAHD, num. 1, vol. II, pp. 21 y BAHD, num. 5, pp. 16. Igualmente para referencias contemporáneas pueden consultarse los trabajos de Reyes (1986b), Aramoni (1992) y Lisbona (1998).

¹⁰ Sin embargo, no todas las referencias a Garrido Canabal están mediadas por su insistente anticlericalismo; comerciantes y propietarios utilizan su figura como ejemplo de político preocupado por cuestiones de modernización y “progreso” social y económico: “Garrido luchó contra el alcohol y la holgazanería. A los que veía en la calle sin trabajar les daba trabajo y a los reincidentes en el trago los metía en un costal con una piedra atada, ¡y al río! Quería el progreso de su estado, igual Carlos Alberto Madrazo, que impulsó mucho la ganadería... aquí estamos jodidos” (Juan Magaña, 1 de marzo de 1996).

San Bernardo, en marzo y agosto respectivamente. Desde Copainalá el padre Rafael Flores inició los primeros trabajos de la Acción Católica, “de vez en cuando iban a Copainalá a pedir instrucciones las gentes”; incluso algunas antiguas fotos familiares muestran a dicho sacerdote con gran parte de los propietarios instalados en Tapilula, así como instantáneas de las primeras procesiones de Acción Católica en la cabecera municipal.¹¹

El padre franciscano Juan Ibarra (+), además de efectuar las obras que dejaron la iglesia con su fisonomía actual y de construir varias en las localidades del municipio, siguió el camino trazado por sus antecesores en la construcción de la Acción Católica en sus cuatro ramas (hombres, jóvenes, mujeres y señoritas) y asociaciones (Guadalupana, Carmelitana...), en la creación de grupos de catequesis que atendieran a las localidades de la parroquia, además de hacer un persistente trabajo para dismantelar las actividades rituales que consideraba impropias de la religión católica y que son las efectuadas por los participantes en el sistema de cargos. Con el mismo vigor desplegó su lucha frente a los adventistas instalados en los municipios de su parroquia.

Para concretar el tema que nos atañe, creemos que en vez de una continuidad o disolución de la cofradía, lo que parece constatarse en la etnografía de Tapilula es el replanteamiento o reforzamiento de las celebraciones de patronazgo, si tomamos en cuenta que las dos celebraciones de este tipo existentes a finales del siglo XVII (San Bernardo y Santo Tomás) son las que ahora conforman lo que podemos llamar sistema de cargos del lugar. A ellas se añaden las del Señor Santiaguito y el Señor de Esquipulas para completar el ciclo de rotación anual de alféreces en el municipio.

Aunque no se distinguen barrios en el municipio, los mayordomos de ermita de calpul, cuidadores de los santos, mantienen su puesto; sin embargo, el patrocinio de la fiesta está a cargo de los alféreces, figura de origen hispano que fue incorporada en el siglo XVII por los obispos para suministrar limosnas y patrocinar festividades religiosas (Wasserstrom 1992: 94).¹² Es decir, lo destacable

¹¹ Según información oral José Tamayo fue el párroco que presenció desde Tapilula la creación de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez. Con la reestructuración de los obispos chiapanecos, Tapilula, al igual que otros municipios cercanos, como Pueblo Nuevo Solistahuacán y Jitotol, fueron ocupados por la orden franciscana.

¹² En las referencias del oidor Scals sobre distintos pueblos zoques los alféreces suelen patrocinar, en cooperación con el pueblo, la fiesta celebrada, misma que en pocas ocasiones coincide

del sistema de cargos en Tapilula, que observamos en la actualidad, no es tanto la continuidad o reformulación de la cofradía, sino la adecuación de cargos como los de alférez y mayordomo, proveniente el primero de la celebración de los santos, y el segundo de las cofradías, a una realidad históricamente modificada. Con esto lo que se pretende demostrar es que las transformaciones históricas no tuvieron un desarrollo lineal en cuanto al papel de las cofradías, como ya ha sido señalado por diversos autores (Chance y Taylor 1987, Wasserstrom 1992). Un repaso a la discusión sobre el papel de las cofradías en Chiapas, y concretamente entre los zoques, facilitará la comprensión del caso de Tapilula.

LOS PRECEDENTES HISPANOS Y COLONIALES: LAS COFRADÍAS EN CHIAPAS

El sistema de cargos, como se conoce a una institución cívico-religiosa jerárquicamente establecida, es parte imprescindible de la vida social de un buen número de municipios de la América colonizada. Aunque esta institución no exista de forma generalizada, en México y en otras regiones latinoamericanas fue considerada un punto de referencia obligado por Redfield y Tax (1952: 34) al señalar las características de las sociedades indígenas mesoamericanas del siglo XX. No es tampoco casual que Nash (1958: 68) otorgara un papel primordial al sistema, equiparándolo con la significación del parentesco para las sociedades africanas o con la de las clases sociales para las "ladinas". En Chiapas, por su parte, fue uno de los bastiones temáticos de los proyectos de investigación de las Universidades de Chicago y Harvard.

con un santo de cofradía. Por ejemplo, en Tecpatán la cofradía de Santo Domingo coincide con el santo patrón del lugar, por lo que "La de Santo Domingo no da nada para la fiesta, es la titular del pueblo para la cual se recogen de limosnas 10 pesos y otros 10 que da la comunidad para una botija de vino", además, el alférez aportaba 3 pesos para la fiesta. Sin embargo, sí existían cofradías que solventaban los gastos de la advocación a quien estaba dedicada junto a los alféreces, tal hecho ocurría en Copainalá, donde "Los mayordomos de la cofradía de Santa Rosa juntan entre las muchachas del pueblo para la fiesta de la santa diez tostones y otros diez que da el alférez". Aunque lo común es que los alféreces participaran en las fiestas desligadas de celebraciones de las cofradías, como se señala para Tapalapa y Pantepec (AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 40-49).

Este interés no le ha restado problemas y críticas, de éstas las más fundamentadas interpelan el carácter sincrónico de las investigaciones, al considerar al objeto de estudio en un lugar y momento determinado y obviar el desarrollo histórico del mismo. Igualmente, pocos son los trabajos que hacen referencia a las cofradías españolas antes de ser trasplantadas a América o en su desarrollo paralelo durante el periodo colonial.

En España las investigaciones sobre cofradías y hermandades se han incrementado en los últimos años.¹³ Precedente de ellas es la notable obra de Rumeu de Armas (1981), quien sitúa en el periodo romano la existencia de instituciones de asistencia pública, posteriormente desarrolladas en Europa a partir de la Edad Media.¹⁴ Las cofradías hispanas, según sus referencias, tienen su origen allende los Pirineos,¹⁵ e inician como instituciones religiosas y benéficas para posteriormente dar paso a la cofradía gremial, resultado de la conjunción de la “cofradía” y el “oficio” (*ibid.*: 43, 49). Pero si dejamos de banda su origen, su función estuvo relacionada con el auxilio y previsión a los cofrades, y con la celebración de la fiesta del santo patrón de la cofradía (*ibid.*: 125-136).

Uno de los aportes del extenso trabajo de Rumeu de Armas es la alusión a las hermandades y cofradías de labradores y ganaderos citadas por Costa en su obra *Colectivismo agrario en España* (1983: II: 301-318). En este ensayo eran consideradas instituciones medio religiosas y medio civiles, poseedoras de tierra, ganado y árboles, de lo cual los cofrades se beneficiaban mancomunadamente para socorrer

¹³ De sumo interés resulta la discusión planteada por Gutiérrez Nieto (1977) sobre el término comunidad y su utilización anterior a 1520. En concreto, identifica comunidad con hermandad en su significación de defensa mancomunada de ciudades y villas, o de asociaciones juramentadas de defensa.

¹⁴ Rumeu de Armas matiza esa relación con las cofradías gremiales, ya que “descartada la posible influencia del municipio romano en el medieval, no recibirían los ‘oficios’, que a su calor renacen y se organizan, nada que con lo anterior romano pueda relacionarse” (1981: 43). Para las cofradías eclesíásticas y gremiales implantadas en la Nueva España véase el trabajo de Bazarte (1989).

¹⁵ Sitúa a la “gilda” como antecedente de la cofradía medieval, siendo la primera una asociación de defensa y asistencia mutua característica de los germanos, confraternados en una unidad de armas y banquetes: “Su antigüedad es remota, hasta el extremo de que Tácito apunta algunas de las notas características de la ‘gilda’ al referirse a las costumbres de los germanos” (Rumeu de Armas 1981: 31).

a los enfermos, dedicar misas a los difuntos o invertir en regulares banquetes comunales (1983: I: 374).¹⁶

A un pionero estudio antropológico de Moreno en España han seguido, principalmente en Andalucía, pero también en otros lugares de la península ibérica, una elevada producción de trabajos sobre las cofradías y hermandades históricas y presentes.¹⁷ Pero, antes de pasar al autor andaluz, destacamos la existencia de un trabajo posterior, se trata de la obra *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, de Mantecón (1990: 81). El texto repasa las obras que han tratado las cofradías en el ámbito europeo y hace hincapié en la idea del control de la vida religiosa tras el Concilio de Trento, en concreto en el ámbito espacial de Cantabria (España).¹⁸

Para el caso americano, o mexicano para ser más precisos, son distintos los autores que han discutido sobre el origen del sistema de cargos, mas pocos aquellos dedicados a escudriñar la naturaleza y formas de imposición de la cofradía, institución trasladada de la península al continente americano. Foster fue uno de los primeros en preocuparse por su historia, y por lo que denomina “cultura de conquista”, en la cual sitúa la herencia hispana dentro de las actividades culturales americanas (1961, 1985).¹⁹ En cuanto a las instituciones mencionadas, las convertía en el baluarte funcional para enfrentar periodos de crisis e integrar a la sociedad (Foster 1961: 109).

¹⁶ “El campo común era cultivado por todos los cofrades, en domingo o días de fiesta, con permiso del cura párroco; y más que trabajo, consistía en una verdadera distracción o diversión de los cofrades que acudían. El beneficio obtenido se distribuía en algún banquete anual y en el socorro de los asociados en sus necesidades” (Rumeu de Armas 1981: 376).

¹⁷ Muchas de estas investigaciones aparecen en obras conjuntas, como *Las cofradías de Sevilla. Historia, antropología y arte*, donde destaca el trabajo de Sánchez Herrero sobre los inicios de las cofradías sevillanas, y que ofrece una tipología de las mismas (1985). Otros son trabajos aparecidos en el libro *La religiosidad popular*, coordinado por Álvarez, Buxó y Rodríguez, en donde las aportaciones de Moreno y Plata pueden servir de comparación (1989). Por otra parte, la investigación de López Muñoz (1994) ofrece fuentes útiles para el tema además de insertar reglas, ordenanzas o constituciones de las cofradías.

¹⁸ De sumo interés es el análisis de Mantecón (1990) sobre el culto a la Virgen del Rosario, que puede tomarse como referencia comparativa para el caso americano.

¹⁹ En el mismo sentido Ricard está convencido de que buena parte de las “supersticiones” persistentes en México “sont d’origine européenne ou bien son nées et se sont développées en Nouvelle-Espagne depuis la conquete espagnole” (1933: 327).

La tesis de Moreno, a la que nos referimos en párrafos anteriores, “[...] es que se trasplanta a América, implantándolo en las comunidades indígenas tras la conquista, el modelo hispano de *cofradías étnicas*” (1985: 192).²⁰ Pero, a la vez, la implantación en comunidades indígenas establecía una especie de fusión entre la cofradía étnica y la cofradía comunal andaluza, cuyo resultado sería el que se observa en la América colonizada (Moreno 1985). Fiel reflejo del sistema social existente, negación del mismo en un nivel simbólico o ambas cosas a la vez, es para Moreno (1985: 15) la persistencia de las cofradías, las cuales cumplieron con una función del sistema colonial:

La función clave del sistema: ser el instrumento que rige la relación, garantizando las relaciones de dominación, entre el Estado y la etnia dominada, se cumplió de forma tan eficiente que ni los indígenas, ni tampoco la mayoría de los antropólogos e historiadores que han tratado de estudiarlo, han llegado a ser conscientes de ello (Moreno 1985: 199).

Por lo tanto, dominación y supervivencia o resistencia indígena forman un binomio inseparable para el autor andaluz (Moreno 1985: 200-203).

McLeod en su estudio sobre Chiapas coincide con Moreno, porque señala como “paradoja” el papel de la cofradía indígena: cohesión colectiva y, a la vez, transferencia de capital del pueblo a las élites locales y nacionales. Incide en el papel estratégico de la expansión de la cofradía como arma de los clérigos para obtener nuevos ingresos y pretende desmitificar las ideas referentes a un resurgimiento de la religión popular indígena (1983: 67-67, 85): “Lo que estaba surgiendo en Chiapas era un catolicismo popular o, para ser más exactos, catolicismos de pueblo, parientes cercanos cada uno de la ortodoxia dominante” (1983: 71).²¹

²⁰ Moreno presenta una tipología de las hermandades que resumimos: 1) abiertas o cerradas; 2) con integración horizontal o vertical y 3) con identificación grupal, semicomunal o supracomunal. Las cofradías étnicas serían cerradas, con integración horizontal y grupales (1985: 193). Cerradas porque no admiten personas extrañas a la etnia, horizontales porque pertenecen a una misma categoría social, y grupales porque equivalen a un grupo de la comunidad. Por el contrario, en su aplicación americana serían comunales porque se impusieron en las comunidades constituidas tras la conquista (1985: 197).

²¹ Reifler asevera, también, que las rebeliones indígenas no pretendieron restaurar las antiguas costumbres mayas, sino que significaban una explosión contra el monopolio español de la reli-

Muchas de las ideas de McLeod las retoma de la obra de Wasserstrom, autor que hace del desarrollo histórico de una región el soporte para la ejemplificación de un caso, el de Zinacantán (1992: 129-186), pueblo de estudio por excelencia del proyecto Harvard en Chiapas dirigido por Evon Z. Vogt. El sistema de cargos es el resultado de las transformaciones acaecidas a lo largo de la dominación colonial. El equilibrio de la comunidad, la persistencia en el tiempo de prácticas culturales y símbolos, o el aislamiento comunitario son temas que discute Wasserstrom para situar en el siglo XIX el nacimiento del sistema de cargos zinacanteco que conocemos hoy en día.

Sin embargo, son Chance y Taylor los autores que con más precisión han hablado del desarrollo de las cofradías y de su relación con el contemporáneo sistema de cargos (1987: 7). Al comparar fuentes documentales de Jalisco, Oaxaca, y de la región central de México, junto con una vasta bibliografía, establecen distintos desarrollos regionales y aseguran que la presencia de cofradías es tardía en la Nueva España, por lo que rompen con la idea del previo patronazgo individual indígena, supervivencia prehispánica al interior de las instituciones trasplantadas desde la metrópoli.²²

El análisis comparativo permite observar las distintas modalidades para hacer subsistir las cofradías y también su variable evolución, donde destaca la presencia de tierras comunales y ganado para hacer frente a los gastos (Chance y Taylor 1987: 11).²³ Esta razón es la que motiva la siguiente afirmación:

gión católica (1979: 33). Pero, al mismo tiempo, difiere de McLeod al indicar que gran parte del crecimiento de cultos de santos proviene del interés de los indígenas, no tanto de los curas, los cuales, según la autora, arriesgaron en ocasiones la vida para evitar tal crecimiento (Reifler 1979: 45).

²² Chance y Taylor señalan que los gastos del culto de las cofradías se solventaban mediante cuatro formas, algunas veces combinadas: "1) mediante contribuciones personales de los miembros principales de la cofradía (el mayordomo y el sacerdote); 2) mediante contribuciones personales de todos los miembros de las cofradías; 3) mediante contribuciones de todas las familias de la comunidad, especialmente aquellas en las que todos eran miembros de la cofradía [...] y 4) la renta y otro producto de la propiedad comunal perteneciente a las cofradías" (1987: 7).

²³ Esta situación, en opinión de Chance y Taylor (1987: 11), ocasionó infinidad de conflictos entre los feligreses y los sacerdotes, debido a la necesidad de definir quiénes eran los encargados de cuidar y mantener tales propiedades, además de indicar el uso que se hacía de ellas. Ejemplos de estancias ganaderas se pueden encontrar no sólo en los territorios citados por los autores, en Yucatán cita un caso Patch (1981), igualmente Meyers aporta información del Perú, donde pro-

[...] dentro de las diferencias y variaciones, existe una historia que contradice la noción de patronazgo individual o del injerto de una institución ceremonial indígena en las hermandades seculares españolas. En general, las cofradías no se desarrollaron por completo en los pueblos indígenas sino hasta fines del siglo XVI y principios del XVII; y aún entonces la presencia de cofradías no implicaba necesariamente la existencia de un sistema de cargos (*ibid.*: 11).

Al igual que Rus y Wasserstrom (1980) y Wasserstrom (1992), estos autores sitúan la aparición del patronazgo individualizado en la presión de los sacerdotes seculares para mantener y mejorar el culto y, además, en la existencia de políticas administrativas tendientes a prohibir la contribución comunitaria (*ibid.*: 12). Otra de sus aportaciones es la referente al papel de los cargos civiles durante el periodo colonial que, sin ser incompatibles con los religiosos, no formaban una estructura cívico-religiosa como la estudiada por la antropología contemporánea (*ibid.*: 12, 14).

Para los historiadores citados, la presión sobre las tierras comunales ejercida en el siglo XIX por órdenes presidenciales, para su venta y apropiación en manos de particulares, fue uno de los factores decisivos en la incorporación del patronazgo individual encaminado a dar continuidad institucional a las celebraciones religiosas (*ibid.*: 14-15).²⁴

En Chiapas, como en el resto de la Capitanía General de Guatemala o en la Nueva España, fueron excepcionales las cofradías implantadas en las comunidades que estuvieron diferenciadas por cuestiones étnicas o de castas. La mayoría de

pedradas y ganado no sólo son utilizados en el soporte de la cofradía, sino también en el de los cofrades, hecho que provocó numerosos conflictos con la creciente expansión de las haciendas (1985: 296-297).

²⁴ Parece que este es el proceso sufrido en los Altos de Chiapas, según indicaciones de Rus y Wasserstrom, quienes señalan que a finales del siglo XVIII y principios del XIX las cofradías sufragan los gastos de la fiesta con una gran participación de cofrades. El trabajo en plantaciones distantes y el comercio hicieron que los sacerdotes aseguraran el culto mediante el patronazgo individual (1980). Sin embargo, Chance y Taylor cuestionan que los anteriores autores no mencionen el patronazgo común utilizado por los cofrades tzeltales y tzotziles en dicho periodo, “cuando las cofradías eran demasiado pobres para sostener las fiestas con sus propios fondos” (1987: 16). Para el caso andino, Celestino y Meyers señalaron que las guerras de independencia y el traspaso de los bienes de las cofradías a la Beneficencia Pública fueron los que originaron el sistema de cargos (Masferrer 1978: 46).

las mismas eran instituciones indígenas, pero en los casos en que sí se produjo tal separación ésta observó las distinciones traídas del otro lado del Atlántico, al establecerse la separación entre las cofradías de indios, negros y españoles.

A pesar de los pocos trabajos históricos sobre los zoques, los sistemas de cargos y, más recientemente, las cofradías, han despertado el interés de los investigadores. La preocupación por esta institución cultural ha sido enlazada en muchos casos con la sobrevivencia de los zoques como grupo, como afirma Fábregas Puig para resaltar el papel jugado por las estructuras de poder tras la irrupción colonial que “[...] clausuró las jefaturas y situó a los sistemas de cargos o mayordomías como estructuras de intermediación entre los zoques como pueblo dominado y la complicada jerarquía políticoburocrática del régimen colonial” (1993: 295-296).

De esta manera asume, todavía, la muy discutible conexión de los cargos, como los entendemos en el periodo contemporáneo, con las cofradías existentes en el periodo colonial. El mismo autor señaló también la dificultad de indagar sobre el origen de las mayordomías en Tuxtla Gutiérrez por la falta de documentación (1971: 5), aspecto discutido por Aramoni (1992: 17-18). De hecho se cuenta con algunas investigaciones al respecto y documentación todavía por revisar en los archivos sobre el periodo colonial.

Aramoni, en su estudio sobre prácticas idolátricas denunciadas en visitas diocesanas durante la colonia, ubica las cofradías como el lugar donde los indios zoques logran insertar, dentro de nuevas estructuras rituales cristianas, sus tradiciones religiosas. Son, para dicha autora, no sólo refugio de tradiciones, sino lugar de participación activa respecto a las nuevas normas impuestas, logrando así preservar y reforzar su identidad (1992: 342-343, 370-371).²⁵

Para el caso de Chiapas, la mencionada lucha contra los cultos y formas rituales de los indígenas, considerados idolatrías o herejías, se observa como un proceso prolongado desde la baja edad media europea. La instalación y consolidación de las cofradías es legible en Europa como una transformación de la pastoral de la Iglesia tras el Concilio de Trento, por lo que la erradicación de la herejía pasaba a un segundo plano para priorizar otro objetivo: homogeneizar el culto y atender la vida moral y religiosa (Mantecón 1990: 37), aunque, por otra

²⁵ Aramoni aporta información sobre las transformaciones en la organización de la cofradía del Rosario en Tuxtla, así como de sus conflictos con autoridades civiles y eclesiásticas (1992).

parte, en reacción a las corrientes reformistas se incrementó el número de ceremonias públicas y masivas como las romerías, procesiones, culto a las imágenes o reliquias (Domínguez 1990: 10). En el caso del continente americano, especialmente donde hay abundante población indígena, y sin abandonar el primer objetivo, también se instalan las cofradías de forma progresiva y decidida con el afán de controlar y uniformar las prácticas rituales indígenas, además de ser una fuente alternativa de financiamiento de los eclesiásticos tras las pérdidas demográficas de los primeros años de conquista (McLeod 1983: 68, Wasserstrom 1992: 37-41). MacLeod considera que las cofradías tardaron en implantarse entre los indígenas, más bien el cabildo y las cajas de comunidad las precedieron antes que las mismas necesidades económicas las convirtieran en una posible fuente de ingresos (*ibid.*: 67).

Los dominicos, al igual que en Europa, dieron prioridad a las devociones del Rosario y del Santísimo Sacramento (*ibid.*: 48).²⁶ Para el caso de Chiapas Aramoni (1992: 383) sitúa a la cofradía de Copanaguastla fundada en 1561, en honor a dicha Virgen, como una de las más antiguas.²⁷ Ello no es casual porque fue en el mandato de fray Pedro Barrientos (1553-1588) cuando se introdujeron las cofradías en Chiapas.

Durante el siglo XVII la presencia y funcionamiento de las cofradías era también tema de controversia y discusión entre los poderes civil y eclesiástico. En 1637 su abundancia hizo que el propio presidente de la Audiencia, Álvaro de Quiñones y Osorio, acordara la reducción de las mismas por causar empobrecimiento a los indígenas y por su posible relación con prácticas religiosas precoloniales (Díaz Cruz 1989: 643).²⁸ En ese mismo sentido las Ordenanzas de Scals,

²⁶ Las cofradías del Rosario se fundaron por primera vez en Colonia (Alemania) por el prior del convento dominico, Fr. Jacobo Sprenger, en 1475. Este religioso fue coautor en 1485 del *Maleus Maleficandum*, obra clave en el combate a la herejía medieval (Mantecón 1990: 65).

²⁷ Menciona Aramoni el *Inter desiderabilia* del 28 de junio de 1569 como el momento en que el papa Pío V otorga el privilegio único a la orden dominica para instalar las cofradías del santo Rosario (1992: 383).

²⁸ En Chiapa de Corzo, concretamente en 1665, el escribano Real Esteban de la Fuente, se quejaba de las precariedades que los indios deben sufrir por los excesivos gastos de las cofradías y, por ello, mandaba que “se extingan, deshagan, y anulen, todas las Juntas o Cofradías que hubiere fundadas sin licencia de el gobierno superior y que los Priestes, y Mayordomos de dichas Cofradías de aquí en adelante no lo sean ningun indio de cualquier calidad y condición

emitidas en julio de 1690, denunciaban las excesivas cargas tributarias a las que eran sometidos por la Iglesia los naturales, y prohibía que los mismos se agruparan en cofradías o celebraran fiestas religiosas por los gastos que ello implicaba (León y Ruz 1988: 59-60, 220); por otra parte, la intervención de la Corona dejó sin efecto dichas Ordenanzas que hubieran significado un drástico golpe al poder religioso en la provincia de Chiapa (*ibid.*: 1988: 60).²⁹ Entre las referencias de las Ordenanzas de Scals toma como ejemplo la cofradía de San Agustín en Tapalapa la cual, instada por el obispo Núñez de la Vega —según sus palabras—, utilizó las pocas tierras del común para asentar “ganado mayor” con el cual sufragar los gastos de la fiesta en honor al santo patrón (*ibid.*: 221).³⁰

Aunque la medida hubiera sido perjudicial para la Iglesia y para los propios indígenas, la misma jerarquía eclesiástica, que defendía la celebración de fiestas por ser parte de la veneración de los santos y de la Iglesia, cosa contraria a la propuesta por “los herejes anglicanos, secuaces de Lutero” (*ibid.*: 340-341),³¹ tenía ciertos temores a que el número de cofradías aumentara y con ello la posible “idolatría” de los naturales. Las Ordenanzas generales escritas por el obispo Núñez de la Vega mandaban a los padres doctrineros que cumplieran las reales cédulas para que los pueblos no contaran con más de tres cofradías, en honor a la Virgen Santísima, a Nuestro Dios Sacramentado y a Las Ánimas. Igualmente se ordenaba la creación de una caja con tres llaves donde se depositaran los fondos de las cofradías, llaves que estarían en manos del cura y de los dos mayordomos principales (*ibid.*: 192).

Por su parte, en las Ordenanzas dictadas para el funcionamiento de la Cofradía de Nuestra Señora en Mapastepec, además de ofrecer la jerarquización

que sea [...]” (Chiapa de Corzo, II, B 3.; junio-agosto 1665, 4ff; número 5734, BAHM, vol. II, núm., 3, 1985).

²⁹ Los conflictos entre el poder civil y eclesiástico no eran los únicos que se dirimían en las cofradías, al interior de las mismas son también notables las confrontaciones personales, como la que tuvo lugar en 1678 en Pueblo Nuevo de la Magdalena (Aramoni 1992: 174-175).

³⁰ En las “Ordenanzas para el buen gobierno de la hacienda y cofradía” el obispo Nuñez de la Vega trata el caso de la cofradía de Nuestra Señora de Mapastepeque (Mapastepec), y señala la existencia de una hacienda de ganado vacuno que le pertenece (León y Ruz 1988: 199).

³¹ Wasserstrom reafirma también la idea de la cofradía como defensa frente al luteranismo europeo (1992: 41).

interna con un diputado o alcalde y dos mayordomos, se asienta que la elección de los mismos será anual y con la presencia del sacerdote (*ibid.*: 200), procurándose que los cargos fueran ocupados por los indios principales de la comunidad, todo ello registrado en el libro de la cofradía.³²

Tras la rebelión de Cancuc en 1712 las confrontaciones por el poder entre civiles y eclesiásticos se dirimían de nuevo en los espacios de ritualidad; mientras los religiosos se dedicaban a reorganizar las cofradías y reinstalar festividades, los funcionarios intervenían de nuevo para contrarrestar estas tendencias. En muchos casos las respuestas de los pueblos fueron el abandono de sus hogares, como los mayordomos del Santísimo Sacramento en Amatenango, que optaron por emigrar a las haciendas de las tierras bajas (Wasserstrom 1992: 109). Otro episodio de estos enfrentamientos de poder se sitúa en 1774 con la llegada de un nuevo alcalde mayor a las tierras altas de la provincia, Cristóbal Ortiz de Avilés. Ajeno al comercio del cacao, controlado por el alcalde mayor de Tuxtla, se dedicó a confiscar las cajas de comunidad utilizadas en muchas ocasiones para los gastos eclesiásticos, situación que de nuevo obligó a la migración de indígenas para convertirse en peones de las incipientes haciendas (Wasserstrom 1990: 79-80).³³ Ante esta situación el obispo Francisco Polanco, en carta al rey Carlos III, reacciona para asentar que las cajas de comunidad son “para sustentar al Cura” y no para estar “en casa de los Alcaldes Mayores por Providencia de el Gobierno”.³⁴

El obispo analiza también la situación de las cofradías, donde reafirma su existencia pero “contra derecho y moral cristiano”. La fundación de las mismas tenía como capital 150 pesos, repartidos entre mayordomos y oficiales, los cuales debían pagar un rédito de 5% y restituir el capital, además de cumplir con sus obligaciones religiosas. La precaria situación de los indígenas provoca,³⁵

³² En opinión de Aramoni también pudieron acceder a dichos cargos los “leales” a los frailes, especialmente en los lugares cercanos a los centros de control político (1992: 371-372).

³³ En este periodo considera Wasserstrom (1992: 79-80) que se consolidó la ruptura entre los dominicos y los gobernadores reales, además de crear una inestable alianza entre el clero secular y el regular.

³⁴ BAHM, vol. II, núm., 1, 1985, pp. 13-14/39-41.

³⁵ “No tienen los Habitantes qué comer, qué vestir, ni qué calzar [...] Así los tienen tantos arbitrios y maltrato faltándoles a el derecho de Gentes sin el que ninguna república ni Religión pueda tener permanencia” (*ibid.*: 18).

según sus palabras, que “comen aquel capital sin poder pagarle [al sacerdote], empuñanse los hermanos cofrades en llevar adelante sus funciones hasta que se hallan disipados, y la fundación perece”.³⁶ Aunado a esto la escasez de curas, por las condiciones en que desarrollan su trabajo, es para el obispo otro de los motivos por el que tanto cofradías como feligreses mantienen unas condiciones de vida espiritual precarias.³⁷

La Independencia y la llegada de las leyes liberales reformadoras trastocaron definitivamente el funcionamiento de las cofradías coloniales. La desamortización de los bienes y propiedades eclesiásticas impactó en los terrenos de las cofradías, situación que provocó una recomposición de su financiamiento. Wasserstrom, en cambio, ilustra con anterioridad a estas medidas gubernamentales la cada vez mayor relevancia de las fiestas frente al limitado papel de los sacerdotes. Situación coincidente con la extensión de la política económica liberal de separación entre la Iglesia y el Estado (1992: 160-161).³⁸

La persecución de la cofradía y de prácticas rituales fue similar en ámbitos donde el catolicismo formaba parte de las manifestaciones culturales propias. El caso de España es significativo ya que los liberales y enciclopedistas del siglo XVIII eran “detractores acérrimos” de las cofradías por contribuir al faccionalismo y a los “gastos inútiles”. La misma opinión podían tener jerarcas de la iglesia como el arzobispo de Tarragona para quien “las tales cofradías, hermandades y congregaciones expenden en cera, música y lo que derraman profusamente en refrescos, comilonas, huéspedes, máquinas de pólvora, bailes, danzas, juegos y otras funciones profanas, y más ajenas del verdadero espíritu de devoción y culto de los Santos, empobrecen y atrasan considerablemente sus casas” (Rumeu de Armas 1981: 389-392).

³⁶ *Ibid.*: 12.

³⁷ El maltrato que reciben los curas, además de las condiciones en las que deben vivir, “entre hombres casi irracionales”, son para el obispo Polanco circunstancias que impiden el aumento de vocaciones” (*ibid.*: p. 13). Algo similar opinará el diputado electo por Chiapas en las Cortes Ordinarias de 1813, Fernando Antonio Dávila, quien incide en “las incomodidades, trabajos y maltrato que consigo trae el oficio Cural en tan remotos desiertos” (BAHD, vol. V, núm. 1-2, p. 16).

³⁸ Estos conflictos no sólo facilitaron, en palabras de Wasserstrom, los abusos de autoridad por parte de los clérigos sino que propiciaron el endeudamiento de los indígenas a manos de los comerciantes, con las consiguientes pérdidas de tierra y la progresiva incorporación de población ajena a los pueblos de indios (1992: 161-162).

Las cofradías o las celebraciones a santos católicos que lograron sobrevivir lo hicieron, posiblemente, gracias “al empeño de los indios” (Aramoni 1995: 22), puesto que los curas empezaron a quedar al margen del control de tales instituciones, para verse relegados cada vez más a ciertos papeles sacramentales del ceremonial católico. La conformación del ayuntamiento constitucional y la transformación del antiguo cabildo indígena durante el siglo XIX fueron factores decisivos en la nueva fisonomía institucional.³⁹

El caso de Zinacantán es significativo porque ilustra cómo la pérdida del control eclesiástico en el periodo liberal y su prolongación en la revolución mexicana posibilitaron el reacomodo entre el antiguo cabildo y los cargos religiosos, situación que todavía está presente en muchos municipios de los Altos de Chiapas (Wasserstrom 1992: 206-213). Es decir, este juego o flujo entre permanencia y transformación de las instituciones religiosas otorga las pautas para el estudio de las mismas entre los zoques.

LAS COFRADÍAS ZOQUES

Sobre las cofradías zoques es Aramoni quien ha ofrecido más información en los últimos años. El análisis de las cofradías del Rosario de Tuxtla o de San Agustín en Tapalapa permite conocer su funcionamiento y transformaciones a través de los respectivos libros de cofradías. Sobresalen en las aportaciones de Aramoni las referencias a las anteriormente mencionadas elecciones anuales de cargueros, la existencia de un principal (o dinero en efectivo) para los gastos y las muchas reelecciones de los cargueros en su puesto a pesar de las prohibiciones de las mismas dadas por el obispo Sanmartín en 1818 (Aramoni 1992: 384-385).⁴⁰ Aspectos coincidentes, no sólo con el resto de cofradías instaladas durante la

³⁹ Aramoni considera que esta institución de los cargos religiosos fue adaptada y tuvo continuidad entre los indígenas porque facilitaba la identificación como grupo controlando un culto que les permitía mantenerse unidos, además de ser un frente común ante las políticas liberales del siglo XIX, con lo cual podían también acumular recursos y afrontar al interior de la comunidad las necesidades económicas y los deberes religiosos (1995: 24).

⁴⁰ Aramoni ha relacionado estas reelecciones en los cargos de las cofradías con el papel jugado por los principales de pueblos zoques en el mantenimiento del culto a los ancestros (1998b: 102-103).

colonia, sino también con las existentes en la península ibérica, son la presencia de ordenanzas que dictaban obligaciones y derechos a los cofrades, además de establecer el manejo de los recursos, que podía ser el principal, ganado o los terrenos del común puestos a su disposición por el cabildo. Esta situación fue progresivamente trastocada por la presión sobre las tierras ejercida también por la jerarquía eclesiástica. La venta de ganado, en muchos casos a otras cofradías, permitía la celebración de las fiestas y la continuidad de la institución en manos de los indígenas (Aramoni 1992: 388, 389 y 398).⁴¹

El pueblo de Tapalapa ofrece, según Aramoni, un ejemplo de las cofradías zoques durante el siglo XIX. La cofradía de San Agustín permitió que los indios pudieran manejar los recursos propios y organizar con cierta libertad el culto a sus santos patronos y, al igual que en Tuxtla, las estancias ganaderas fueron un soporte para la cofradía (1994: 142).⁴² Estas tuvieron durante su existencia una desigual presencia, como se constata para el caso de Tapalapa, donde en 1837 el cura desea restablecer la estancia de ganado vacuno de la cofradía de San Agustín debido a la extinción casi total del resto de cofradías. De hecho, en los anexos a su curato, Pantepec, Ocoatepec y Coapilla, sólo funcionaban las cofradías con ganado (Aramoni 1994: 143-144). Incluso podía ser sustituido el cuidado del ganado por cultivos alternos que produjeran beneficios para la continuidad de la fiesta, como ocurrió en Tapalapa en 1706 (Villasana y Reyes 1991: 268).

Para la antropóloga chiapaneca, la institución de la cofradía pasó a ser referencia de la cultura india, “como parte de sus estrategias económicas y sociales dentro del sistema impuesto” (Aramoni 1994: 147).⁴³ Así inserta la organización y funcionamiento de estas instituciones dentro del contexto religioso

⁴¹ La cooperación en trabajo de tierra en común, arrendada o propia, era también usual en las cofradías españolas, Rumeu de Armas cita el caso de la cofradía de San Antonio de Padua en Benavente (Zamora). Los beneficios obtenidos se dedicaban al cuidado de los hermanos enfermos, al entierro de los difuntos o al socorro alimenticio que en forma de préstamo podía darse a los cofrades (1981: 375).

⁴² El ejemplo de Ocozacoautla es significativo; en 1804 existían diez cofradías, de las cuales ocho poseían ganado (67 cabezas de vacuno y 330 caballos) (Aramoni 1994: 143, 1998b: 100-101).

⁴³ La estancia ganadera de Tapalapa remarca la explotación de tierra del común por parte de los zoques. Además, la plaga de langosta, que en 1770 afectó la región donde se encuentra el municipio de Tapalapa, y la explotación por parte del teniente de alcalde mayor, Sebastián Esponda,

y administrativo de la época colonial, al igual que Chance y Taylor (1987) o Rus y Wasserstrom (1980). Las presiones sobre los malos manejos de las cajas de comunidad y las irregularidades en las cofradías condujeron a que en 1794 el arzobispo de México suprimiera 522 cofradías de su jurisdicción (Aramoni 1995: 17), de lo cual se desprende una de las medidas trascendentes para el futuro de las cofradías y de las posteriores mayordomías o sistemas de cargos:

Entre los criterios que se tuvieron presentes para extinguir las cofradías estaba el de que cuando sus bienes, ya fueran tierras, ganado, granos u otros, fueran reducidos, o bien si tenían pocos cofrades o los bienes no eran administrados debidamente, deberían de ponerse en manos del mayordomo encargado de la administración de los bienes comunales, pero existiendo el compromiso de financiar la fiesta del santo patrono. De esta manera muchas cofradías se convirtieron en mayordomías (Aramoni 1995: 17).⁴⁴

Estos procesos de transformación no son óbice para que la autora, utilizando textos de Durán, Motolinía o Diego de Landa, relacione dichas instituciones europeas con el pasado de los indios colonizados, ya que considera que existían sustituciones entre lo europeo y lo mesoamericano propiciadas por las similitudes rituales. Es a partir de esta idea que podemos enlazar el papel contemporáneo del oratorio o ermita de carácter territorial y familiar que tanto ha llamado la atención entre los estudiosos de los zoques.

Una de las cuestiones más controvertidas en los análisis del México prehispánico es la figura del calpul, misma que trascendió el tiempo histórico para hacer referencia a la organización social de los indios de los Altos de Chiapas,⁴⁵ basada en el parentesco y sustentada en linajes patrilineales exogámicos, que unidos

son dos circunstancias que permiten aseverar a Aramoni que “los zoques de Tapalapa probablemente echaron mano del ganado de su cofradía para satisfacer el hambre del pueblo, posibilidad contemplada en disposiciones eclesiásticas para otras cofradías” (1994: 148).

⁴⁴ La poca claridad en la propiedad de los bienes (de la comunidad o de la parroquia) conllevó una serie de conflictos entre los indios y la iglesia. El caso de los indios de Tuxtla es un ejemplo de lucha por sus tierras frente a los deseos sobre las mismas de los párrocos (Aramoni 1995: 18-19).

⁴⁵ Aunque ha sido común en las investigaciones sobre la población indígena mayance de Chiapas identificar al calpul como un barrio o una mitad territorial, existen discrepancias a la hora de explicar casos etnográficos concretos, como la expresada por Becquelin-Monod y Breton,

constituirían el dicho calpul.⁴⁶ Sin adentrarnos en la polémica todavía no resuelta,⁴⁷ creemos necesario aportar datos que puedan den luz sobre el uso contemporáneo de ese concepto entre los zoques, en concreto en Tapilula. Dahlgren (1966: 211) afirmó la existencia del calpul entre los zoques de Tuxtla tras su sublevación en 1693, considerándolo un clan —aunque sencillo, según sus palabras— por la persecución que sufrieron los miembros del *calpulli* del gobernador indio repudiado. También la constante referencia a las jefaturas o señoríos prehispánicos zoques remite a la existencia de clanes o linajes de tipo patrilineal como la base de sustento de dichas formaciones políticas (Fábregas 1986).⁴⁸

A pesar de estas escasas referencias lo importante, desde la perspectiva actual, es la permanencia del nombre calpul, con cuya denominación es conocida la ermita del Señor de Esquipulas en Tapilula. La información oral sobre la existencia de otros calpules en Tapilula y pueblos aledaños,⁴⁹ desaparecidos en la actualidad, nos interroga sobre el papel que esta figura jugó entre los zoques, incluso después del sometimiento militar castellano.⁵⁰ Si buscamos referencias al respecto encontramos cómo el obispo Marcos Bravo de la Serna en 1682, para

quienes identifican al “*kalpul*” de Bachajón como una “organización social [...] entre los linajes exogámicos y el barrio endógamo. La pertenencia a uno de los cuatro kalpules se determina por nacimiento, y cualquier individuo, hombre o mujer, pertenece obligatoriamente al kalpul de su padre y de sus ancestros agnados” (1979: 197).

⁴⁶ López Austin expone como elementos primordiales del calpul en el altiplano de México la existencia de un antepasado común, en muchas ocasiones mítico; la relación parental patrilineal endogámica aunque flexible a la movilidad; la existencia de un territorio y la unidad fiscal del mismo, además de contar con un gobierno interno propio basado en un consejo de ancianos (1989b).

⁴⁷ Un resumen de dicha polémica se puede revisar en Carrasco (1989: 11-23) y Olivé Negrete (1989: 81-114), así como más recientemente en Reyes García (1996).

⁴⁸ Velasco Toro menciona un documento sobre Quechula en donde aparecen cuatro calpullis en 1674 (1990: 122). Para el conocimiento de la terminología de parentesco entre los zoques contemporáneos, y como posible referencia a los zoques prehispánicos Báez-Jorge presenta un breve pero detallado informe en “El sistema de parentesco de los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas” (1990a: 155-185). Igualmente, es oportuna la revisión de los vocabularios coloniales presentados por Ruz (1997).

⁴⁹ En 1690 sabemos que Tapilula contaba con cinco calpules; Pantepec y Tapalapa tenían cuatro mientras Ixhuatán estaba compuesto por tres. No existe mención a los calpules de Comistahuacán (Rayón) (véase AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 46v-48, 48-49, 65v-67 y 67v-69).

⁵⁰ Entre los grupos mayances de Chiapas, concretamente entre tzotziles y tzeltales, los estudios sobre clanes y linajes y su estructuración a través de las secciones existentes en las localidades

comentar fiestas de barrio de Tuxtla Gutiérrez, identifica al barrio con el calpul: “las fiestas que por cuenta de dicho calpul se celebran en la iglesia parroquial, de aquí adelante se celebren en la ermita del calpul, procurando en ellas la mayor devoción que es el festivo holocausto que deleita a Dios nuestro señor” (en Aramoni 1995: 15).

No es extraño que la idea de sustitución o de sobreposición de instituciones esté presente cuando se habla de la desaparición de la figura prehispánica del calpul, ya que se considera que la cofradía lo reemplazó como forma de organización social del pueblo (McLeod 1983: 74).⁵¹

De hecho, Aramoni afirma que el antiguo calpul zoque, o *vintec*, fue traducido por los frailes como “barrio”, de esta manera asienta que los pueblos congregados se conformaron con distintos *vintec* o calpules y que se manifestaron a través de las cofradías (1998b: 101-103). Esto le permite, siguiendo un documento presentado por Navarrete sobre los chiapanecas (1974), identificar al calpul como una figura organizativa con jerarquía determinada en la que cada calpul se relacionaría con un calpulero mayor, y coordinados todos por un gobernador de calpules. Los primeros, con el acuerdo del segundo, dirigen y organizaban las fiestas “a los antiguos dioses”, las colectas públicas y “es de suponer que eran también los encargados de organizar las celebraciones a los santos patronos de sus barrios”. A partir de aquí apunta la posibilidad de que cada barrio contara con una cofradía donde se pudieran mantener “las antiguas celebraciones” (Aramoni 1992: 371-372).⁵²

El papel del barrio y sus cofradías, mencionado por Aramoni (1992, 1995), es presentado por Velasco Toro (1991: 240-244) como la posibilidad de entender el paso de las cofradías a las ermitas de barrio públicas y privadas analizadas por Thomas en Rayón y Tuxtla (1973, 1986). Esto de nuevo asocia el antiguo papel de los calpules con organizaciones territoriales ligadas a la ascendencia parental patrilineal. Tal relación posibilitaría establecer nexos entre un territorio singular

fueron temas de discusión, especialmente para hacer hincapié en las transformaciones contemporáneas y su práctica desaparición (véanse Guiteras 1965 y Favre 1992, entre otros).

⁵¹ Díaz Cruz menciona un documento de 1691 en el que aparecen los “mayordomos calpuleros” como responsables de la “cofradía de su calpul o barrio” (1989: 648).

⁵² También considera Aramoni significativa la presencia, a partir de 1852, de los nombres de las esposas de los sacerdotes, dato que le sugiere un mayor papel de la mujer dentro de la “estructura ceremonial” (1992: 385-386).

en los pueblos indígenas coloniales —llamémoslo barrio— y la organización familiar extensa que controlaría y organizaría el trabajo y la producción agrícola, además de reforzar ese carácter parental demarcado por un espacio físico. De esta manera, Velasco Toro considera a la ermita como el posible núcleo de un barrio corporado (1991: 245).⁵³

Por su parte, Thomas aseveró que la proliferación de ermitas de carácter privado entre los zoques y “en otras partes de Mesoamérica” podía relacionarse con “un antiguo prototipo mesoamericano” (1974a: 126). Así, las asociaciones de ermita estructuradas a través del parentesco o la vecindad,⁵⁴ y que unifican el culto al corporizar el control de las imágenes, expresarían la estructuración jerárquica de los miembros de la asociación, en función de la reproducción de la misma a través de los derechos de herencia (Thomas 1974a: 133).⁵⁵ Este carácter corporado es matizado por Thomas ya que los dueños de las imágenes, ubicadas en las ermitas privadas, tienen similares obligaciones individuales que los mayordomos de las imágenes públicas, incluso los cargueros utilizan las primeras para las celebraciones propias de su cargo, por lo que la relación entre ermita privada y pública es constante (*ibid.*: 140-141).

Este flujo y reflujo entre corporación y particularismo conduce a Thomas a afirmar que “Si bien las familias asociadas están jerárquicamente ordenadas, ellas se oponen a los principios jerárquicos, organizándose en forma paralela para lograr un máximo de autonomía con un mínimo de tolerancia de cooperación interfamiliar” (1974: 142).

La ermita no deja de ser, en su explicación funcional, el lugar donde se sitúan el faccionalismo y la lucha por los recursos primordiales mediados por la

⁵³ Velasco Toro (1991: 240) asienta esta posibilidad a través de los datos expuestos por Báez-Jorge (1990a: 165-166), quien señala que hasta la década de los treinta aún funcionaba la división por barrios en Chapultenango y Ocoatepec, y que mantenían una organización ceremonial basada en la ermita con santos patronos y regidores por barrio. Incluso ello puede ser enlazado con la permanencia, hasta la década de los cuarenta, de tierras correspondientes a cada barrio (*ibid.*: 166).

⁵⁴ Normalmente los jefes de las familias de vecinos —no unidas por parentesco— que se incorporan a una ermita no tienen derecho a ser miembros de otra ermita por cuestiones de parentesco o por no poder económicamente establecer su propia ermita (Thomas 1973: 20).

⁵⁵ “A pesar de la evidencia de una jerarquía de origen económico dentro de la asociación de ermita, las relaciones funcionales reales entre los miembros de una misma ermita son paralelas y relativamente autónomas” (Thomas 1974a: 138).

“envidia”, situación contrarrestada por las actividades rituales relacionadas con las propias ermitas.

El resultado de esta relativa y atenuada confrontación es el que permite a Thomas equiparar a las asociaciones de ermita con grupos corporados más cercanos a la familia extensa o al patrilineaje que al barrio corporado (1974a: 160-162). Por este motivo, la ermita y el barrio son “posibilidades alternas para la organización formal dentro de sociedades similares” (1974a: 163) y puede establecer una comparación con el caso de Tuxtla, donde la asociación-ermita (*cowiná*) prácticamente ha desaparecido por el proceso de urbanización de la ciudad que trasladó muchas imágenes a casas privadas en la periferia urbana (Thomas 1973: 23-24). Los *cowiná* sobrevivientes demostrarían, según su interpretación, una adaptación a las nuevas circunstancias, con extensión bilateral, sobre la patrilineal, o la ampliación del espacio de influencia más allá del vecindario. Por ello afirma que las personas participantes se relacionan directamente con una “comunidad étnica, sin alianzas intermedias”⁵⁶ debido al aumento de relaciones individuales contractuales de una estructura social urbanizada (1973: 25).

Las afirmaciones de Thomas han sido cuestionadas por Aramoni por considerarlas “ahistóricas” (1998a: 98). En concreto, la antropóloga, a través de casos etnográficos y de vocabularios coloniales, replantea las ideas sobre la ermita particular o *cowiná*,⁵⁷ para establecer su origen en el periodo prehispánico y no como el resultado de una refuncionalización del calpul colonial. Los vocabularios le ofrecen la posibilidad de relacionar a la *cowiná* con el culto a los ancestros, mientras que la etnografía aporta datos de cómo este concepto no sólo identifica un espacio físico donde se guardan los santos sino qué *cowiná* son también sus miembros (Rivera 1991 y 1993, Aramoni 1998a: 98-99). Así, Aramoni afirma que:

Los *cowiná* como individuos eran no sólo los representantes de los ancestros sino sus rostros, sus máscaras, quienes los mantenían vivos en la memoria del pueblo, quienes los resucitaban y los sustituían cuando morían, por eso los principios organizativos de las *cowiná* actuales, continúan siendo el parentesco

⁵⁶ Esta idea de la mayordomía o del cargo como movimiento defensivo de la cultura zoque había sido presentada también por Fábregas (1971: 12).

⁵⁷ Aramoni entiende este concepto como polisemántico (1998a: 100).

y la residencia, por eso la herencia de *cowiná* se sigue guardando con tanto celo (1998: 101).⁵⁸

Por lo tanto, la *cowiná* “del posclásico” puede ser leída como una institución que congregaba a la familia en torno a un culto y que formaba parte de los *calpules*: “Así la cristianización se facilitó al reunir a varias *cowiná* dentro de los *vintec* o *calpules*. Al establecerse las cofradías de barrio con sus respectivos santos patronos, se reforzó el vínculo con la imposición de un santo patrono general para todo el poblado” (Aramoni 1998b: 102).⁵⁹

El replanteamiento del tema efectuado por Aramoni está íntimamente ligado a las aportaciones hechas por Reyes García (1996) con respecto al concepto de *calpul*. Dicho autor ha escudriñado los diversos usos del término nahua *calpulli*, tanto en la ciudad de México como fuera de ella, para desvincular las interpretaciones clásicas que lo ligaban únicamente con el parentesco y el territorio, aspecto prolongado en la etnografía chiapaneca del siglo XX, como hemos mencionado en páginas anteriores. Para Reyes García (*ibid.*: 4) el polisémico término *calpulli* se usa en relación con un dios o como sinónimo del edificio dedicado al culto (*ibid.*: 49), así como también se refería al dios o templo que tenían un grupo concreto de especialistas religiosos (*ibid.*: 50). Igualmente, las tierras que servían para el mantenimiento de los *calpulli* o sus templos aparecen denominadas con el mismo término, *calpulli* (*ibid.*: 50, 53-54).

Como puede comprobarse, a través de estas referencias, las distintas acepciones sobre el contenido del concepto *calpul* y de la misma *cowiná* todavía esperan la ampliación de investigaciones históricas que aporten mayor información, aunque los últimos trabajos y las comparaciones con la etnografía más reciente tiendan a relacionar al *calpul* y la *cowiná* con los cultos religiosos (o con los antepasados), más allá de las conexiones con la prístina organización social indígena. Por tal motivo, nosotros utilizaremos lo expuesto en un documento del siglo XVII, surgido de la visita del oidor Scals, para enlazarlo con las discusiones expuestas y con los siguientes apartados de este traba-

⁵⁸ López Austin considera al hombre-dios prehispánico como la piel, la cobertura, en definitiva, la semejanza del dios (1989a: 120).

⁵⁹ Aramoni ha avanzado en sus propuestas sobre la *cowiná* para establecer analogías con el *guachibal* de los mayas guatemaltecos (2000).

jo.⁶⁰ Igualmente, tomaremos en cuenta las afirmaciones de Reyes García (1996), y especialmente las de Viqueira (1997b), que cuestionan la relación de las denominadas en los documentos, parcialidades, barrios coloniales o calpules con las formas de parentesco de los indígenas. Para Viqueira dichos nombres eran unidades sociales propias del orden político impuesto, con lo cual cualquier relación parental o territorial indígena se desarrolló al margen de las instituciones hispanas, como la cofradía. Es decir, y como ya expusimos al principio de este capítulo, en ningún caso tenemos elementos para asentar que los sistemas de cargos actuales sean una prolongación de la cofradía y, por otra parte, no contamos con certezas de que las relaciones parentales y territoriales se adecuaron a las formas impuestas por los colonizadores. Por lo tanto, para nuestro caso de estudio, y en general para los zoques, la organización religiosa actual nos muestra relaciones con los conceptos de calpul y *cowiná* (Aramoni 1998a, 1998b, 2000), sin que necesariamente sea coincidente con la organización parental prehispánica o la organización territorial establecida en la colonia.

En definitiva, si retomamos el reporte colonial del oidor Scals, identificamos al calpul por el nombre de un santo; así, Tapalapa cuenta con cuatro: San Juan Bautista, Santo Domingo, Magdalena y Nuestra Señora del Rosario. Cada uno celebra a su santo, pero también otras fiestas. Los de Santo Domingo y Magdalena celebraban cuatro, mientras que el de San Juan Bautista tres y el de Nuestra Señora del Rosario seis.

A ello hay que añadirle dos cofradías, la del Santísimo Sacramento y la del Rosario. Cada una, por su parte, celebrará cinco y cuatro fiestas más, respectivamente.⁶¹ Sin embargo, en Tapilula no se señalan el número de festividades celebradas por sus cinco calpules,⁶² aunque aparecen mencionadas otras fiestas como son las de Pascua de Espíritu Santo, Asunción, Reyes, Todos Santos, Rosario, San Sebastián, Candelaria, San José, San Pedro Mártir, Santa Verónica, San Antonio de Padua, San Lucas, San Francisco, San Jacinto, San Miguel, San Nicolás de Tolentino, San Cristóbal, La Magdalena, Miércoles Santo y Sábado Santo.⁶³ Además,

⁶⁰ AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3).

⁶¹ *Ibid.*: ff. 46v-48.

⁶² Los calpules no son identificados por ningún nombre de santo en el documento, igualmente las tres cofradías mencionadas para Tapilula, Rosario, Santísimo Sacramento y Santa Veracruz, celebran 11, siete y ocho fiestas, respectivamente (*ibid.*: ff. 65v-67).

⁶³ *Ibid.*: ff. 65v-67.

hay que agregar la festividad del santo patrón, e incluso otras, como ocurre con la de Santo Tomás de Aquino.⁶⁴ Si nos guiamos por dicho documento observamos cómo no necesariamente coinciden el número de calpules con el de cofradías existentes a finales del siglo XVII.

Gracias a esta información colonial, y a las discusiones ya expuestas sobre este tema, podemos considerar al calpul actual como un referente religioso del pueblo de indios colonial, estructurado, tal vez, a través de una ermita propia o con diversas ermitas familiares (*cowiná*). La cofradía sería una organización religiosa que no necesariamente coincidiría con un calpul, como así lo demuestran el número y nombres de calpules y de cofradías existentes en los pueblos mencionados en el documento. Además, se contaría con otra serie de fiestas, incluida la patronal, que podrían estar organizadas por un sistema paralelo o relacionado al de las cofradías, sistema que coincidiría con las primeras festividades impuestas por los evangelizadores castellanos o con otras incorporadas posteriormente. A partir de estos datos analizaremos con más detenimiento el funcionamiento de ciertas cofradías en los pueblos zoques durante el siglo XVIII.

VISITAS PARROQUIALES Y LIBROS DE COFRADÍAS

Los ejemplos de algunas cofradías zoques o el caso de Tapilula son ilustrativos del funcionamiento de las mismas, de los problemas entre los pueblos y la jerarquía católica, y de las transformaciones que se intuyen y que nos conducirán al análisis del sistema de cargos actual.

La situación de las cofradías zoques no parece que fuera mejor que el panorama presentado por el obispo Polanco para toda su diócesis. A finales del siglo XVIII, concretamente en 1794, se efectuó un inventario de los bienes de Iglesia en Tapilula;⁶⁵ tanto el principal de cofradías como el recaudado por entierros eran

⁶⁴ *Ibid.*: ff. 65v-67.

⁶⁵ En 1564 dos dominicos llegaron a la región de los zoques para asentarse en el pueblo de Tecpatán, donde pocos años después se inició la construcción de un convento. Tapilula dependió de dicho pueblo, aunque las confrontaciones entre dominicos y obispos condujeron en 1650 a la división territorial en 15 curatos. Hasta 1665 Tapilula dependió de Jitotol, para posteriormente convertirse en parroquia, de la que eran parte Comistahuacán (Rayón) e Ixhuatán

inexistentes porque “se entierran de fiado”.⁶⁶ Cinco años después hubo una visita parroquial: la mayoría de los pueblos zoques visitados, incluido Tapilula, quedaron debiendo el principal (cuadro 1).⁶⁷ Con la entrada del nuevo siglo nada parecía haber cambiado, en 1815 fray José María Solórzano describe la falta de dinero para recaudar en Tapilula como “manda forzosa”, ya que los feligreses “no tienen de que aser testamento”, pues “todos los bienes los tienen en las manos; que quando están buenos tienen, y quando no, son unos ynfelises”.⁶⁸

Las visitas de los obispos o sus representantes significaban el momento de encuentro de los feligreses con las altas jerarquías eclesiásticas de la provincia.⁶⁹ Con

CUADRO 1. Ingresos y deudas en el ramo de fábrica durante la visita del obispo Salvador Samartín y Cuevas, 1820.

Municipio	Principal (1799)	Adeudo (1799)	Cargo (producido en fábrica)	Data (gastos)	Saldo total	Saldo real
Tapilula	—	47 P. 3 R.	113 P. 2 R.	96 P. 6 R.	75 P. 7 R.	0
Tapalapa	4 R.	—	90 P. 4 R.	75 P.	16 P.	0
Copainalá	—	—	542 P. 5 R.	282 P.	260 P. 5 R.	85 P.
Quechula	18 P.	—	575 P.	434 P. 1 R.	155 P. 7 R.	38 P.
Tecpatán	59 P. 6 R.	—	871 P. 4 R.	478 P. 1 R.	453 P. 1 R.	290 P. 4 R.
Magdalena Colitipán	105 P. 5 R.	107 P. 4 R.	806 P. 6 R.	260 P. 4 R.	757 P. 2 R.	452 p. 4 R.
Ostuacán	100 P.	49 P. 1 R.	539 P. 6 R.	138 P. 3 R.	505 P. 4 R.	350 P. 6 R.
Sayula	37 P. 7 R.	50 P. 5 R.	308 P. 1 R.	101 P. 6 R.	206 P. 3 R.	40 P. 7 R.

R.: Reales / P.: Pesos

FUENTE: AHD, Asuntos eclesiásticos II, B., 3, Visitas parroquiales.

(Viqueira 1997b). Este sistema administrativo funcionó hasta el siglo XIX y De Vos lo considera en ciertos aspectos todavía existente (1994: 114).

⁶⁶ AHD, IV, C. 5, Tapilula.

⁶⁷ *Ibid.*: Asuntos Eclesiásticos II, B. 3, Visitas parroquiales, ff. 9.

⁶⁸ *Ibid.*: VI, C. 14, Tapilula.

⁶⁹ Todavía en 1873 se enlistaban con precisión “los papeles, documentos y libros que deben presentarse por los párrocos en la Santa Visita” (*ibid.*: Asuntos eclesiásticos II, B, 3, Visitas parroquiales).

una periodicidad anual, casi nunca cumplida, el obispo daba cuenta de las finanzas parroquiales, del papel de los curas y del estado moral de los parroquianos. En 1797, antes de emprender su visita, el obispo José Fermín dio indicaciones para la misma: prescribía cualquier “entretenimiento profano”, o la contratación de cocineros especiales, así como los gastos suntuarios en adornos; más bien prefería “sin exceder los términos sino de una sobriedad Eclesiástica nos manden dar una comida decente sazónada, por un mismo cocinero y dispuesta por los comestibles que ofrezca el País”. Aunque la sobriedad era acorde con el mal estado económico de los pueblos de indios, no impedía al obispo tener “por el mayor obsequio que podrán hacer es abilitarnos un aloxamiento limpio y aseado y seco que no lo rieguen días antes y lo despojen enteramente de trastes quadros, colgaduras baxas u otros muebles que pueden haver criado y esconden animalillos molestos o ponzoñosos”.

Igualmente se solicitaba que no hubiera vigilantes para que los indígenas pudieran presentar sin preocupaciones sus quejas, incluso de los curas, como las denuncias de idolatría comunes en las comunidades indígenas.⁷⁰

En 1820 el obispo Salvador Samartín y Cuevas recorrió el partido de los zoques, previa visita al curato de Ocozocoautla, donde comprobó la extinción del fondo o capital de la hermandad de Nuestra Señora. En la última visita contaba con 42 cabezas de ganado caballar, que en palabras del obispo se habían perdido por “incuria y abandono de los naturales”. La cofradía contaba con terreno para la cría de ganado, pero posiblemente los coitecos lo habían destinado a otros fines.⁷¹

Más concretamente, en el partido de los zoques su visita inicia en Jitotol el 2 de marzo de 1820. La tónica común será el lamentable estado en que se encuentran las parroquias y las cofradías. En Jitotol se perdió el capital de la hermandad del Santísimo Sacramento, al igual que el del resto de hermandades de la cabecera y su anexo, Pueblo Nuevo (Solistahuacán).⁷² Un día después llega a Tapilula, con

⁷⁰ AHD, Asuntos eclesiásticos, II, B, 3. Véase también Aramoni (1992: 109).

⁷¹ Otras hermandades del mismo curato tenían todavía ganado: Santo Domingo contaba con 61 cabezas de ganado caballar; San Bernabé Apostol tenía 13; San Martín Obispo, poseía 68; San Miguel Arcángel 113 cabezas de ganado vacuno y 23 de caballar, mientras Nuestra Señora de su Concepción Purísima tenía su principal en moneda: 128 pesos y dos y medio reales, además de 15 libras de cera de La Habana y dos arrobas de cera de la tierra (AHD, *ibid.*)

⁷² AHD, *ibid.*: ff. 6.

sus anexos, Ixhvatán y San Bartolomé (Rayón). Su descripción no es muy entusiasta: la iglesia de cal y canto, sus imágenes consumidas por la polilla, además “tan deformes, que S[u] S[eñoría] Y[ilustrísima] juzgó deberían recogerse todas, pero debiendo quedar alguna, solo se quitaran las más intolerables [...] Que siendo tan pobre esta Yga [iglesia], como qe [que] carece de todo fondo, y estando imposibilitados por sus escaceces [su escasez] los vecinos qe pudieran contribuir a su reparación.”⁷³

Esta situación será común a todos los pueblos zoques que visita, iglesias en condiciones precarias, imágenes “intolerables”, o de “una medianía tolerables”, y ornamentos prácticos sólo por la necesidad. En ciertos lugares, como en Copainalá o Tapalapa, donde había “algunas piezas de plata no necesarias para el servicio del Culto, dispuso qe se deshagan, y con su producto, se costeen las cosas mas urgentes que se necesitan”.⁷⁴

Después de 26 años los vecinos seguían sin pagar el gasto estipulado por apertura del sepulcro, necesario para mantener al sacerdote y el culto, además de que el principal no tenía fondos. Esa misma escasez económica no permitía que las iglesias locales tuvieran los ornatos y utensilios necesarios para celebrar las misas. Para subsanar este adeudo, el obispo mandó que los justicias, principales y otros habitantes del lugar, en este caso Tapilula, trabajaran “de comunidad milpas, otras sementeras, sin perjuicio de qe los pudientes, satisfagan el moderado Dro [Derecho] de apertura de Sepulcros en la Yglesia”. En todos los pueblos mandó algo similar, pero se acomodaría a las peculiaridades económicas de cada uno de ellos. Por ejemplo, en Chapultenango, lugar donde la cofradía del Rosario poseía ganado vacuno, el obispo ordena que el control de dichas cabezas pasara a manos del sacerdote, el cual, una vez contadas las reses, nombraría a “dos mozos de su confianza” para que las cuidaran a cambio de un salario, además de vender alguna cabeza para comprar una escopeta que protegiera de “tigres y otros animales feroces”. Con este control sobre el ganado el obispo incitaba al sacerdote a aumentar el número de cabezas y mejorar así el estado de la iglesia y de los artículos necesarios para el culto.⁷⁵

⁷³ AHD, *ibid.*: ff. 7-8.

⁷⁴ Con el dinero obtenido por la venta de las piezas de plata se solicita la compra de un libro de 250 hojas, para que se copiaran los edictos y mandatos, libro que debía guardarse en un nuevo armario, AHD, *ibid.*: ff. 13.

⁷⁵ AHD, *ibid.*: ff. 48-49.

El párroco se haría cargo de los productos obtenidos en ese trabajo, con lo cual mandaría hacer una caja con dos llaves donde se guardaría el principal, una en posesión del cura y otra del fiscal doctrinero más antiguo, que también ejercería de mayordomo de fábrica; además de lo cual deberían escribirse en un libro los ingresos trimestrales, que se solicitaban a partir de entonces. De la misma manera, se prohibía a los feligreses y al cura el uso de estas cantidades sin la previa autorización del propio obispo.⁷⁶ La precariedad de los feligreses repercutía, por lo tanto, en los ingresos que tanto en el ramo de fábrica como en el de cofradías podían obtener los párrocos y, por ende, la jerarquía eclesiástica. Los curas, por su parte, parecían tener actitudes acordes con la situación de sus parroquias. El obispo se quejó amargamente por el descuido en que se tenían las partidas de bautismo. En Tapalapa manda “al actual Párroco y a los que le sucedan, qe sobre lo mandado en la referida última visita, cuyos autos y providencias, deben leer con detenida meditación, para cumplirlqs”.

Esta laxitud de las formas condujo incluso a que las partidas de nacimiento fueran escritas por los propios indígenas, cuestión detectada por el obispo por “la malísima letra de los Fiscales Yndios, a quienes sin ninguna consideración, ni miramiento, parece se ha ocupado en negocio de tanta importancia, y trascendencia”.⁷⁷ En cuanto a las cofradías,⁷⁸ el principal debía destinarse al pago de la

⁷⁶ En los mismos mandatos el obispo Samartín instaba a construir la casa parroquial de San Bartolomé (Rayón) y a reparar la de Tapilula, que se encontraba en muy precarias condiciones, AHD, *ibid.*: ff. 9-10.

⁷⁷ AHD, *ibid.*: ff. 15-16. Durante su estancia en el obispado Samartín hizo varios intentos para “importar” curas de Mérida, Campeche y Guatemala debido a su escasez en Chiapas; sin embargo, Aubry sitúa al “alboroto por la insurrección” y a “la falta notoria de decoro que aquejaba una diócesis sin recursos” como las causas de la frustrada intentona (1990: 46-47). Tal vez la falta de sacerdotes o las condiciones en las que se encontraban en los pueblos sean también causas de la rotación o cambio de los mismos en sus parroquias. En el libro de cofradías de Quechula, por citar un ejemplo, aparecen seis firmas de sacerdotes distintos entre 1827 y 1851 (Libro de cofradías de Quechula, Cofradía de Santo Domingo).

⁷⁸ Como ha señalado Aramoni (1998b: 92) “La mayor parte de los libros de cofradías zoques [...], no incluyen el acta de fundación ni las ordenanzas, lo que me hace suponer que algunas de éstas se fundaron muchos años antes y los primeros libros se han perdido, o que muchas se erigieron al margen de la autoridad eclesiástica o nacieron de devociones particulares y se les permitió crecer sin cuidar los ordenamientos legales”. Algunas de estas circunstancias las veremos reflejadas en este apartado.

fiesta, a misas y a la conservación del altar.⁷⁹ Además, durante el siglo XVIII, como es el caso de la cofradía de la Santa Vera Cruz de Tecpatán (1759), los mayordomos debían ser electos cada año ante la presencia de los alcaldes y del párroco, tras juntarse los oficiales de la misma al toque de la campana, y anotarse en el libro de la cofradía, así como se hacían constar los recibos de limosna y misas.⁸⁰ Dos años más tarde (1761) la elección tuvo como novedad la incorporación de dos mayordomos más, siendo la cifra total de cinco.⁸¹

En el libro de cofradías de Quechula se especifican con mayor claridad los ingresos que recibe el sacerdote y en concepto de qué. Para las celebraciones festivas del pueblo el sacerdote celebrará vísperas, procesión y una misa; por estos servicios los miembros de las cofradías le darán cinco reales, cuatro aves, 20 mazorcas de cacao y dos reales en ramillete, cuyo monto total era de seis pesos y cuatro reales.⁸² Aunque no parece que los pagos se hicieran siempre efectivos o que el principal se dedicara a las actividades religiosas, al menos esa era la queja del párroco José María Sánchez en Tecpatán, cuando en 1860 escribía que los derechos de la fiesta de Santo Domingo “deben ser diez pesos, pero estos malditos siempre han tenido la costumbre de rebajar en cuanto pueden los dhos [derechos]; de modo que quisieran que se redujeran a la nada; tomándose los réditos de un 50 por 100 que reciben de los pobres á quienes dan prestado el pral. [principal]”.⁸³

Sin embargo, las elecciones que sí se llevaban a cabo ofrecen la repetición de varios mayordomos, sin cumplir los dictados eclesiásticos de renovación anual. En 1812 eran reelectos los mismos mayordomos elegidos en 1810 en la cofradía de Santa Rosa de Lima de Quechula, y repetirían su cargo hasta 1822, excepto Lázaro Sánchez que era sustituido por Balerio Sánchez. Igualmente, en 1823 y 1826, sólo se producirá la sustitución de uno de los mayordomos, y no de los cuatro como se estipulaba. Esta situación anómala es mencionada por el párroco

⁷⁹ Los mayordomos estaban obligados a dar limosna para el novenario de misas y de la fiesta patronal, “poner cera de castilla nesaria pa lo dicho, y cera comun pa todo el año, y cuidar del Aceo de la imagen, y de su altar y ropas que tienen” (AHD, Libro de cofradías de Tecpatán, Cofradía del Señor de Esquipulas ladinos, 1852).

⁸⁰ AHD, Libro de gastos y elecciones de cofradías de Tecpatán, 1759, ff. 36.

⁸¹ AHD, *ibid.*: ff. 38-39.

⁸² AHD, Libro de Cofradías de Quechula.

⁸³ AHD, Libro de Cofradías de Tecpatán, Cofradía de Nuestro Padre Santo Domingo, 1860.

Fray Manuel Suares, en 1830, quien asegura que “En el tiempo que administré a esta Parroqa. No pude conseguir qe. Me presentasen el Principal de esta hermandad ni qe. Hisiesen nueva elección”. Esto se repetirá en el resto de cofradías de Quechula que aparecen en los respectivos libros. Tal parece que la ausencia de principal para entregar a los nuevos mayordomos fue un acicate o una artimaña para personalizar el servicio en las cofradías,⁸⁴ ampliar su base para un reparto económico de los gastos⁸⁵ o establecer cargos mal vistos por las jerarquías eclesísticas.⁸⁶ En 1838, el párroco, cuyo nombre aparece borrado en el documento, se quejaba de tal situación ya que “Después de tantos Años y después de aberme quebrado el Serebro porque sólo la paciencia de Job puede aguantar á los Quechultecos, pidiendome confirmaze la Relección echa en los sujetos que cirvieron el año de 37 á saber Nicolas Sanches, Seferino Garcia, Jacinto Lopes, Pantaleon Ojeda”.⁸⁷

Todavía en 1840, con un nuevo párroco, se constata la reelección de los mayordomos “en virtud de no tener fundo el [principal] pa Entregarlo”.⁸⁸ Un año después logró entrar un nuevo mayordomo al aportar 10 pesos, mientras que “siguen los mismos pr Insolventes, conste”. La imposibilidad de devolver el principal a los futuros mayordomos era una carga que se heredaba, así a la muerte, en 1846, de uno de los mayordomos de la cofradía de Santa Rosa de

⁸⁴ Tal vez este servicio más personalizado tenga que relacionarse con el papel jugado por los principales del pueblo que menciona Aramoni (1998b: 102).

⁸⁵ El caso del primer mayordomo de la cofradía del Señor de Esquipulas en Tecpatán es significativo porque dilató en su cargo 17 años, desde 1799 a 1816 (AHD, Libro de cofradías de Tecpatán, cofradía del Señor de Esquipulas).

⁸⁶ Este es el caso de los rompedores, que todavía en la actualidad están presentes en algunos pueblos zoques como en Ocotepec. Su cargo está relacionado con una promesa al santo y en su casa inician las fiestas y se efectúan convivios (Lisbona 1995b: 200). En las cofradías zoques del siglo XIX era frecuente la presencia de esos cargos como se puede observar en el cuadro 2. El obispo Samartín, por su parte, persiguió tenazmente tal cargo, aunque parece que con poco éxito. Así lo hizo saber en su visita al partido de los zoques (AHD, Asuntos eclesísticos II, B., 3, visitas parroquiales, ff. 35-36) o en la que también efectuó a la parroquia de Ciudad Real en 1819, donde prohíbe la elección de rompedores porque, al ser los iniciadores de la fiesta antes del nombramiento de nuevos cargueros, se producen “excesos criminales y gentilidad” (DHCH, Boletín 10, Tuxtla Gutiérrez, 1960, pp. 21-32).

⁸⁷ AHD, Libro de cofradías de Quechula.

⁸⁸ AHD, *ibid.*

Lima, quien tenía 25 pesos de principal a su cargo, tomará su adeudo el mayordomo sustituto, haciéndose responsable de su única herencia consistente en un “sitio de cacao abaluardo en Quince pesos”; de esta manera la responsabilidad del terreno le obligaba a desempeñar el cargo. Sin embargo, Pedro Montesinos, quien había recibido tal encargo, devolvió en 1848 el sitio de cacao “pr no convenirle”, tomándolo entonces por 15 pesos el primer mayordomo. Otro caso similar se aprecia en la cofradía de Santo Domingo, donde la muerte del mayordomo que adeudaba 20 pesos será solventada con un arreglo del sacerdote, quien acepta la sustitución del fallecido, e incluso fija la cantidad de principal con la cual asumirá el cargo; así, mientras el primer mayordomo lo hacía con 23 pesos y el segundo y tercero con 20, Pío Montesinos, el sustituto, lo hará sólo con 5 pesos.⁸⁹ En dicha cofradía se produjeron varias sustituciones de mayordomos, pero en muchos casos los salientes no habían solventado el adeudo de principal, por lo que quedaban endeudados con los entrantes bajo la vigilancia de los sacerdotes. Si el cofrade tenía hijos para responder, estos lo hacían, como es el caso de Lázaro Jiménez, uno de los mayordomos de la cofradía del Señor de Esquipulas (de ladinos) en Tecpatán, “qe muerto en Tabasco, [...] ha dejado hijos quienes deberán responder por los dies ps qe tenía de prcal.”⁹⁰

Los abusos de alguno de los mayordomos, o las confrontaciones internas, no fueron ajenas a las cofradías; en la de Nuestra Señora de Guadalupe de Tecpatán los mayordomos defendieron a su cura porque un vecino de nombre Esteban Fuentes lo acusaba de haberlo encarcelado, mientras que los mayordomos aseguraban que habían sido ellos quienes solicitaron a los alcaldes ordinarios que tomaran esa decisión por no cumplir con su cargo y “haberse comido u bevido quarenta y sinco pesos menos un real del caudal de la Virgen, siendo irreparables los atrasos”.⁹¹

El papel de las mujeres se constata en la cofradía de Nuestra Señora de Dolores, en Tecpatán, donde en 1850 ellas se encargaban de los cargos de priostas

⁸⁹ AHD, *ibid.*

⁹⁰ AHD, Libro de cofradías de Tecpatán, 184? Otro caso similar aparece en la cofradía del Señor de Esquipulas, donde tras el fallecimiento del mayordomo Manuel Hoyos, “su casita y unas tierras” que dejó las tomará Rafael Correa, “que de ambas propiedades debe salir para pagarse los diez pesos” que debe (AHD, *ibid.*: cofradía del Señor de Esquipulas).

⁹¹ AHD, IV, Asuntos parroquiales, A. 1, 1805, cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe.

sin contar con mayordomos, además existía la flexibilidad de sustituirse en el cargo en el momento en que las salientes pudiesen devolver su adeudo.⁹²

Otra de las características de estas cofradías es la clasificación de las mismas según su composición étnica, es decir, existe la separación entre cofradías de ladinos y de indios, incluso después de la independencia. Tecpatán tiene dos cofradías de ladinos, la de Esquipulas y la de Nuestra Señora de Guadalupe, mientras las de indios son las de San Sebastián, Nuestra Señora de Dolores, Santa Cruz, Santísimo Sacramento, Señor de la Transformación, Nuestro Padre Santo Domingo (patrón), Señor del Milagro y la del Niño Dios.⁹³

Aunque en ciertos pueblos de la Sierra de Pantepec la visita parroquial del obispo Samartín no hacía mención de las cofradías o señalaba su precaria situación, en otros pueblos zoques la cantidad de cofradías y el notable incremento de mayordomos y otros cargos informa de los disímiles caminos de esta institución y de los cambios que estaba teniendo durante el siglo XIX. Por ejemplo, la cofradía del Señor de la Transformación de Tecpatán tenía nueve mayordomos y cinco rompedores en 1843, sólo cinco años más tarde el número de rompedores disminuye a dos y se incorpora la figura del comisario. En 1856 el número de mayordomos aumenta a 11, mientras que en 1860 queda en diez.⁹⁴ Pero tampoco parece que hubiera mucho interés o posibilidades de tomar el cargo ya que la reelección continuó siendo predominante entre los mayordomos. La ampliación de los cargos podía facilitar el reparto de la carga del principal entre una base más amplia, aunque al ser individualizada en cada mayordomo la repartición del principal existente no parece que pudiera darse una distribución a escote de los gastos, más bien familiares y miembros del pueblo tomaban la responsabilidad del cargo cuando el mayordomo estaba imposibilitado para hacerlo (cuadro 2).

Igualmente, en ciertas elecciones de mayordomos sí aparece la demarcación de los barrios que contribuyen a la composición de las cofradías, por ejemplo, para la elección de la cofradía de La Santa Cruz en Tecpatán, que será de

⁹² AHD, Libro de cofradías de Tecpatán, cofradía de Nuestra Señora de Dolores, 1850.

⁹³ AHD, Libro de cofradías de Tecpatán, 184. Podemos establecer una comparación entre el aumento y desaparición de cofradías existentes en 1690, según lo señala el oidor Scals, y las mencionadas para el siglo XIX. Así, permanecen las del Santísimo Sacramento, Santa Vera Cruz, San Sebastián y Santo Domingo, pero no se mencionan las de Nuestra Señora del Rosario, el Niño Perdido y de las Ánimas (AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 40-41v.)

⁹⁴ AHD, *ibid.*: cofradía del Señor de la Transformación.

II. LAS COFRADÍAS EN LA HISTORIA DE LOS ZOQUES

CUADRO 2. Cargos y número de cargueros por años y cofradías. Tecpatán 1843-1877.

Cofradía	Años	Número de mayordomos	Número de pnosas	Número de rompedores	Número de camiseros	Número de alféreses	Principal
Señor de la Transfiguración	1843	9		5			84 P
	1845	9		2	1		
	1851	9		2	1		
	1856	11		2	1		
	1860	10		2	1		87 P
	1870	9(1)*		6			
	1871	9(1)		4	3		
	1872	6(4)		1	3		
	1873	8(2)		3	3		
1877	11		5	3			
Señor del Milagro	1851	10		2	3		56 P
	1852	10		3	4	10	67 P
Nuestra Señora de Guadalupe (ladinos)	1849	12**		5			
	1851	12		4	2		
	1852	12		4	2		
	1854	13		4	1(P)		
Señor de Esquipulas (ladinos)	1797	6		2	2		
	1799	8					66 P
	1800	9		3	2		86 P
	1843	7		2	2		97 P
Nuestra Señora de Dolores	1850	-	14				
	1856	-	15				
Niño Dios	1854	6					42 P
	1859	5					35 P
Santísimo Sacramento	1843	7					91 P
	1844	7					91 P
	1852	9					113 P
	1855	9					113 P
	1870	11					133 P
	1873	11***					133 P
1877	11					133 P	
Santa Cruz	1843	6					114 P 4 R.
	1870	8(1)					
	1873	9					
Santo Domingo	1843	6					60 P
	1860	8					80 P
	1870	9****					90 P
	1877	9					90 P

*Cargos libres para ser nombrados por el primer mayordomo.

**Dos de los mayordomos eran mujeres.

***Uno de los mayordomos es mujer.

****Uno de los mayordomos era mujer.

R.: Reales

P.: Pesos

FUENTE: AHD, Libro de cofradías de Tecpatán.

dos años, 1854 y 1855, las ocho mayordomías se dividirán entre la primera y segunda esquina del barrio de Santa Cruz. Mientras que para la elección de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, los mayordomos procedían de las dos esquinas del barrio de San Marcos.⁹⁵ Estos datos de nuevo posibilitan pensar en el papel del territorio y del parentesco.

La iniciativa particular también está presente en Tecpatán, en este caso en la conformación de la cofradía del Señor de Esquipulas en 1797. Vicente Samora y su esposa dedicarán 66 pesos de principal y nombrarán ellos mismos a seis mayordomos, dos rompedores del nombre y dos comisarios para la creación de esta cofradía de ladinos. Sin embargo, su decaimiento en años posteriores, en 1854 no hubo elección porque los mayordomos encargados no pudieron reunir el principal, no propició su continuidad.⁹⁶

El obispo Samartín, obsesionado con las cédulas reales no cumplidas por sus predecesores, insistió en el correcto manejo y reglamentación de las cofradías, pendiente desde la no aplicada cédula real de 1805 (Aubry 1990: 47). Por ello, en presencia del párroco y del juez territorial, los mayordomos, oficiales o diputados salientes de las cofradías debían presentar a los entrantes las cuentas del fondo a su cargo. No parece que esta elección anual fuera del agrado de los cofrades, especialmente cuando no tenían disponible el dinero del principal, por este motivo el obispo solicitaba “que a los morosos y renuentes, se les haga exhibir el Capital integro que indebidamente y con mui poco temor de Dios, retienen en su poder”.⁹⁷

Por ejemplo, en el caso de la parroquia de Copainalá se habían fundado varias hermandades: Nuestro Señor Jesucristo Santa Cruz, Santa Rosa y la de Las Ánimas.⁹⁸ De éstas sólo dos tenían al corriente sus capitales y habían celebrado elecciones anuales, “por lo que aunque satisfacen los días acostumbrados de sus festividades, los capitales, se consideran perdidos”.⁹⁹ También en la visita se aprecia la creación de hermandades sin autorización de la jerarquía eclesiástica, o que no contaban con la aprobación de capital para rendir cuentas en las visitas parroquiales. Concretamente en Tecpatán (cuadro 3) se refiere el obispo Samartín

⁹⁵ AHD, Libro de cofradías de Tecpatán.

⁹⁶ AHD, *ibid.*: Señor de Esquipulas.

⁹⁷ AHD, Asuntos eclesiásticos, II, B., 3, Visitas parroquiales, ff. 22-23.

⁹⁸ Tanto la cofradía de la Santa Vera Cruz, como la de Santa Rosa aparecen entre las siete cofradías que menciona el oidor Scals para 1690 (AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 42-44).

⁹⁹ AHD, Asuntos eclesiásticos, II, B., 3, Visitas parroquiales, f. 25.

II. LAS COFRADÍAS EN LA HISTORIA DE LOS ZOQUES

CUADRO 3. Cofradías de Quechula, 1820.

Presentan libro en visita		No presentan libro, ni cuentan con aprobación	
Cofradía	Principal	Cofradía	Principal
Santísimo	122 P.	Santísima Trinidad	100 P.
Nombre de Jesús	96 P.	Jesús Nazareno	49 P. 1 R.
San Cruz	22 P.	Sangre de Cristo	207 P.
Nombre de María	122 P. 4 R.	Rosario	107 P.
Ánimas	100 P.	Purificación	---
		Dolores	246 P.
		Nuestra Señora de Guadalupe	84 P.
		N. S. de Cunduacán	70 P.
		San Juan Baptista	56 P.
		Santiago Apostol Patrón	43 P.
		San Joaquín	86 P.
		Santo Domingo	68 P.
		Santa Rosa	70 P.
		Santa Rosalía	75 P.
		San Diego	79 P.

R.: Reales P.: Pesos

FUENTE: AHD, Asuntos eclesiásticos II, B., 3, Visitas parroquiales.

a la ya mencionada cofradía del Señor de Esquipulas, que el mismo párroco admitió sin que tuviera la potestad de hacerlo, al igual que se omitió la presentación de su libro en la última visita parroquial, aunque sí aparece en los libros de cofradías consultados. Por ello, el obispo asienta categóricamente que funcionarían mientras no existiera un dictamen de la Real Audiencia del Reino y del Real Supremo Consejo de Indias, además de explicitar que a los párrocos no “les es lícito admitir fundaciones, bajo el nombre de Cofradías, Hermandades,

Congregaciones y otro cualesquiera titulo, sin que preceda la aprobación del Prelado Ordinario Eco. [Eclesiástico], y el permiso del Exmo. [Excelentísimo] Sor. [Señor] VicePatrono Rl. [Real] Del Rno. [Reino]” .¹⁰⁰

Lo extraordinario de este caso estriba en cómo el obispo determina con precisión el nombre de todas las cofradías no autorizadas y conoce su principal, como se detalla en su visita. Pero cualquiera que haya sido su fuente de información parece que en los territorios más apartados las cofradías estaban adquiriendo con mayor certidumbre vida propia, al alejarse del control institucional ejercido por el poder eclesiástico, además de hacerse más patentes las dificultades económicas por las que atravesaban.

Otro aspecto de interés es que entre las que no contaban con aprobación aparezca la del Rosario, siendo esta advocación referencia obligada entre las primeras cofradías fundadas, como queda registrado en 1690 por el oidor Scals.¹⁰¹ Al mismo tiempo, en el presente ejemplo, como en el de otros pueblos mencionados, se aprecia el incremento de cofradías a pesar de la desaparición de algunas existentes durante el siglo XVII.

Si de la visita del obispo Samartín pasamos a Tapilula, varios años después, cuando la independencia del poder hispano ya era un hecho, su sacerdote, al presentar el estado de cuenta trimestral se quejaba de la poca participación y poco conocimiento de los tapilultecos en la iglesia local: “a la hora que se enseña [la doctrina] en la Yglesia y para la misa los días festivos a fuerza de gritos llegan muy pocos”.¹⁰² Los mismos tapilultecos no respondieron al llamado de su cura cuando éste solicitó, en 1871, de los tres pueblos a su cargo (Tapilula, Comistahuacán, Ixhuatán), que salieran al camino “con sus tamboriles y banderas” para encontrarse con el Prelado. Los jueces y fiscales de Tapilula “se marcaron con la negra mancha de no salir al encuentro del N[Nuestro] Digno [Dignísimo] Prelado”.¹⁰³

¹⁰⁰ AHD, *ibid.*: ff. 35-36.

¹⁰¹ De las cinco cofradías de Quechula que registra el oidor Scals en 1690 la única que no aparece es la del Niño Perdido, siendo el resto la del Rosario, Santísimo Sacramento, la de Las Animas y la Santa Vera Cruz (AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 37-39).

¹⁰² AHD, Asuntos parroquiales IV, D. 1, Tapilula, 17 de enero de 1866, Manuel de J. Aguilar a Facundo Bonifaz, cuentas del trimestre y situación de feligresía.

¹⁰³ AHD, Asuntos parroquiales IV, D. 1, Tapilula, 4 de enero de 1871, reporte del párroco Manuel Ascon Ruiz sobre recibimiento a Prelado.

Esta reacia admisión de los sacerdotes no es la única, “los jueces del pueblo de Tapalapa” no contestaron los escritos que en 1870 les mandó Manuel A. Ruiz, el cura de Tapilula, quien iba a ser su nuevo sacerdote, por lo cual éste deducía que “con el silencio que estos guardan, dan a conoser no tener voluntad a que llegue otro Sacerdote, y esta razón me tiene perplejo a no determinar pasar, a la anexada Parroquia de Tapalapa”.¹⁰⁴

El mismo sacerdote se quejaba amargamente de los feligreses y del trato que recibía. La embriaguez, para el clérigo, conducía a “los insultos y oprobios al Parroco”,¹⁰⁵ de la misma forma fue tratado en Ixhuatán, donde tuvieron “la bileza y desfachatez de correr mis caballos para que con esto yo desocupara pronto la población”.

Su suerte no mejoró al visitar Rayón, donde “me escapé que me apaliaran” porque el Ayuntamiento le instó a “que no sacara nada” de la Iglesia para su supuesta reparación.¹⁰⁶ No es extraño entonces que unos años antes (1837), en la persecución de un caso de bigamia en Ocoatepec, el sacerdote comentara cómo el inculpado había expresado oral y públicamente que antes de dejar a su actual esposa “saldría a los individuos de la municipalidad de uno en uno en los caminos, y también al cura; que el sabe matar curas, arrancarles el corazón y quitarles las orejas”.¹⁰⁷

Pero regresando a Tapilula, en 1874, el sacerdote Manuel A. Ruiz, indica que los tapilultecos no están muy satisfechos de su presencia y de su parroquia, prefiriendo estar anexados a Tapalapa; a ello atribuye el sacerdote la falta de auxilio que recibe, y aunque le tratan bien

[...] ya V [usted] sabe que con solo su trato no puedo sostenerme, afortunadamente me han pagado algunas misas de fiestas atrasadas y de eso me he estado manteniendo, comiendo de pura vigilia y a veces ayunando, por qe no se puede otra cosa; no existe casa parroquial ni la han procurado hasta hoy [...] así es que estoy prestando posada.

¹⁰⁴ AHD, Asuntos parroquiales IV, D. 1, Tapilula, 4 de octubre de 1870, Manuel A. Ruiz sobre la negativa de los jueces de Tapalapa a contestar sus cartas.

¹⁰⁵ AHD, Asuntos parroquiales IV, D. 1, Tapilula, 6 de julio de 1871, reporte del sacerdote Manuel A. Ruiz sobre el estado material y moral de la parroquia, ff. 2.

¹⁰⁶ AHD, *ibid.*: ff. 2-3.

¹⁰⁷ AHD, exp. 5, ff. 18v-19.

De todas maneras al sacerdote le quedaba el consuelo de que en el mes de agosto se celebraban las fiestas patronales de Tapilula y Rayón: “vamos a ver si para entonces se interrumpen unos días los frijoles y hay siquiera pollos”.¹⁰⁸ No sabemos la suerte que corrió el sacerdote con la llegada de las fiestas titulares de los municipios, pero si hacemos caso a otro reporte del cura de Tapilula, en este caso de Mariano M. Rosales en enero de 1887, no se produjeron transformaciones notables.¹⁰⁹ Rosales observaba

la negativa al cervicio de la gente y la falta de sustento diario que han havido días que me han dejado sin tortillas. Sustento dan cuando se les da la gana uno o dos pollos, tres vorcelanas de frigol ceis huevos para una semana [...] Me es bastante penoso manifestar estas cosas pero es preciso hacerlo presente, porque los indios a boca llena dicen que estan manteniendo a su Cura, y yo quiero que por favor les mandara una comunicasion de esa Secretaria asiendoles alguna amenasas para que por medio de esto obedescan y cumplan sus deberes de costumbre.¹¹⁰

Sin embargo, los deberes “de costumbre” no parecían estar reñidos con los pagos efectuados a la iglesia por los servicios prestados a la feligresía. Las cuentas de la parroquia, presentadas al obispado, contrastan con la precaria situación económica que el cura manifiesta. Concretamente los ingresos por matrimonios, bautizos o misas cantadas otorgaron, al menos desde 1886, excedentes al cura Mariano

¹⁰⁸ AHD, sin clasificar, Tapilula, 28 de junio de 1875, Manuel A. Ruiz informa al presbítero Juan Facundo Bonifaz sobre la situación del sacerdote de Pichucalco y de los feligreses de Tapilula.

¹⁰⁹ Estas descripciones de los sacerdotes de Tapilula contrastan con el informe del oidor Seals efectuado a finales del siglo XVII. Tal vez la bonanza económica propiciada por la explotación de la grana cochinilla permitió que los curas contaran con un abasto alimenticio envidiable. En Tapilula señala dicho oidor que sus habitantes dan al cura doctrinero los siguientes productos para su manutención: tres gallinas y 30 huevos diarios, además de dos escudillas de miel, una olla de manteca a la semana y 30 fanegas de maíz anuales (AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 65v-67).

¹¹⁰ AHD, sin clasificar, Tapilula, 8 de enero de 1887, Mariano M. Rosales informa al secretario de la Sagrada Mitra del Obispado sobre la situación de la parroquia. Las penurias económicas de los tapilultecos no sólo se reflejan en la desatención al párroco, desde el periodo colonial manifestaron su renuencia al pago del tributo alegando la poca producción de maíz y frijol (AGI, Escribanía, 356^a, exp. 1 (2), f. 105v, Declaración de los indios de Tapilula de los Zoques, Ciudad Real, 6 de noviembre de 1719).

M. Rosales, capital que era concedido por el mencionado obispado “para su subsistencia”.¹¹¹

Por otra parte, en 1894 dicho cura describe el motivo de la decadencia espiritual de sus pueblos, debida “quiza por la mucha ygnorancia e yestupides de los yndigenas, y que se yevan de malos concejos de donde resulta el mal porte de estos desgraciados pueblos”.¹¹²

Tal vez la progresiva llegada de población migrante o la adjudicación a los sacerdotes de un papel de intermediación en ciertos espacios rituales fue lo que progresivamente modificó o suavizó las relaciones de los tapilultecos con sus sacerdotes. Un ejemplo de ello es que a finales del siglo XIX, el ayuntamiento de Tapilula hará constar al señor obispo la necesidad de un cura para la celebración de la fiesta del Señor Santiaguito.¹¹³ Ventiún años después, en 1920, los feligreses de Tapilula solicitaban de nuevo al provisor de la Sagrada Mitra que les enviara un sacerdote para poder celebrar la fiesta del patrón San Bernardo Abad, por no contar con ningún cura en la parroquia.¹¹⁴ De los seis firmantes de la carta, al menos tres eran originarios de San Cristóbal de Las Casas, otro era de Tuxtla Gutiérrez e Ignacio Solórzano, que encabeza las firmas, era el presidente de la Junta Católica de Tapilula.¹¹⁵ Junta que tres años más tarde, en 1923, encargará a un albañil originario de San Cristóbal de Las Casas, y vecindado entonces en Solosuchiapa, la reparación “del único Templo Católico de esta población”.¹¹⁶ Esta certeza nos habla del papel cada vez más preponderante de instituciones civiles, como es el caso del Ayuntamiento Constitucional y, por otra parte, de la progresiva incorporación al municipio de migrantes propietarios de tierra, que

¹¹¹ AHD, IV, CI, Tapilula, 1887, 1888, 1889, 1890, 1895 y 1896.

¹¹² AHD, Asuntos parroquiales IV, D. 1, Tapilula, Solosuchiapa 2 de enero de 1894, reporte del cura de Tapilula sobre el estado de los templos.

¹¹³ AHD, Correspondencia, 13, 3, Tapilula 1 de junio de 1899.

¹¹⁴ AHD, Asuntos parroquiales IV, D. 2, Tapilula, 7 de agosto de 1920, feligreses suplican al Provisor de la Sagrada Mitra el envío de un sacerdote.

¹¹⁵ Los otros firmantes son Mariano Morales, Delfino Zapoteco, Onésimo Bonifaz, Anastasio Delgadillo y J. Martínez Urbina (*ibid.*) El origen de los firmantes aparece en el ARC de Tapilula.

¹¹⁶ El contrato está en poder de uno de los hijos del albañil Rodolfo Rojas, encargado de la obra a principios de siglo. Con posterioridad a la misma Rodolfo Rojas trasladó su domicilio a Tapilula, donde en la actualidad se encuentran varios de sus hijos, incluido el que guarda el documento y que heredó el nombre de su padre.

desplazaron a los zoques de las esferas de decisión tanto políticas como religiosas, como se puede afirmar por la existencia de una Junta Católica a principios del siglo XX.

Después de la información presentada y de la discusión sobre la organización religiosa entre los zoques coloniales y del siglo XIX, parece evidente que existan dudas, como las manifestadas por Viqueira (1997b), en cuanto a la relación de las parcialidades coloniales de los pueblos congregados y la organización parental indígena.¹¹⁷ Para dicho autor se trataría de formas de integración social distintas, es decir, instituciones coloniales y organización social indígena no se habrían sobrepuesto tras la conquista castellana.¹¹⁸

En este sentido, el concepto de *calpul*, tras las nuevas discusiones al respecto, podría acercarse con mayor claridad a la organización religiosa previa al siglo XVI, especialmente si tomamos en cuenta las referencias territoriales y parentales que aparecen en la etnografía contemporánea. Sin embargo, los datos de algunas cofradías, donde los parámetros del territorio y del parentesco también son visibles, siguen ofreciendo dificultades a los historiadores y, por supuesto, a los antropólogos a la hora de intentar mostrar con nitidez las formas adoptadas por la organización religiosa actual, en relación con sus precedentes históricos.

Desde estas páginas sólo podemos manifestar dicha dificultad y abocarnos, a partir de ahora, a los cargos religiosos del presente. Cargos que, por supuesto, remiten al pasado pero también a sus constantes transformaciones.

¹¹⁷ “Resultaría lógico suponer que cada parcialidad, al tener un origen y una personalidad administrativa y religiosa diferenciados, tuviese un territorio propio y reconocido —más allá del barrio en que habitaban sus integrantes—, pero la realidad parece ser más compleja. Si bien las entidades políticas prehispánicas al ser trasladadas para su congregación mantuvieron —tal vez compartiéndolo con sus nuevos vecinos— el control sobre gran parte de sus tierras anteriores, tal y como se preveía de hecho en la legislación española, la propiedad jurídica de las tierras y su defensa ante los juzgados españoles parece haber corrido, en Chiapas, a cargo del nuevo pueblo en su conjunto. Ni los escasos títulos de tierras que conocemos, ni la documentación proveniente de pleitos por tierras hacen mención alguna a tierras propias de cada parcialidad [...]” (Viqueira 1997b).

¹¹⁸ “La hipótesis más verosímil, aunque no sea del gusto de los antropólogos, es que la organización del parentesco de los indios de Chiapas (linajes, clanes) haya existido en forma paralela o diferenciada de las instituciones de origen español (parcialidades, cofradías, pueblos) sin mezclarse o confundirse con ellas” (Viqueira 1997b).

III
EL SISTEMA DE CARGOS EN TAPILULA.
ARTICULACIÓN Y LÍMITES DE UNA INSTITUCIÓN

En un sistema de repetición sólo puede haber versiones.

Marcel Detienne*

El antepasado sólo sobrevive en la filiación.

*Si el antepasado se preocupa por el culto que
deben rendirle sus sucesores [...] lo hace porque
sabe, como nosotros lo hemos sabido siempre, que
hay una sola alternativa: vivir en plural o morir solo.*

Marc Augé**

LOS SISTEMAS DE CARGOS ENTRE LOS ZOQUES CONTEMPORÁNEOS

La discusión sobre el origen y función de los sistemas de cargos es extensa y compleja, sin embargo, no debemos olvidar que en buena medida la misma ha estado marcada por las interpretaciones que lo sitúan como una prolongación, a modo de continuidad cultural, de instituciones prehispánicas (Cámara 1952; Carrasco 1961, 1971, 1976, 1990; Aguirre Beltrán 1986).¹ En cierta manera, estas opiniones permitieron relacionarlo con la idea de comunidad corporada, es

* *La invención de la mitología*, p. 55.

** *Dios como objeto*, p. 141.

¹ En los inicios de la década de los noventa Carrasco (1990: 319-320) matiza sus anteriores afirmaciones sobre el origen —aunque dice haber evitado tal palabra (*ibid.*: 312)— prehispánico del sistema de cargos. A tal sistema prefiere llamarlo “de patrocinio escalafonario”, e indica que él ya había señalado en 1961 que fue en el siglo XIX cuando “cuajó” el sistema, una vez

decir, normalmente el sistema de cargos fue estudiado como el elemento integrador de jerarquías civiles y religiosas, las cuales definían los límites de la “[...] comunidad india integrada, separada de la nación mexicana” (Cancian 1989: 161). De esta manera, la organización festivo-ritual del sistema de cargos pasó a ser el centro de la vida comunitaria, allí donde se observaban los límites de la comunidad y, al mismo tiempo, la institución mediante la cual los miembros del lugar establecían sus relaciones en forma de jerarquización vertical,² u horizontal;³ de nivelación socioeconómica;⁴ de redistribución económica;⁵ de transferencia de recursos al exterior de las comunidades;⁶ de prestigio social,⁷ en definitiva, representa la forma más explícita de la cohesión comunitaria y de la permanencia de su etnicidad, como lo remarca Aguirre Beltrán:

El sistema de cargos, que compone la estructura del poder en la comunidad indígena, es básico para la existencia y continuidad de la cultura tradicional; sin él la segregación que mantiene distintas a las sociedades india y ladina se desvanece. Se debe lo anterior a que la jerarquía del poder tiene funciones eminentemente integrativas que, directa o indirectamente, se encaminan a sustentar la cohesión del grupo propio y a defenderlo de los contactos con el mundo de fuera y de sus efectos desorganizantes (1987: 198).

En el mismo sentido, de delimitación o caracterización de funciones de los sistemas de cargos, Greenberg (1987) establece una tipología, para denominar las pautas desde las cuales el sistema de cargos fue estudiado, hablando de “nivelación”, “estratificación”, “expropiación” y “distribución”. Igualmente, Chance

desaparecida la nobleza indígena y disminuida radicalmente la propiedad comunal. En definitiva, su opinión se resume diciendo que el sistema de cargos “se inició en la Colonia sobre la base de elementos tanto prehispánicos como españoles” (*ibid.*: 313).

² Véanse Carrasco (1961), Guiteras (1965), Pozas (1977), Vogt (1980, 1973), Celestino y Meyers (1981), Cancian (1989), Nutini y Bell (1989).

³ Véase Falla (1969).

⁴ Véase Wolf (1955, 1981, 1986).

⁵ Véase Aguirre Beltrán (1987), Dow (1975).

⁶ Véase Harris (1964).

⁷ Véanse Pozas (1977), Vogt (1980, 1973), Reifler (1980), Aguirre Beltrán (1987), Cancian (1989), Dehouve (1974, 1976).

y Taylor (1987: 2) se refieren a cuatro generaciones de estudios sobre la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana, donde destaca el paso de la segunda a la tercera, esta última representada por Cancian, autor que va a poner en duda la nivelación de las diferencias económicas de la comunidad en el caso de Zinacantan (Chiapas) (*ibid.*: 3). Chance y Taylor sitúan, como un paso fundamental en la supuesta cuarta generación de trabajos, la presencia de las condiciones externas a la hora de acometer los estudios de tales instituciones.⁸

Si Chance y Taylor recurren a la historia de la imposición y desarrollo de las cofradías para conocer sus transformaciones, existe un buen número de antropólogos que han manifestado sus discrepancias con los modelos estáticos y sincrónicos de estudio para criticar “[...] el enfoque funcional” (De la Peña 1980: 65), “Las interpretaciones funcionalistas” (Smith 1981: 13), o “[...] la caracterización funcionalista” (Medina 1987: 155), por citar algunos ejemplos.

Por otra parte, las críticas se han centrado también en las carencias analíticas de las interpretaciones evolutivas (Aguirre Beltrán, Pozas, Vogt), que predicían la desaparición de los sistemas de cargos debido al avance de la modernización económica, o por los procesos de aculturación (Korsback 1987, Smith 1981).

La discusión sobre el origen, función y desarrollo de los sistemas de cargos contemporáneos no finaliza con estas argumentaciones; sin embargo, preferimos centrarnos en las afirmaciones de Chance y Taylor porque pueden utilizarse como compendiadoras y, a la vez, instructivas del desarrollo histórico de cofradías y sistemas de cargos.

Parece históricamente comprobado que las pérdidas de tierras pertenecientes a las cofradías, anteriores incluso a 1856,⁹ fueron las que propiciaron el escenario “para el patronazgo individual y para el moderno sistema cívico-religioso de cargos” (Chance y Taylor 1987: 16). Estas ideas expresadas por los investigadores estadounidenses cuestionan la implantación durante el primer siglo de la

⁸ El problema está situado todavía, en opinión de Chance y Taylor (1987: 4), entre el modelo de mecanismo de defensa (Wolf y Nash) y el modelo de expropiación (Harris). Aunque antes de decantarse por alguno de ellos van a preferir la solución intermedia propuesta por Greenberg, en la que la existencia de redistribución al interior de la localidad, no es incompatible con la presencia de extracción de riqueza al interior de la misma.

⁹ Señalamos el año de 1856 por ser en el que se promulgó la Ley Lerdo.

colonia del actual sistema de cargos,¹⁰ e insisten en la singularidad de “los detalles específicos del cambio” (*ibid.*: 17), dependiendo de variantes regionales.¹¹

Uno de los puntos finales tocados en dicho artículo es el ausentismo sacerdotal tras la reforma política mexicana, situación que significó una mayor libertad para que los pueblos reconstruyeran sus organizaciones religiosas de forma singular. Es decir, a ese resultado lo denominan sistema “moderno”, mientras que para otros autores será el sistema “tradicional” (*ibid.*: 19). Por lo tanto, el sistema de cargos es en su concepción más un “proceso” que una “categoría”, y debe insertarse en las variaciones espacio-temporales propias de cada sistema (*idem*).

En el caso de los zoques, distribución de la tierra y sistema de cargos han sido dos elementos decisivos, desde la perspectiva de los autores especializados, para entender sus transformaciones socioculturales y la permanencia de su “identidad étnica”. En este sentido, las investigaciones de Thomas en el municipio de Rayón sientan las bases funcional-culturalistas en el ámbito cultural zoque (1974a: 17). Seguidor de Durkheim y Malinowski, intenta “demostrar la función de utilidad” del ceremonial religioso al que considera un “principio organizativo potencial dentro del modelo más amplio: la organización social. Como tal —precisa—, se le puede describir en términos de las mismas cualidades analíticas, es decir, estructura, función, proceso y contenido” (*ibid.*: 19).

A pesar de su perspectiva funcional, Thomas presenta un sistema de cargos con otras características al analizado en los Altos de Chiapas,¹² así aparece la

¹⁰ Chance y Taylor insisten en la unidad metodológica para dividir la institución estudiada en tres componentes: la jerarquía civil, la jerarquía religiosa y la institución del patronazgo individual de las fiestas; y en analizar su desarrollo “que es a la vez independiente y correlacionado” (1987: 16).

¹¹ Aunque de todas formas aseveran que la fusión de la jerarquía civil y religiosa estuvo relacionada con el cambio de patronazgo colectivo a patronazgo individual (Chance y Taylor 1987: 17).

¹² Las diferencias las podemos centrar de la siguiente manera: 1) Thomas entiende el sistema ceremonial de Rayón como respuesta organizada y funcional a la envidia, que surge como confrontación estructural (bandos contrarios) por la posesión de bienes escasos (1974a). El papel del sistema de cargos para dicho autor se aleja de la nivelación socioeconómica de la comunidad, de la jerarquía de prestigio, o de la confirmación de las jerarquías sociales a través de la participación, que fueron algunos de los puntos de discusión entorno al sistema de cargos. De forma similar se expresan Fábregas Puig (1971) y Rivera (1992, 1993), pero con otras hipótesis de trabajo. 2) Los estudios en los Altos de Chiapas y Guatemala establecían la unión entre la jerarquía religiosa y una jerarquía político-civil paralela, aspecto que ya no existe entre los zoques de Chiapas. 3) El sistema

posibilidad de observar las organizaciones ceremoniales en tierra zoque de forma singular a la estudiada especialmente para los tzotziles y tzeltales. Sin embargo, perdura una grave dificultad, el olvido de la historia en la mayoría de investigaciones. Fábregas Puig señaló la complejidad de indagar sobre el origen de las mayordomías en Tuxtla Gutiérrez por la falta de documentación (1971: 5), aspecto que replica Aramoni a través de sus investigaciones (1992: 17-18). Salvo estas referencias, y las expuestas en el capítulo anterior, no contamos para los zoques con un trabajo sobre el devenir histórico de las cofradías y sobre el proceso de construcción de los contemporáneos sistemas de cargos.

Si retomamos de nuevo las investigaciones del sistema de cargos contemporáneo, existen aproximaciones o discusiones sobre sus puntos interpretativos centrales, entiéndase el origen prehispánico que Fábregas Puig discute con Carrasco (1971: 10-11); o la participación en la jerarquía religiosa para adquirir prestigio que presenta Báez-Jorge entre los zoque-popolucas (1973: 192), y que es discutida también por Fábregas Puig (1971: 12) y por Rivera (1992: 102) para los zoques chiapanecos. El primero lo considera un mecanismo para la defensa de la cultura local, asociado al proceso de apropiación de la tierra; mientras la segunda lo juzga totalmente diferente del estudiado para los Altos de Chiapas, y, por lo tanto, alejado del prestigio como catalizador de la participación.

Otros trabajos se preocupan por indicar cuales eran los nombres de los antiguos cargos desaparecidos, por intuir el orden jerárquico en el que se encontraban o simplemente señalan cual es la composición y funciones contemporáneas de los mismos.¹³

La cohesión grupal o definición de la posición de un individuo a través de la participación en el mismo es apuntada por varios autores (Báez-Jorge 1990a: 195, Rivera 1990: 55, 1992: 104); siendo apreciado también como “institución de refugio” de la cultura local (Fábregas Puig, 1971: 11; Rivera, 1992: 103) o como

de cargos que actualmente observamos en algunos municipios zoques no involucra a todo el pueblo como era expresado en los trabajos sobre los tzotziles y tzeltales.

¹³ Véanse Martínez (1941), Fábregas Puig (1971), Báez-Jorge (1973, 1990a), Pérez Bravo y López Morales (1985), Durango (1981), Sánchez C. (1989), Hernández G. (1987), Jiménez (1991), Del Carpio (1992) y Lisbona (1995b). La jerarquía de cargos religiosos y civiles que ofrecen Pérez Bravo y López Morales (1985: 105-106) (véase diagrama 1, p. 137) como extinta en Tapalapa, fue utilizada por Fábregas Puig (1986: 12) (véase diagrama 2, p. 138) y por Rivera (1993: 116) para mostrar sus planteamientos teóricos.

movimiento de etnorresistencia utilizando las instituciones impuestas para participar en la vida social y salvaguardar los valores de la identidad étnica (Aramoni 1992: 370-380).

Las fiestas de carácter ritual y el sistema de cargos son considerados los elementos cohesionadores y continuadores de la tradición comunal o de la etnicidad, ya que ambas líneas suelen entrelazarse. Por este motivo (*ibid.*: 232-233), si algo destaca en el acercamiento a la fiesta, por parte de los autores que la han tratado, es su conexión con el pasado prehispánico, así Báez-Jorge y Lomán, al estudiar el carnaval de Ocoatepec, delimitan elementos de la cultura prehispánica y de la cultura occidental (1978: 778); Del Carpio sobre el mismo carnaval indica que el sistema de organización es de origen español, pero el universo simbólico que lo alimenta expresa los elementos locales de la cultura (1993: 113). En una línea similar de enlazar las prácticas actuales con las prehispánicas se encuentran los trabajos de Rivera (1990: 55) y de Rivera y Lee (1991: 129).

Por otra parte, la identidad grupal de los participantes en las fiestas deriva en identidad étnica, por su unión con prácticas del pasado. En consecuencia, otra de sus características es la resistencia, como preservación frente a la modernidad, porque salvaguarda los valores comunales o étnicos. Así, elementos prehispánicos, preservación, cohesión e identidad cultural o étnica son los puntos mediante los cuales se han pensado las fiestas y, en gran medida también, los sistemas de cargos.¹⁴

Nuestra perspectiva pretende romper este automatismo o teleología étnica, para insertar una institución religiosa en un proceso histórico marcado por las transformaciones en la conformación social, económica y religiosa de Tapilula. Por ello, las referencias que en las siguientes páginas tendrán al sistema de cargos como el centro de atención tomarán en cuenta estas circunstancias para contraponerlas a la visión decantada hacia la búsqueda de raíces o confrontaciones étnicas entre participantes y no participantes en los rituales de los cargueros. Más bien, y

¹⁴ La Farge (1959: 26) ya había indicado que este estudio se puede llamar “arqueoetnología”, y es una tendencia a simplificar el problema: “como si todo lo que se tuviera que hacer fuera segregar elementos españoles y precolombinos y anotar las partes de cada cultura repudiadas por la otra”. En este mismo sentido pueden verse las observaciones de Lisbona (1995a, 1995b). Por último, encontramos una excepción metodológica en el trabajo de Holguín (1994): mediante pautas semióticas pretende aprehender la interacción de grupos sociales con intereses diferenciados, pero que concurren en una de las fiestas patronales zoques del municipio de Chapultenango.

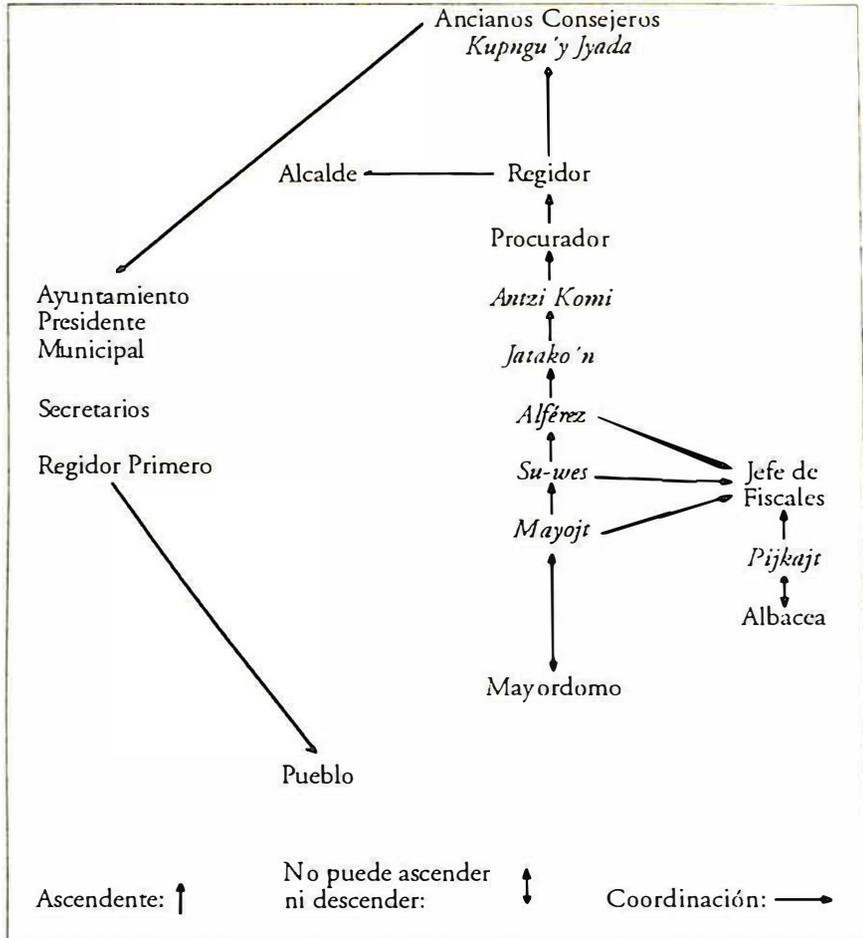
como podrá comprobarse, la real presencia de elementos étnicos en el sistema de cargos, representados especialmente por el idioma zoque y por pautas que forman parte de aquello que denominaremos tradición religiosa mesoamericana (López Austín 1992), se insertarán, por una parte, en el simbolismo cultural mencionado en la introducción de este trabajo a través del “efecto Menocchio”, algo similar a la memoria creadora que tiene en los ritos su lugar de experimentación. Ritos como espacios privilegiados para poner en funcionamiento el bagaje propio de un aprendizaje cultural pero, también, propicios a la incorporación de novedades y de tránsitos gracias a su liminalidad. Por otra parte, esta singularidad étnica se desmenuzará, o al menos esa es la pretensión, dentro de una discusión donde las fronteras étnicas se observen como un discurso que se extiende y contrae dependiendo de los hechos y circunstancias que la rodeen. Más que una certeza ontológica, entendemos la etnicidad zoque como un cúmulo de fragmentos que tanto pueden recomponerse, para conformar una unidad de reconocimiento y acción, como diluirse dentro de una multiplicidad de identificaciones (Lisbona 1995a). Así, la etnografía debe aportar elementos para el análisis del sistema de cargos y de los intercambios de santos, estos último íntimamente unidos a dicha institución.

CICLO FESTIVO Y CARGUEROS. UNA RECAPITULACIÓN DESDE EL PRESENTE

En los apartados precedentes se mostraron las dificultades propias de un análisis desde la perspectiva institucional del sistema de cargos, y especialmente si se toma en cuenta su relación con las cofradías. Las aportaciones históricas de Chance y Taylor (1987) y de Wasserstrom (1992) dejan patente el desarrollo peculiar y la creación de dicho sistema a partir del siglo XIX, de ahí que su funcionamiento y la pretensión de efectuar una tipología abarcativa tanto en lo regional como en lo étnico no tengan un sustento etnográfico ni histórico. Las referencias respecto a los zoques han insistido en la diferenciación con otros sistemas de cargos; sin embargo, en ningún caso se ha podido establecer una tipología general para los zoques. Fábregas Puig (1986: 12) utilizó la expuesta por Pérez Bravo y López Morales (1985: 105-106) para presentar una estructura jerárquica en la que pudieran reconocerse varios, o la mayoría de los munici-

pios históricamente zoques (véanse diagramas 1 y 2).¹⁵ Por el contrario, en las siguientes páginas se obviará cualquier intento de generalización o de sublimación del sistema de cargos presentado como el ejemplo del sistema de cargos

DIAGRAMA 1. Jerarquía de cargos religiosos y civiles.



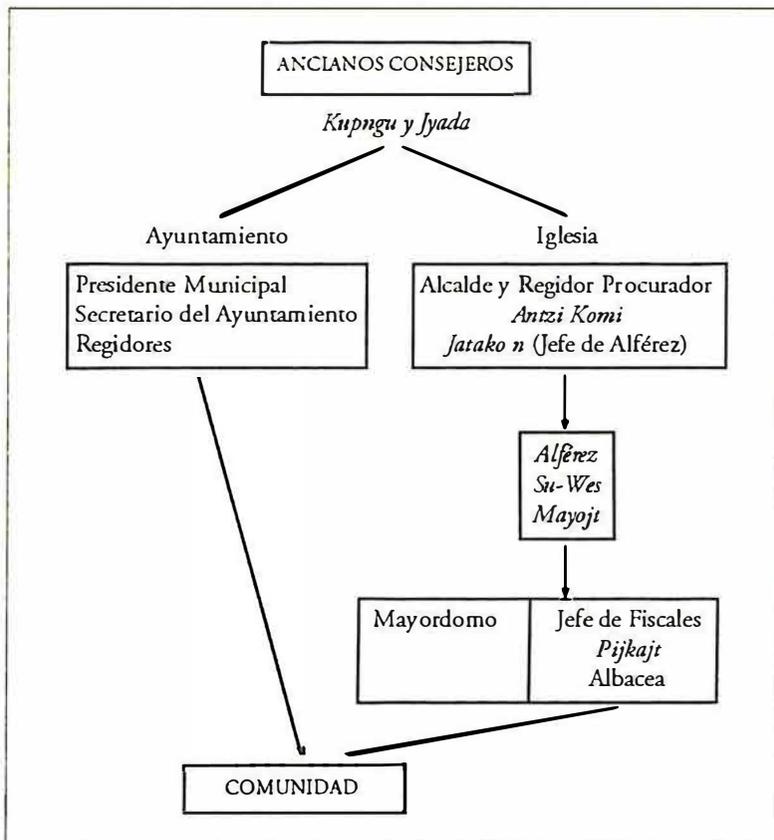
FUENTE: Silvia R. Pérez y Sergio López (1985).

¹⁵ El mismo esquema del sistema de cargos ha sido utilizado por Del Carpio (1992: 81) y por Rivera (1993: 95).

zoque. La jerarquización de los cargos de Tapilula no dejará de ser una muestra de su singularidad, propia del desarrollo histórico de esta localidad. Para ello iniciaremos mostrando a través de la información oral cuál es el recuerdo del funcionamiento y transformación de los cargos, para posteriormente recorrer otras vías posibles para desentrañar su existencia y vitalidad.

La ausencia de sacerdote durante gran parte de la primera mitad del siglo XX propició un reacomodo de los habitantes del municipio en los ámbitos ri-

DIAGRAMA 2. Relaciones entre el ayuntamiento y el sistema de cargos.



FUENTE: Fábregas Puig (1986).

tuales. Un sacristán asumía el cuidado de la iglesia en ausencia del sacerdote, mientras el alcalde (“el mandamás”) controlaba las actividades ceremoniales. Tres fiscales, al menos, conocidos también como “rezadores”, eran los encargados de la liturgia: rezos, bendiciones, presentaciones de infantes, etcétera. Por su parte, los mayordomos tenían asignado un santo de por vida, al cual debían cuidar.¹⁶ Como ayudante contaban con una persona denominada corchete, quien los auxiliaba en sus labores.¹⁷ Los regidores, eran los encargados de portar las banderas o estandartes en las reparticiones de santos durante el cambio de alféreces. Asimismo, las prioras ostentaban papeles rituales en Semana Santa y durante la circulación de las imágenes en casa de los alféreces.

Los alféreces, por su parte, propiciaban la actividad festiva anual de un santo, al asumir todos los compromisos y obligaciones que ella implicase. De alguna manera, y a pesar de la instalación del ayuntamiento constitucional, el cabildo participaba nombrando juntas de festejos o en las actividades religiosas, “[...] a la hora de la quema del castillo era el Cabildo que llegaba, sólo entonces lo quemaban. Ahorita ya nadie se asoma” (Ovidio Gómez, 27 de marzo de 1996; véase diagrama 3).

Aunque posteriormente podrán apreciarse las diferencias con el sistema de cargos actual, uno de los aspectos para la reflexión y comparación con otros sistemas de cargos u organizaciones festivo-religiosas zoques, es la referencia a la ermita o calpul. La ermita del Señor de Esquipulas, controlada actualmente por los sacerdotes franciscanos de la parroquia, era hace apenas 15 años el centro principal de su actividad ritual y en ella se conservaban un buen número de imágenes sagradas con sus respectivas reliquias. Junto a este calpul de la localidad, se menciona la posible existencia de otros de carácter particular, que tienen, según ciertas descripciones, semejanzas con las ermitas familiares descritas

¹⁶ Wasserstrom asegura para ciertos municipios de los Altos de Chiapas (Chamula, San Andrés, Chenalhó, Magdalena y Mitontic) que el puesto de mayordomo “sigue siendo lo que era hace cuatro siglos” y que la importancia del mayordomo es determinada por el santo al que sirve (1992: 262-263). En nuestro caso, los mayordomos sí se encargaban de un santo determinado, pero, al menos en la actualidad, el puesto es de por vida sin que signifique la dedicación a un santo especial.

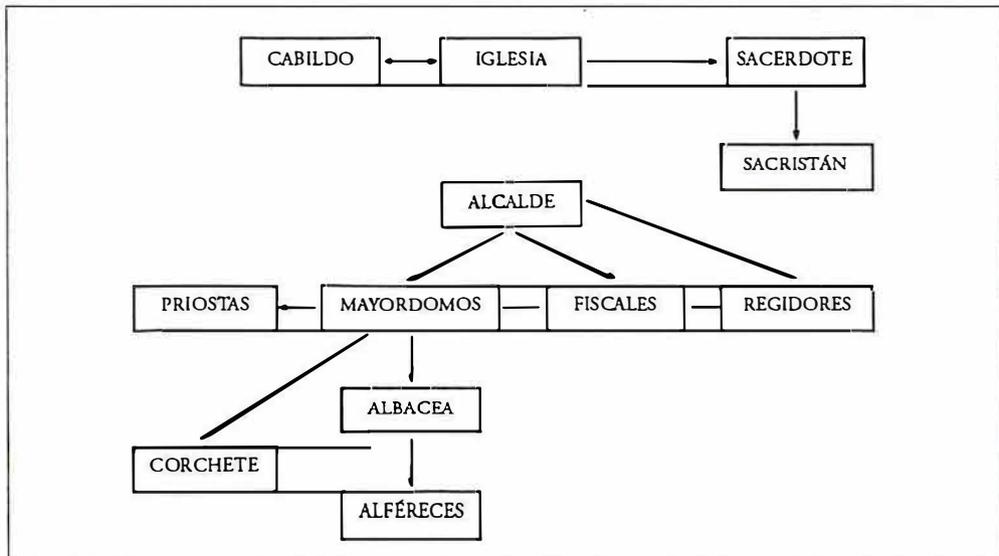
¹⁷ Este cargo podría relacionarse con el de procurador en otros lugares. Estos cambios de nombres no eran extraños en la España del siglo xv, como apunta Rumeu de Armas (1981: 120) al señalar que las autoridades supremas de las cofradías eran las mismas pero que en todas las regiones sus nombres variaban.

por Thomas (1974a) en Rayón durante la década de los sesenta: “allá en Rayón tienen todavía sus ermitas, aquí antes también había, ahora quedan los santitos en las casas, pero antes había las ermitas en las casas” (Pantaleón Castellanos, 17 de enero de 1996); “habían bastantes, así como en Rayón, pero se acabaron... ansina está pasando en Rayón también [...]” (José Gómez, 2 de marzo de 1996). Otras informaciones, aunque igualmente difusas, proporcionan más datos respecto a las mencionadas ermitas:

Allá arriba era el Barrio Nuevo, hará como 60 años, y lo formaron entre vecindados y gente que salió del centro; ahora todo es uno. Había 6 ermitas, la gente celebraba seguido. Eran de adobe y había tres o cuatro mayordomos atendiéndolas, se iban turnando. No eran de nadie, todo el mundo podía llegar... (Gerardo López López).

En muchos casos la explicación para la progresiva desaparición de las ermitas es que “algunos alféreces que estaban ‘aburridos’ entregaron la imagen a la

DIAGRAMA 3. Sistema de cargos de Tapilula a principios del siglo XX, según referencias orales.



FUENTE: trabajo de campo.

iglesia, y ahí se quedaron [...]”, mientras que por otra parte existen referencias que ubican en el periodo de los quemasantos la distribución de ciertas imágenes en casas particulares, como la de la Santísima Trinidad, que de la iglesia quedó ubicada en la casa de Delfino Ruíz.

Aunque otras informaciones aseguran que las ermitas correspondientes a los calpules no tenían dueños, en la mayoría de los datos recabados se afirma que sí los tenían, con la posibilidad de que varios mayordomos unidos por relaciones parentales y vecinales pudieran atenderlas a perpetuidad. Esta circunstancia no era incompatible con las fiestas de los santos patronales de la localidad, distribuidos entre la iglesia principal y el calpul de Esquipulas, donde se encontraban las imágenes de San Bernardo y Santo Tomás, y del Señor de Esquipulas y del Señor Santiaguito, respectivamente, fiestas atendidas por una rotación de alféreces que se hacían cargo de su celebración anual.

Las informaciones históricas del periodo colonial reafirman estas ideas, especialmente si pensamos que en 1690 Tapilula contaba con cinco calpules y que “Cada uno celebra la fiesta de su santo”; si a ello añadimos la cierta celebración de otros santos gracias al papel de los alféreces encontramos nexos de unión con el pasado, pero también las transformaciones históricas que dan como resultado el sistema de cargos actual.¹⁸

Hoy en día la multiplicación de adoratorios en forma de altares propiedad de familias nucleares imposibilita cualquier intuición de cuál o cuáles pudieron ser las ermitas de calpul existentes en la cabecera de Tapilula; los miembros del sistema de cargos tras la pérdida del calpul de Esquipulas como espacio ritual concentraron las imágenes en la casa del primer mayordomo, espacio que ha pasado a ser considerado una ermita (*masandojk*). Igualmente en esta casa arriban durante Semana Santa (el martes) varias imágenes (Sagrado Corazón, Santa Cruz, San Isidro y Señor Sacramento) que tienen una singular relevancia ritual, a pesar de no contar con reconocimiento patronal, y que pudieran relacionarse con las imágenes de antiguas ermitas.¹⁹ Estas imágenes, que se encuentran en casas particulares, no sólo son festejadas el día propio de su celebración en el calendario católico sino que con rezos y abundantes ofrendas florales y de

¹⁸ AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 5v-67.

¹⁹ Uno de los mayordomos asevera que hasta hace poco dichas imágenes llegaban el martes de Semana Santa al calpul, y eran devueltas a sus respectivos propietarios el sábado santo.

alimentos se recuerda su importancia ritual cuatro veces al año, coincidiendo con las festividades de la Santa Cruz (3 de mayo), Corpus Christi, Jueves Santo y la Santa Cruz de Lluvia (14 de septiembre).

Ya sea que las referencias orales nos remitan a la existencia de calpules, o a la posterior consolidación de ermitas particulares con sólo un calpul, es obvia la intercesión de factores externos que determinan transformaciones del orden institucional y ritual en el funcionamiento de la organización religiosa. La presencia de los quemasantos y del furor iconoclasta después de la revolución mexicana, junto a la restauración eclesiástica a través de instituciones como Acción Católica propiciaron, en ambos casos, la persecución de expresiones rituales consideradas paganas o primitivas. Es decir, los enfrentamientos con la jerarquía católica presentes en los documentos del siglo XIX se prolongarán en Tapilula durante el siglo XX; sólo la misma construcción social de la localidad, a través de la incorporación de migrantes, propietarios agrícolas y comerciantes, posibilitó una alianza entre estos recién llegados y los sacerdotes que progresivamente se asentaron de nuevo en la confirmada parroquia de Tapilula.²⁰ Los recuerdos de estas confrontaciones enlazan con las que viven todavía en la actualidad los actores de manifestaciones rituales ajenas al culto oficial católico. Un factor humano decisivo para la marginación de los cargueros de espacios rituales hasta entonces ocupados por ellos fue el padre Juanito (Juan Ibarra), de quien se ofrecen distintos testimonios de su comportamiento, como el que expresa la esposa del primer mayordomo:

[...] todo eso acabó ya, el sacerdote éste [padre Juanito] lo vino acabar. ¡Que no obedecen, no entienden! Y él qué va saber, pues, si son como soldados, hoy están aquí mañana quién sabe. Puro pasear... Todavía vino mi comadre que se iba a ir el padre... llorando estaba, qué voy a llorar, aún se hubiese muerto... Ése vino acabar todo (Tía Chenta, 15 de agosto de 1995).

Los testimonios que reviven el pasado con actitudes del presente son continuos, como se aprecia en la siguiente conversación entre dos cargueros de Tapilula y Rayón:

²⁰ En una fotografía de principios del siglo XX puede apreciarse al padre Rafael Flores junto a los cuñados y propietarios, Raquel Camacho y Gerardo López López, así como a don Elpidio Pérez, migrante de San Cristóbal de Las Casas y yerno de Hipólito Pedrero.

—En Tapilula el padrecito éste [padre Juanito] le hizo mucho daño a la costumbre. Es que pasó que un alférez que tomaba mucho el pobrecito dejó una vez sin traer su imagen y la botaron. Que se le rompió su libro, la costilla y no sé que más. Total que no la reparó; la fue a entregar al sacerdote y él se puso a reparar... Total que nunca más nos la dio. También Santo Tomás, pero ése lo quebraron en la iglesia los sacerdotes o frailes, vaya usted a saber, y tampoco lo han reparado. Así es que están los dos santitos quebrados, y nosotros no podemos sacarlos porque no nos dejan entrar en la iglesia... (Jacinto González, 22 de agosto de 1995).

—En Rayón el sacerdote se ha puesto en contra del pueblo porque no quiere que entren las compañías a la iglesia, ni dejó vestir al santo, y eso que le habían hecho su ropa nueva. Pero no podrá con el pueblo porque no va a acabar con nuestras tradiciones [...] Se va a ir (Procurador de Rayón, 22 de agosto de 1995).²¹

Otro paso para comprender la progresiva pérdida de elementos considerados rituales es la deserción de las filas costumbreras de personas ungidas con responsabilidad religiosa, hecho que ha propiciado la entrega a la iglesia de reliquias como el báculo y la corona de San Bernardo, según los cargueros de plata —y ahora sustituida por una de cobre—, o la corona del Santo Entierro y sus ropas, situación que impide su lavado durante la Semana Santa. La imagen del Santo Entierro, hasta hace varios años ubicada en el calpul del Señor de Esquipulas, fue también trasladada por los sacerdotes a la iglesia principal, evitando de esta manera los velorios allí celebrados.

Pero si en Tapilula las referencias a las confrontaciones son continuas, en el vecino pueblo de Rayón no son menores, sobre todo desde que cuenta con sacer-

²¹ Sin embargo, también es muy común entre miembros del sistema de cargos la referencia a sentencias expresadas u obras efectuadas por el padre Juanito durante los años que lleva en el pueblo. El mayordomo José Gómez lo ejemplificaba al referirse al fin de los hombres en la Tierra: “Si ya está escrito en las Sagradas Escrituras, no quedará nada, sólo mi palabra, decía el señor, y pronto se va a ver, aunque quién sabe si nosotros lo veamos. El padre Juanito siempre lo ha dicho, desde que llegó a este pueblo y mucha gente lo criticó porque hizo las obras de la iglesia, pero si no las hubiera hecho ahora no tendríamos iglesia y nos hubieramos muerto todos cuando lo del Chichonal, si todos estábamos ahí metidos, ¿qué nos hubiera pasado?” (25 de marzo de 1996).

dote. Las acciones atribuidas a éste, como la de buscar dinero dentro de la imagen del Santísimo Sacramento, se relacionan con castigos de lluvias torrenciales no propias de la época: “estamos bien jodidos [se santigua diciendo Dios padre]... ahora lo estamos pagando eso... estamos bien jodidos”.²²

A pesar de estas notables discrepancias, que se prolongan con la prohibición de la entrada a la iglesia si se portan banderas o imágenes, existen espacios y mecanismos de colaboración para que no se rompa la relación entre aquellos participantes de las actividades del sistema de cargos y los más cercanos a los grupos estructurados en la Iglesia Católica. El caso más nítido de esta colaboración se produce en la Junta de Festejos y sus respectivos cargos nombrados por los religiosos católicos de la localidad. Tanto en las fiestas patronales de Santo Tomás y San Bernardo, así como durante la Semana Santa, las interacciones con los cargueros son constantes y muchos alféreces forman parte de dicha Junta cuando no tienen compromisos asumidos con alguna de las actividades rituales “costumbreras”.²³ Durante la Semana Santa los espacios rituales y las actividades son compartidas, a pesar de las prohibiciones expresas de los sacerdotes; los recorridos que efectúan los priostas por las localidades del municipio con la corona del Santísimo o el lavado de las reliquias, así como el reparto de comida en el calpul de Esquipulas es momento de confluencia, especialmente si pensamos, como dijimos antes, que muchos de los cargos ahora bajo la designación y vigilancia de la Iglesia recaen en personas que participan activamente en el sistema de cargos. Por ejemplo, la priora principal (Mila Villarreal) y uno de los alféreces de Tapilula (Herminio Villarreal) participan, respectivamente, en los

²² Como en el caso de Tapilula, en Rayón el sacerdote es duramente criticado pero, a la vez, el anuncio de su visita a la ermita de los cargueros causa temor y revuelo hasta el punto de esconder las botellas de aguardiente.

²³ La mediación de las imágenes y su celebración en las casas particulares no distingue a católicos cercanos a la Iglesia y a “costumbreros”, ni siquiera establece distinciones sociales a la hora de la solicitud de favores y creencias. Un ejemplo de ello es cómo la esposa del primer mayordomo, el hombre de mayor respeto ritual entre los cargueros, tiene gran devoción hacia San Antonio de Padua y la Virgen del Carmen para cruzar ríos porque “una vez que me tenía atrapada el río le pedí que me prestara su bordón y [el río] me soltó”. Por su parte, un comerciante y ganadero de Tapilula no sólo celebra con devoción a San Antonio de Padua, quien en un momento determinado consiguió devolverle su camioneta robada, sino que incorporó en 1996 por primera vez al festejo de San Antonio del Monte en rogativa para que los invasores de su finca El Zapote la desalojaran.

grupos de mujeres de la Acción Católica o como Presidente de la Junta de Festejos nombrada por la Iglesia. También Jacinto González, que suele ostentar cargos de alférez principal, fue uno de los representantes de la Junta Católica para la celebración del Señor de Esquipulas en 1996.

Aun en desacuerdo con los sacerdotes, los cargueros cumplen los preceptos de cubrir económicamente el costo de una misa por parte del grupo de alféreces salientes o entrantes, aunque otro ejemplo de las fricciones se expresa cuando en cierta ocasión no lograron ajustar el dinero para la misa y el sacerdote les indicó que “fueran a comprar más Matacaña [aguardiente] y así ajustaba”.²⁴

Un método para la cooptación o la confrontación con los “costumbreros” es la lucha por los espacios físicos ocupados por ellos. La toma del control en el calpul de Esquipulas por los sacerdotes, y la subsiguiente remodelación del mismo, ha permitido que los oficios religiosos durante la conmemoración de dicha imagen se efectúen en el calpul, convertido ya en capilla, además de ser su calle un lugar de rivalidad simbólica a través de las diferentes expresiones festivas.²⁵ La justificación por parte de la jerarquía católica del lugar, y de los mismos cargueros que abandonaron estas prácticas, se centra en las actividades “inmorales” que se cometían en los recintos sagrados:

bolos ahí andaban en la iglesia, y se quedaban tiradotes en el piso, hasta se orinaban [...] y eso no está bien porque es la casa de Dios, ¿a poco lo ve usted bien [...]? [...] Dicen que una vez San Bernardito, que iba a esos intercambios antes, quedó embrocado, quién sabe cómo, en una taza de escusado. Por eso el padre Juanito prohibió que lo sacaran otra vez.

El trago, el aguardiente de caña, es puesto como el principal elemento para la acción redentora del sacerdote: “la causa fue el trago para que haya cambiado... Un señor que era primer alférez se mató de un balazo. Empezó a regañar al sacerdote: ‘qué estamos haciendo en el aguardiente. Eso no es ser católico’”.

²⁴ Debido a estas circunstancias en las celebraciones patronales donde se produce actividad del sistemas de cargos, y no se cuenta con suficientes alféreces para cubrir el costo de una misa, los cargueros han optado por efectuar rezos particulares en sus respectivas casas.

²⁵ Esto no es óbice para que muchos participantes en el sistema de cargos colaboren económicamente en la construcción de la capilla del Señor de Esquipulas patrocinada por los sacerdotes y los grupos de Acción Católica. El ejemplo más significativo es el del segundo mayordomo.

Otra manera de expresar o justificar el abandono del sistema de cargos está relacionada con la diferencia entre las actividades de antes y las actuales (“ahora ya no es igual”), en concreto por los contenidos rituales que en ocasiones tienen como único punto de referencia la comida, ofrecida en las casas particulares y en los actos compartidos en la casa-ermita del primer mayordomo. La sustitución de alimentos cocidos y elaborados con maíz, por otros manufacturados es en muchos casos suficiente justificación, pero volveremos sobre ello más adelante.

FESTIVIDADES: CARGOS Y PARTICIPANTES

Si nos centramos en el sistema de cargos actual éste se estructura a partir de la referencia obligada a un santo de veneración católica. San Bernardo (20 de agosto), patrón de Tapilula, conforma junto al Señor de Esquipulas (15 de enero), a Santo Tomás (7 de marzo) y al Señor Santiago o Santiaguito (25 de julio), el núcleo principal de festividades religiosas del municipio, además de las que cada localidad del mismo celebra y otras fiestas caracterizadas del lugar (cuadro 1).

Las celebraciones propias se entrecruzan con las de municipios o localidades vecinos o incluso alejados, pero que representan un punto de devoción o peregrinación importante (véase cuadro 1).²⁶ Es decir, nos encontramos ante un calendario de actividades festivo-religiosas intenso y prácticamente sin interrupción durante el año. Muchas de las festividades son compartidas tanto por los miembros de la Iglesia, pertenecientes a las distintas agrupaciones de Acción Católica, como por aquellos considerados “costumbreros”; sin embargo, existen algunos santos de implantación más reciente debido a la influencia de los sacerdotes franciscanos de la parroquia (véase cuadro 1).

El actual sistema de cargos de Tapilula tiene entre sus características el no representar una obligación de todas las familias del municipio, ni siquiera de la

²⁶ La palabra peregrinación, en este caso, tiene dos acepciones: la usual que implica un traslado devocional, normalmente en romería, hacia un santuario y la que incorporaron los sacerdotes a través de las asociaciones de la Acción Católica, especialmente en los municipios zoques de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez, que implica una visita de estandartes y banderas de las asociaciones católicas al santo celebrado, visita que será devuelta recíprocamente por los anfitriones. Es decir, una actividad en cierta forma similar a la llevada a cabo por las “compañías” de los católicos no integrados a las asociaciones de la Acción Católica.

CUADRO 1. Principales festividades
católicas en la cabecera municipal de Tapilula.*

Enero	15. Señor de Esquipulas 17. San Antonio (Abad) del Monte	Cambio de alféreces Sentada de Niño Dios
Febrero	2. Virgen de la Candelaria (Coapilla)	Sentada de Niño Dios
Marzo	7. Santo Tomás	Cambio de alféreces
Abril	20. Señor del Pozo (Chicoasén) 5. Domingo de Ramos 9. Jueves Santo 10. Viernes Santo 11. Sábado Santo y de Gloria 12. Pascua de Resurrección	Semana Grande (Santa)
Mayo	3. Santa Cruz (Ixhutatán) 15. San Isidro	
Junio	7. Santísima Trinidad (Ixtacomitán) 11. Corpus Christi 13. San Antonio de Padua 19. Sagrado Corazón 29. San Pedro (Rincón Chamula)	
Julio	25. Señor Santiago o Santiaguito	Cambio de alféreces
Agosto	20. San Bernardo 24. San Bartolomé (Rayón)	Cambio de alféreces
Septiembre	14. Santa Cruz de Lluvia 27. Sangre de Cristo	
Octubre	4. San Francisco (San Francisco Jaconá) 7. Virgen del Rosario	
Noviembre	1. Todos los Santos 2. Día de Muertos	
Diciembre	12. Virgen de Guadalupe 24. Nacida de Niño	Nacida de Niño Dios

*Aparecen entre paréntesis los lugares donde la celebración también es patronal y existen visitas de los tapilultecos en dicha ocasión. Para las fechas movibles utilizamos el calendario festivo de 1998.
FUENTE: trabajo de campo.

totalidad de la población residente en la cabecera municipal. Tampoco existe ningún tipo de obligación o presión social visible o expresa para ejercerlo,²⁷ aunque deben mantenerse ciertas prohibiciones sexuales y laborales cuando se asume el cargo.²⁸ Durante el año, por lo tanto, se puede recibir cuatro veces cargo, coincidiendo con las celebraciones patronales.

En la parte superior de la jerarquía se encuentran los mayordomos del Señor de Esquipulas,²⁹ con predominio de la gerontocracia en la cúspide. El primer mayordomo, en casa de quien se guardan las imágenes durante el año³⁰ y los enseres para las actividades rituales,³¹ es la figura principal y cuenta con el reconocimiento de los cargueros por ser considerado “santo” (*Komiachpo* o anciano de respeto con don). Junto al primer mayordomo, el segundo asume en muchos casos el papel determinante en la dirección ritual, por la avanzada edad del primero y por haber sido elegido por los otros mayordomos como el sucesor natural en la escala jerárquica. Le siguen un número indefinido de mayordomos que participan esporádicamente en las actividades ceremoniales. Normalmente son

²⁷ Una de las quejas de los antiguos cargueros de Pantepec es la obligatoriedad del reemplazo, así, un carguero no podía dejar su compromiso sin conseguir un sustituto.

²⁸ Don Pantaleón relata estas prohibiciones laborales durante la Semana Santa: “No se podía agarrar ni una escoba; las señoras limpiaban el lunes hasta el otro domingo, o el otro lunes es que trapeaban, si había algún papelito lo levantaban con la mano... menos agarrar machete o bañarse en algún lugar. Es que como el Señor está en cuerpo presente, ausente, el mal anda donde quiera...” (30 de marzo de 1996). La dedicación a la festividad está vigente, pero la solución de cuestiones prácticas, como el cuidado de la cosecha en previsión de los robos, hizo que don José Gómez permaneciera en su milpa durante la Semana Santa de 1996.

²⁹ La relación de los mayordomos con el Señor de Esquipulas creemos que está relacionada con su antigua responsabilidad en el calpul y actual capilla del mismo nombre. Esto nos hace pensar que sí es posible que con anterioridad existieran otras ermitas donde los mayordomos se encargaran de las imágenes.

³⁰ Más de 30 imágenes en forma de bulto o estampa permanecen en el amplio altar de la casa, imágenes que serán ocupadas en las actividades propias del sistema de cargos. Dichas imágenes son de distinta factura y época, y tampoco existe una selección de santos, ni orden de ubicación en el altar; en consecuencia existen algunas repetidas y hay permisividad para admitir a las que por obsequio puedan incorporarse.

³¹ Además de las imágenes se guardan parte de las reliquias de los santos; las banderas; los nichos donde viajan las imágenes cuando salen de la localidad; tambores; los cuerpos de los toritos quemados en fiestas religiosas, además de manteles, velas o cohetes que son requeridos para las fiestas locales o en los desplazamientos de las compañías de Tapilula a otros municipios.

ancianos y el cargo es vitalicio a pesar de su ausentismo ritual. El más joven de los mayordomos actúa, en muchos casos, como alférez o músico. Es decir, no existe incompatibilidad a la hora de asumir cargos alejados en una supuesta escala jerárquica. Uno de los cargueros que ocupa la parte superior de la jerarquía simbólica dentro del sistema puede optar también por los puestos inferiores, siempre que se piense esta escala ritual a través de las ideas de jerarquización y prestigio establecidas en la clásica literatura sobre sistema de cargos.³²

La figura de enlace o intermedia de esta escala es el albacea, persona de edad avanzada y mediador a través de las palabras, puesto que conoce los requerimientos rituales —rezos, principalmente—, para la solicitud de los cargos y el contacto con las reliquias de las imágenes. Sin su figura no se llevarían a cabo las peticiones de cargo, por lo que la desaparición de hombres que pueden efectuar esta labor en Tapilula es suplida por la acción de rezadores de Rayón, quienes actúan como miembros del sistema de cargos tapilulteco en calidad de “rezadores prestados”.

Los alféreces son las personas responsables de recibir una imagen durante un año, y se les identifica como los alféreces del santo en cuyo periodo decidieron tener la responsabilidad. Así, existen alféreces del Señor de Esquipulas, de Santo Tomás, del Señor Santiaguito y de San Bernardo. Entre los alféreces que optan por tal cargo sobresalen dos o tres responsables, dependiendo del número total de alféreces. Normalmente el primer y segundo alférez están obligados a coadyuvar en el cumplimiento ritual y a administrar los gastos de la fiesta principal y los que se derivan de su cargo durante el año que dura su compromiso. Tienen, a la vez, otras obligaciones relacionadas, como podremos observar en el siguiente capítulo, con los intercambios rituales de imágenes sagradas con cabeceras municipales o localidades vecinas, conocidos como visitas de compañías.³³

³² Véanse como síntesis los trabajos de Korsback (1987, 1992) y los de Medina (1983, 1987).

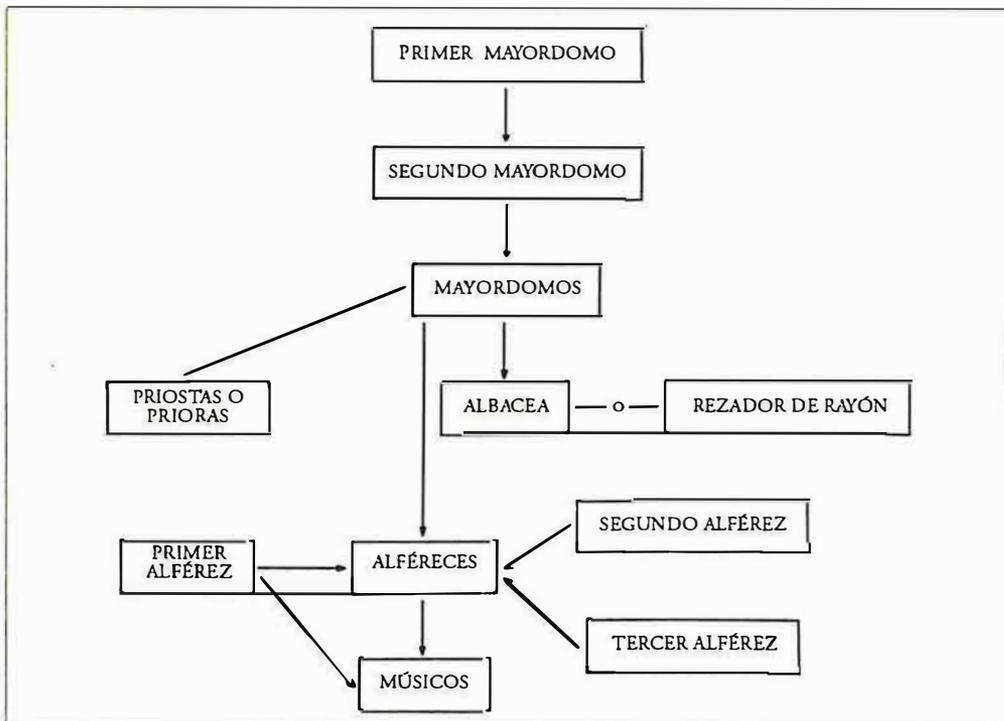
³³ Ochiai considera que “[compañía] es la categoría de los santos que se visitan entre sí con motivo de las fiestas [...] [siendo] la suma del total de las relaciones diádicas del intercambio que una comunidad mantiene con cada una de sus vecinas” (1985: 69). Desde nuestra perspectiva, coincidimos con Ochiai en que la compañía “no significa una red de relaciones entre las comunidades que envían y reciben a los santos visitantes” (*ibid.*: 69), sin embargo, creemos que la compañía, tal como es considerada en las localidades zoques visitadas, no puede aislarse del grupo de cargueros que intervienen en dicho intercambio. En este caso, un santo sin cargueros puede tener relaciones de hermandad con otro santo vecino, pero no posee compañía.

III. EL SISTEMA DE CARGOS EN TAPILULA

Por otro lado, las prioras son un reducido número de viudas que secundan las actividades de la repartición de imágenes durante las fiestas patronales, y es su actividad principal la realizada en la Semana Santa. Por último, los músicos prácticamente han desaparecido en Tapilula, sólo un anciano y el mayordomo-alférez asumen dicho papel, por lo que cuando se trata de las cuatro fiestas donde se reciben cargos se contrata a músicos de Rayón (dos tamboreros y un carricero; véase diagrama 4).

Los futuros alféreces del Cristo de Esquipulas y de Santo Tomás solicitan su cargo, por primera vez, el domingo siguiente al 27 de septiembre, día que en Tapilula se celebra la festividad de Sangre de Cristo. Por su parte, los alféreces del Señor Santiaguito y de San Bernardo hacen su solicitud el domingo de Pascua.

DIAGRAMA 4. Actual sistema de cargos en Tapilula.



FUENTE: trabajo de campo.

No existe un número determinado de cargueros para cada celebración patronal, de hecho oscila con respecto a las devociones propias de los santos o a los contactos que los mayordomos y alféreces principales hayan efectuado en el pueblo. Nuestras observaciones estiman que entre 12 y 40, aproximadamente, son los alféreces que pueden recibir cargo en una de las cuatro solicitudes anuales.³⁴ La media de receptores de cargo por año podría establecerse entre 80 y 100 cargueros, aunque en ocasiones hay alféreces o familias que reciben cargo de distintos santos durante un mismo año.

Las personas interesadas en ser cargueros de algún santo se lo comunican a los mayordomos principales que, a su vez, se encargarán de buscar al resto de alféreces si los solicitantes no cubren las expectativas y el número suficiente, por deseado, para cumplir a satisfacción la celebración del santo. No existe, empero, ninguna obligación o necesidad a la hora de obtener un número de cargueros, ni siquiera si eso significa no cubrir la cantidad de alféreces que reemplacen a los que ostentaron el mismo puesto durante el año anterior. Aunque esto implique cierta flexibilidad en el sistema, los alféreces primero y segundo controlarán y anotarán en una lista a los cargueros que junto con ellos toman parte en la festividad, por lo que con suficiente anticipación y en diversas ocasiones visitarán a los alféreces que reciban el cargo para asegurar y confirmar su participación.

Tampoco existen limitaciones de género, edad o condición social y étnica para ser alférez. Los cargueros son hombres casados, solteros, mujeres o incluso niños.³⁵ La residencia o el origen no tienen tampoco una marcada delimitación. Personas que no residen en la cabecera, sino en alguna de sus localidades, reciben el cargo “prestando casa” de algún familiar o amigo. También participan residen-

³⁴ Un mayordomo, como forma de resaltar la dedicación y trabajo que implica la actividad ritual relacionada con los cargos comentó que “una vez hubo 120 alféreces [entre entrantes y salientes] y estuvimos un día completo para sacar las imágenes de casa de los viejos y llevarlas a la de los nuevos”.

³⁵ El papel de los niños no es extraño en la historia de los cargos en Tapilula si tomamos en cuenta las referencias del oidor Scals sobre Tapilula a finales del siglo XVII. En un recuento de fiestas de la localidad indica que para la “Pascua de Navidad” el pueblo da cinco pesos y cinco más los dan “[...]dos niños que se nombran por alfereces, y asimismo, da cada niño una gallina y un sonte de cacao[...]” (AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 65v-67). Igualmente, estos datos sobre el papel de los niños deberían relacionarse con los argumentos señalados por Báez-Jorge respecto al reemplazo del nombre (1990: 167-169), es decir, la asunción del nombre de un pariente patrilineal por parte de un niño, en un vínculo considerado por dicho autor como “supra-biológico”.

tes en el municipio pero que son originarios de otros; esta opción es respetada y aceptada sin que hayamos conocido ninguna negativa al respecto. La ductilidad del sistema de cargos de Tapilula contrasta, en ocasiones, con las opiniones de los naturales de la cabecera municipal que se sorprenden por el desconocimiento de los pasos rituales que deben seguir los cargueros: “llegan a preguntarme qué van a hacer... no saben. ¿Qué cargo es ese...?”, se interrogaba la esposa del primer mayordomo (Tía Chenta); no se conoce el contenido y desarrollo ritual. Cuestiones como ésta y reclamos similares son constantes, y contrastan con la construcción continua y observable de los pasos del ritual cuando es una actividad conjunta, es decir, la supuesta normatividad ritual es reclamada en las acciones individuales, donde el carguero debe ejercer su compromiso adquirido, mientras que en los actos conjuntos los pasos rituales son discutidos y persistentemente improvisados.³⁶ Esto significa que existen etapas conocidas e identificadas en el ritual, pero que los pasos que le dan forma los construye el grupo en la acción, en muchos casos improvisando y también haciendo partícipe al antropólogo llevando banderas o incluso imágenes de bulto.

Por otra parte, para cubrir los gastos inherentes a las actividades del cargo de alférez se establece un sistema de cooperación económica suficiente para que la fiesta se lleve a cabo con brillantez y “alegría”. La cooperación estará en función del número de cargueros y del gasto calculado por los alféreces principales. Las celebraciones de Santo Tomás y San Bernardo, mucho más importantes para los cargueros, contarán con un número elevado de alféreces, por lo que las cooperaciones alcanzan incluso para el pago de una banda de música. Pero se logre tal propósito o no la cooperación está para cubrir el pago de los músicos, ya sean de Rayón o del único tamborero o tamborilero en activo de Tapilula, además de los gastos para cohetes, aguardiente y para la atención de los visitantes que en forma de compañía se desplazan desde las localidades vecinas para festejar al santo.

El gasto que representa la fiesta, y en general, el cargo adquirido durante un año, es repartido entre los alféreces en forma de “escote” (Plata 1989: 546, Rumeu de Armas 1981: 125)³⁷ por lo que la presión económica sobre los cargueros es

³⁶ Algo similar a lo que expresa Leach cuando afirma que el ritual “es un lenguaje de discusión, no un coro de armonía” (1976: 300).

³⁷ Al analizar las cofradías del siglo XV en la península ibérica, Rumeu de Armas señala que para celebrar al santo patrón se reunían en un banquete “que se abonaba a escote, o de los fondos de la Cofradía” (1981: 125). Esta misma práctica es señalada por Plata con respecto al contem-

compartida y no se efectuarán gastos que no se cubran mediante cooperación.³⁸ La recolección del efectivo resulta a veces problemática por la exigencia de que la fiesta se lleve a cabo con brillantez; “quieren música, banda y sólo dar 15 pesos”, comentaba al respecto Lalo Ruiz, uno de los asiduos alféreces.

Los alféreces principales, al tener una mayor responsabilidad ritual, asumen más gastos por estar comprometidos a cumplir con la circulación e intercambio de santos con las localidades vecinas que cuentan con compañía. Igualmente, de manera individual sufragan algún pago adicional, aunque no sea estrictamente obligatorio.³⁹

Una de las preocupaciones antropológicas a la hora de estudiar el sistema de cargos ha sido y es la forma de reclutamiento y los posibles fundamentos sociológicos del mismo. En el caso de Tapilula parentesco consanguíneo y ritual juegan un papel determinante a la hora de presentar a los actores que controlan o participan en él.⁴⁰ Si iniciamos con los mayordomos, tanto el primero (Morales), como el segundo (Villarreal) ostentan apellidos que no sólo tienen presencia entre los alféreces que toman cargo durante el año, sino que remiten a la misma

poráneo asociacionismo masculino de “aparente” matiz religioso en la campiña cordobesa española (1989: 544); así, denomina “gastos a escote” al aporte proporcional de cada miembro de la asociación para cubrir los gastos derivados de las celebraciones.

³⁸ Esta práctica de pagar los gastos por cooperación no parece extraña en Tapilula, ya el cura de la localidad, Fr. Basilio Armengol, asentaba en 1794 que “el gasto de vino dan entre todos ocho pesos al año[...]” (AHD, IV, C, 5, Tapilula).

³⁹ La flexibilidad en las celebraciones propias del sistema de cargos y en su financiamiento no es excepcional, como lo han señalado Smith (1981) y Galinier (1987).

⁴⁰ El parentesco se establece a partir de filiación patrilineal, aunque la residencia cada vez tiende a ser ambilocal. Las familias nucleares, sin embargo, suelen distribuirse alrededor de la casa del padre siempre que posea espacio suficiente en el solar. Esto no implica necesariamente que las relaciones filiales no tengan fricciones, éstas son debidas casi siempre a la herencia, por hacerse antes del deceso del cabeza de familia. Ejemplos se encuentran no sólo en la plática diaria del municipio sino en registros documentales, como la carta dirigida a la Comisión Agraria Mixta del Estado en 1944 donde tres hermanos afirman que su padre no debe utilizar las tierras que ellos laboran (AECAM, exp. 450, 1 de julio de 1944). Otro ejemplo del mismo expediente, ahora con fecha de abril de 1959, se produce entre dos hermanos que disputan un predio de tres hectáreas. El último ejemplo, más cercano en el tiempo, además de ser una familia relacionada con el sistema de cargos, es el que se produjo en 1988 entre Delfino Ruíz y su hijo Tiburcio, ya que el primero acusó al segundo de haberle robado un documento con el que acreditaba la propiedad de un cafetal (AECAM, exp. 450, 4 de septiembre de 1988).

III. EL SISTEMA DE CARGOS EN TAPILULA

historia del municipio, especialmente si los relacionamos con el conocimiento que tenemos sobre la distribución de la tierra cuando los habitantes del lugar efectuaron su compra al gobierno estatal (cuadros 2 y 3).⁴¹

Estos apellidos, junto a otros por supuesto, no sólo son recurrentes entre los alféreces principales (véase cuadro 3), sino que establecen una red parental que sustenta o aglutina a los alféreces que toman cargo en determinado santo. Tan es así que cuando uno de los apellidos mencionados no está presente entre los alféreces principales, los que aparecen en sustitución o secundándolos

CUADRO 2. Lista de los apellidos beneficiados tras la compra de los propios terrenos comunales de Tapilula al Gobierno del Estado de Chiapas.

Apellidos	Frecuencia
Morales	23
González	13
Gómez	10
Álvarez	10
Trejo	8
Hernández	7
Urquín	7
Villarreal	6
Esteban	5
Ruiz	5
García	2
Abarca	2
Trigo	2
Núñez	2
De la Cruz	2
Sánchez	2

FUENTES: trabajo de campo y AECAM.

⁴¹ La presión sobre la tierra, por parte de los incipientes propietarios que aprovecharon las leyes liberalizadoras de finales del siglo XIX y principios del XX, obligó a los campesinos de Tapilula a adquirir la posesión de sus propias tierras al gobierno, para ello se ampararon en la ley del 11 de agosto de 1892 y en el reglamento del 9 de abril de 1893 (véanse AECAM, Lisboa 2000).

CUADRO 3. Alfereces principales en diversas fiestas patronales (primera parte).

Año	Festividad	Nombre y cargo	Parentesco
1992	San Bernardo	Ramiro Morales Primer alférez saliente	Padre, era compadre del primer mayordomo Compadre de Herminio Villarreal Yerno de Cástulo Morales Cuñado de Fiacro Morales
		Lalo Ruiz Primer alférez entrante	Ahijado del primer mayordomo Compadre de Herminio Villarreal
		Herminio Villarreal Segundo alférez entrante	Ahijado del primer mayordomo Sobrino del segundo mayordomo Compadre de Ramiro Morales Compadre de Lalo Ruiz
1993	Señor de Esquipulas	Herminio Villarreal Primer alférez saliente	Ahijado del primer mayordomo Sobrino del segundo mayordomo Compadre de Ramiro Morales
	Santo Tomás	Ramiro Morales Primer alférez entrante	Padre, era compadre del primer mayordomo Compadre de Herminio Villarreal Yerno de Cástulo Morales Cuñado de Fiacro Morales
	San Bernardo	Herminio Villarreal Segundo alférez entrante	Ahijado del primer mayordomo Sobrino del segundo mayordomo Compadre de Ramiro Morales
1995	Señor Santiago	Fiacro Morales Primer alférez entrante	Hijo de Cástulo Morales Cuñado de Ramiro Morales
		Rogelio Villarreal Primer alférez saliente	Hijo del segundo mayordomo
		Emilia Díaz Segunda alférez saliente	
	San Bernardo	Aida Aguilar Primera alférez entrante	Esposa de Fiacro Morales Nuera de Cástulo Morales
		María de J. Morales Segunda alférez entrante	Sobrino de Cástulo Morales Prima de Fiacro Morales
		Dionisia Gómez Tercera alférez entrante	Comadre del primer mayordomo Esposa de Cástulo Morales Madre de Fiacro Morales
San Bernardo	Marcos Gómez Primer alférez saliente	Ahijado del primer mayordomo Compadre de Herminio Villarreal Compadre de Lalo Ruiz	
	Herminio Villarreal Segundo alférez saliente	Ahijado del primer mayordomo Sobrino del segundo mayordomo Compadre de Marcos Gómez Compadre de Lalo Ruiz	
	Lalo Ruiz Tercer alférez saliente	Ahijado del primer mayordomo Compadre de Marcos Gómez Compadre de Herminio Villarreal	

FUENTE: trabajo de campo.

CUADRO 3. Alféreces principales en diversas fiestas patronales (segunda parte y final).

1996	San Bernardo	Ramiro Morales Primer alférez saliente	Padre, era compadre del primer mayordomo Compadre de Jacinto González Compadre de Marcial Morales
		Jacinto González Segundo alférez saliente	Compadre de Ramiro Morales
		Marcial Morales Tercer alférez saliente	Compadre de Ramiro Morales
	Santo Tomás	Cástulo Morales Primer alférez saliente	Compadre del primer mayordomo Padre de Fiacro Morales
		Fiacro Morales Segundo alférez saliente	Hijo de Cástulo Morales Cuñado de Ramiro Morales
		Herminio Villarreal Primer alférez entrante	Ahijado del primer mayordomo Sobrino del segundo mayordomo Compadre de Lalo Ruiz
	Lalo Ruiz Segundo alférez entrante	Ahijado del primer mayordomo Compadre de Herminio Villarreal	

FUENTE: trabajo de campo.

mantienen algún tipo de parentesco ritual a través de matrimonio, compadrazgo o padrinzago.

Por otra parte, el idioma zoque se utiliza en los espacios rituales de las celebraciones y entre algunos mayordomos, ya que una buena parte de los alféreces o ni siquiera lo entienden o si lo hablan no lo hacen de forma pública, es decir, queda circunscrito a la intimidad familiar. De los participantes observados en la entrega o toma de cargo durante las fiestas patronales de Tapilula, un elevado porcentaje tenía algún tipo de relación con el idioma zoque (véase cuadro 4), pero en muchos casos dicha relación se establecía por relaciones de filiación paterna, aunque los interesados no hablaran el idioma. En este sentido, las respuestas indicaban que los padres hablaban el idioma pero que sus descendientes ya no lo hacían porque no les enseñaron. Aunado a esta relación con el idioma, uno de los aspectos que da luz a la conformación social y étnica de los participantes en el sistema de cargos es la observación de sus actividades laborales.

La tierra y su defensa han sido consideradas dos posibilidades o formas para mantener la etnicidad en Chiapas; en Tapilula esta situación debería confrontarse con la historia del rescate de la tierra comunal que los campesinos compraron al gobierno para que no pasara en su práctica totalidad a manos privadas. Por este motivo, en la toma de los cargos también tuvimos especial atención a las actividades

CUADRO 4. Apellidos más o menos frecuentes en el cuadro 2 en relación con el tipo de actividad laboral y con el idioma zoque.*

Fecha	Apellidos*	Número de comuneros	Relación con el idioma zoque	Apellidos**	Número de comuneros	Relación con el idioma zoque
23-07-95	14	7	9	6	2	
26-07-95	9	6	8	3	1	
16-08-95	22	16	13	12	3	4
16-08-96	19	15	18	14	5	8
03-03-96	25	12	16	10	4	2

* El cuadro es una estimación ya que en muchos casos los datos no pudieron completarse por la celeridad de la actividad ritual o por la disposición de los entrevistados. Igualmente en el apartado sobre la familiaridad con el idioma se tomó en cuenta la relación con éste de esposos o esposas y de los padres.

**La primera columna remite a los apellidos más frecuentes tal como aparecen en el cuadro 2, cap. III. Mientras en la otra con asteriscos volados se enlistan los apellidos que no aparecen o que lo hacen una sola vez.

FUENTE: trabajo de campo.

de los alféreces que entregaban o recibían compromiso religioso. Para ello procuramos conocer cuál era el sostén económico de la familia y cruzamos dicha información con los apellidos mayoritarios en los planos de la primera distribución de tierra comunal; los resultados muestran entre los cargueros el predominio de apellidos comunes a los que aparecen en el plano de distribución (véase cuadro 4), aunque ello no implique que todos los que ostentan dicho apellido sean comuneros y se dediquen a las tareas del campo, o que existan comuneros que no tengan dicho apellido.⁴²

Esto enlaza con otra de las características ya mencionadas del sistema de cargos de Tapilula, la posibilidad de que personas no nacidas en el municipio participen en él. Varios son los casos registrados sin importar el tiempo que lleven en la localidad, los mismos mayordomos de Tapilula son conscientes porque uno de ellos, refiriéndose a un caso de estos alféreces foráneos, afirmaba: "él siempre nos ha apoyado. Él ya es de acá". Esto corrobora la flexibilidad del sistema también respecto al origen de los participantes.

Si hacemos caso a la relación de los cargueros con la tierra (véase cuadro 4), y con la tierra comunal en específico, el resultado es abrumador. Aun así, los alféreces

⁴² Se debe tomar en cuenta que los beneficiados como comuneros quedaron legalmente constituidos mediante resolución presidencial emitida el 3 de mayo de 1989 (*Diario Oficial de la Federación*, vol. CDXXXVIII, núm. 20, 29 de mayo de 1989, pp. 30-39).

principales han diversificado su actividad a otros ámbitos laborales como la ganadería o el comercio (véase cuadro 3, *supra*). La característica de los alféreces principales es que ostentan una posición económica normalmente más elevada que el resto de cargueros. Situación que no parece implicar problemas en las relaciones con el resto de alféreces pero que los compromete, durante el año de su cargo, a tener más obligaciones y pagar los dispendios que no se cubren con las cooperaciones.⁴³ Por lo tanto, es común que estos alféreces hayan podido acumular capital suficiente para contar con algunas cabezas de ganado, sobre todo en las actividades comerciales.

LOS PASOS DEL RITUAL

La casa del primer mayordomo, que tiene las funciones de ermita, es el núcleo de reunión y actividad de aquellos católicos que mantienen una ritualidad no reconocida por los sacerdotes de la parroquia. La céntrica ubicación de la misma en la cabecera municipal (véase mapa 1, cap. I) le permite ser parte de un espacio delimitado religiosa y ritualmente por las iglesias adventistas y por el templo católico principal. Su aspecto interior se transforma varias veces durante el año, cuando las celebraciones determinan que debe adornarse su amplio altar y el trasiego de visitantes es perceptible y constante.

El crecimiento de la cabecera municipal, aunado a la ocupación de propietarios y comerciantes de la zona céntrica de la localidad, permite comprender cómo los repartos de imágenes afectan en pocas ocasiones a casas del primer cuadro del municipio, aunque la mencionada ubicación de la casa del primer mayordomo y de los templos católicos favorezca la visible presencia de los cargueros en la cabecera de Tapilula.

La etnografía de las festividades celebradas en la casa-ermita podría prolongarse en un sinnúmero de páginas, por lo que insistiremos en dos aspectos principales, que afectan al sistema de cargos y, posteriormente, a la serie de intercambios de santos a través de las compañías de los distintos municipios y localidades.

⁴³ Escribir con fluidez es una característica de los alféreces principales, de esta forma controlan mejor el número de cargueros y las cooperaciones. Esta circunstancia se hizo notoria cuando uno de los alféreces principales, analfabeto, fue muy criticado por mayordomos, prioras y alféreces por no saber con precisión qué compañeros lo secundaban en el cargo.

Los pasos para el desarrollo ritual del sistema de cargos se reproducen en las cuatro fechas ya referidas, por ello estableceremos un orden temporal y las acciones que corresponden a dicho orden (véase, cuadro 5):

a) “Pedir pueblo”⁴⁴ por parte de los alféreces salientes en la casa-ermita del primer mayordomo a una hora no determinada de la tarde.

b) Reparto matutino en las casas de los alféreces salientes de las imágenes que se encuentran en la casa-ermita del primer mayordomo.

c) Lavado de reliquias de San Bernardo y Santo Tomás durante las celebraciones de dichos santos o del Señor Esquipulas y del Señor Santiaguito, también en las fechas correspondientes. “Pedir pueblo” por parte de los alféreces salientes y confirmación de los entrantes en la casa del primer alférez saliente, siempre después del lavado ritual. Reparto de las banderas⁴⁵ guardadas en la casa-ermita del primer mayordomo en las respectivas casas de los alféreces salientes.

d) “Levantada” de banderas de las casas de los alféreces salientes. Llegada de compañías de otras localidades.

e) “Pedir pueblo” por parte de los alféreces entrantes a una hora no determinada de la mañana.

f) “Levantada” de imágenes de las casas de los alféreces salientes para depositarlas en las casas de los alféreces entrantes junto a las banderas.

g) “Levantada” de banderas en la casa de los alféreces entrantes; homenaje de las banderas frente a la iglesia o calpul, dependiendo de la fiesta celebrada (véase *supra* inciso C).

⁴⁴ “Pedir pueblo” es explicado por los cargueros como la solicitud de imágenes y banderas representativas de los mismos, y será realizado tanto por los cargueros salientes como por los entrantes.

⁴⁵ Refiriéndose a las banderas, el obispo Núñez de la Vega (1988: 489) decía que “se enarbola, para que como leales vasallos de tan supremo rey y como soldados valerosos de nuestro capitán general Cristo Señor Nuestro, demos de mano a los negocios exteriores y ocupaciones mundanas, acudiendo, siquiera en este tiempo santo a nuestro cuerpo de guardia, que es la Iglesia, a meditar los profundos misterios que se encierran en esta divisa soberana y nos ejercitemos en la disciplina militar del Cielo con las armas de todas las virtudes, que nacen como de fuente perenne de la santísima cruz”. Además, para tal obispo la bandera representaba también “el triunfo y victoria que alcanzó Cristo Nuestro Señor con su pasión y muerte [...]” (*ibid.*: 490).

CUADRO 5. Pasos del desarrollo ritual, fechas y acciones. Sistema de cargos en Tapilula.

enero	marzo	julio	agosto	Secuencia ritual
10	2	20	15	“Pedir pueblo” (imágenes) por parte de los alféreces salientes
11	3	21	16	Reparto de imágenes en las casas de los alféreces salientes
12	4	22	17	Lavado de reliquias de San Bernardo y Santo Tomás en la casa del primer alférez saliente. “Pedir pueblo” (banderas) por parte de los alféreces salientes y confirmación por parte de los alféreces entrantes. Reparto de banderas en las casas de los alféreces salientes
13	5	23	18	Levantada de banderas de las casas de los alféreces salientes. Homenaje de las banderas en la puerta de la Iglesia de San Bernardo. Llegada de “compañías”.
14	6	24	19	“Pedir pueblo” (imágenes y banderas) por parte de los alféreces entrantes.
15	7	25	20	Levantada de imágenes en las casas de los alféreces salientes para trasladarlas a las casas de los alféreces entrantes. Reparto de banderas en las casas de los alféreces entrantes.
16	8	26	21	Levantada de banderas de las casas de los alféreces entrantes. Homenaje de las banderas en la puerta de la Iglesia de San Bernaido. Traslado del cofre con las reliquias de San Bernardo y Santo Tomás desde la casa del primer alférez saliente hacia la del primer alférez entrante.
*	*	*	*	Levantada de imágenes de las casas de los alféreces entrantes.

FUENTE: trabajo de campo.

Traslado del cofre con las reliquias de los santos desde la casa del primer alférez saliente hacia la del primer alférez entrante. El contenido del cofre depende de la festividad celebrada (véase *supra* inciso C),

h) Regreso de las imágenes desde casa de los alféreces hacia la casa-ermita del primer mayordomo, donde permanecerán hasta la siguiente festividad que implique el relevo en los cargos.

a) Normalmente en la tarde, antes de que se ponga el sol, los alféreces salientes “piden pueblo”, circunstancia que los obliga, después de un año, a recibir en su casa una imagen sagrada y una bandera. Cada uno de los alféreces debe aportar un cuarto de litro de aguardiente y la cooperación económica en metálico que es canalizada por el primer alférez.⁴⁶ Una vez reunidos estos requisitos el primer y segundo alférez salientes se acercan a los mayordomos y les entregan el aguardiente preguntando cómo se efectuará el reparto de las imágenes durante el siguiente día y el horario de inicio; tras esta estipulación se procede al reparto de aguardiente por parte de los mayordomos, que mantiene un orden jerárquico establecido por las visitas, iniciado normalmente con los cargueros de Rayón, músicos, mayordomos y alféreces (véase figura 1).

a) Según el número de alféreces varía la hora de inicio de la actividad. Si el número es elevado comienza en la madrugada, ya que la estancia media en una casa oscila entre 12 y 15 minutos. Por lo que la actividad ritual puede ocupar de tres a más de 12 horas ininterrumpidas.

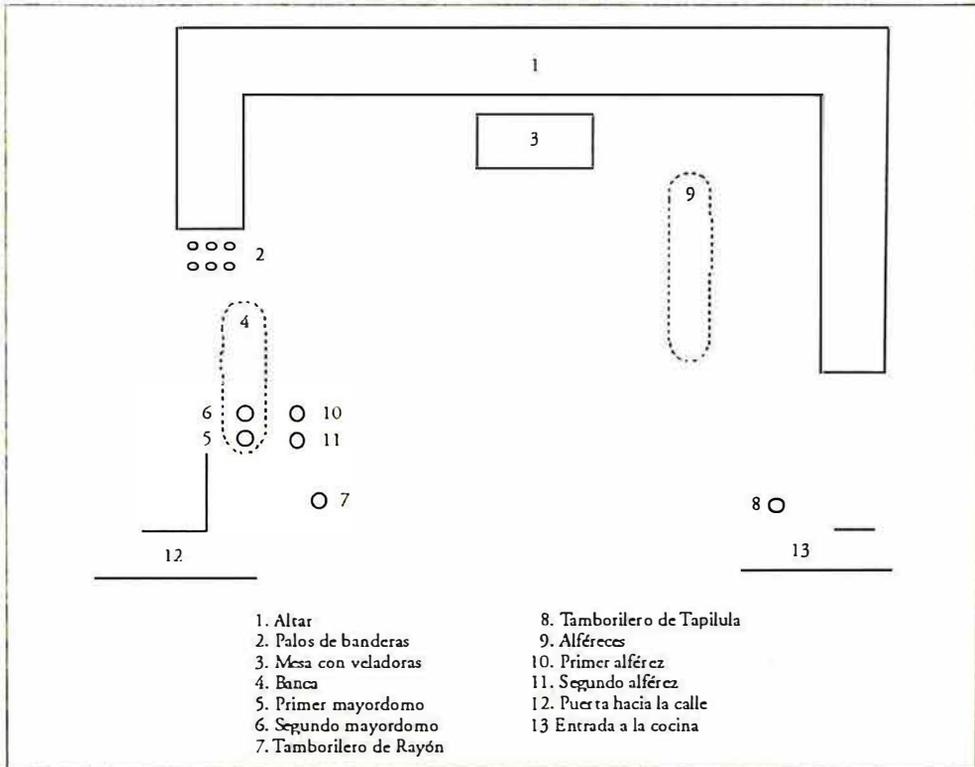
Normalmente los cargueros no suelen cumplir al pie de la letra su obligación y la falta de personas que puedan cargar las imágenes existentes en la casa del primer mayordomo obliga a que deba acudirse varias veces a la misma para recoger las imágenes utilizadas en el reparto. En muchos casos las imágenes de la casa-ermita tampoco son suficientes, por lo que se prestan imágenes en distintas casas que poseen santos de propiedad particular. Las prioras acompañan este reparto con veladoras y dejarán un jarrón con flores en la casa del primer alférez saliente.

Los mayordomos principales efectúan todo el recorrido con los manteles de las imágenes principales (Señor de Esquipulas y Señor Santiaguito)⁴⁷ en la

⁴⁶ Esta aportación no rebasa el salario mínimo de un día para un trabajador del campo en la región.

⁴⁷ Son las imágenes principales porque ellas se quedarán en las casas del primer y del segundo alférez. La elección de las mismas debemos relacionarla con la pérdida de las imágenes de San Bernardo y Santo Tomás a manos de los sacerdotes, mientras que lograron conservar al Señor

FIGURA 1. Los alféreces salientes de San Bernardo
 “piden pueblo”, Tapilula, 15 de agosto de 1995.



FUENTE: trabajo de campo.

DIBUJÓ: Carlos Mota Márquez.

mano. El primer mayordomo y el segundo, o en su defecto cualquier otro mayordomo que esté participando en esta actividad ritual, son los encargados de colocar las imágenes en los altares particulares, sólo ellos podrán hacerlo, aunque du-

de Esquipulas y al Señor Santiaguito. El Señor de Esquipulas es entregado al segundo alférez entrante, mientras el Señor Santiaguito se entrega al primer alférez entrante. Sólo cuando ya dejan su cargo, un año después de haberlo recibido, el primer alférez recibirá en su casa al Señor de Esquipulas y el segundo alférez hará lo propio con el Señor Santiaguito. El resto de alféreces pueden pedir alguna imagen de las que se encuentran en la casa-ermita del primer mayordomo, pero normalmente es indistinto porque con cualquiera “entra el señor”.

rante toda la secuencia ritual los alféreces u otras personas sean los que carguen las imágenes durante el recorrido por calles y casas.

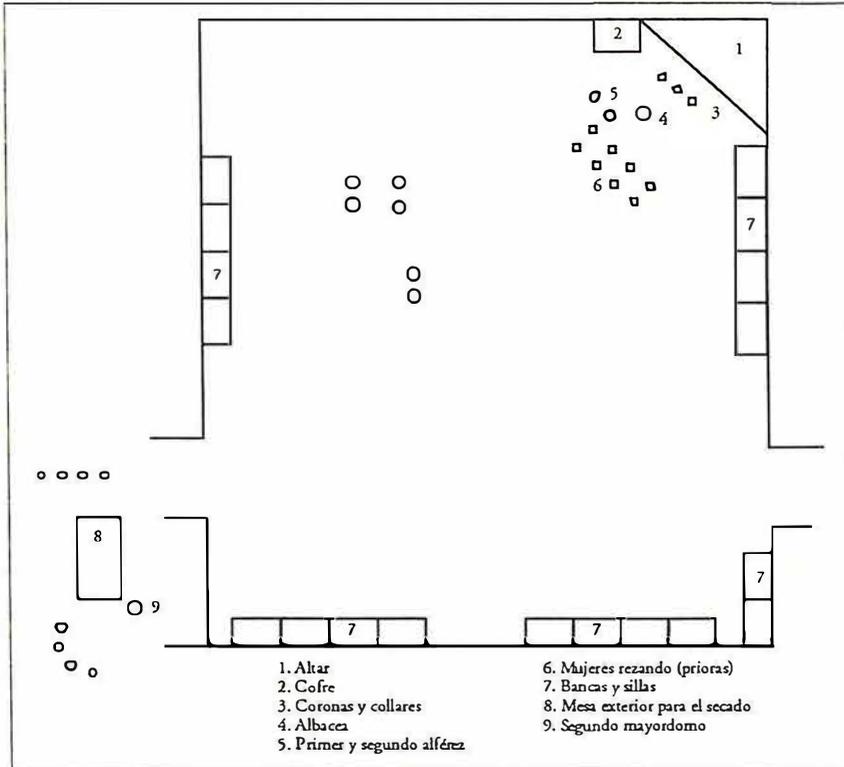
c) Los cohetes tronados durante la mañana desde la casa del primer alférez saliente convocan al resto del aféreces a la actividad ritual, aunque normalmente no suelen tener mucho éxito con estos primeros avisos. El disgusto de los mayordomos por esto y, a la vez, por el desconocimiento demostrado en el cumplimiento de sus obligaciones se suele hacer patente. La actividad inicia con el traslado de reliquias desde la casa-ermita del primer mayordomo hacia la del primer alférez saliente, donde se efectuará el lavado de las mismas junto al resto de las reliquias que se guardan en el cofre que durante un año ha permanecido en casa de dicho alférez. Durante las fiestas del Señor de Esquipulas y del Señor Santiaguito las dos reliquias serán lavadas conjuntamente, mientras que se hará lo propio cuando se trate de las festividades de Santo Tomás y San Bernardo. Plata, pero sobre todo cobre y latón, son los materiales de las reliquias. El albacea es el encargado de limpiarlas y están compuestas por collares de monedas y coronas. Envueltas en paliacates y pañuelos son desatadas por el primer alférez saliente para entregarlas al albacea.

Dos cubetas permiten maniobrar al encargado de su limpieza, primero lavando las reliquias con “tierra blanca” de Chicoasén,⁴⁸ para posteriormente enjuagarlas en agua limpia. En la calle, el segundo mayordomo recibe las reliquias limpias que le hará llegar el primer alférez saliente para que proceda a su secado. A su vez, la atenta mirada de mujeres y niños se entrelaza con el rezo de un rosario por parte de mujeres especialistas, en su gran mayoría aprendidos en los grupos conformados por la Acción Católica en la Iglesia (véase figura 2). Finalizado el lento y minucioso lavado de reliquias el albacea reparte el “agua blanca” empleada a las personas que lo deseen, tanto para llevarse a sus respectivas casas como para aquellos que deciden beberla en ese mismo lugar y momento.

Los alféreces entrantes han debido aportar un cuarto de aguardiente que será canalizado a través del primer y segundo alférez, además de cooperar con una cantidad económica, que oscila entre los cinco y los diez pesos (menos de un sa-

⁴⁸ Conocida con distintos nombres en Chiapas, tiene un uso ritual extendido y prolongado en el tiempo. Un documento del siglo XVIII considera “la Arina Jabon” como parte de los gastos propios de la iglesia de Tapilula (AHD, Asuntos Parroquiales IV, C, 5. Tapilula 1794, Inventario de bienes de la Iglesia de Tapilula y demás gastos [...]).

FIGURA 2. Lavado de reliquias del Señor Santiaguito y del Señor de Esquipulas (Tapilula 22 de julio de 1995).



FUENTE: trabajo de campo.

DIBUJÓ: Carlos Mota Márquez.

lario mínimo diario). Comida y bebida abundante frente al altar indican que los alféreces entrantes están dispuestos a “pedir pueblo” para confirmar su cargo y que los salientes solicitan de la misma manera sus banderas,⁴⁹ todo ello gracias a los inaudibles rezos en zoque del primer mayordomo, secundado por el albañice.⁵⁰

⁴⁹ El alférez, en ciertos cabildos coloniales, era el encargado de custodiar el estandarte real (véase Fernández 1992: 316-317).

⁵⁰ Jiménez, sin emplear el concepto de “pedir pueblo”, afirma para la entrega de cargos en Tecpatán que “los dos ancianos representan al pueblo y rezan en zoque, en el nombre de Dios.

Una señal de la cruz sobre los alimentos marca el inicio del reparto generalizado de alimentos y bebida que se prolonga según el número de alféreces con cargo.

Una vez secas las reliquias se envuelven en paliacates para ser regresadas a la casa-ermita del primer mayordomo, con la salvedad de que ahora será el primer alférez entrante quien las porte. Consumado este traslado cada uno de los alféreces salientes recibirá de los mayordomos, en la casa-ermita, una bandera que será repartida en sus respectivas casas. Aunque la obligación de los alféreces sea cargar personalmente su bandera muchos envían a esposas o hijas, mientras que otros ni siquiera se acercan a la actividad ritual por estar dedicados a otras labores, o sólo esperan en su casa el arribo de las banderas. Así, las mujeres han asumido mayor participación ritual porque además de tener las obligaciones relacionadas con la elaboración y reparto de comida desempeñan papeles anteriormente propios de los varones.

d) Después de la obligada reunión matutina en la casa-ermita del primer mayordomo se procede a levantar las banderas dejadas el día anterior a un costado de los altares familiares. Los mayordomos dirigen siempre las actividades y la concurrencia de alféreces es también desigual en el recorrido ritual, el cual implica pasar casa por casa en busca de las banderas que serán regresadas a la del primer mayordomo. Esta circunstancia hace que normalmente el grupo que participa en este acto esté compuesto por ancianos (mayordomos), músicos (tambor, a veces acompañado por carrizo), mujeres, adolescentes y un gran número de niños.

Durante varias horas, dependiendo del número de alféreces salientes, se recorren las casas en espera de comida y bebida, así como de la limosna que es acopiada por el primer o segundo mayordomo. Consiste en velas, copal y dinero, el cual no suele superar la cantidad de 10 pesos. Un pequeño rezo por parte de los mayordomos representa la señal para abandonar la casa y seguir el recorrido. Finalizado éste, y antes de retornar las banderas a la casa-ermita, se efectúa un homenaje de las banderas en la iglesia o calpul, según estemos hablando respectivamente de San Bernardo y Santo Tomás o del Señor Santiaguito y del Señor de Esquipulas. La imposibilidad de entrar en los templos por la prohibición sacerdotal provoca que esta actividad se efectúe en la puerta de los recintos sagrados.

El primer anciano representa a los regidores salientes y el segundo representa a los regidores entrantes" (1991: 15).

Este día llegan las compañías de distintas localidades cercanas al municipio portando una imagen que permanecerá durante varios días en la casa-ermita del primer mayordomo.

e) Con la limosna recaudada el día anterior los mayordomos compran cohetes que son llevados a la casa del segundo alférez saliente, donde se encuentra la imagen del Señor Santiaguito.

Durante este día se efectúa el “pedir pueblo” por parte de los alféreces entrantes. Cada uno entregará un cuarto de aguardiente al primer alférez, el cual lo centralizará antes de entregarlo al primer mayordomo. El lento arribo de mujeres y jóvenes cargando comida y bebida es el prelude del acto. Estos alimentos, una vez preparados para ser repartidos, se colocan frente al altar; a cada alférez debe darsele su comida y bebida correspondientes.

La petición de pueblo no puede ser efectuada sin la presencia de los cargueros de Rayón que, a la vez, serán los músicos durante toda la actividad ritual desplegada por los nuevos alféreces, trabajo por el cual recibirán una remuneración. El rezador de Rayón se dirige a su contraparte de Tapilula, que actualmente es otro rezador de Rayón que actúa como carguero de Tapilula sólo para ese momento ritual, circunstancia debida a la inexistencia en este último pueblo de una persona que conozca el rezo adecuado en lengua zoque (véanse figuras 3 y 4). Finalizado el intercambio de rezos, y una vez estipulada la hora en que iniciará la actividad al siguiente día, se pasa al reparto que mujeres y niñas efectúan de la comida y bebida a los asistentes, circunstancia que sólo se prolonga por la ingestión de aguardiente entre los músicos de Rayón, mayordomos y alféreces en la casa-ermita. También los primeros pueden ser agasajados en varias casas de mayordomos de Tapilula que ofrecen esta cortesía denominada “visita” o “paseo” (*ma'wijtoye*).

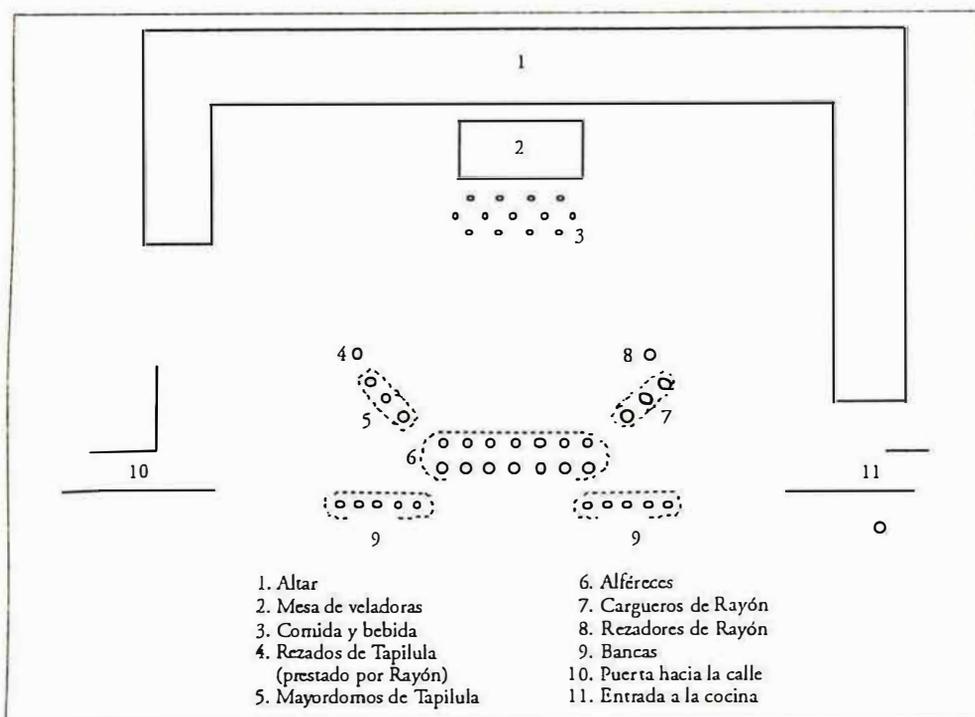
Durante la noche, y en el atrio de la iglesia, se queman toritos elaborados a petición de los cargueros o por personas que no participan en el sistema de cargos.⁵¹

⁵¹ La quema de toritos no es patrimonio de los miembros del sistema de cargos y cualquier familia de Tapilula puede encargar su elaboración. Incluso para la festividad del Señor de Esquipulas (15 de enero de 1996) asistimos a lo que se puede considerar una invención —no sabemos si se convertirá en tradición— gracias a la cual se elaboraron dos pequeños toritos destinados a los niños de una pareja de profesores, en que sustituyeron los petardos por globos y volcanes de luces.

f) Es el día en que inicia más temprano la actividad por tener que recorrer las casas de los alféreces salientes y de los entrantes. Las imágenes que se encuentran en las casas de los primeros serán trasladadas a las de los segundos, mientras que estos también cargan las banderas que permanecerán un día completo en sus casas. Lo prolongado de este trasiego ritual de imágenes y banderas acelera, en cierta manera, los tiempos que mayordomos y alféreces permanecen en los hogares visitados, aunque no pueden abandonarlos sin la ingesta o acopio de bebidas y alimentos ofrecidos en cada uno de ellos.

g) La "levantada" de las banderas en las casas de los alféreces entrantes inicia la actividad ritual. Una vez que todas han sido recogidas, durante el transcurso

FIGURA 3. Los alféreces entrantes de San Bernardo "piden pueblo", Tapilula, 19 de agosto de 1995.



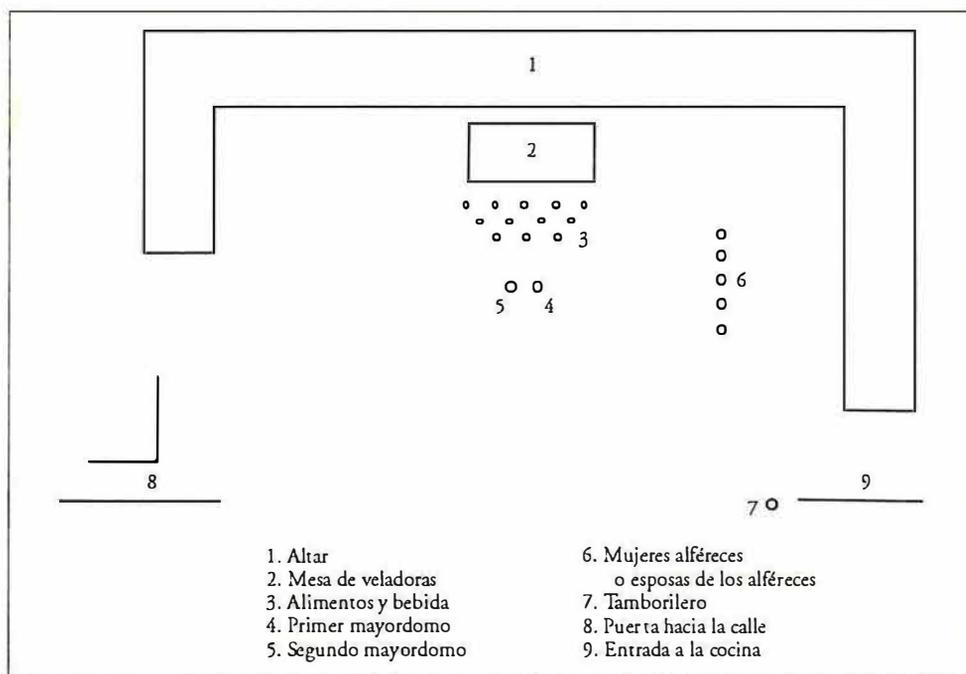
FUENTE: trabajo de campo.

DIBUJO: Carlos Mota Márquez.

de la mañana, se rendirá con ellas homenaje en la puerta de la Iglesia o del calpul, dependiendo si se trata respectivamente de San Bernardo y Santo Tomás, o del Señor Santiaguito y el Señor de Esquipulas.

La actividad principal, sin embargo, se concentra en la tarde con el traslado del cofre con las reliquias desde la casa del primer alférez saliente, donde permaneció durante un año, a la casa del primer alférez entrante, donde quedará instalado hasta que entregue su cargo. El traslado de estas reliquias comporta, posiblemente, el movimiento más numeroso de personas dentro de los actos del sistema de cargos. Prioras con velas, alféreces entrantes y salientes con sus respectivas familias, las bandas de música o los miembros de las Juntas de Festejos de la Iglesia secundan estos recorridos que son acompañados por las banderas de los alféreces entrantes.

FIGURA 4. Los alféreces entrantes del Señor Santiaguito "piden pueblo", Tapilula 24 de julio de 1995.



FUENTE: trabajo de campo.

DIBUJÓ: Carlos Mota Márquez.

Cargado por el primer y segundo alférez entrantes, el cofre es recibido con copal y velas por la esposa y familia del primero. El reparto de comida y bebida, tras los rezos de las mujeres en el altar familiar,⁵² anteceden la devolución de las banderas a la casa-ermita del primer mayordomo.

h) Tras siete días de intensa actividad, especialmente para los mayordomos y músicos que deben asistir a todos los actos, se establece un paréntesis que dependerá del calendario festivo. El primer domingo después del traslado del cofre es el día indicado para levantar las imágenes que quedaron en las casas de los alféreces entrantes. La misma dinámica explicada con anterioridad conduce a los santos a la casa-ermita del primer mayordomo, donde quedarán hasta la siguiente festividad que implique el relevo de alféreces en el cargo.

Después de este repaso a las actividades del sistema de cargos en Tapilula parece obvio que la utilización de dicho concepto para la organización religiosa de estudio está relacionado más con una tradición antropológica, y con la necesidad de ubicarla en ella, que con el funcionamiento real de la misma. Como ha podido comprobarse, la articulación de los cargos no parece estar sometida a una rigurosidad o teleología ritual y jerárquica, más bien a partir de unos pasos conocidos se incorporan o reestructuran elementos y acciones que facilitan su puesta en escena.

En el siguiente capítulo abordaremos los intercambios de santos entre distintas localidades vecinas a Tapilula y ésta, intercambios que forman parte del com-promiso adquirido a través de los cargos religiosos.

⁵² Los rezos de las mujeres pueden encontrarse en la obra del padre Flores (1975).

IV
INTERCAMBIOS RITUALES Y
VISITAS DE SANTOS

*Cuando los manuales antropológicos recuerdan la
necesidad de que el etnólogo practique tanto la
observación participante como el alejamiento (...),
no hacen otra cosa que reconocer,
fuera de los argumentos propiamente metodológicos,
la diversidad de culturas y la universalidad de la cultura.*
Marc Augé*

APUNTES PRELIMINARES

Como señaló Ochiai, para referirse al estudio de los intercambios de santos en Chiapas, “Hasta el presente no tenemos publicaciones sobre el tema” (1985: 10).¹ Entre los zoques, las informaciones se reducen a breves menciones o referencias etnográficas, donde destaca, inclusive, el apartado que Ochiai les dedica en el apéndice de su investigación sobre los tzotziles (*ibid.*: 183-186). Es decir, a pesar de que los cargos religiosos han sido tema de estudio insistente entre los antropólogos que han desfilado por las localidades indígenas de Chiapas, los intercambios no obtuvieron el interés de los estudiosos, posiblemente porque eran considerados parte o aspecto colateral de las jerarquías religiosas establecidas a partir de los mencionados cargos.

* *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, pp. 77-78.

¹ Ochiai (1985: 10) considera como excepción el trabajo de Wasserstrom (1992) sobre las implicaciones socioeconómicas de tales intercambios en el municipio de Zinacantán. Véase también Wasserstrom (1978).

El origen de estos intercambios plantea todavía, como en otros rituales o fiestas que realizan indígenas de Chiapas, la disyuntiva de sus relaciones prístinas con la cultura prehispánica o con las aportaciones coloniales a la imaginería y desarrollo ritual.² Ochiai (*ibid.*: 147) no pudo escapar a esta especie de nudo gordiano que se establece a la hora de estudiar estas manifestaciones culturales, por ello apunta al respecto que

[...] las costumbres asociadas con los santos visitadores pudieron haberse originado en la España medieval; sin embargo, la tradición no parece haber subsistido en la España del siglo XVI [...] o en la moderna, si bien las procesiones y romerías ocurren con frecuencia y en gran escala [...]

Partiendo de estos datos, es tentador suponer que la costumbre sea de origen prehispánico con algunas leves modificaciones y un barníz [*sic.*] de origen europeo. No obstante, carecemos de la evidencia histórica o arqueológica decisiva que permita verificar este supuesto.

El mismo autor refiere como el dato más antiguo documentado en la colonia, respecto a los intercambios de santos, el efectuado entre Socoltenango y Comitán en 1668 (*ibid.*: 148).³ Wasserstrom, por otra parte, sigue las referencias coloniales y sitúa en la creación de las distintas cofradías, con especial énfasis en las dedicadas a la virgen del Rosario, el momento donde pudieron iniciarse una serie de visitas intercomunitarias portando la imagen de un santo:

A partir de entonces proclamaron que la imagen que se encontraba en su capilla [virgen del Rosario en el convento de Copanaguastla] poseía poderes para curar a los enfermos y aliviar las penas de los afligidos. Durante el siglo siguiente y la primera mitad del XVIII, se le atribuyeron no menos de 27 milagros a esta imagen, que en 1617 acompañó a los frailes de Copanaguastla a la comunidad vecina de Socoltenango. Cuando el pueblo de Comitán se salvó de una terrible plaga gracias a la prodigiosa intercesión de San Nicolás [1561], estos monjes insistieron en que a partir de entonces, los cofrades de Comiteco [*sic.*] llevaran a este santo

² Moreno Valero apunta la costumbre española, concretamente en la ciudad de Córdoba, de visitarse unas cofradías a otras durante el siglo XVIII (1989: 495).

³ Para sus aseveraciones utiliza la información de Ximénez (1929-1931, II: 197-198).

todos los años a su monasterio para la celebración de la fiesta titular de la virgen (Wasserstrom 1992: 42).

Estas breves referencias al pasado son un preámbulo para abordar y describir los actuales intercambios de santos que involucran a varias localidades del ámbito histórico zoque, aunque ello no es óbice para que poblaciones con idioma distinto participen en estas actividades. Ochiai menciona la extensa circulación ritual que con anterioridad a 1970 existía entre los zoques y los tzotziles incorporados progresivamente a su territorio o situados entonces en los límites étnicos (1985: 130); sin embargo, el autor japonés considera la influencia de Acción Católica como la causante del retraimiento y progresivo abandono de estas prácticas. En nuestro caso, la participación de Rincón Chamula, del municipio de Pueblo Nuevo Solistahuacán, confirma que las relaciones de intercambio de santos no están delimitadas por supuestos étnicos y que deben utilizarse otras perspectivas de análisis.

LA CIRCULACIÓN DE SANTOS Y LAS “COMPAÑÍAS”

En todo el territorio chiapaneco se usa el término “compañía” relacionado con las visitas o intercambios de santos entre distintas localidades,⁴ pero esta categoría o concepto parece variar “de comunidad a comunidad” (*ibid.*: 69). En el caso de los tzotziles se relaciona la compañía con “la categoría de los santos que se visitan entre sí con motivo de las fiestas (*idem*), con lo cual la compañía se establece a partir de las figuras de los santos y de su relación mutua:

Los andreseros dicen por ejemplo que la /kompanya/ de su santo patrono cuenta con /chan vo/ (“cuatro personas”): Santa María Magdalena, Santa Marta, Santiago y el mismo San Andrés. La /kompanya/ de Santa María Magdalena es de tres: San Andrés, Santa Marta y la propia Santa María Magdalena. En vista de no

⁴ Aunque suelen tener relación, los conceptos de visita e intercambio de santos pueden no estar imbricados. De un lado, la visita significa la entrega de una imagen a una localidad con el compromiso de que ésta regresará gracias a la reciprocidad estipulada con los receptores. Sin embargo, ello no implica que estos últimos visiten a los primeros. Es por ello que el intercambio de santos es tal cuando los santos circulan en ambas direcciones.

existir una relación de intercambio de santos entre los poblados de Santiago y Magdalenas, Santiago no es /kompanya/ de Santa María Magdalena aunque ambos asisten juntos a la fiesta de Santa Marta como santos visitantes (*ibid.*: 69-72).

Desde esta perspectiva la compañía tiene sentido y se constituye a partir de la conexión entre los distintos santos. La observación en el territorio relacional estudiado indica una situación, al menos en la actualidad, ciertamente distinta. A pesar de que los santos patronos pueden tener relaciones de hermandad, la compañía no se define únicamente a partir del santo patrono, sino a través del grupo humano de cargueros comprometidos con cumplir la visita del santo a otras localidades. De hecho, muchas de las localidades ya no utilizan la figura del santo patrón para sus intercambios por haber quedado en posesión de las autoridades eclesiásticas de sus respectivas parroquias, por lo que otro santo o virgen que ellos consideren representativo asumirá este papel. La compañía de Tapilula, y de las localidades que participan en las visitas con su cabecera municipal, no tendría sentido sin una imagen sagrada, pero esta imagen no determina por sí sola esta categoría ya que la existencia de cargueros, fundamentalmente alféreces, es la que da sentido a la circulación.

Thomas definió la “compañía de visita” y su funcionamiento en Rayón como

una sintética asociación de culto de corta duración, reunida expresamente como vehículo para entregar una imagen de Rayón a otro pueblo que la haya solicitado en ocasión de una de sus propias fiestas, o para devolver una imagen tomada en préstamo de otro pueblo. En Rayón, son los procuradores quienes despachan las invitaciones a otros pueblos, pidiéndoles que manden sus compañías, típicamente, para las fiestas de San Bartolo, Santa Lucía y el Señor de Esquipulas. El grupo puede estar integrado por todos aquellos que deseen ir, pero en el caso de envío de una imagen de Rayón, las familias de los alféreces de dicha imagen forman el grupo central. Un rezador y uno de los procuradores subordinados de Rayón acompañan al grupo, así como también un tamborilero y un tocador de pito (caramillo) (Thomas 1974a: 124).

Si nos centramos en el caso de Tapilula, hasta 1997 la cabecera municipal mantenía relaciones de visitas mutuas con varias localidades, en concreto con Rayón,⁵ Pantepec, San Isidro (Pantepec), Rincón Chamula (Pueblo Nuevo Solistahuacán), Ixhuatán, Barrio de Santo Domingo (Ixhuatán), San Francisco

Jaconá (Tapilula) e Ixtacomitán (véanse cuadro 1 y mapa 1).⁶ Con anterioridad estos contactos se extendían a otros santos patronos de localidades como San Lorenzo de Amatán,⁷ San Dionisio, de Pueblo Nuevo Solistahuacán y San Juan, de Jitotol.⁸ Una referencia documental de finales del siglo XIX, concretamente de 1899, señala cómo el párroco de Tapilula solicita permiso al obispado de San Cristóbal para la visita de santos entre pueblos:

Es de costumbre religiosa de celebrar la festividad de la Seráfica Santa Catalina de Sena en el Pueblo de Sulusuchiapa [Solosuchiapa] es el día 30 Abril proximo,

CUADRO 1. Visitas de compañías a Tapilula durante sus celebraciones patronales.*

Lugar	Santo portado	Patrón de la localidad
Rayón	San Pedro	San Bartolo
Pantepec	San Marcos	Virgen de la Asunción
Ixhuatán	Santa Cruz	Santa Cruz
Rincón Chamula	San Pedro	San Pedro
San Francisco Jacóna	San José	San Francisco
San Isidro (Pantepec)**	Niño Dios	San Isidro
Barrio Santo Domingo (Ixhuatán)**	?	Santo Domingo
Ixtacomitán***	Santísima Trinidad	Santísima Trinidad

*Las visitas siempre se llevan a cabo dos días antes de la festividad del santo patrón.

**Sólo fue observada una vez su visita con compañía.

***No conforma una compañía como tal pero llega a las festividades patronales de Tapilula si son invitados los encargados de la imagen.

FUENTE: trabajo de campo.

⁵ Rayón, por su parte, mantiene visitas o intercambios de santos con Pantepec, San Isidro (Pantepec), San Francisco Jacóna (Tapilula), Barrio Santo Domingo (Ixhuatán), Rincón Chamula y con la cabecera de Jitotol (San Juan), con dos localidades más de este último municipio, concretamente Altamirano y Ejido Cálido. Thomas incluyó también durante la década de los sesenta a Tapalapa (1974a: 124).

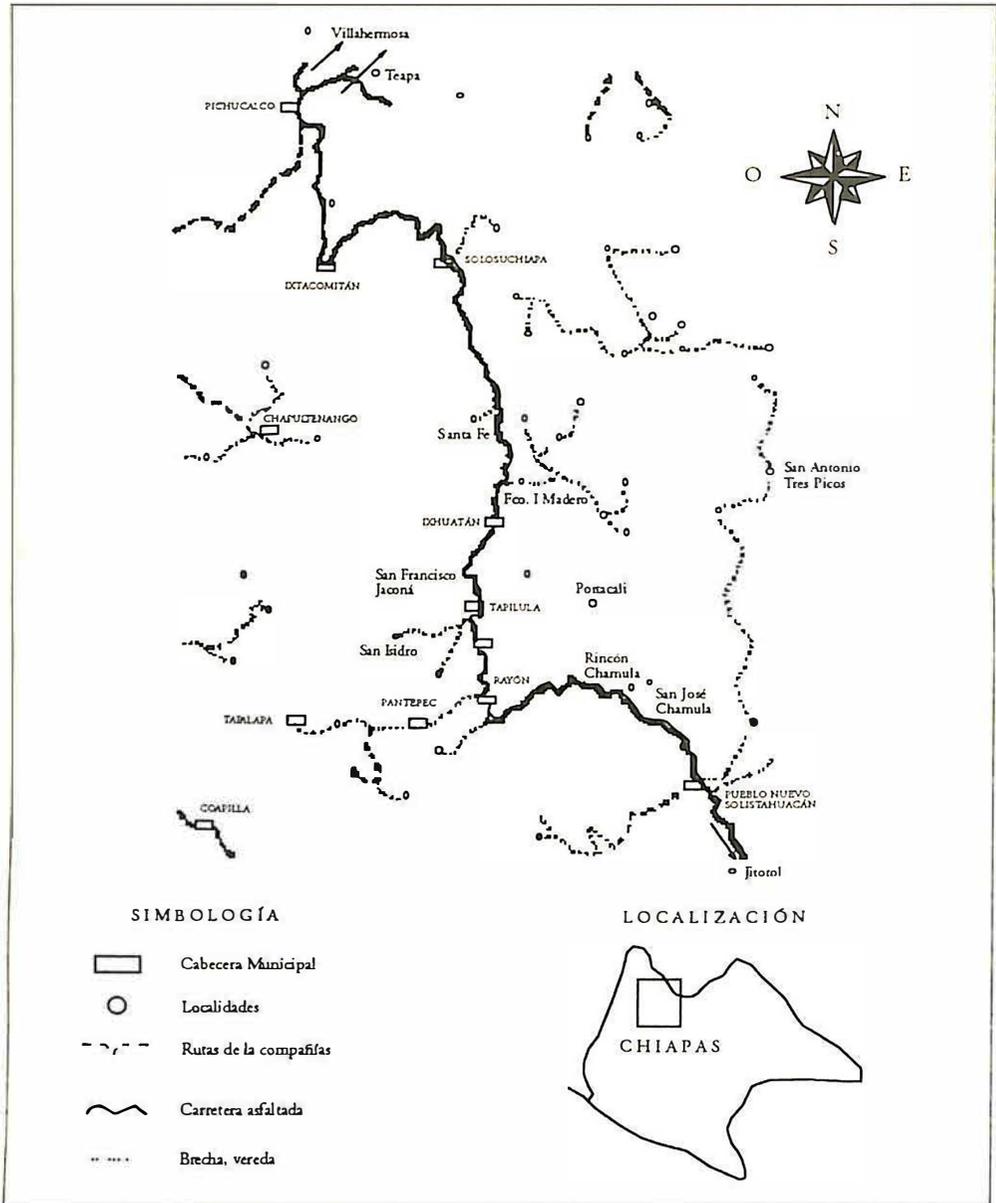
⁶ La Santísima Trinidad de Ixtacomitán, aunque arriba en la fecha en que lo hacen el resto de compañías, no es considerada tal como ocurre en el caso del Niño de Atocha de Rayón, como se verá adelante. Esta imagen, por otra parte, es de las más veneradas en la región y mantiene un círculo de visitas más amplio que el referido para Tapilula.

⁷ Un camino que pasa por la localidad de La Campana (Solosuchiapa) conduce hasta Ixhuatán.

⁸ Tanto San Juan como San Dionisio mantienen todavía esa relación con la cabecera municipal de Rayón.

SACRIFICIO Y CASTIGO ENTRE LOS ZOQUES DE CHIAPAS

MAPA 1. Rutas de las compañías que visitan Tapilula.



FUENTE: Carta topográfica 1:250 000, INEGI, México, 1980.

culla selevracion se la da mayor pompa, con la venida de San Lorenzo de Amatan el inclito Martir y para el caso se necesita la Superior licencia de esa Superioridad la que muy y lustre pido y suplico para que venga como en los años anteriores llevando fielmente el mandato Superior que la entrada en dicho pueblo sera el dia 28 o 27 de Abril[...]⁹

Para que las actuales visitas se lleven a cabo debe contarse primero con la invitación previa, por escrito, de los encargados de la celebración del santo patrón. En Tapilula los alféreces del santo festejado escriben con 10 o 15 días de anticipación a los encargados de formar la compañía en las localidades invitadas. La no invitación por escrito conlleva la ausencia de compañías de santos en una celebración patronal, por lo que queda trunco ese intercambio en una dirección, aunque no necesariamente dejan de convidar las otras compañías a los cargueros de la localidad que no efectuó invitación (véase cuadro 2).

Los alféreces principales son los encargados de preparar la imagen en la casa-ermita del primer mayordomo, lugar desde donde será transportada. Las flores y hojas recolectadas por los alféreces y priostas durante el día anterior, o en esa misma mañana, servirán de adorno al nicho donde la imagen será depositada después de ser cubierta con varios manteles.

La imposibilidad de acceder a alguna de las imágenes de San Bernardo o de Santo Tomás, custodiadas por los sacerdotes de la parroquia, ha conducido a que los mayordomos se decanten por la Virgen de Guadalupe como representante de Tapilula cuando se traslada la compañía. En caso de que la Virgen se encuentre todavía en alguna de las localidades donde se efectuó una anterior visita le sustituye una de las imágenes del Señor de Esquipulas.¹⁰

Los alféreces cooperan para el traslado aunque no se desplacen.¹¹ Gracias al dinero centralizado por los alféreces principales adquieren la media docena de velas, el copal, los cohetes y las botellas de aguardiente que necesitarán en su relación con los anfitriones. El traslado de la compañía se realiza en algún tipo de

⁹ AHD, Tapilula, II, A. 3. Correspondencia de Mariano M. Rosales al Sr. Secretario del gobierno Eclesiástico del Obispado de San Cristóbal.

¹⁰ Aunque la imposibilidad de llevar al santo patrón es conocida por las localidades anfitriónas en muchos casos requiere de amplias explicaciones la sustitución del mismo por otras imágenes.

¹¹ La cooperación en metálico suele ser de aproximadamente un tercio del salario mínimo diario de un jornalero en la región.

CUADRO 2. Visita de compañías de Tapilula a localidades vecinas.*

Lugar	Santo celebrado y fecha	Fecha de visita	Idioma hablado	Alféreces encargados
Rayón	Señor de Esquipulas 15-01 San Bartolo 24-08	13-01 22-08	zoque	San Bernardo San Bernardo
San Francisco Jaconá	San José 19-03 San Francisco de Asís 04-10	17-03 02-10	zoque	Santo Tomás San Bernardo
Ixhuatán	Santa Cruz 03-05	01-05	zoque/ castellano	Santo Tomás
Rincón Chamula	San Pedro 29-06	27-06	tzotzil	San Bernardo
Pantepec	San Miguelito 08-05 Virgen de la Asunción 15-08	06-05 13-08	zoque	Santo Tomás San Bernardo

*El cuadro está elaborado a partir de la observación de campo y posiblemente puede ampliarse; aunque debe tomarse en cuenta que las visitas dependen siempre de la previa invitación.

FUENTE: trabajo de campo.

vehículo, ya sea contratado para la ocasión o solicitado a la presidencia municipal, que suele acceder a la demanda de los cargueros. El grupo no excede de 20 personas, dentro de las cuales se incluye un tamborero —quien cobra por sus servicios— y un carricero, este último casi siempre es el más joven de los mayordomos (Ramiro Morales) y suele tener también cargo de alférez principal durante el año, por lo que en muchas ocasiones cumple con varios papeles rituales. Alabados con tambor y carrizo son interpretados durante el trayecto hasta llegar a la localidad, donde en las afueras el lanzamiento de cohetes anunciará su arribo.

Una cruz a un costado del camino es el lugar designado para el primer descanso de la imagen y del encuentro con los anfitriones y las otras compañías. En Tapilula las compañías visitantes descansan en diversas casas de la cabecera municipal, que no necesariamente tienen que ser hogares de familias cargueras; el rumbo de procedencia de los santos demarca la elección espacial de las casas.¹²

Las primeras muestras de respeto y el homenaje de las banderas reciben a las imágenes y anteceden a los saludos entre los cargueros de las localidades. Por

¹² En Tapilula el recibimiento de las compañías involucra tanto a los alféreces salientes como a los entrantes, incluso miembros de la Junta de Festejos organizada por la parroquia y los sacerdotes participan en esta recepción, así como la banda de música por ellos pagada.

su parte, el reparto de aguardiente o refresco inicia la deferencia hacia las compañías visitantes. Este encuentro permite también que los músicos de todas las localidades se unan para la interpretación de alabados. Igualmente, la estancia en este lugar varía debido a que las compañías se trasladan a la iglesia o al lugar que los cargueros controlan como recinto sagrado —recordemos que normalmente los sacerdotes no permiten la entrada de estas imágenes a la iglesia principal—¹³ siguiendo el orden de arribo a la localidad. La banda de música de viento, por otro lado, será la encargada de acompañar el traslado mientras que uno de los cargueros anfitriones asume la responsabilidad de llevar en mecapal el nicho donde se encuentra la imagen. Los alféreces principales de la compañía se encargan de destapar el nicho y descubrir la imagen para que los anfitriones la sitúen en el lugar donde quedarán todas las imágenes hasta su retorno a sus respectivas localidades. El nicho, los manteles, velas y copal que las acompañan son llevados por el mismo carguero hasta su casa, donde se atenderá a los visitantes. En definitiva, la atención de las compañías se distribuye entre los cargueros anfitriones, por lo que después del primer contacto de todas las compañías éstas quedarán ubicadas en diversas casas y no volverán a encontrarse.

Una vez instalados, los pasos varían según las localidades, situación que responde al número de cargueros responsables. Sin embargo, el obsequio por parte de los anfitriones de una botella de aguardiente, y su consecuente devolución, preludia cualquier otra actividad. En algunos lugares el reparto de distintas comidas es constante mientras que en otros se centraliza en un único ágape. Por ejemplo, la compañía de Tapilula que visitó Pantepec el 13 de agosto de 1995 recibió cinco repartos de comida y bebida antes del almuerzo principal.¹⁴ Éste se ingiere primero por los cargueros visitantes, quienes de pie darán cuenta de la comida previa oración y bendición de los alimentos por parte del alférez principal.¹⁵ La comida no podrá iniciarse sin la entrega de otra

¹³ Todavía observamos cómo las compañías que llegaban a Rayón colocaban sus imágenes en la iglesia principal, actualmente el conflicto con el sacerdote obliga a los cargueros de la localidad a depositarlas en la ermita que está bajo su custodia.

¹⁴ Este reparto mantuvo el siguiente orden: 1) pinol y tamal de frijol, 2) refresco y pan dulce, 3) pinol y tamal de frijol, 4) refresco y una galleta y 5) pinol y tamal de frijol. Para finalizar, la comida principal consistió en caldo de pollo, arroz y tortillas.

¹⁵ El desconocimiento de estos pasos rituales por parte de ciertos alféreces de Tapilula implica que en ocasiones los cargueros no respeten la jerarquía a la hora de iniciar la ingestión de alimentos.

botella de aguardiente. Después que los visitantes hayan hecho lo propio y tras limpiar cuidadosamente la mesa, los alféreces entregan los manteles, flores, velas y copal que acompañaban la imagen y explican cómo se prepara la misma para su viaje de retorno. La entrega de otra botella de aguardiente “para que se siga conviviendo” marca el final de su explicación. Por su parte, los anfitriones corresponden a los visitantes con tantas botellas de aguardiente como las ofrecidas por estos pero siempre aportarán una más, por lo que los visitantes quedarán en deuda con los anfitriones. Es decir, el aguardiente es el intermediario entre las tres fases importantes del ritual de las visitas: la presentación o arribo de la compañía, el inicio de la comida, y la entrega de otros artículos, y la fijación de fecha para el retorno de la imagen. Este es el último paso antes de que los miembros de la compañía regresen a su lugar de origen, en él se determina y compromete a los anfitriones con el cuidado y el retorno del bulto. Esta calendarización varía tomando en cuenta que se devuelven diversas imágenes en un lapso que normalmente no excede los 30 días.

La reciprocidad, por lo tanto, es una de las constantes en la visita de las compañías y en su correspondiente devolución de la imagen prestada. Un caso vivido en Tapilula ejemplifica el trastorno y la tensión que causa la no observancia de la reciprocidad. La compañía de Rincón Chamula, una de las más numerosas en cuanto a su composición, tuvo que esperar de manera prolongada el reparto de comida por falta de mesas, pasadas las cinco de la tarde se pudo completar el mobiliario, aunque no todos los platos contenían los mismos alimentos, unos eran de caldo de pollo y otros de frijol. Esta circunstancia molestó sobremedida a los cargueros de Rincón que estaban dispuestos a no aceptar la comida. Las disculpas de los anfitriones suavizaron, en cierta manera, la disparidad de los alimentos, a la vez que la promesa de sucesivas comidas que cumplieran con las normas rituales posibilitó que el incidente no pasara a mayores.¹⁶

Durante esa misma festividad de San Bernardo estos problemas comentados hicieron que se retrasara el acuerdo para establecer la fecha de retorno de la imagen portada por la compañía de San Isidro, localidad del municipio de Pan-

¹⁶ Los cargueros de Rincón Chamula son los únicos que viajan a pie hasta Tapilula. A pesar de la distancia y las dificultades propias del terreno por ningún motivo se desplazan en vehículo, esto significa que suelen permanecer en Tapilula más días que el resto de las compañías visitantes, que regresan a sus localidades el mismo día de su visita.

tepec. De camino a la casa donde fue atendida esta compañía, los alféreces de Tapilula comentaban alegremente, pero no sin preocupación, que “ya podemos llevar afocador el día que vayamos a San Isidro porque no nos van a dejar salir”. Es decir, existía la conciencia de que un error o trastorno grave de los pasos rituales sería inmediatamente devuelto en los mismos términos por la contraparte ritual.

La descripción hasta aquí expuesta es igualmente válida cuando las imágenes retornan a sus lugares de origen. El día establecido los visitantes son recibidos y la imagen devuelta.¹⁷ En la parte final del ritual los encargados del traslado no sólo obsequian recíprocamente velas, copal y aguardiente, también entregan la limosna recolectada por la imagen durante el tiempo que permaneció como visitante. Generalmente este proceso se repite en todas las localidades, aunque existen excepciones como son las de la cabecera municipal de Tapilula, Rayón, Ixhuatán y San Francisco Jaconá (Tapilula), las cuales, por su cercanía, no están obligadas a obsequiar con una comida a sus visitantes. Mención aparte merecen los intercambios mantenidos entre Rayón y Tapilula, como a continuación descubriremos.

RELACIONES DIÁDICAS ENTRE TAPILULA Y RAYÓN

La primera referencia antropológica que conocemos del intercambio de santos entre Tapilula y Rayón se debe al trabajo de Thomas; aunque la investigación del antropólogo se centró en el sistema de cargos no profundizó en la descripción de dicho intercambio:

De manera similar, los cargueros recíprocamente hospedan en sus ermitas a una cantidad de imágenes privadas y públicas que circulan en la comunidad sin residencia fija. Especialmente notable entre éstas es una imagen del Señor de Esquipulas que llega a Rayón todas las primaveras procedente de la vecina comunidad de

¹⁷ En ocasiones se entrecruzan las invitaciones entre las compañías cuando sus imágenes están todavía de visita en alguna localidad, lo cual implica que los anfitriones no tengan que devolver la imagen sino que los miembros de la compañía vayan a buscarla para trasladarla a la localidad que efectuó la siguiente invitación.

Tapilula. El primer prioste mayordomo y su grupo se encargan de supervisar los recorridos de ésta y de las demás imágenes huéspedes (Thomas 1974a: 148).¹⁸

Sobre esta relación, un documento de 1871 del párroco de Tapilula, Manuel A. Ruíz, asienta cómo se producía el intercambio entre los dos pueblos:

[...]en término que según noticias que lo hubo de un feligres hace espacio de cuarenta años que Jueses, Mayordomos, y demas individuos del Pueblo tienen si se quiere por instrumento del vicio, la Sagrada Ymagen de la Presiosa Sangre de Cristo que la trahen del Pueblo de San Bartolomé desde el día 30 de Abril, hasta el dia nuebe del mes de Julio que sube al referido pueblo de San Bartolo que con pretesto de de [*sic.*] veneracion y adoracion dan pabulo al vicio abominable porque los treinta y nuebe días lo emplean con estar andando de casa, en casa veviendo y comiendo, de alli viene que lo poco que ellos buscan á fuerza de sudores y fatigas lo malversan en el inicuo vicio del aguardiente[...]¹⁹

Por otro lado, Velasco Toro, al referirse a este intercambio mencionado por Thomas, lo interpretó de forma similar a los intercambios de santos que mantienen ciertas localidades entre sí o como los establecidos entre “los municipios de Chapultenango, Ocoatepec, Francisco León y Pichucalco” (1991: 246-247), o los traslados “que se hacían para visitar el Cristo Negro de Francisco León vinculado al dé Tila y Esquipulas de Guatemala; o Santo Domingo en Pichucalco; o las que en el mes de agosto realizaban a Tapalapa y Pantepec”.²⁰

¹⁸ Otra referencia que aparece en la investigación de Thomas tampoco añade nada nuevo a la cita anterior: “Los priostes mayordomos (*priosta maróma*) son un grupo de diez hombres jerárquicamente organizados, que prestan servicios durante cinco años, al final de los cuales todos son reemplazados al mismo tiempo [...] Además, son responsables, mientras permanece en Rayón, de una imagen del Señor de Esquipulas perteneciente a la minoría zoque del vecino pueblo de Tapilula, que lo cambia cada año durante un tiempo limitado, por el Niño de Atocha de Rayón” (Thomas 1974a: 122).

¹⁹ AHD, Asuntos parroquiales IV, D, 1, Tapilula, ff. 1.

²⁰ Estas visitas no parecen que sean extrañas en la historia de los zoques, en un proceso seguido a un habitante de Ocoatepec por bigamia se reconoce cómo su primera esposa tenía la costumbre de ir a las fiestas de mayo en Huimanguillo, “al igual que muchos del pueblo de Ocoatepec” (AHD, exp. 5, 1837, ff. 11-11v.)

Posiblemente la visita de imágenes más conocida en Chiapas es la que se efectúa entre la localidad de Copoya y Tuxtla Gutiérrez, a donde se trasladan tres vírgenes (Rosario, Candelaria y Olaechea) dos veces al año, para circular por las casas de los cargueros de la capital de la entidad chiapaneca.²¹ La cabecera municipal de Ocozocoautla es mencionada por Ochiai como un ejemplo contrario al de Copoya (Ochiai 1985: 186), ya que la Santísima Trinidad visita durante dos días a la pequeña localidad de Ocuilapa para permanecer dos noches. Por supuesto, hace varias décadas se registraba un mayor número de intercambios de santos en localidades zoques; el del Señor del Pozo de Chicoasén es uno de ellos, mas el control de los sacerdotes católicos impide en la actualidad sus desplazamientos (*ibid.*: 137-138), y eso que es considerado, junto a la Virgen de la Candelaria en Coapilla, uno de los centros de peregrinación más importantes de las poblaciones zoques e incluso tzotziles.²²

Si nos centramos en el intercambio de santos entre Rayón y Tapilula, además de los establecidos por las compañías, y que responden a invitaciones para las respectivas fiestas patronales, existe uno que hace permanecer a la imagen de un pueblo en el otro por más de dos meses. El Señor de Esquipulas de Tapilula se desplaza el 26 de abril a Rayón y regresa el 1 de julio, mientras el Niño de Atocha de Rayón se traslada el 10 de mayo a Tapilula para retornar el 20 de julio.

Para que las respectivas imágenes hagan el recorrido los mayordomos que las recibirán viajan un día antes para acompañar el velorio de despedida. Música, rezos en zoque y castellano, velas y copal, reparto constante de aguardiente, y comida y bebida forman parte del velorio antes de que en la mañana la imagen se desplace, en una multitudinaria procesión a pie por la carretera que comunica ambas cabeceras. A primera hora de la mañana los mayordomos preparan el nicho o camarín que ocupará la imagen, la base en que la asentaría es adornada con hojas de pimienta recogidas por los mayordomos. Los manteles que envuelven la imagen después sirven para que ésta descanse en el altar. En-

²¹ Aramoni (1992) ha profundizado en la historia y desarrollo de esta circulación de santos que fue también estudiado por Fábregas Puig (1971) y Thomas (1973).

²² No es de extrañar la presencia de tzotziles en dichas peregrinaciones si tomamos en cuenta que Chicoasén (Chicoacentepec) "pertenecía a Zinacantán en tiempos de la conquista y que es mencionado en una serie de documentos del siglo XVI" (Calnek 1990: 122). Por lo tanto, es muy posible que las relaciones rituales permanecieran en tiempos de la colonia y durante los siglos XIX y XX.

sartas de flores de sampual y carolina,²³ recogidas por las prioras, son colocadas en el cuello de la imagen y en la parte superior del nicho. Posteriormente se aseguran imagen y nicho con mecates.

Durante el traslado la imagen, cargada con mecapal, pasa por distintos hombres y mujeres que solicitan llevar al santo. La comitiva sólo se detiene una vez para descansar y tomar alimentos en un punto conocido como Guadalupe, donde se encuentran una finca del mismo nombre, y un ojo de agua cercano a la carretera. Cubierto el tramo que separa ambas poblaciones los cargueros depositan los nichos sobre un suelo rociado de juncia y con suma precaución sacan las imágenes que son depositadas sobre el altar cubierto con los manteles.²⁴ Los cargueros entregan la imagen al primer mayordomo anfitrión y la multitud acompañante emprende el camino de regreso tras obtener reliquias en forma de flores de sampual, carolina y hojas de pimienta, que son utilizadas también para que los cargueros principales, ya sean anfitriones o visitantes, rameen a quien lo solicita.

Una vez situada la imagen o imágenes visitantes en el altar, inician un rezo en zoque para “pasarse a recomendar” con el santo. Después de los rezos los mayordomos besan las manos de los cargueros anfitriones y dan por entregadas las imágenes.

La distribución de comida y bebida así como de aguardiente anteceden al almuerzo principal que ofrecen los mayordomos anfitriones a los visitantes, y que es preparado gracias a la cooperación económica. Una amplia mesa situada en medio de la casa o ermita (véase figura 1) posibilita la ubicación de los cargueros unos frente a los otros. Al rezo en zoque del encargado ritual anfitrión sigue la respuesta del visitante —que para el caso de Tapilula siempre es un rezador prestado a Rayón—, tras lo cual el carguero principal de los visitantes indica que ya puede iniciarse el almuerzo. Éste es presidido por una botella de aguardiente dejada por los anfitriones y que se bebe finalizada la ingestión de alimentos; tal gesto es siempre correspondido por otra botella entregada por los visitantes.

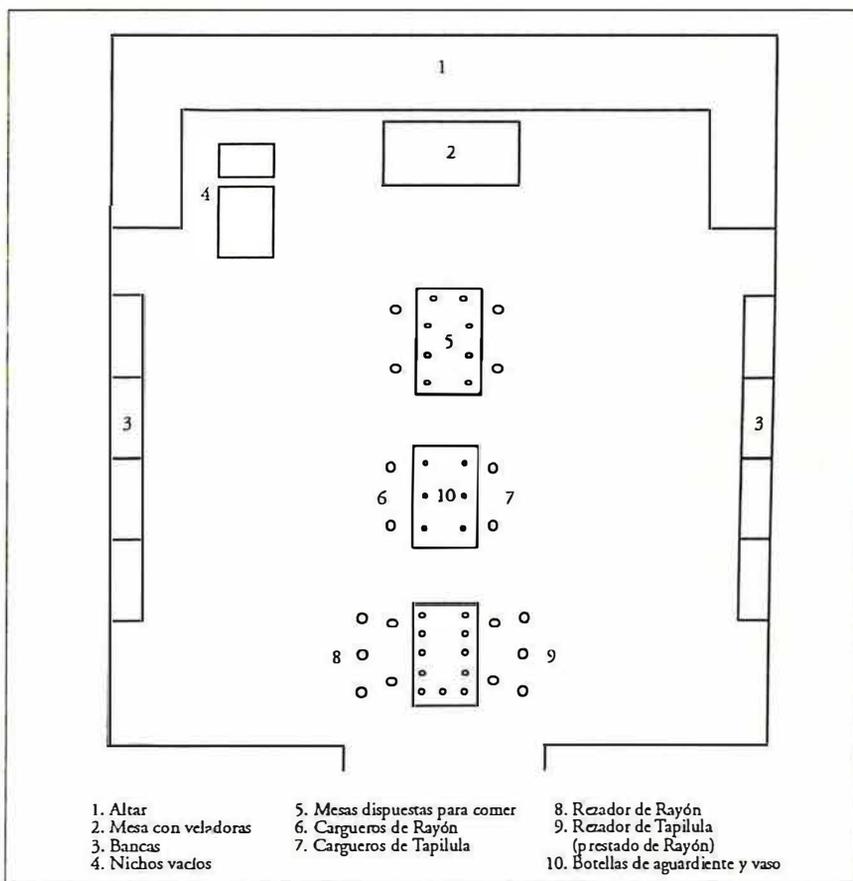
Posteriormente, y con la intermediación de los rezadores, los visitantes entregan las “reliquias” —que consisten en hojas de pimienta y palmita—, una botella de aguardiente, dos velas grandes y un paquete de velas chicas atado con

²³ Véase capítulo V.

²⁴ La imagen del Niño de Atocha porta collares con monedas, por lo que en el momento de su entrega o regreso se cuentan cuidadosamente.

la vieja ropa del santo, si es que se trata de una devolución, y además donan la limosna recaudada durante la visita en el pueblo.²⁵ Otro velorio pone punto final a la actividad ritual, aunque cuenta, especialmente en Rayón, con la cons-

FIGURA 1. Almuerzo principal en un intercambio de Santos entre Tapilula y Rayón, Rayón, 20 de julio de 1995.



FUENTE: trabajo de campo.

DIBUJÓ: Carlos Mota Márquez.

²⁵ Durante la devolución del Niño de Atocha a Rayón en 1995 se entregó de limosna la cantidad de 80 pesos, entonces aproximadamente cinco días de salario mínimo en la región.

tante de la música de tambor y carrizo además de los violines y guitarra. Rezos y bailes en la ermita evitan que la somnolencia haga mella en los presentes.²⁶

Todos los gastos que implica el recibimiento de los mayordomos visitantes es asumido por los mayordomos a través del mencionado sistema de cooperación y, en concreto, el encargado de esta actividad en Rayón es el segundo mayordomo debido a la imposibilidad física del primero.²⁷

Durante su estancia en Tapilula el Niño de Atocha circula por los altares de las casas particulares; las familias solicitan su visita al mayordomo principal y su compromiso es de tres años. Las casas, para esa ocasión, se transforman debido al gran número de personas que acompañan la imagen (véase figura 2), y la permanencia en las mismas es aproximadamente de 48 horas, aunque puede acortarse o prolongarse. La circulación ritual o estancia de la imagen en las casas de Rayón que solicitaron su presencia es mencionada por Ochiai como comunicación personal de Thomas: “Mientras la imagen de Esquipulas de Tapilula está en Rayón, los dueños de ermitas particulares pueden solicitarla a los priostes y por tanto circular de una a otra ermita privada a lo largo de su estancia[...]” (Ochiai 1985: 185).

En Tapilula, al menos en la actualidad, los altares de las casas particulares son los que reciben la imagen. Durante 1995 la imagen del Niño de Atocha de Rayón recorrió las casas de Tapilula acompañada del Señor del Pozo, también de Rayón, y de las imágenes del Señor Santiaguito, Señor de Esquipulas y Señor del Pozo de Tapilula (véase figura 3). El traslado se efectúa durante la tarde, antes de la puesta del Sol y con la presencia imprescindible del primer o segundo mayordomos. Mujeres, niños, y sobre todo ancianos, algunos de ellos mayordomos, se personan en la casa donde se encuentran las imágenes. La clara mayor afluencia de mujeres es también percibida por los asistentes que reiteran la idea de “que llega mucha mujerada”, ante la escasa asistencia de hombres: “de hombres llegan muy pocos... lo que necesitamos son hombres”. Después de recibir la comida y bebida que los anfitriones ofrecen, los mayordomos princi-

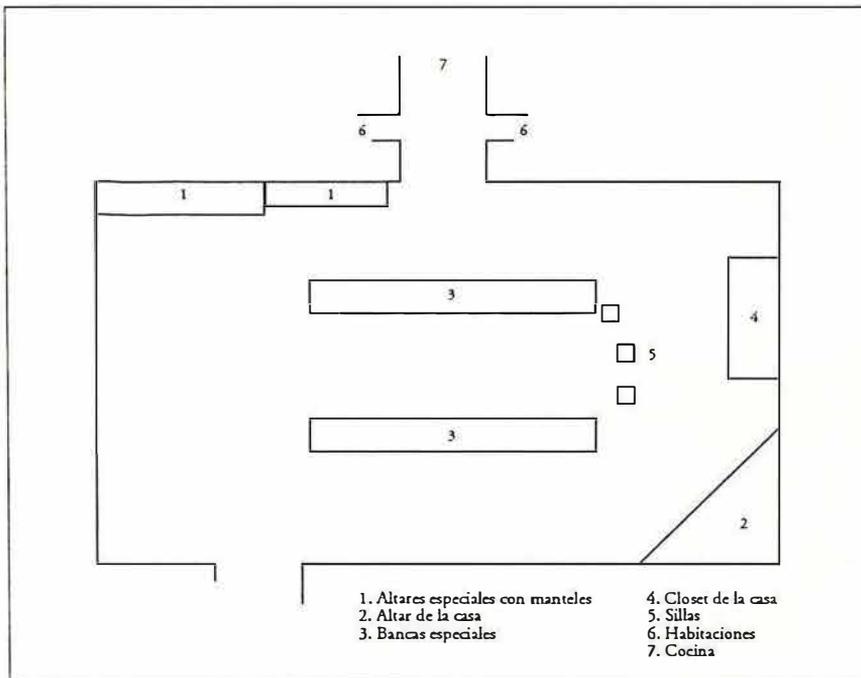
²⁶ En Rayón hay un amplio número de rezadores que utilizan libretas manuscritas para los rezos, así como un pequeño libro del presbítero Rafael Flores.

²⁷ Asunción Avendaño (tío Chón) era el segundo mayordomo de Rayón y se encarga de las relaciones con Tapilula. Porfirio Rodríguez, el primer mayordomo, estaba imposibilitado para caminar por lo que cedió la responsabilidad a su segundo en la escala jerárquica.

pales entregan los jarrones de flores a las priostas y guardan las imágenes en sus camarines, además de recoger la limosna acumulada en las visitas que vecinos y familiares hicieron a las imágenes mientras permanecieron en la casa. El propietario de la casa y algún familiar o alférez cargan la imagen, que acompañada con alabados de tambor y carrizo llega al siguiente hospedaje. El santo es recibido por el propietario de la casa con un incensario de copal y tras hacer la señal de la cruz frente a él los mayordomos lo depositan en el altar familiar. El reparto de comida y bebida cierra la actividad del traslado, y en la casa receptora se suceden los rezos y visitas mientras la imagen se encuentre en ella.

Durante el tiempo en que las imágenes están prestadas en los pueblos los encargados de las mismas, en el caso de Tapilula los mayordomos, las visitan en el

FIGURA 2. Casa particular acondicionada para recibir la visita del Niño de Atocha de Rayón (Tapilula, 5 de julio de 1995).

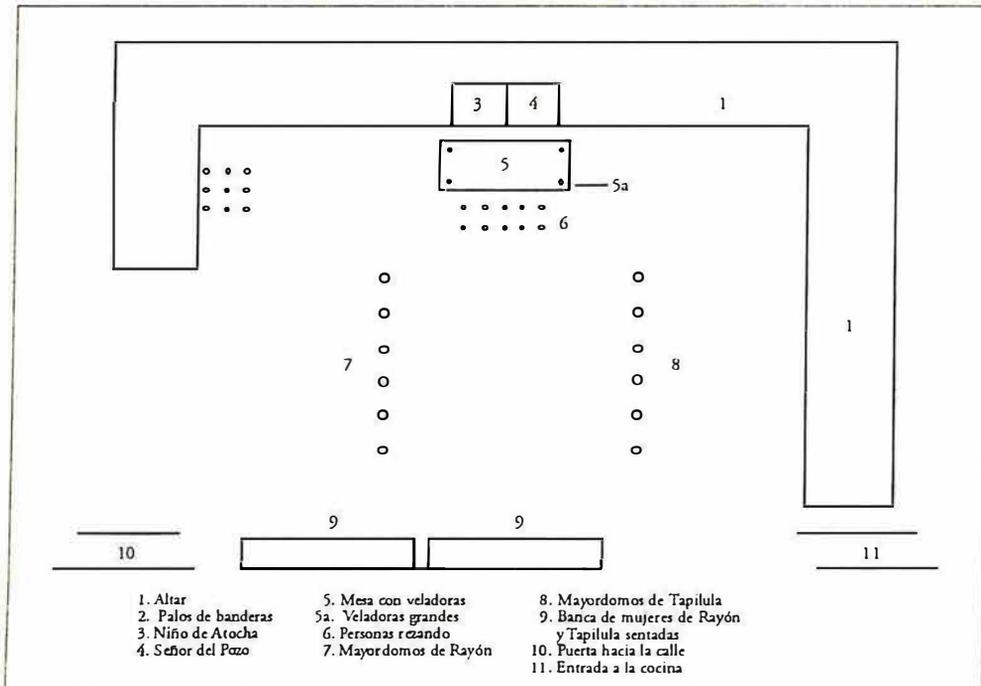


FUENTE: trabajo de campo.

DIBUJO: Carlos Mota Márquez

pueblo vecino. Lo que significa una actividad que debe coincidir con la estancia de esas imágenes en la ermita o lugar de la actividad ritual de los cargueros. La atención a los visitantes, en este caso, corre a cargo de los mayordomos, ya que bajo su responsabilidad se encuentran las imágenes. La estancia de los cargueros visitantes dilata, no sólo por las actividades rituales concretadas en rezos, reparto de comida o reliquias, sino que tiene, en las visitas o paseos (*ma'wijtaye'*) a casas particulares de mayordomos, una prolongación no establecida en términos espaciales y temporales. Las visitas entre los mayordomos de los dos pueblos no se circunscriben a este intercambio de santos, sino que se prolongan en otras fiestas religiosas celebradas en alguno de los pueblos; ello implica el desplazamiento de

FIGURA 3. Preparativos antes de devolver a Rayón la imagen del Niño de Atocha (Tapilula, 19 de julio de 1995).



FUENTE: Trabajo de campo.
 DIBUJÓ: Carlos Mota Márquez.

los mayordomos la víspera del festejo para obsequiar a la imagen celebrada ya sea en Rayón o en Tapilula.

Los participantes en este intercambio y las casas receptoras de las imágenes están relacionados con los respectivos sistemas de cargos, mas no siempre la circulación de las imágenes corresponde a este modelo. En Tapilula no necesariamente coinciden las casas que solicitan la estancia del Niño de Atocha con las casas que tienen cargo de alférez. El caso más específico es la estancia de la imagen en casa de la familia de Jorge López Camacho, ganadero, expresidente municipal y miembro de la familia más influyente política y económicamente del municipio.²⁸

Otra visita, dentro de estos intercambios de santos, es la que efectúa la imagen de la Santísima Trinidad de Ixtacomitán a la cabecera municipal de Tapilula. La incluimos en este apartado porque no responde a las visitas de santos, ni al peculiar intercambio que se establece entre Rayón y Tapilula. La Santísima Trinidad arriba mediante invitación durante las fiestas patronales de Tapilula; sin embargo, no cuenta con compañía ya que los portadores son sus mayordomos cuidadores, además no permanece en la casa-ermita del mayordomo principal, sino que como la imagen del Niño de Atocha de Rayón, circula por las casas que la solicitan.²⁹

SISTEMA DE CARGOS E INTERCAMBIOS DE SANTOS

La eterna interrogante en torno al sistema de cargos se extiende a los intercambios de santos debido a su mencionada conexión. En Chiapas, concretamente en Zinacantan, Vogt atribuyó al intercambio de productos entre zonas ecológicas complementarias la existencia de este trasiego de imágenes (1980). Este aspecto fue discutido por Ochiai ya que consideró que tal complementariedad quedaba sustituida en la actualidad por “el desarrollo de la comunicación y el transporte” (1985: 134), lo cual facilitaba el arribo de mercancías variadas a lu-

²⁸ Una de las hijas de la familia fue la encargada de entregar el nuevo vestido que la imagen del Niño de Atocha llevó en su viaje de regreso a Rayón durante 1995.

²⁹ En agosto de 1995, coincidiendo con el cambio de cargueros de San Bernardo, la primera casa que visitó la Santísima Trinidad fue la del primer alférez entrante y mayordomo, Ramiro Morales.

gares donde hasta entonces no existían, o debían conseguirse a través de intercambios comerciales, muchos de ellos efectuados con anterioridad aprovechando los que involucraban a los santos. Pero esta facilidad en los desplazamientos de mercancías y también en los de personas es para Ochiai lo que ha permitido una mayor circulación dentro de la “zona integrada socio-ecológicamente” (*ibid.*: 119). Es decir, la construcción de la carretera panamericana (1946-1950) habría facilitado la puesta en marcha de la integración socioecológica y, también, las visitas de santos, puesto que éstas se llevan a cabo dentro de la mencionada “zona integrada” (*ibid.*: 119-125). Por su parte, en Tapilula, y aunque Ochiai entienda que las mayores posibilidades de transporte han disminuido estos intercambios económicos, todavía se aprovechan estos espacios para actividades comerciales a pequeña escala, por supuesto.³⁰

Uno de los aspectos que han sido destacados para comprender las transformaciones históricas en Chiapas, y concretamente las de los cargos religiosos, es el referente a la vigencia o modificación de caminos y carreteras.³¹ La creación de carreteras o el arribo de la modernización, que para el caso suele ser interpretado de forma conjunta, han sido señaladas como la causa tanto de la desaparición como del resurgimiento de los intercambios de santos. Para las localidades que mantienen visitas o intercambios de santos con Tapilula la carretera no ha modificado los antiguos caminos del territorio, como lo señaló Navarrete (1973),

³⁰ Algunos cargueros que forman la compañía que visita la localidad de Rincón Chamula aprovechan la ocasión para la venta de chile, incluso en las casas donde se realizan las actividades rituales. Esta circunstancia no parece ser mal vista por ninguno de los cargueros, ni siquiera por los anfitriones. Igualmente, cuando abandonan el pueblo suelen cargar con algún cochino para engordarlo en Tapilula. En una de las visitas (1993) a Rincón Chamula, la esposa del primer mayordomo aprovechó la ocasión para transportar y vender guineos, sin que participara en ninguna de las actividades propias de la visita al santo.

³¹ Las difíciles comunicaciones en el interior y con el exterior de Chiapas son factores que han coadyuvado a la diferenciación regional del estado. Igualmente, la preocupación por esta realidad es notoria desde la difusión de ideas ilustradas en el siglo XVIII; el fortalecimiento de la agricultura y el comercio tenían en la creación y consolidación de caminos un paso ineludible (Carvalho 1994: 179-180, 280). No es extraño, entonces, que tanto los gobernadores del periodo liberal y porfiriano, en el siglo XIX, como los del siglo XX, hayan tomado la construcción de caminos y carreteras como una bandera para el desarrollo de la entidad chiapaneca (véanse Benjamin 1995: 73/109/121/190/207-208/263, Castañón 1992, García de León I: 1989: 101, Lisboa 2000, Paniagua 1988: 40).

sino facilitado los desplazamientos. Por su parte, los municipios con mayoría de hablantes de zoque, situados en la sierra de Pantepec, no se han visto beneficiados por la creación de carreteras; las brechas y los caminos de terracería predominan en Ocoatepec, Chapultenango y Tapalapa, curiosamente lugares donde el sistema de cargos y los intercambios han quedado prácticamente reducidos o son de carácter meramente diádico, como el que mantienen las cabeceras municipales de Ocoatepec y Chapultenango.³² Esta explicación, en cierta manera funcional, enlaza perfectamente con las conclusiones que Ochiai (1985: 176) expresa respecto al futuro de los intercambios rituales, aunque el mismo razonamiento contiene una grave contradicción:

Dada la dificultad de la vida, para mentes ya acostumbradas al sistema monetario las implicaciones comunitarias del gasto en fiestas y servicios empezarán a verse como consumo improductivo. La economía ya no es controlada por el grupo. Así se ha disminuido la integración comunitaria a través de las fiestas y, en consecuencia, la interdependencia entre pueblos, factor indispensable para el mantenimiento del intercambio de santos, de donde ha resultado una decadencia del intercambio [...]

Así pues, no debemos atribuir la razón de la desaparición del intercambio únicamente al protestantismo, sino a la economía mercantil que está devorando a las comunidades en la tierra templada, las cuales están más involucradas en la producción agrícola mercantilista de productos tales como café y caña de azúcar y, recientemente, ganadería.

Esta plausible explicación de Ochiai, sin embargo, contradice la expuesta por él mismo donde señalaba a la carretera como un estímulo para los intercambios y la integración socioecológica en el municipio de Zinacantán debido, fundamentalmente, a que las localidades que gozan de mayores facilidades para el transporte son aquellas que tienen una cercanía más notable a los procesos de modernización económica. En lo apuntado por el antropólogo japonés el acceso a los beneficios de la modernidad permite la vitalidad del intercambio en unos casos pero, a la vez, lo merma hasta desaparecerlo en otros.

³² La considerable disminución de hablantes de zoque ha sido relacionada con la cercanía de ciertas poblaciones a las carreteras. Para Velasco Toro ello "se debe, a nuestro juicio, al hecho de que los municipios anteriormente aislados, ahora se encuentran comunicados" (1990: 90).

Esta paradoja epistemológica, frecuente en los estudios sobre la cultura indígena en Chiapas, conduce a un callejón sin salida explicativo o nos condena a una sola interpretación. Modernidad y pluralidad de manifestaciones culturales son incompatibles o, lo que es lo mismo, las construcciones culturales de las minorías sucumben inevitablemente ante el impulso modernizador. En el caso ejemplificado de Tapilula, la monetarización o la racionalidad económica no obligan a los participantes en el sistema de cargos a abandonarlo, por el contrario, una parte de los que han trascendido las labores campesinas, para diversificar sus actividades económicas, son los que con decisión aceptan mayores responsabilidades al asumir el puesto de alféreces principales.

Por otra parte, si enlazamos la explicación de la existencia de vías de comunicación modernas y sus ventajas con la expuesta sobre la racionalización económica podremos deducir que aquellas localidades en donde el sistema de cargos ha quedado arrumbado racionalizaron más, si cabe, la relación entre trabajo y disposición de tiempo, explicación ineludible cuando se tratan aspectos de modernización económica. Es por ello que Smith (1981) ya había insistido en que esta automática relación tenía matices, y situaba en un techo mínimo y otro máximo de posibilidades económicas la continuidad del sistema de cargos.

Esta explicación puede tener continuidad en ciertos municipios zoques pero no en otros. El caso de Ocoatepec respondería al techo mínimo por su precariedad, ya que el minifundio y la escasez de tierra son predominantes; no ocurre igual en otros casos donde las posibilidades económicas son mayores o equiparables al menos con Tapilula.³³ Si profundizamos en esta vertiente explicativa se logra establecer una serie de comparaciones entre Tapilula y dos municipios considerados zoques en la actualidad. Para ello es conveniente repasar referencias históricas y el papel de instituciones foráneas impuestas a las comunidades.

La mayor presencia y papel de la jerarquía católica durante el siglo XX en la región coincide con la transformación en la composición social y étnica de los municipios zoques, y con la posterior creación de la diócesis de Tuxtla (1964). Ésta encontró el camino trazado por los propietarios para hacer de la Acción Católica el espacio ritual alternativo de las distintas modalidades de celebra-

³³ Véanse, por ejemplo, los casos de Ixtacomitán o Copainalá.

ción religiosa,³⁴ las cuales se definen, por una parte, tras la desaparición de la cofradía y construcción del sistema de cargos y, por otra, tras el periodo de furor iconoclasta, momento en que ya aparecen los primeros promotores del adventismo en la región.³⁵

El ámbito institucional para los descendientes de los originarios pobladores quedó prácticamente relegado al sistema de cargos. El poder civil, en los pueblos que vieron la penetración de los propietarios y de la ganadería durante los siglos XIX y XX, como los casos de Tapilula y Rayón, fue asumido por los migrantes o sus sucesores, que conforman una élite social y económica. Pero en aquellos lugares donde las tierras comunales o ejidales no fueron penetradas por la migración, el sistema de cargos ha desaparecido o es muy precario, como en Tapalapa y Ocotepéc, donde las relaciones jerárquicas y de poder se establecen entre los adventistas, la Acción Católica o entre las élites de maestros o transportistas que poseen relaciones políticas más allá de sus localidades. Así, Tapalapa, con 100% de tierras ejidales y con uno de los índices más elevados de hablantes de lengua zoque,³⁶ es de los municipios de la región con mayor presencia del credo adventista (véanse cuadros 3 y 4),³⁷ a ello hay que añadir que sus habitantes otorgaron 48% de sus votos al Partido de la Revolución Democrática (PRD) en las elecciones municipales celebradas en 1995, mismas que ganó dicho partido en 1998.³⁸

En Ocotepéc, otro de los municipios que registran un mayor porcentaje de hablantes de zoque,³⁹ y una práctica desaparición del sistema de cargos, el presi-

³⁴ Son escasos los acercamientos a la construcción y labor de la Acción Católica en territorio zoque. Entre estas referencias aludimos el trabajo de Thomas (1974a), el del padre Flores (1975) y los de Lisbona (1992, 2000).

³⁵ Según la información oral proporcionada por Ángel Vázquez, promotor del adventismo en Tapilula, a principios de los años cuarenta tanto él, originario de Copainalá, como Saturnino Silván, de Tacotalpa (Tabasco), fueron los encargados de extender la doctrina además de comprar los terrenos para construir el primer templo adventista del municipio.

³⁶ 95.43% de la población, según el censo de 1990, habla el idioma zoque (Villasana 1995: 87).

³⁷ Los datos censales de 1990 presentan 1 081 practicantes del protestantismo de un total de 2 657 censados, donde se incluyen a católicos, protestantes, otras denominaciones o ninguna religión. Así, los adventistas cuentan en el municipio con más de 40% de la población censada (García Méndez 1993: 323).

³⁸ Comisión Electoral del Estado (véase cuadro 17, capítulo, I).

³⁹ Los datos del Censo de 1990 arrojan 95.98% de hablantes de zoque (Villasana 1995: 87).

SACRIFICIO Y CASTIGO ENTRE LOS ZOQUES DE CHIAPAS

CUADRO 3. Población católica y
protestante o evangélica, TMA, 1940-1990.*

Municipio	1940	1950	1960	1970	1980	1990
TAPILULA						
Católicos	1 973	2 269	2 993	4 134	5 880	5 999
Protestantes	0	7	146	210	387	576
RAYÓN						
Católicos	1 718	1 927	2 221	2 691	3 154	4 181
Protestantes	0	0	0	14	9	126
KHUATÁN						
Católicos	1 612	2 311	2 668	3 276	3 072	3 162
Protestantes	0	87	473	399	726	1 788
PANTEPEC						
Católicos	2 487	3 071	3 199	3 415	3 569	3 851
Protestantes	0	126	32	277	824	1 161
TAPALAPA						
Católicos	1 190	954	957	1 335	1 239	1 276
Protestantes	0	579	559	889	680	1 081
SUMA						
Católicos	8 980	10 532	12 038	14 851	16 914	18 469
Protestantes	8	799	1 210	1 789	2 626	4 932
CHIAPAS						
Católicos	655 765	883 937	1 122 908	1 431 278	1 602 594	1 832 887
Protestantes	6 736	19 292	50 877	75 378	239 107	440 520

*La imprecisión de las clasificaciones censales en materia religiosa nos decidió a tomar sólo en cuenta a católicos y protestantes.

FUENTES: *VI Censo de Población 1940, Chiapas*, Secretaría de la Economía Nacional, Dirección General de Estadística, México, 1943.

VII Censo General de Población 1950, Chiapas, Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística, México, 1952.

VIII Censo General de Población 1960, Estado de Chiapas, Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, México, 1963.

IX Censo General de Población 1970, Estado de Chiapas, Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, México, 1971.

X Censo General de Población y Vivienda 1980, Secretaría de Programación y Presupuesto, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Estado de Chiapas, México, 1983.

XI Censo General de Población y Vivienda 1990, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Chiapas, México, 1991.

IV. INTERCAMBIOS RITUALES Y VISITAS DE SANTOS

dente de Acción Católica fue candidato a presidente municipal en las elecciones de 1991 bajo la bandera del Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN). Aunado a ello, la confrontación política constante llevó a los comités municipales del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y del Partido Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN), hasta entonces rivales, a amenazar con dejar las filas de ambos partidos para ingresar en abril de 1996 al PRD, por considerarla "una alternativa política más seria y comprome-

CUADRO 4. Crecimiento y disminución en porcentaje de la población católica protestante o evangélica,* TMA, 1940-1990.

Municipio	1940	1950	1960	1970	1980	1990
TAPILULA						
Católicos	100	99.69	95.35	95.17	93.82	88.55
Protestantes	0	0.31	4.65	4.38	6.18	11.45
RAYÓN						
Católicos	100	100	100	99.48	99.72	97.07
Protestantes	0	0	0	0.52	0.28	2.93
IXHUATÁN						
Católicos	100	96.37	84.94	89.14	80.88	63.88
Protestantes	0	3.63	15.06	10.86	19.12	36.12
PANTEPEC						
Católicos	99.68	96.06	99.01	92.50	81.24	76.84
Protestantes	0.32	3.94	0.99	7.50	18.76	23.16
TAPALAPA						
Católicos	100	62.23	63.13	60.03	64.56	54.14
Protestantes	0	37.77	36.87	39.97	35.44	45.86
SUMA						
Católicos	99.91	92.95	90.87	89.25	86.56	78.92
Protestantes	0.09	7.05	9.13	10.75	13.44	21.08
CHIAPAS						
Católicos	98.98	97.86	95.69	95.00	87.02	80.62
Protestantes	1.02	2.14	4.31	5.00	12.98	19.38

*La imprecisión de las clasificaciones censales en materia religiosa nos decidió a tomar sólo en cuenta a católicos y protestantes.

FUENTES: véanse fuentes de cuadro 3.

tida con las luchas del pueblo”.⁴⁰ Esta situación se solucionó con el reparto de las regidurías entre los distintos partidos, con lo que el presidente municipal priísta logró mantenerse en el poder pese a las continuas fricciones partidistas.⁴¹ En dos de los municipios donde los indígenas representan la mayoría de la población han negociado directamente con el Estado o mostrado su inconformidad a través de los mecanismos que éste pone a su alcance, como son los partidos políticos.⁴² Por su parte, el mermado sistema de cargos de Ocoatepec está siendo auspiciado por un joven de la localidad, que tras haber trabajado durante varios años fuera de la misma ha regresado y mantiene contactos con las instituciones culturales gubernamentales para el reconocimiento de los “costumbreros”, situación que facilita la permanencia de los mismos gracias a los apoyos encontrados, los cuales se traducen en indumentaria e instrumentos para asistir a los encuentros y festivales de música y danza tradicional celebrados en distintos lugares de la geografía chiapaneca.⁴³

Estos breves apuntes remiten no sólo al desarrollo histórico de los municipios sino a la relación de los mismos con instituciones de interlocución monopólicas en Chiapas: el Estado y la Iglesia. Ambas no son sólo las interlocutoras de los individuos, también lo son de los municipios y en muchas ocasiones se imbrican de tal forma en los espacios de ritualidad indígena que es difícil establecer los límites entre lo oficial y lo ritual.

La desaparición del cabildo tiene una lógica conexión con el presente. En los municipios zoques donde la institución sustituta, entiéndase la presidencia municipal, quedó copada por propietarios ajenos por origen a las localidades es todavía posible observar cargos religiosos e intercambios rituales como en Rayón y Tapilula, mientras que en donde la población zoque se mantuvo más alejada de las comunicaciones y penetración de migrantes estas manifestaciones

⁴⁰ Periódico *Cuarto Poder*, Chiapas, 29 de abril de 1996, p. 7.

⁴¹ Estas fricciones han conducido a que los regidores opositores demanden la intervención del Congreso del Estado de Chiapas para realizar auditorías a la administración del presidente municipal priísta (Periódico *Cuarto Poder*, Chiapas, 4 de octubre de 1997, p. 13 y 21 de octubre de 1997, p. 11).

⁴² Falla considera que gracias a “la emergencia de Partidos políticos dispuestos a disputarse las elecciones” (1988: 451) guatemaltecos, los seguidores de la costumbre volvieron a encontrar un poder derivado del comercio exterior.

⁴³ Véanse Lisboa (1992, 1995b).

rituales han desaparecido o sobreviven de forma precaria. Tal circunstancia nos lleva a replantear, aunque sea a manera de hipótesis, si la desestructuración cultural achacada a la modernización no debe leerse desde otra perspectiva, es decir, si la permanencia o continuidad de instituciones consideradas étnicas está relacionada con las posibilidad o necesidad de interlocución fuera de sus espacios de creación y desarrollo o,⁴⁴ como lo ha dicho Lomnitz-Adler, con la combinación de necesidades internas y necesidades articuladoras con el resto de la sociedad (1995: 304-311).

Un estudio que ejemplifica esta relación con el exterior de las supuestas comunidades cerradas es el efectuado por Falla (1988) en el quiché guatemalteco. El cambio de adscripción religiosa en dicha región centroamericana, habitada mayoritariamente por indígenas, es situado en las conexiones formales de poder que dichos credos poseen.⁴⁵ Así, las alianzas con instituciones foráneas o partidos políticos han sido vividas como luchas de poder en un marco religioso, que incluso permite establecer nexos entre los miembros de la costumbre y los protestantes.⁴⁶ Como factores para el cambio religioso Falla (*ibid.*: 294) considera denominadores comunes a

[...]la penetración creciente del mundo externo en la comunidad, antes aislada: el alza en el nivel de vida que provoca un alza en el ritmo creciente de la población, los consiguientes efectos de la disminución de tierra por individuo como base del poder tradicional del padre, y el trastorno de las organizaciones exclusivas de la comunidad, difícilmente adaptables a un gran número de población; el ingreso de capital por el comercio con la consiguiente estratificación y división en la comunidad; la penetración de la Iglesia y la extensión de la autoridad efectiva del Estado.

⁴⁴ Con una hipótesis distinta, Galinier expresa que “entre más acentuados son los desequilibrios comunitarios, mayor es la brecha entre los grupos de la clase superior de la comunidad y los campesinos sin tierra, y más vivaz es la tradición india” (1990a: 469).

⁴⁵ La Acción Católica estuvo conectada a la Iglesia y a su representación departamental, mientras la costumbre ha estado relacionada, tradicionalmente, con las autoridades civiles a través de los Alcaldes (Falla 1988: 261).

⁴⁶ Respecto a una de las elecciones para elegir representantes políticos Falla señala que “Dentro de la segunda planilla de los costumbristas se incluía por primera vez a dos Protestantes. Resultaba curioso que ellos, que claman que la política es un asunto sucio y que reniegan de los santos, se hubieran aliado con los costumbristas” (1988: 471).

Sin embargo, el mismo autor reconoce en la última parte de su estudio que el comercio, o el arribo y circulación de capital, no fue el factor decisivo del cambio de adscripción porque encuentra conversiones en lugares donde tal circunstancia no se produjo (*ibid.*: 543). Los ejemplos presentados para el caso de los zoques de Chiapas decantan más bien la explicación hacia “la derivación de poder extracomunitario”, como es denominada por Falla (*ibid.*: 540). Es decir, de una u otra forma las instituciones que aglutinaban el poder interno de la comunidad, ejemplificado en los cabildos o presidencias municipales, cofradías o posteriores sistemas de cargos, cambiaron de manos o se adaptaron a nuevas realidades surgidas por las transformaciones estatales, y también eclesiásticas. De esta manera, la búsqueda de mediadores políticos se efectuó en los campos propicios para ello, y uno de ellos es el religioso.⁴⁷

En Tapilula la ruptura entre la presidencia municipal y los cargos religiosos facilita el crecimiento de estos últimos y su extensión a un mayor número de familias. Por ello, mientras los cargos patrocinados a través de los alféreces aumentaban con la incorporación de pobladores no originarios del municipio, como lo demuestra la participación de propietarios vista anteriormente, la presidencia municipal era copada por los mismos propietarios y comerciantes aliados, con la Iglesia, una vez se consolida su presencia en la localidad. El poder derivado de los costumbreros va a decantarse hacia un control simbólico de la mediación con lo sagrado, control que incluye los circuitos de intercambios de santos y la relación diádica con Rayón. Por el contrario, los zoques de Ocoatepec y Tapalapa nunca perdieron el control de las instituciones comunitarias porque no vieron la penetración de hablantes de castellano en su territorio; sin embargo, la derivación del poder no parece que fuera suficiente desde el interior del municipio. Presidencia municipal y partidos políticos, estos últimos más recientemente, y Acción Católica y adventistas, desde hace varias décadas, abrieron las posibilidades a un poder extracomunitario que ha permitido una multiplicidad de relaciones con el exterior, así como un aumento en el control del mismo por distintos agentes, rompiendo la tradicional presión gerontocrática y familiar propia de

⁴⁷ Para Le Bot estas mediaciones pueden observarse también en el caso de la guerrilla guatemalteca: “Entre otros encuentros, el de las guerrillas guatemaltecas con la población india no habría podido realizarse sin la mediación de lo religioso, que es un resorte vital de la sociedad maya en su funcionamiento interno y en sus relaciones con la sociedad en su conjunto” (1995: 26).

instituciones comunitarias; aunque esto no es óbice para asentar que el faccionalismo político actual no esté mediado por relaciones de parentesco.

Por otra parte, en la descripción etnográfica y sociológica de los participantes en el sistema de cargos de Tapilula hemos hecho hincapié en que la tierra, y en concreto la tierra comunal, puede ser tomada como un punto de partida para el mantenimiento del sistema de cargos, pero no su actual o único sostén. La apatía o ausencia de la mayoría de cargueros en las asambleas comunales no remite a ninguna opción reivindicativa o facción política de trascendencia entre ellos. Tampoco la relación con el idioma zoque, aunque originalmente inseparable del sistema de cargos, es ahora un nexo de unión único para la continuidad de la institución. Más bien el cargo conlleva una serie de obligaciones y responsabilidades, de intercambios y reciprocidades que dan contenido, no sólo a ese discurso sobre la costumbre, sino que indican un posible nexo social e identitario estructurado a través del parentesco, el cual suele fundamentar el discurso de “la costumbre”. Además, el papel del parentesco consanguíneo y ritual nos va a seguir interrogando sobre figuras todavía presentes en la etnografía zoque como son la ermita y la *cowiná*. Desde nuestra perspectiva, y a manera de hipótesis por comprobar en otros estudios, pensamos que, aunado al conocimiento de las relaciones de poder e interlocución de los municipios con su entorno institucional hay que establecer las posibles conexiones entre el peso colonial de las cofradías y la inexistencia de cargos en la actualidad; es decir, tal parece que la importancia de las cofradías en ciertos pueblos de indios restó atención a otras celebraciones de santos, más imbricadas con el mismo patronazgo individual o comunal.⁴⁸ El caso de Tapilula puede ser un ejemplo. Mientras que el número de cofradías o su importancia no ha sido confirmado, salvo para finales del siglo XVII, la ermita y la capilla familiar siguen vigentes, de la misma manera que el patronazgo individual de los alféreces; aunque éstos hayan ampliado su número si lo comparamos con la información colonial ya mencionada.⁴⁹ Pero, a la vez que podríamos encontrar

⁴⁸ Aunque Chance y Taylor (1987) rompen con la idea de patronazgo individual indígena para comprender las transformaciones que conducen al sistema de cargos actual, habría que cuestionarles que no tomaran en cuenta otras celebraciones festivas de los pueblos de indios, las cuales no correspondían necesariamente con las efectuadas por las cofradías.

⁴⁹ En 1690 aparece la referencia de un alférez, únicamente, como encargado de la festividad de Santo Tomás de Aquino, mientras que dos se encargan de celebrar al patrón San Bernardo (AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 65v-67).

una relación entre dicho patronazgo y las instituciones previas a la evangelización, las dudas al respecto también surgen cuando leemos que en las fiestas de Ixhuatán los propios indígenas solicitaban al religioso la supresión de los cargos festivos:

Por la fiesta titular de dicho pueblo que es la de San Cruz de mayo dan 30 tostones y 18 más para una botija de vino, un capón y un zontle de cacao y demás de ellos da el alférez de la fiesta 5 pesos en reales, un capón, un zontle de cacao y 2 candelas de a tostón. Y también tiene obligación de dar 3 libras de pólvora y estos alféreces se impusieron desde que fue cura el padre fray Diego Rizo y para ello buscan el indio más pobre causa por que quedan destruidos los dichos alféreces porque piden a su merced mande quitar dichos alferazgos por no ser de utilidad a los indios.⁵⁰

Al igual que resaltamos la posibilidad de que las fiestas de patronazgo, distintas a las celebradas por las cofradías, facilitaran la comprensión de las transformaciones reflejadas en la actualidad, y sus conexiones con instituciones o conceptos de raigambre prehispánica, nos encontramos que en un documento colonial los habitantes de Ixhuatán se quejaban de la introducción de estos nuevos cargos religiosos, por la carga económica que representaba para ellos.

Es así como el camino para desentrañar la secuencia histórica de instituciones sociales y religiosas, como la cofradía y los cargos entre los zoques, es todavía complejo, pero estamos ciertos que debe pasar por conocer y dar mayor importancia a celebraciones festivas singulares de cada municipio. Festividades que trascienden el ámbito de la cofradía colonial para situarse en las redes parentales estructuradas a través de la *cowiná* y de las ermitas de barrio; pero también en el ámbito más abarcativo del pueblo de indios o municipio, como ha sido ya señalado para Tapilula con la continuidad de las fiestas patronales de San Bernardo o de Santo Tomás, al menos desde el siglo XVII.

Por descontado que el presente estudio no tiene la pretensión de desentrañar los vericuetos a que conducen estas reflexiones, sino que el análisis de un sistema de cargos y de los intercambios de santos que giran a su alrededor debe, tal vez, ampliar el marco de las discusiones en torno a instituciones culturales estudiadas por su singularidad étnica.

⁵⁰ AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 67v-69.

Las siguientes páginas se dirigen a comprender la existencia de sistemas de cargos y de intercambios de santos en lugares donde la prístina realidad zoque, en este caso, ha sido permeada y construida a partir de la incorporación de pobladores de otros orígenes.

Las transformaciones sociales y económicas no han mermado la existencia de una institución, por el contrario, en comparación con otras localidades, mayoritariamente hablantes de zoque, mantiene una vitalidad impensable en lugares donde el idioma es referencia cultural. Ante esta disyuntiva podemos optar por una explicación que argumente la existencia y funcionamiento de instituciones étnicas en espacios donde sus integrantes son una minoría, como parte de una lógica resistencia cultural. Por el contrario, podemos complejizar la explicación, que no la certeza, a través del análisis de los ya mencionados conceptos, soportes discursivos de los sujetos de estudio para argumentar su participación, pero también, son utilizados como posibilidades para el rechazo de aquellos que no comparten la misma institución cultural. Es decir, el compromiso y el castigo, conceptos claves para la construcción de la ritualidad ligada al sistema de cargos en Tapilula, nos dan pautas para su comprensión, pero son insuficientes para manifestar las diferencias entre municipios del mismo origen étnico y con desarrollo histórico disímil. Por lo tanto, los discursos basados en la experiencia de los habitantes de Tapilula, que desarrollaremos en las siguientes páginas, se relacionan con la reducción de los espacios de reproducción étnica en los lugares penetrados por poblaciones no zoques y más incorporadas a procesos modernizadores. Sin embargo, la intención de este estudio es efectuar un camino inverso al observar que en la ritualidad es en donde se amplían los espacios de participación individual y colectiva negados en otros ámbitos.

Los rituales suelen ser estudiados entre los indígenas como fiestas de identificación propia y de confrontación con la sociedad nacional, periodos liminales que muestran las divergencias con la estructura social vigente. Pero es posible que esos rituales se hayan convertido en los espacios de pluralidad por las posibilidades y alternativas que ofrecen tanto los credos religiosos como las adscripciones políticas. Así, los fenómenos sociales que Turner denomina *communitas* (1988), para hacer referencia a los temporales tránsitos liminales dentro de una estructura social, no parecen responder al fenómeno estudiado; por el contrario, es a través de estas múltiples ofertas rituales que entendemos los nuevos espacios de estruc-

turación social (Delgado 1999: 141). La Acción Católica, los Adventistas del Séptimo Día y los costumbreros, o los mismos partidos políticos, juegan papeles estructurantes que son vividos como contrapartes rituales y alternativas de estructura e interlocución con el exterior.

Es decir, la modernidad como problema epistemológico para observadores y analistas foráneos es vivida por los sujetos sociales a través de las múltiples posibilidades estructurantes que ofrece el ritual de las adscripciones religiosas y políticas, mismo que estructura, pero que, también, puede aportar espacios para la circulación de las mujeres y los hombres. Lo que pretendemos señalar es que en ningún momento la multiplicidad de opciones debe ser entendida como desestructurante; por el contrario, hay que observarla como una reacción a la “indeterminación” y a la incapacidad de la propia sociedad para generar certezas estructurales a través de sus instituciones (*ibid.*: 137-141).

Tal vez a partir de estas reflexiones nos acerquemos a una comprensión de las transformaciones y de la sorprendente heterogeneidad de manifestaciones religiosas y políticas que se viven en la entidad chiapaneca. Especialmente si seguimos los pasos de la ambigüedad estructural de los sujetos de estudio, puesto que ésta suele ser rápidamente compensada con un cambio de adscripción religiosa o política. En definitiva, una de las preocupaciones que parece repetirse en los estudios antropológicos es lograr discernir si existen lógicas simbólicas diferentes entre las poblaciones indígenas y las denominadas mestizas, una sustentada en una “visión amerindia del universo y la otra sobre los esquemas conceptuales de la religión católica popular y de la ideología nacional” (Galinier 1990a: 474).⁵¹ Ello ha de interrogarnos, y también ponernos a prueba, para saber hasta qué punto estamos abiertos a la discusión, y a repensar las verdades entendidas como esenciales. En el siguiente capítulo utilizaremos la plasticidad del accionar ritual y de la expresión oral para pensar lo simbólico como un espacio de creación, donde la confluencia de experiencias pasadas y presentes se conjuga en la construcción de lo social.

⁵¹ Los rituales, según Galinier, mostrarían estas diferencias puesto que considera los efectuados por los indígenas como “abiertos” mientras los propios de la religión católica serían “cerrados” (1990a: 474).

V
LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL
SISTEMA DE CARGOS: CONCEPTOS PARA SU
COMPRENSIÓN

*Falló el amigo el debate,
y dijo que el amor se engendra en los
pensamientos, y se sustenta en la paciencia.*

Ramón Llull*

*Todo regalo representa un sacrificio,
sino, ¿qué clase de regalo sería?*

Andrei Tarkovsky**

INTRODUCCIÓN

El ciclo de vida fue utilizado por Córdoba Olivares (1990) para asentar, como ya hemos señalado en páginas anteriores, la ruptura epistemológica entre costumbreros, aquellos que seguían la tradición, y católicos o adventistas. Esta quiebra o fractura del conocimiento del mundo, reflejado en acciones, suponía una separación prácticamente insalvable entre las adhesiones religiosas y dejaba únicamente a la supervivencia y a los posibles cambios modernizadores la práctica de ciertos rituales. Tal circunstancia arrumba todo aquello relacionado con la creencia, y su inherente ambigüedad conceptual.¹

* *Libro de amigo y Amado*, p. 59.

** Otto (cartero), *Offret Sacrificatio*.

¹ Para Pouillon “la contradicción es inherente a la fe, y eso es ‘creer’” (1989: 50-51). Igualmente, afirma que en el verbo creer se puede expresar todo excepto el verbo mismo, por eso “No es

Tanto el análisis sociológico, como la observación de rituales en espacios de confluencia o de posible confrontación, ofrecen una serie de relaciones entre los cargueros, sustentadas ya en el parentesco consanguíneo y ritual, ya en el origen étnico, pero no creímos que fueran suficiente argumento para articular la existencia o desaparición de un sistema religioso de cargos, fundamentalmente porque en los lugares donde éste ya no existía no habían desaparecido esas relaciones. Por esta causa nos decantamos hacia un análisis que podríamos denominar escatológico, por estar unido a la antropología considerada simbólica; aunque la lectura se dirige hacia el papel de las acciones y discursos de los propios participantes para relacionarlos con las interpretaciones teóricas al respecto.

Como propósito antropológico es deseable convertir el análisis simbólico, centrado en aspectos religiosos, en la demostración de una coherencia para comprender y organizar el mundo, es decir, “un modelo general de explicación del mundo del cual todos los individuos tendrían conciencia” (Galiniér 1990a: 28). Pero como considera el mismo Galiniér, en la actualidad esta pretensión de laboratorio debe realizarse tomando en cuenta las variaciones sociológicas y regionales de los sujetos de estudio, además de las diferencias existentes entre los órdenes exegético y práctico, como queda de manifiesto en los rituales (*ibid.*: 36). Por lo tanto, tomaremos en cuenta las divergencias en los “valores y normas”² de la religión católica oficial y de los adventistas respecto a los miembros del sistema de cargos de Tapilula. Dicho esto, es adecuado señalar que en las siguientes páginas aparecerán pinceladas o fragmentos de eso que ha dado en llamarse “cosmovisión indígena”, aunque el guión que articula el texto está más centrado en observar los procesos de acción y conocimiento religioso que en la búsqueda o delimitación de un modelo coherente de comprensión del mundo, o de los límites entre adscripciones religiosas. Es por ello que los apuntes presentados como un rompecabezas, que no cuenta con todas las piezas, se insertan, por la propia conformación social de Tapilula, más que en un espacio cosmovisional en uno de múltiples lecturas, de comparaciones o discusiones; son caminos abiertos o reandados en espera de futuras exploraciones.

precisamente el creyente, decíamos, el que asevera su creencia en tal, es más bien el no creyente el que reduce a simple creencia lo que para el creyente es como un saber” (*idem.*)

² Véase al respecto el trabajo de Galiniér (1990a: 47-104).

LA DINÁMICA DEL COMPROMISO³

No es extraña la unión de los conceptos de obligación o compromiso a lo religioso o a las instituciones que lo articulan. Obligaciones sustentadas en intercambios o en demostraciones de confianza y reciprocidad. Estas mismas ideas se aprecian entre los cargueros de Tapilula, pero trascienden la singularidad de la obligación para convertirse en díadas articuladas a través de otros conceptos, que orientan y se entienden en la acción. Estos son nuestro punto de partida y de reflexión a partir de ahora.

En una sola ocasión, durante nuestra permanencia en el campo, un comerciante y expresidente municipal participó como alférez en uno de los cambios de cargueros. La promesa para dejar la ingestión de alcohol hizo que participara, mas a la hora de cumplir las obligaciones en su casa, consistentes en el reparto de comida y bebida a los cargueros, no las cubrió como los mayordomos y el resto de alféreces deseaban o asumían, tal vez porque su esposa, natural de Pueblo Nuevo Solistahuacán, desconocía el ritual. Más que enojo causó hilaridad a los cargueros y motivó, entre otras cosas, que por decisión propia no recibiera cargo en las siguientes festividades. La explicación del comerciante fue “que para tener cargo hay que tener tiempo. Yo no puedo cumplir bien porque tengo que salir de un lugar a otro...” (Efraín González, 6 de junio de 1995).

Su respuesta aporta dos elementos que parecen ajenos al resto de cargueros: el tiempo y el trabajo, pero éstos constituyen los fundamentos de las explicaciones o de las simples referencias al contenido implícito del compromiso. Por ejemplo, Marcial Morales, que participaba en puestos principales de alférez porque siente que “esos son muy comprometidos”, aseveraba también que “es muy trajinoso no poder atender bien el cargo, porque está mi papá [enfermo] y la chamba... pero cuando eres alférez se pasa diferente la fiesta, se siente bien alegre, contento... cuando no tienes cargo no es lo mismo” (11 de agosto de 1995). Su cuñado, César Morales, exponía algo similar: “ser alférez es hacer promesa y la chamba no me lo permite; si eres alférez debes llevar tu bandera,

³ Muchos de los conceptos que se utilizarán y analizarán en este apartado son tema recurrente en la etnografía efectuada durante décadas en Chiapas. Por ejemplo, Thomas, utiliza el compromiso “en relaciones rituales recíprocas” para deducir su funcionalidad orientada hacia una “igualdad ficticia” (1974a: 131).

tu santo, para que vean que eres alférez”, es decir, cuando tienes un cargo principal “tenemos que venir porque tenemos que venir”. Si no se participa, como hizo Marcial para la fiesta de Esquipulas de 1993, no fue necesaria la asistencia “porque no tenía compromiso”.

Sin expresarlo así, el segundo mayordomo comentaba que después de repartir las imágenes en casa de los alféreces entrantes “voy a chambiar, ya es más de una semana”; ya era mucho el tiempo invertido y el abandono de sus obligaciones personales para atender los compromisos de mayordomo. Otro de los mayordomos de Tapilula lo decía con claridad: “voy a perder mi tiempo, no voy atender mi milpita, pero él [mirando y señalando hacia el cielo] lo está viendo y me va a cuidar...” (José Gómez, 19 de agosto de 1995). El compromiso parece estar construido por un intercambio entre los cargueros y la contraparte sagrada, “Nuestro Señor”. La donación, en forma de compromiso, implica tiempo, trabajo, dedicación y gastos económicos.

Pero en ocasiones este compromiso está mediado por la idea de promesa aunque, como señalaremos a continuación, ésta debe sustentarse en una entrega, en un intercambio entre las partes comprometidas. De lo contrario las promesas, asumidas como peticiones de dones, no surten el efecto deseado y se convierten en intercambios fallidos. Es decir, la solicitud directa de bienes, de dones, sin que medie un implícito desapego por el contradón suele terminar sin que se cumplan los objetivos del promesero. Máximo González (4 de julio de 1995) refería al respecto un caso:

Había una vez un hombre pobre que pedía a San Antonio su felicidad. Le prendía veladoras cada día y le rogaba que le diera riqueza. El hombre platicó con el sacerdote y después de tanto rogar sí le dio la felicidad. Fue para arriba. Tuvo ganado, compró fincas... bien rico el hombre. Así pudo hacer muchas fiestas. Cada vez que venía el mero día de San Antonio mataba dos animales, pagaba música, quemaba castillo. Bien alegre. Una vez llegó un señor preguntando cuántos años hacía que celebraba fiesta y cuánto gastaba en la música, los animales, el castillo... Le dijo que si dejara de hacer fiesta tendría más fincas y más animales... Así en el siguiente año no hubo fiesta de San Antonio. Un viejito visitó la casa del hombre rico, el patrón estaba dentro y no salió. Cuatro veces lo llegó a buscar y no lo atendió, en la última salió y le pegó con lo que se le pega a las bestias. El viejo volvió a visitarlo pero bien vestido y a caballo. Entonces mandó

matar gallina y preparar la comida para recibir a la visita. Prepararon una mesa para que comieran todos los de la casa pero el viejito no probó la comida, ni el caldo, sólo se roció la ropa con el caldo tres veces... Al día siguiente amanecieron todos los animales muertos... Ahora, aunque lo pidas cien veces no te la dan [riqueza...] porque después te olvidas.⁴

Esa misma experiencia se tiene con las fuerzas ocultas o encantos, que en distintos aspectos viven en la naturaleza. El Sombrerón o Sombrerote, figura de hombre poderoso a caballo, bigote profuso, gran sombrero y puro, propone transacciones para la consecución de tesoros, de riquezas; sin embargo, la imposibilidad de gastar lo acumulado en dones festivos frustra el intercambio.⁵ Un caso similar es una versión tapilteca de Fausto, donde una anciana quedó trastornada de sus facultades mentales por vender su hijo al encanto:

Pensaba yo que estaba muerta la viejita... dicen que así se quedó porque lo vendió a su hijo con el encanto, allá en Chapu[Chapultenango]. Fuimos una vez a platicar con su hijo, Ambrosio creo que se llama, y que nos va diciendo que se lo debe al diablo, que no quiere nada con Nuestro Señor. Quién sabe, pero andaba vendiendo blanquillos en Pichualco, con la camisa llena de plumas de pollo y

⁴ Otra referencia de los encantos en territorio zoque es la expuesta por Jiménez en Tecpatán: “la señora [encanto] ofrece algo que sabe le interesa y entonces la persona se enriquece pero queda comprometido para ir al encanto y si alguien presta dinero a esta persona, también el deudor se va al cerro. El que está encantado tiene que llegar al cerro en el plazo pactado con la mujer, porque si no, el dueño del cerro viene a levantarlo a media noche y queda muerto repentinamente [...]” (1991: 27).

⁵ Tal circunstancia ha sido analizada por Boege para los mazatecos: “Los que se enriquecen lo hacen porque se salen de las normas de intercambio simbólico establecido o también por pactos o intercambios con el diablo... Todo lo que se sale de las interrelaciones de intercambio simbólico grupal crea una tensión” (1988: 125). Sin embargo, en su análisis, subyace la idea de “bien limitado” de Foster (1976), por lo que “Tener más se entiende como algo que se obtuvo ilegítimamente... El envidioso es toda la comunidad” (Boege 1988: 125). Por el contrario, en Tapilula no parece que esos sean los parámetros, ya que los alféreces principales son los que suelen acumular más capital debido a las actividades no campesinas, sus obligaciones no son tanto de un gasto económico excesivo y tendente a la igualación económica para evitar la envidia, sino que deben demostrar un mayor compromiso. Este hecho nos hace pensar que nada se puede obtener sin que exista un intercambio como ofrenda y que los más pudientes dentro del grupo de cargueros deben sacrificarse más, algo similar al “trueque de ofrendas” de Taussig (1993: 287).

ahorita... Por eso dicen que está ansina la viejita, que lo vendió con el encanto y así se quedó... (Francisca López 12, de agosto de 1995).

La idea de fiesta, sobre la que volveremos más adelante, está ligada a la consecución de un intercambio positivo, frente al caso fallido anterior. Un ejemplo se halla en una narración sobre Amatán contada por un mayordomo:

En Amatán iban a entrar los alféreces nuevos, pero muchos no tenían dinero para pagar la fiesta, pero era su compromiso y no podían decir que no. Cómo lo haremos decían, "van a venir las compañías y ni modo que les demos sólo frijolitos si todo el mundo les va a dar carne, si quiera que vayamos al monte y matemos algún animal". Así que esos compas se juntaron y agarraron sus escopetas para salir al monte... en eso que van viendo un torote de este alto, bien grande [lo indica levantándose] y que piensan que es bueno para que haya carne para todos, pero al lado del toro había un hombre que les dijo que regresaran mañana y encontrarían al toro amarrado a un árbol, que lo podían matar pero que le dejaran las patas, la cabeza y el cuero... ansina es que regresaron al pueblo. Allá estuvieron platicando de lo que iban a hacer y pensaron que estaba bueno lo que les decía el señor, y sí, el día siguiente fueron y ahí estaba el animalón. Lo hicieron como se los pidió el hombre y tuvieron carne para la fiesta y hasta para vender... ese era San Lorencito que les dio el toro para su fiesta (José Gómez, 2 de marzo de 1996).

Si retornamos al compromiso, la esposa del primer mayordomo hacía alusión al mismo, pero mediado por la envidia sufrida por el mayordomo principal de Rayón:

Es que allá chingan mucho, pero él no sabe, cuando él se criaba yo era ya grande, aunque parece un viejito... No sé para que no les da el cargo si es puro compromiso, si lo quieren que sepan lo que es, hay que gastar si los compañeros no ayudan, hay que atenderlos, darles posada, llevar vela, uhhh, quién va a querer..."(Tía Chenta, 5 de mayo de 1996).

La participación como carga o sacrificio de tiempo laboral no es extraña o ajena a distintos pueblos mesoamericanos, en Chiapas ha sido expuesta, por citar

un sólo ejemplo, para el estudio de los cargos entre los chamulas, quienes “se dan cuenta de que deben sacrificar un año de trabajo productivo y gastar miles de pesos (probablemente prestados) por el bien público” (Gossen 1989: 235).⁶ Otro caso, fuera del contexto chiapaneco, es el de los otomíes estudiados por Galinier (1987) donde aparece la idea de sacrificio económico y del servicio como carga, al igual que lo había expresado Thompson para los antiguos mayas.⁷

Pero el concepto de compromiso no está, por supuesto, limitado a los miembros que participan en el sistema de cargos, es utilizado por tapilultecos adscritos en otras actividades rituales. Carmelitana Trejo, una de las encargadas del grupo de mujeres de Acción Católica tiene “otros compromisos” con la Iglesia que le impiden, aun si quisiera, participar en los actos de los cargueros. Tal vez, por el progresivo interés que nos despertaron estos conceptos, era frecuente que en los espacios de adscripción religiosa se repitieran. El presidente de la Antorcha Guadalupana se quejaba de los nuevos frailes llegados al municipio porque no trabajaban con ellos como los anteriores:

[...] nosotros queremos a gente comprometida, que trabaje, que le eche ganas, y eso no lo vemos en los jóvenes frailes, por eso queremos escribir a Chetumal, porque allí está la “dirección” de los franciscanos y también hablar con el “principal” de Tuxtla... hasta hemos enviado un fax a Roma... Por esa desatención de los frailes hay gente que se ha apartado, como el profesor que tomó tragó una semana y se murió.⁸

⁶ Véase también Gossen (1992).

⁷ La idea de carga aparece en diversos trabajos, por ejemplo Duverger relaciona la actividad festiva de los aztecas con “una pesada carga sobre todas las capas de la población” (1993: 93). Igualmente Reifler (1980) y Vogt (1988) relacionan esta carga con el calendario maya. Otros autores también conciben el trabajo festivo como sacrificio, por ejemplo Aguirre Beltrán (1986), Galván Tudela (1987) y Sanmartín (1993).

⁸ Esta exigencia de los antorchistas está reflejada en su carrera anual al templo guadalupano elegido. En un documento mecanuscrito utilizado por los miembros de esta asociación, y escrito por el Secretariado de Evangelización y Catequesis de la Arquidiócesis de Yucatán, se lee lo siguiente: “Los antorchistas corren simbolizando esa carrera hacia la vida eterna, de tal modo que cada uno de los pasos que dan representa las obras llenas de amor que tenemos que ofrecer a Dios a lo largo de nuestra vida”. Por este motivo, los pasos deben estar “respaldados con el compromiso de responderle a Cristo diariamente” y, a la vez, “correr como antorchista es una expresión de Fe y el inicio de un compromiso con su comunidad”.

La entrega de tiempo y trabajo, el compromiso, es vivido no sólo como un intercambio sino como un intercambio sacrificial.⁹ Por ejemplo, durante un velorio en Rayón, lugar de intenso frío, el segundo mayordomo de Tapilula respondió a nuestra simple cuestión del cansancio significado por su cargo, donde se incluyen los lógicos trastornos de los hábitos de descanso, diciendo que “es sacrificio”. Esta respuesta, tan sorprendente al principio, nos interrogó sobre cómo se establecía una relación entre la actitud de entrega personal hacia la imagen a quien se sirve y que es vivida en ocasiones como una promesa personal y, por otra parte, el compromiso social adquirido con los otros cargueros. Es posible que esta relación se entendiera desde la perspectiva del sacrificio, ya que incluso es utilizado el concepto en forma de discurso.¹⁰ Este hecho, que ofrece la posibilidad para la concepción o diferenciación entre las distintas adscripciones religiosas existentes en el municipio, tampoco debe considerarse como patrimonio de los miembros del sistema de cargos, también está presente en los discursos adventistas.¹¹ Igualmente, el reiterado sacrificio y salvación que Jesús ofreció a los hombres en la cruz, es repetido tanto por católicos como por adventistas.¹² Tampoco es inusual esa concepción entre los miembros de Alcohólicos Anónimos (A. A.), para que las terapias surtan efecto “se requiere de muchos sacrificios, es verdad, no es fácil, al principio hay que venir a diario, pero vale la pena... es un sacrificio que tiene su recompensa, pruébenlo, sólo seis meses...” (Ángel Landis, 29 de abril de 1996).

Compromiso y sacrificio no sólo son conceptos que comparten campo religioso, también se extienden a otros ámbitos considerados seculares, o al

⁹ Véase al respecto lo expuesto por López Austin (1989c: 482-483) sobre los nahuas prehispánicos.

¹⁰ Gruzinski (1995: 232), siguiendo lo expuesto por López Austin, cuestiona la aplicación del término sacrificio porque considera que puede estar relacionado con el concepto prehispánico mexica de *nextlahualiztli*, cuya traducción más correcta sería *acto de pago*. Desde nuestra perspectiva el acto de pago, entendido como deuda, no es incompatible con la idea de sacrificio, por el contrario, lo importante no sería el concepto en sí sino el contenido y la explicación que demos al mismo; cuestión que permite efectuar comparaciones entre distintas situaciones que tienen nexos, aunque se encuentren en adscripciones o lugares disímiles.

¹¹ Es común escuchar referencias al sacrificio en las letras de los cantos adventistas, o en las canciones compuestas por miembros de su Iglesia.

¹² El obispo Núñez de la Vega (1988: 490) en el siglo XVII dejaba sentado que “si queremos participar de su gracia y gozar de sus celestiales dones y de la vida eterna hemos de imitarle en padecer trabajos, guardando fielmente su santa ley hasta morir”.

menos así se comprende si hacemos caso a uno de los mayores compromisos según un miembro del PRI: “mi compromiso es con el partido, mas no con los dirigentes que están estropeando la obra de los héroes que se sacrificaron por nosotros. Ahora ya no hay de esos, es pura corrupción” (Salomón López Bonifaz, 17 de enero de 1996). Esa visión de la política como una prolongación de lo religioso a través del sacrificio es reiterativa y expresada con asiduidad.

Consustancial al compromiso es la paciencia para actuar en forma correcta y ordenada al ritual.¹³ Por ello los mayordomos recuerdan a los alféreces que “por favor tengan ‘paciencia’” antes de las actividades rituales propias de su cargo. Este concepto no se asocia únicamente con la calma, tranquilidad o sosiego, también es una disculpa de los anfitriones ante el trato dispensado. Uno de los cargueros de Rayón así lo manifestaba al invitar a los visitantes de Tapilula a que pasaran a la mesa con la previa “paciencia, pasen a comer su tortilla”. Otra de las acepciones en la que es utilizado surgió en la conversación con la esposa de uno de los mayordomos de Tapilula, en esa ocasión nos lamentábamos por no poder ir con la compañía a la fiesta de San Francisco Jaconá, debido a nuestra futura ausencia del municipio durante esas fechas, para ella “se necesita paciencia para ir con la compañía”. En este caso la paciencia es entendida como tiempo y dedicación suficientes para cumplir el compromiso.

Paciencia que en el templo católico es leída como obediencia;¹⁴ obediencia del padre Juanito (3 de marzo de 1996) durante la Semana Santa cuando insistía en decir que “el día que me digan que ya no puedo celebrar la misa deberé obedecer con gusto porque es mi manera de servir a Dios; eso es lo mismo que deben hacer los fieles, obedecer a sus superiores y a nuestro Señor”.

Y la obediencia que aparece en distintos pasajes bíblicos para recordar que Jesús subió “a Jerusalén para que se cumplan en él todas las profecías. Sube para humillarse y hacerse obediente hasta la muerte, y muerte de Cruz, y para experimentar, después de haberse despojado completamente de sí mismo, la exaltación por parte de Dios”.¹⁵

¹³ Sin conocer a ciencia cierta a qué tipo de paciencia se refería Gage (1994: 126) consideró en su viaje por tierras chiapanecas que “se ven pocas naciones en el mundo que tengan la paciencia de los indios”.

¹⁴ Bloch (1983) menciona distintas formas de paciencia en la génesis cristiana.

¹⁵ Fragmento extraído del folleto titulado “Domingo de ramos”, firmado por el Seminario de Instrucción Religiosa, año XLVI, núm., 13, México, 31 de marzo de 1996.

Pero si regresamos al sistema de cargos, para una correcta participación y práctica del mismo son necesarios la paciencia y el compromiso para mostrar una actitud sacrificial. Estos tres conceptos hasta ahora manejados se complementan con una oposición diádica establecida a partir del no compromiso o deserción, el aburrimiento y el castigo.

La causa de la negativa a participar en el sistema de cargos o en las obligaciones adquiridas debe encontrarse en un desajuste del ordenado comportamiento social frente a lo sagrado, reflejado en el aburrimiento.¹⁶ Si hacemos caso a las palabras del segundo mayordomo entenderemos éste como desesperación: “no sirve ser aburrido porque las cosas deben hacerse con calma. Si te aburrís o sos aburrido es peor porque nada sale bien” (Epifanio Villarreal, 19 de julio de 1995). La desesperación, el aburrimiento, frente a la paciencia de la acción. Algo similar contó uno de los viejos mayordomos antes de que la imagen del Niño de Atocha regresara a Rayón. El relato es protagonizado por dos personas que conoció, una de Pichualco y otra de Teapa (Tabasco):

Esos no descansaban, se levantaban a la una o dos de la mañana para atender sus fincas y sus negocios... En cambio el que no tiene tanto está más tranquilo y puede descansar mucho más. Para qué sirve ser aburrido si igualmente todos vamos al mismo lugar” (Máximo González, 19 de julio de 1995).

El aburrimiento, aunque sea personal, es un grave problema que afecta al grupo, por esta causa Marcial no quiso ir con la compañía que se dirigía a Pantepec porque su tío Herminio era el alférez encargado, “es que es muy aburrido... a la una [de la tarde] ya va a estar aquí” (13 de agosto de 1995). Este comprobado aburrimiento de su tío tuvo como resultado que en Pantepec no se siguieran una serie de pasos rituales, como esperar a la banda de música para trasladar la imagen, ya que el alférez encargado, en boca del resto de miembros de la compañía “es muy aburrido”.

¹⁶ Para expresar lo que Vovelle denomina “sensibilidad de la Edad Media” (1985: 106) compara las muertes de Marsilio, el rey sarraceno en *La Canción de Rolando*, y de Tristán. Ambos casos tienen en común “La desesperación. Dudan de Dios. Es la mala muerte”. Esta derivación medieval puede ampliarse en una búsqueda histórica hacia los elementos helenos del prístino cristianismo. Así, no es difícil comprender cómo la ruptura del orden cósmico por una transgresión era en la concepción pitagórica un fundamento del orden social y del mundo.

La relación del aburrimiento con el cuerpo significa que la enfermedad causa aburrimiento, que el cuerpo está aburrido como se indica en la introducción del presente libro. Pero también Dios, en relación analógica con los hombres, se aburre, y es “que también lo aburren los hombres con tanta pendejada y maldad [refiriéndose a los robos]” (José Gómez, 29 de abril de 1996). Repetimos que estas circunstancias no son exclusivas del grupo de cargueros y el sacerdote franciscano en una charla durante la Semana Santa nunca habló de aburrimiento, pero sí de desesperación como síntoma de la falta de fe: “cuando las personas reniegan y no lo afrontan desesperándose y perdiendo la fe, esos son signos de muerte” (1 de abril de 1996).¹⁷

También en A. A. el que se aburre o fastidia “pierde porque al rato está otra vez tomando y tirado en la cantina...”. “No hay que aburrirse, hay que ser tolerante y humilde, quien se aburre se va pero ya sabe cual es su destino...” (Cándido, 2 de abril de 1996). Otro alcohólico incide en lo mismo: “yo me desesperaba muy fácilmente, ya no quería nada, nada me gustaba... no quiere decir que ahora no me pase, pero soy más paciente...” (29 de abril de 1996).

En cierta manera, la conducta social aburrída, sin compromiso, implica una relación o un *continuum* con el cuerpo. Cuerpo social y cuerpo humano afectados mutuamente por los desajustes en el comportamiento.¹⁸ Aburrimien-

¹⁷ De nuevo el obispo Núñez de la Vega (1988: 491) refiriéndose a los estandartes señala que pueden “significarnos la paciencia y constante sufrimiento que hemos de tener en las adversidades y trabajos de esta vida, y como animándonos la Iglesia con esta ceremonia a la perseverancia con fe viva y esperanza cierta de alcanzar la gloria por medio de la cruz amarga de esta vida sufrida con paciencia”. Por otra parte, Vauchez cita a Chelini para afirmar que en la Edad Media era frecuente el aburrimiento de los laicos en la misa a causa de su falta de actividad, de su no participación (1995: 18). No es extraño entonces que se considerara entre los ocho pecados capitales a la acedia (pesimismo, disgusto) (*ibid.*: 23). Estos ejemplos pueden muy bien compararse con la inactividad causante de peligros expresada por los miembros de la Antorcha Guadalupana en Tapilula.

¹⁸ El estudio del cuerpo es una de las posibles vías para el entendimiento de fenómenos sociales y rituales como bien ha demostrado Galinier (1990a) con respecto a los otomíes: “el cuerpo humano es a la vez un modelo de comprensión de los fenómenos cosmológicos y un marco de interpretación de los rituales” (*ibid.*: 635). Esta misma idea de polaridad entre equilibrio y desequilibrio en el cuerpo es estudiada por López Austin (1989c: 300-318) para el caso de los nahuas prehispánicos como una forma de entender el funcionamiento ordenado o desordenado de distintos ámbitos que afectan a los seres humanos, como el natural, el social o el divino.

to y paciencia conforman una oposición binaria polisémica que abarca distintas facetas de la actividad física y social.¹⁹ Estos conceptos también se confrontan en esa relación de por sí controversial, como hemos señalado, entre ricos y pobres: “Hay mucha gente aburrida que tiene mucho dinero pero no sabe qué tiene, todo le cae mal y se pasan el día contando su paga y su ganado, por eso en una casa lo que se quiere es paciencia, mucha paciencia” (Marcial Morales, 28 de marzo de 1996).

La consecuencia del aburrimiento, de este desajuste, es una punición entendida como castigo que trasciende los ámbitos de la ritualidad carguera o religiosa en general. Por ejemplo, las relaciones filiales entre padres e hijos se explican a partir de la transgresión de alguna norma, un vecino de la cabecera municipal platicaba respecto a sus hijos mayores de edad que viven en su casa, decía que “si llegan ‘bolos’ les doy con un fuate porque para eso viven en mi casa, si quieren una que se la hagan, si no, que acepten su castigo”.

Sin embargo, y a pesar de que aportaremos otros ejemplos de castigo ajenos a los ámbitos del sistema de cargos, los casos más notorios aparecen relacionados con él y con los intercambios de santos entre localidades. Si el compromiso y la paciencia son las acciones positivas que permiten la continuidad del sistema de cargos, el no compromiso y aburrimiento conducen a la deserción de los cargos o al cambio de adscripción religiosa. A partir de ahí empiezan los problemas para los desertores, un ejemplo de Ixtacomitán es sintomático del castigo y de la transgresión social:

Don Lencho Rodríguez era mayordomo en Ixtacomitán. Entonces había muchos. No sé qué le dio, o lo convencieron y se cambió de religión [Adventismo]... Andaba mucho con su compadre Dionisio hasta que el tal Lencho se propasó con la hija de su compadre, sí, con la hija. El mismo Dionisio los encontró juntos. Y eso cuando ya se había cambiado [de religión]... El señor que todo lo ve no lo dejó sin castigo. No tardó en morir el condenado Lencho. Es que con el santísimo no se juega (Concho, 22 de julio de 1995).

¹⁹ Reyes (1999: 112-113) utiliza el concepto de paciencia aplicado al comportamiento de los zoques en sus distintas fases etarias. De esta manera, en la fase etaria ubicada entre los 50 y 55 años las personas que tienen “sangre tímida” son consideradas pacientes y se aprecian sus cualidades de consejeros; por el contrario, aquellos que poseen “sangre valiente” o “sangre alterada” son nerviosos, coléricos e indecisos.

Igualmente, al platicar con uno de los mayordomos sobre las anteriores prácticas de los cargueros relató el incidente ocurrido con el traslado de una compañía al barrio de Santo Domingo de Ixhuatán, situación que expresa la punición para aquellos que desprecian o no atienden al “Señor”:

Ibamos con la compañía de Tapilula... al pasar por el pueblo se burlaron del Señor [Señor Santiaguito] diciendo si era gallina para vender. Seguimos camino hasta el barrio y como no estaban los alféreces pedimos posada en una casa que tiene cobertizo, pero como eran sabáticos no nos quisieron dar posada porque no prestaban a las compañías. Como no llegaban los alféreces tuvimos que tender al Señor a media calle. Era el mes de marzo y hacía un calorón... Ahí lo teníamos, y el calor fuerte. “Debemos de ver la manera de que el santo no pase calor”, nos decíamos. Y los alféreces de Santo Domingo que no venían a levantar el santo. Vino una persona de la Junta [de Festejos] corriendo, pero no era alférez. Le dijimos que levantara el santo, pero nos dijo “yo no soy alférez, soy Junta”. ¡Hay que joderla! En eso van viniendo los músicos, “pero el Señor no vino en busca de música”, dijimos nosotros, “si no vienen los alféreces nos regresamos”. “¡Pero aquí hay medio litro de trago!”, “no vinimos por trago”, les contestamos [...]

Lo entregamos en la iglesia. Nos pasaron bebida, comida y una botella de aguardiente y salimos. En el camino había un calorón con ganas. Se veía tantita nube; “puede ser que llueva”. Pero el tajito de nube se fue agrandando y cuando íbamos por El Salvador [finca] veíamos los rayos por Tres Picos [cerro]. Que comienzan los goterones y los traquidos de los rayos. De Ixhuatán y Santo Domingo venía el viento y el aguacero.

Total, que al que nos dijo que si era gallina que llevábamos a vender le levantó el temporal su lámina; a la señora que nos negó la posada se le llevó todo el tejado, con madera y todo. Cuando lo trajeron a entregar fue cuando nos lo dijeron, “es delicado Santiaguito”, lo que nos hizo al café, al plátano, a la milpa. “Aquí no hubo eso”, dije yo. Para que vean que con Dios no se juega. Dios no es juguete... “Nunca más lo volveremos a invitar”, dijeron. Aquí nos mandó agua, nos mandó bendición. Por eso Santiaguito no sale desde entonces (José Gómez, 9 de julio de 1995).

El mismo mayordomo (23 de julio de 1995) narra las consecuencias sufridas por los quemasantos del municipio durante los furores iconoclastas que

afectaron al norte de Chiapas en los mandatos de los gobernadores Tomás Garrido Canabal (Tabasco) y Victórico Grajales (Chiapas). Los castigados suelen ser personas de fuera de la localidad o adscritos a grupos evangélicos, pero no como norma. Dos relatos confirman cómo el resultado de una transgresión se resuelve con el castigo:

[...]llegó un hombre de Guanajuato allá a la mina Santa Fe, pero no dilató mucho y se vino para acá [Tapilula] a vivir; él tenía su altar y todo... pero no sé cómo se enfermó y le tuvieron que cortar su pierna... enojado él y su mujer dijeron que eso de las imágenes era pura vanidad y las regalaron... al poco que se va muricndo el señor; es que sólo Dios sabe... y ese señor parece que había matado allá por su rumbo y acá fue a pagar (Liborio, 23 de agosto de 1995).

Ya estábamos de regreso de Rincón [Chamula], porque llevamos a la Virgen de Guadalupe para la fiesta del patrón San Pedro. En eso que no hallábamos transporte y pasó un camión vacío, pero vacío, sin nada. No nos quiso levantar. Yo creo que era sabático. Cuando nos trepamos en un transporte, en una curva de la Selva [Negra] estaba empotrado el camión. Por eso dicen que con Dios y con los santos no se puede jugar (Melitón, 20 de agosto de 1995).

Otro ejemplo, propio del incumplimiento ritual aparece en el campo de las fuerzas telúricas. La acción de los hombres está vigilada por una serie de elementos dañinos que existen en la naturaleza, duendes, que te espantan en los caminos, o dueños de los cerros, en ciertas ocasiones relacionados con la figura de El Sombrerón:

[...]hay que estar en la fe de Dios para que eso no ocurra... Un perro mío se alocó una vez y se fue para el cerro, no lo podía encontrar. Fui para el pueblo y volví al cerro con veladoras y me puse a rezar para que me lo devolviera. Al día siguiente ya estaba el perro en la casa. Si no estás en la fe de Dios te pueden chingar porque son gente como nosotros, montados a caballo... Te llevan a los barrancos, a las cuevas, a los cerros (José Gómez, 10 de junio de 1995).

Estas reflexiones no son exclusivas de espacios considerados étnicos, por pertenecer a una determinada cosmovisión, sino que se amplian a otros ámbi-

ros; durante ese mismo día la persona opinaba algo similar al observar lo anunciado en la televisión sobre el conflicto bélico de la ex Yugoslavia: “Ahí donde hay tanta bulla es porque se olvidaron de Dios. Y eso que ahí es donde en el reparto quedaron mejor”.

Es común que personas que participan en las actividades de la Iglesia durante la Semana Santa, pero que no reciben cargos, insistan en el castigo como una lógica resolución al incumplimiento del compromiso: “[...] es que se cambió de religión, en cambio doña [...] murió luego luego, ni se enteró la pobre señora; pero don Pedro, como se metió de adventista sufrió mucho” (28 de marzo de 1996). En el mismo sentido uno de los albaceas, durante la misma semana comentaba que “[...] antes eso no pasaba, la gente obedecía y tenía respeto... ahora en muchos lugares ponen hasta carpas y echan baile y trago... Acá nomás muchos se van al río, allá pasado Ixhuatán, se llevan su grabadora y echan trago y el puro relajito... Pero por eso pasan tantas cosas y accidentes porque no quieren obedecer[...].²⁰

Castigo es el que sufren, también, los que no actúan de forma acorde con su condición de seres humanos, por eso en A.A. el castigo se relaciona con las mentiras, aquellas “que decíamos cuando andábamos bolos, siempre mintiendo, pero eso tiene su castigo” (Raquel, 29 de abril de 1998). El mismo miembro de A.A., anteriormente carguero, contaba la anécdota de un servidor del Santo Entierro durante la Semana Santa,

[...]cuando lo estaban velando agarró un puño de paga del plato de la limosna y se fue a echar trago. Cuando pasó la fiesta fue a trabajar, primero lo enviaban al café pero no quiso, prefirió ir a arrear ganado... En esas que estaba chifle y chifle y que lo agarra un toro y lo levantó, madre santísima, con todo su cuerpo fue a caer encima de la mano con la que se había robado la paga[...] (Raquel, 6 de mayo de 1996).

Sacrificio y castigo son los conceptos que articulan la participación religiosa entre los cargueros, aunque como hemos intentado mostrar, también se prolon-

²⁰ Similares narraciones son expresadas a través de sueños por parte de los católicos y de los adventistas, que observan, entre otras cosas, el mal comportamiento de los miembros del sistema de cargos.

gan en los discursos de otras adscripciones religiosas, al igual que en las instancias políticas o en el grupo de A. A. Estos conceptos, diádicamente opuestos, están también unidos porque aquel o aquello que tiene la capacidad de causar el mal, también puede prevenirlo o curarlo (Augé 1993: 87).²¹ Es decir, los conceptos presentados hasta ahora no los entendemos como opuestos por pertenecer a cosmovisiones o culturas confrontadas, sino que la lectura positiva o negativa que de ellos hacen los cargueros debe ubicarse en una comprensión más amplia. Así, el castigo, el comportamiento desacorde, en definitiva, el mal, no sólo es la contraparte a lo sagrado, sino que él mismo es sagrado (Griaule 1987: 144, Taussig 1995: 148). Tal vez, por ello, es necesario explicar cómo se articula un discurso diferenciador y a la vez abarcador de tales conceptos. Pero primero trataremos de efectuar una lectura de los mediadores en los intercambios.

LO IDEO-LÓGICO Y LAS MEDIACIONES

La ofrenda y la promesa son acciones conocidas para hablar de la relación de los hombres con lo sagrado, en nuestro caso este sagrado indefinido se concreta en la figura de “Nuestro Señor” y en los santos. Estos últimos son mediadores durante todo el año, abogados como también se les conoce en la literatura antropológica (Foster 1976); a ellos se les celebra y ofrecen oraciones, se les dan palabras;²² sin embargo, durante los periodos de ritualidad intensa, concentrada en los cambios de cargueros o en las visitas a santos vecinos, su papel adquiere otra peculiaridad ya que la entrada de los santos a las casas no implica la entrada de un santo determinado sino la entrada de “Nuestro Señor”, y en ambos momentos son conceptualizados de forma analógica

²¹ Los Cordry (1988: 78) señalaban esta misma circunstancia a principio del siglo xx en Tuxtla Gutiérrez: “Una anciana [...] recordaba cómo años antes, el presidente municipal había prohibido las danzas zoques de San Roque y cómo, inmediatamente después, San Roque se le apareció en la noche acompañado de un perro pequeño y le castigó hinchándole las piernas. Aterrorizado, el presidente consulto [sic.] a todos los doctores de Tuxtla, pero ninguno fue capaz de curarlo. Al año siguiente, el presidente organizó una gran fiesta para el santo, pagando a los danzantes, con el resultado de lograr curarse milagrosamente”.

²² Pitarch (1996: 170) distingue las “palabras dichas” de una conversación, de las “palabras dadas”, las cuales por ser dones tienen una mayor autoridad que las primeras.

con los hombres.²³ “Las imágenes son como las personas, si estamos limpios, bien presentados, bañaditos, estamos contentos, más contentos que los que llevan la misma ropa siempre... igual son los santos, se les mira bien con su ensarta, enrame; es bonito...” (Francisca López, 4 de abril de 1996).

Lo mismo ocurre con “Nuestro Señor”, porque “Dios debe ser ansina, como nosotros, pero más grande porque tiene más poder” (José Gómez, 29 de abril de 1996).²⁴ De todas maneras, y como se presentó en distintos ejemplos anteriores, la promesa que es vivida como contraprestación sin sacrificio implica un intercambio fallido entre las partes. La exégesis de estos intercambios malogrados, observada a través del concepto de castigo, remite a la idea de interés, ya sea simulado o expresado de manera oral, pero siempre explícito en la promesa. Estas circunstancias hay que ubicarlas en el espacio de la creencia, que como indica Pouillon es “confianza” y “convicción” de que “aquel sobre quien se deposita la devolverá como apoyo o protección... (1989: 47)”. Por lo tanto, si la creencia se inscribe en una acción interesada el intercambio siempre resulta frustrado.²⁵

Como hemos insistido hasta ahora, los hombres ofrecen sacrificio, entendido como compromiso con una contraparte sagrada; sin embargo, existen otros intercambios con distintos niveles de lectura. Para señalarlos hemos creído conveniente establecer primero una relación con lo expuesto en investigaciones sobre la cosmovisión y el sacrificio entre los hablantes de zoque.

Las informaciones sobre las prácticas rituales y las creencias sacrificiales entre los zoques prehispánicos son poco frecuentes.²⁶ Aramoni (1992: 140-142) sigue los textos de los cronistas (Remesal, Tomás de la Torre...) para mostrar la existencia de sacrificios individuales en las casas, donde se mataban perros, vena-

²³ En palabras de Galinier “el mundo de las divinidades es una duplicación de la sociedad de los hombres” (1990a: 175).

²⁴ Como bien expresa Augé, “nuestros símbolos, así como nuestros dioses, están hechos a nuestra imagen, la imagen de nuestro cuerpo, por más que en virtud de una extraña mezcla de humildad y de orgullo algunos de nosotros piensen (lo que tal vez equivale a decir lo mismo) que han sido modelados a imagen de Dios” (1996b: 77).

²⁵ Esta noción de castigo, como intercambio desequilibrado o fallido, es estudiada por Szeminski (1992) para el caso del mundo andino y como justificación de la conquista hispana por parte de los propios indígenas.

²⁶ Castañón Gamboa (1933, inédito) fue uno de los primeros eruditos chiapanecos en hablar de las prácticas religiosas zoques, que eran consideradas como supersticiones encaminadas a adorar

dos, papagayos, tórtolas, así como se quemaba incienso, copal y otras “yerbas olorosas”. Estas prácticas eran frecuentes en ritos de paso: nacimientos, destete, emparejamientos, siembra o recolección. El sacrificio también era común en los cerros o montañas, donde se guardaban imágenes, muchas de ellas quemadas en procesos públicos por los evangelizadores castellanos tras la conquista. La prolongación de tales actos ha sido estudiada por Aramoni (*ibid.*: 152 y ss.) en diversos juicios del periodo colonial.

Navarrete (1968, 1970), en dos documentos inéditos de finales del siglo XVI y principios del XVII, incorpora información a los escasos datos existentes, y destaca la presencia de sacrificios, como parte de las ofrendas a los dioses, representados en “...los árboles de provecho y otros muchos animales é sabandijas; adoraban figuras de piedra, palos é barro, a los que sacrificaban gaynas, plumas de aves, é se sacaban sangre de orejas é lengua [y] se las ofrecían” (Navarrete 1968: 369-370).

El documento tiene referencias sobre los banquetes en honor a las deidades, donde se habrían ingerido perros e iguanas; igualmente se describen “bailes de animales que son sus dioses, é los celebran en los cerros y en el propio pueblo” (*ibid.*: 370-372). En el segundo documento, de nuevo aparecen los sacrificios de animales en cuevas, y las comidas y bailes públicos en Tuxtla (Navarrete 1970: 246). Tanto Navarrete, como Velasco Toro y Aramoni, remarcan la figura del señor-sacerdote,²⁷ que además de ostentar un papel principal en la jerarquía política, se encargaba de guardar los “ídolos” y de llevar a cabo las actividades rituales junto a otros sacerdotes (Navarrete 1968: 369-370).²⁸

Aparte de estas menciones prehispánicas y coloniales, en los trabajos sobre los zoques contemporáneos no existen referencias evidentes a los sacrificios animales y plantas, además de ser proclives a recibir influencias y deidades de pueblos invasores como los nahuas.

²⁷ Esta figura debemos relacionarla con la del hombre-dios expresada por López Austin (1989a). Recordemos, también, cómo Durkheim refiere “la facilidad con que el hombre se atribuye a sí mismo, o bien confiere a sus semejantes, un carácter divino. Los Hombres-Dioses son, en efecto, muy frecuentes en sociedades inferiores; se exigen pocos requisitos para tener derecho a esta dignidad” (1996: 115).

²⁸ Velasco Toro establece que “los estados teocráticos mencionados por las fuentes, mantenían alianzas y respeto a sus límites territoriales, pero sobre ellos debió existir una concepción rectora que le daba unidad central e identidad ideológica, permitiendo la estabilidad y dinámica económica que desarrollaron” (1991: 236-237).

de animales ni al carácter sacrificial de prácticas religiosas;²⁹ sólo en datos sobre su cosmovisión y estructura social se insinúa el carácter punitivo de ciertas prácticas. El castigo se percibe como un incumplimiento de las normas, situación merecedora de sanción social o sagrada (Thomas 1974a, 1990; Báez-Jorge *et alii* 1985; Córdoba Olivares 1985; Reyes 1986a 1988). Tras la erupción del volcán Chichonal (1982) encontramos un ejemplo: es la explicación por parte de los afectados y sobre la cual Báez-Jorge, Rivera y Arrieta (1985: 82) comentan que: “[...] las unidades significativas mayores de las distintas versiones míticas remiten a un proceso de intercambio incompleto que conduce al origen y erupción del volcán y a la afectación de los zoques (e intrusos), deudores evasivos de ‘*piowacwe* [...]”.

Es decir, la negación de un intercambio correcto produce el castigo de la figura mítica. Estas afirmaciones no han sido suficientes para profundizar en el estudio o consideración del intercambio de carácter simbólico,³⁰ solamente es mencionado en referencia a las visitas que las comunidades efectúan a otras portando su respectivo santo-patrón; las visitas de compañías ya comentadas. Navarrete (1970: 245), por su parte, cita en un texto colonial una circulación similar de un esqueleto humano: “[...] y que años atrás esos mismos huesos paraban en otros pueblos y que el mismo testigo a vido en que forma los llevaban y lo hacen a escondidas para hacerles fiestas y ceremonias y luego piden tributo los yndios prencipales que lo guardan” (Navarrete 1970: 245).

Para finalizar con este breve repaso, hay que referir como novedosas en los estudios sobre zoques las propuestas de Alonso (1997) y Tercelj (1998), la primera sobre la música como “bien” en los circuitos de “intercambio ceremonial”. Es decir, la música ceremonial es entendida como un don en el intercambio simbólico entre los músicos tradicionales y lo sagrado —este último otorga talento y conocimiento para la ejecución musical—, y entre los músicos y el resto de sus connaturales (Alonso 1997: 6/88-89/149/193-194). Mientras la

²⁹ En cambio, sus vecinos y parientes lingüísticos, los mixes, siguen practicando el sacrificio y existen diversos trabajos al respecto. Véanse González Villanueva (1989), Kuroda (1993) y Nahmad Sittón (1994).

³⁰ Holguín (1994) incursiona en las relaciones de intercambio y reciprocidad de dones a través de las ofrendas a los santos y peregrinos en una fiesta patronal. Otros autores que han mencionado la circulación contemporánea de santos son Blom y La Farge (1986), Thomas (1974a), Villa Rojas (1985), Reyes y Villasana (1991), Velasco Toro (1993) y Alonso (1997).

segunda, con la misma idea de intercambio entre los hombres y las instancias sagradas, se refiere al papel de “la flor costurada” (*joyo naque*) como medio de comunicación cósmica en las fiestas de Copoya (Tercej 1998: 134).

Ante la escasez de alusiones actuales sobre estos temas entre los zoques, proponemos un análisis de los mediadores entre los hombres y lo sagrado, aquellos que les permiten establecer una relación. La comida es, posiblemente, el elemento primordial de tales mediadores.

Por ejemplo, para Mauss (1972: 92) los hombres “compran” la comida, los productos de la tierra a los dioses porque ellos son “los auténticos propietarios de las cosas y los bienes de este mundo. Es con ellos con quien es más necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo los cambios” (Mauss 1979: 173). Pero esto implica, siguiendo al mismo autor, que al aceptar los alimentos queda uno obligado, se “recibe el don ‘sobre la espalda’ (como una carga)” (*ibid.*: 209).

La peligrosidad de los intercambios, de esta carga, tiene entre los hablantes de zoque una referencia en la relación con *Nasakobajk* (*nas*, tierra; *kobajk*, cabeza) que puede ser traducido como cabeza de la tierra o dueño de la tierra. Las explicaciones para referirnos a *Nasakobajk* provienen de un ejidatario de San Francisco Jaconá, para él

Abajo está el mar y encima la tierra cargada en cuatro esquinas, pero no sabemos qué santos [la cargan]. La tierra está como el atol que tiene encima pepita molida, la tierra es la pepita. Los cuatro que cargan la tierra se cansan porque el pecado pesa, cuanto más pecado y *kojaböt* [“pecador”] más pesa la carga para los que están cargando... *Nasakobajk* es el mero patrón de la tierra. Antes había que pedir permiso con *Nasakobajk* antes de sembrar o construir casa. Hay que ponerle vela, darle de comer... sembrar gallina negra en la casa... El dueño está dentro de la tierra y Madre Tierra está encima... Muchos dicen que no da la tierra porque no le damos de comer, no le damos su parte.

Carga y alimento muestran el predominio del intercambio a la hora de establecer relaciones con cualquier elemento que haga comprensible la estadía de los hombres sobre la tierra. La comida juega un papel y es referencia obligada en las relaciones con lo sagrado y entre los mismos hombres. No parece que estemos frente a un ofrecimiento de primicias por parte de los hombres, más bien es su contraparte, la dueña de las mismas, con quien los hombres adquie-

ren una relación de intercambio: mientras ‘Nuestro Señor’ alimenta a sus criaturas los hombres estarán en deuda con él,³¹ deuda que no logran solventar nunca (López Austin 1995:157-158).³² Es decir, la ofrenda sacrificial es correspondida con alimentos (Taussig 1993: 203-204).

Sin embargo, la presentación y ofrecimiento de alimentos siempre tiene la peculiaridad de estar cocida, nunca cruda. El alimento cosechado por los hombres y obtenido gracias a su esfuerzo y trabajo, no se convierte en “santo” hasta que no ha pasado por las manos de las mujeres. Ellas no sólo lo cuecen, sino que lo ofrecen en el altar para solicitar “pueblo” y lo reparten entre los hombres.³³ Esta idea de mediadoras entre la naturaleza y el mundo de los hombres no sólo es perceptible a través de la transformación de los alimentos sino de los sueños que anuncian esa misión, vista como necesaria por “Nuestro Señor”. La esposa del primer mayor-domo se refiere a sueños que anuncian el papel de los alimentos, de los productos de la tierra cocidos frente a los productos industrializados sustitutos:³⁴

[...]yo ya no quería hacerle su café y su tamal al “Señor”. Dije que ya estaba cansada, sin ayuda... Por la noche soñé que el Señor de Esquipulas me daba unos pedacitos de piloncillo para hacer café. Yo me decía que no tenía suficiente para mi café, pero él me dijo que sí. Por la mañana fui a buscar a las prioras; ya me estaban esperando porque si no no venían. Les dije que fuéramos a hacer café para el “Señor” porque es lo que él quería. La fiesta pasó contenta, alegre. El “Señor”

³¹ Boege añade a esta idea la relación establecida con la tierra: “Cuando la tierra se pone dura y acepta que se le maltrate, se le quite algo o se le queme, lo aceptará siempre y cuando se le dé un pago a cambio. Producir es entonces una actividad de contenido sagrado y de intercambio simbólico entre los humanos y la naturaleza” (1988: 127).

³² Deuda no solventada, posiblemente, porque como afirma López Austin “los dioses fueron concebidos como seres participantes en el proceso de intercambio; o, más allá, como explotadores de los humanos sorprendidos en desventaja” (1989c: 82-83).

³³ Esta misma idea del papel de las mujeres como las que “cocinan” alimentos, pero también la cultura, es expresada por Jaulin tanto para los alimentos como para la procreación: “El rito parecía construido para que los hombres tuviesen la certeza —o la ilusión— de que las mujeres no dejarían de devolverles, transformado, lo que ellos les debían en bruto: alimento cocido en vez de alimento crudo; niño en vez de esperma” (1985: 54-55).

³⁴ Los que abandonan el sistema de cargos repiten con insistencia la diferencia entre productos manufacturados y productos cultivados: “ahora nos engañan con barquillitos... pero antes tenías tus tamalitos de frijol y tu coquito”.

siente el aroma, el aroma de su café. No quiere agua, culei [kool-aid]³⁵ con color, quiere su café, siente su aroma[...] (tía Chenta, 22 de agosto de 1995).

No es extraño que un mes después repitiera la historia coincidiendo con los preparativos de la fiesta del santo patrón San Bernardo Abad:

Antes cómo era de alegre. Su pinol, su turulete... Ahorita qué van a moler las muchachas. Yo una vez soñé [...] Es que dios se da cuenta del aroma, lo siente... Su pinol con canela, como que va a sentir el culei [kool-aid]. Ahorita algunas ya lo están preparando, yo les digo cuando vienen que tienen que hacerle su pinolito con canela al “Señor” para que esté alegre... él lo siente, pues[...] (tía Chenta, 15 de agosto de 1995).

En cierta manera hay una similitud con lo expuesto por Jaulin sobre el pueblo sara de África, donde “el alimento cosechado por los hombres les sería devuelto una vez condimentado por las mujeres” (1985: 54-55). Pero en el caso de los participantes en el sistema de cargos de Tapilula la mediación no se inserta en los ritos de paso estudiados por el autor francés, sino en la acción sacrificial relacionada con “Nuestro Señor”. Los hombres reciben el alimento de los dioses gracias a su trabajo y compromiso ritual, mientras que el sustento no se convierte en tal sin la intervención de las mujeres.

La ingestión de la comida es, pues, facilitada por los santos a través de la entrega de palabras de los hombres —en forma de oraciones petitorias— durante la solicitud de “pueblo”. Ello permite a los humanos acceder a la comida, no sólo facilitada por “Nuestro Señor”, sino ingerida por él a través de los hombres, durante el periodo festivo. “Nuestro Señor” y los hombres, iguales gracias a la manducación festiva, se equiparan analógicamente en dicho momento pero, a la vez, comprueban su diferenciación jerárquica establecida por la ofrenda sacrificial.³⁶ Sólo la mediación de las mujeres posibilita, al cocinar los productos, evitar la peligrosidad de la relación directa de los hombres con los objetos propiciados por la contraparte sagrada.³⁷ Igualmente “Nuestro Señor” recibe

³⁵ Marca de refresco manufacturado en polvo para disolver en agua.

³⁶ Aguirre Beltrán (1986: 113), al igual que otros autores que han trabajado entre pueblos mesoamericanos, señala la relación de los nahuas con sus dioses, los cuales son equiparados a “seres racionales a semejanza del hombre”.

otro tipo de alimentos, aquellos que sólo él por su condición necesita, como son el humo del copal (*pomo*), el olor de las flores de sus enrames y ensartas, o los alabados en forma de música.³⁸

La relación analógica con los hombres, y la intercambiabilidad con las fuerzas telúricas expresadas en la variedad de encantos, facilita que las imágenes o la figura de “Nuestro Señor” se conviertan, como dice Augé (1996b: 53), en problemáticas y sobrecargadas de exégesis como el cuerpo humano mismo. Cuestión que remite a una continuidad analógica e intercambiable entre el cuerpo de los dioses y el de los hombres (*ibid.*: 107).³⁹ Pero esta circunstancia, como bien ha expresado Pitarch (1996: 204-205), no tendría sentido si no se efectuara en un plano horizontal,⁴⁰ en el plano de la tierra, donde se encuentran los hombres pero también los santos y, por supuesto, las fiestas. Es en el plano horizontal donde se despliega el intercambio de dones o de males, el sacrificio y el castigo.⁴¹

Por su parte, el papel de las mujeres está ligado con la transformación de la naturaleza, pero también mantienen contacto analógico con las fuerzas telúricas en forma de figuras punitivas, profusamente mencionadas en los estudios sobre zoques. De la Cerda (1940: 95) fue de los primeros autores en considerar católicas las prácticas de los zoques, y también será pionero en asegurar que mantienen creencias en fantasmas, duendes y aparecidos, al igual que en la brujería. Sin embargo, son los Cordry quienes a través de relatos y cuentos muestran a héroes

³⁷ Para Galinier (1990a: 228) “La lección no puede ser más clara: es imperativo atraer la benevolencia de los ancestros, compartiendo con ellos una alimentación femenina, de acuerdo con el principio de la circulación de las sustancias: de lo femenino a lo masculino, por una comida cocinada, de lo masculino a lo femenino, por el esperma”.

³⁸ Véase Vogt (1988) para el caso de los tzotziles de Zinacantán y Alonso (1997) para la música entre los zoques.

³⁹ Pitarch considera en su estudio sobre los tzeltales la “[...] abigarrada galería de seres ‘otros’ [que] se encuentran también dentro del cuerpo”, situación que facilita comprender a los santos como “seres otros” a pesar de que “[...] se encuentran en la misma categoría de los seres humanos” (1996: 23, 190-191).

⁴⁰ “La existencia del hombre total tiene sentido sólo en la tierra, lugar de dominio de los dioses protectores descendidos del cielo. Es la superficie de la tierra el único sitio de cabal potencialidad de goce” (López Austin 1989c: 282).

⁴¹ “Es posible que [...] el ordenamiento vertical del cosmos haya sido menos importante entre las culturas de Mesoamérica que las relaciones sobre el plano de la tierra (lo que debió facilitar la renuncia tzeltal a tratar sobre estos lugares)” (Pitarch 1996: 204-205).

culturales (*Chalucas*) y encantos presentes de diversa forma en ulteriores trabajos etnográficos. Entre estos encantos, son las serpientes de agua o los dueños de los cerros los que tienen un lugar preponderante.⁴² Los investigadores norteamericanos transcriben como *Tsahuatsan* a una serpiente gigante con siete cabezas que vive en la cima de las montañas. Normalmente viaja por el cielo transportada por los *moyós* (bolas de fuego que habitan las cuevas). Suele viajar con las nubes y donde cae crea lagos (Cordry y Cordry 1988: 93-98). También se refieren a los *wayacú*, como duendes o espantos que viven en cuevas.⁴³

Thomas enlaza las grandes serpientes voladoras con el agua y las cuevas (1990: 221). Para dicho autor los espíritus de las montañas —en cualquiera de sus formas— expresan represión, debido a que tanto la orfandad como la movilidad de riquezas son áreas de frustración en la vida de los zoques (*ibid.*: 224).⁴⁴ Báez-Jorge se va a referir a ellas como *nepiowturi* (1983: 396); y según una información transcrita, sus características son las siguientes:

En los cerros hay muchas serpientes grandes, para allá se van cuando hay lluvia, se suben a los árboles. Oíamos de los viejitos que las serpientes salen de los árboles y

⁴² Wonderly (1947) ofrece distintas narraciones breves donde aparecen varios encantos en Copainalá. Igualmente Thomas habla de los espíritus de la naturaleza, como espantos diurnos (*na sab'uto* espíritu de la tierra), o mal espíritu (*yach pa'ti*), identificado con el diablo de la religión católica (1974a: 80-81). Del mismo modo en otros trabajos incide en la presencia de espíritus de las montañas, habitantes de cuevas y riscos en colinas o cerros. Estos cobran formas humanas únicas: anciano alto, mujer vieja, gigante, hombre con vestiduras sacerdotales, o también se transforman en animales como culebras con cuernos, perros o jaguares (Thomas 1990: 221).

Se ha hecho referencia, en el mismo sentido, a los sones musicales, considerándolos como encantos. Báez-Jorge y Lomán (1978) lo expresan al interpretar el carnaval zoque de Ocoatepec, pues resaltan de esta manera su contenido ritual y sobrenatural; cuestión que reafirma Domínguez cuando califica la música como alimento espiritual de los dioses (1993: 10).

⁴³ Según los Cordry (1988: 99) son hombres muy altos vestidos con ropas finas y elegantes, aficionados al tabaco. Montan caballos y se encargan de guardar las cuevas. Si eres afortunado puedes cambiar el tabaco que estás fumando por las riquezas que guardan en las cuevas, sólo es necesario que coincidas con ellos en la montaña del Mactumactzá, que preside el valle donde está ubicada la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

⁴⁴ La brujería y el sistema ceremonial serían entonces para Thomas “los agentes activos en las expresiones de represión de la ansiedad de riqueza...” (1990: 225). En el mismo sentido afirma que “El veneno antisocial alimentado por la ansiedad en las relaciones interpersonales no puede ser expresado idealmente por el culto a los santos; los espíritus de las montañas ayudan a la

se suben a las nubes, se van subiendo para arriba y llegan al cielo, luego se vuelven rayo y trueno [*neñaksumo*] y van siguiendo la nube: se llaman *nepiowturi*. Andaban en las nubes las serpientes como rayos.

La figura de la serpiente *nutsap*, como es denominada en otro texto por el mismo Báez-Jorge (1979: 4), sería el “[...] eslabón que articula lo natural y lo sobrenatural, la dimensión de lo cotidiano y el ámbito de lo mítico”, y estaría relacionada con dos secuencias lógicas, una terrestre y otra celeste.⁴⁵ Siguiendo con las serpientes y su relación con el agua, Velasco Toro las sitúa como articuladoras entre el cielo y la tierra; los cerros se convierten entonces en espacios liminales “[...] que no dejan de constituir fuente de ansiedad y temor, respeto y veneración, porque en ellos viven los ‘encantos’...” (1993: 45-46).

Si retomamos el orden cronológico es Báez-Jorge (1970) quien tiene una larga trayectoria de estudios sobre la cosmovisión de los zoques, iniciada con los zoques-popolucas veracruzanos. En su investigación sobre Soteapan contempla la relación entre tierra-mujer-serpiente, complejo unido tanto a la muerte como al nacimiento.⁴⁶ A éste siguen una serie de trabajos donde la mujer y sus representaciones telúricas, no sólo son relevantes en la cultura zoque, sino que ella misma será definida en términos de vida-muerte/prohibición-impureza (Báez-Jorge 1990b: 253). Compara así figuras prehispánicas como Mixcóatl, “la serpiente de nubes” o la serpiente zigzagueante de los mayas (1979: 5), con las distintas variantes de la serpiente zoque. La secuencia serpiente/nube-cielo-rayo-lluvia igualmente es asimilada al complejo simbólico asociado a Tlaloc (*ibid.*: 7-8).

Dos figuras surgidas de esta construcción cosmovisional han sido analizadas por Báez-Jorge y por autores posteriores: nos referimos a *Nawayomo* y *Piowacwe*.⁴⁷ Ambas adquieren el papel de entes singulares y polisémicos, la primera como serpiente-mujer que, en las afueras de los pueblos o a orillas de

proyección sobrenatural del espectrum social en su integridad. También proveen un modelo de fantasía para adquirir las ambiciones personales” (*ibid.*: 226). Tanto los Cordry (1988), Wonderly (1947) y Báez-Jorge (1983), refieren las posibilidades de obtener riquezas en los cerros, a través de sus encantos o dueños (*komi*).

⁴⁵ 1. Tierra-serpiente-cerro-árbol; 2. lluvia-rayo-cielo-nube (Báez-Jorge 1983: 396).

⁴⁶ “Es interesante recordar que la vulva recibe el nombre de *Kan*, la misma nominación recibe el tigre, y es el hocico de este animal una de las representaciones escultóricas de la entrada al inframundo, para la cultura olmeca” (Báez-Jorge 1970: 59).

ríos y lagos, llama a los hombres provocando su infidelidad, con la agravante de tener la vagina dentada.⁴⁸ La segunda, es una mujer vieja, que puede modificar su aspecto físico, y cuya analogía telúrica más conocida se expresa con el volcán Chichonal, donde suele habitar. Para Báez-Jorge (1979: 15-16), en tanto construcciones míticas, ejercen de intermediarias entre la naturaleza y la cultura.⁴⁹ Son arquetipos que sancionan las relaciones sexuales ilícitas y cuyo complejo de creencias está conectado a la fertilidad (Báez-Jorge *et alii* 1985: 83).⁵⁰ El mito, y en concreto el de *Piowacwe*, se muestra para Báez-Jorge (*ibid.*: 321) como reorganizador y explicativo de la cosmovisión contemporánea, articulador e instrumento cultural de la relación hombre-naturaleza.

Tras la erupción del volcán Chichonal, en 1982, de nuevo Báez-Jorge (1988: 308) asienta los hechos posteriores según lo expresaron sus informantes. Los zoques fundamentaron las causas en una secuencia sociológica sustentada en el pensamiento mítico, en el que *Piowacwe* es la culpable del desastre natural por no aceptar las negativas de los hombres a sus solicitudes.⁵¹

Otros trabajos etnográficos, como el de Reyes (1988: 207), establecen la relación (analógica) entre la concepción del cuerpo humano y el árbol, en

⁴⁷ Transcribimos ambas figuras míticas según cada autor las haya escrito en zoque, en este caso la referencia citada es de Báez-Jorge.

⁴⁸ Véase para un desarrollo mayor del tema de la mujer con vagina dentada los trabajos de Báez-Jorge (1992); Le Goff (1983) sobre las leyendas europeas, y Delgado (1993) con recientes ejemplos hispanos.

⁴⁹ La presencia de *Piowacwe* es notoria en la erupción del volcán Chichonal en marzo de 1982: “[...] para la mayoría de los zoques la erupción trascendió la dimensión de la naturaleza, constituyéndose en dramática presencia del tiempo mítico”. “Desde una aproximación inicial, se advierte que ‘*piowacwe* —‘la vieja que se quemó’—, el volcán mismo, es la imagen de la Tierra Madre, de la Madre-Telúrica; ser sobrenatural (mujer/monstruo) que integra la vida y la muerte simbólicamente en su vagina dentada” (Báez-Jorge *et alii* 1985: 70). Este trabajo le permitirá escribir a Báez-Jorge (1988, 1992) otros posteriores sobre figuras míticas y deidades femeninas.

⁵⁰ Estos aspectos míticos también se han relacionado con el ciclo vital de los zoques, por ejemplo, Báez-Jorge (1988: 317-318) establece cuatro dimensiones interconectadas para su comprensión y análisis: 1) morfológica: mujer volcán, mujer pez, mujer serpiente; 2) ecológica: cuevas, agua terrestre, volcán; 3) temporal: día-joven/tarde-recia/ noche-vieja, y 4) fisiológica: deglución y castración.

⁵¹ Véase también Córdoba Olivares (1985).

concreto la ceiba, además de adentrarse en los aspectos diádicos que desarrollará posteriormente con respecto a la enfermedad (Reyes 1995).⁵² Su aportación al campo religioso proviene de la descripción de un sinnúmero de agentes naturales o sobrenaturales que actúan en forma de encantos (Reyes 1988: 321-336), de los que resalta la figura de *Nawayomo* que traducido sería la “mujer de los vellos puvianos-rayo”. Esta figura, según dicho autor, cuando se presenta de mujer rubia es una expresión de peligro para las personas con tendencias a matrimonios exógamos, de hombres zoques con mujeres mestizas (*ibid.*: 326).⁵³ Velasco Toro (1993: 45) también se adentra en la cosmovisión de los zoques para considerarla el lugar propicio donde observar la topografía macrocósmica que ordena su territorialidad, a través de lazos telúricos actualizados.⁵⁴

En esa misma línea de trabajo, Aramoni (1992: 315-320) relaciona las deidades o figuras míticas telúricas hasta ahora mencionadas, con la imagen histórica de la diosa de la tierra zoque, a quien por distintos documentos podrá denominar *Jantepusi Llama*. En sociedades agrícolas mesoamericanas como la zoque esta divinidad tendría disímiles advocaciones, por representar estaciones o etapas del ciclo agrícola. Así, *Jantepusi Llama* no dejaría de estar presente en la actualidad de los zoques a través de las tres Vírgenes de Copoya, advocaciones de una misma figura sagrada. La figura de la serpiente —ubicadas en el interior de las montañas—, estaría conectada, en este caso, con las deidades femeninas constituyentes del cosmos.⁵⁵ Tanto Aramoni (1992) como Velasco Toro (1993) remarcan que la permanencia de tales imágenes míticas, como defensa del territorio sagrado,

⁵² Un profesionalista, originario de Tapalapa, ampliaba el papel de la analogía al señalar la comparación que un vecino suyo hacía del cuerpo humano con un automóvil. Para un cuestionamiento de la cosmovisión como sistema de conocimientos cerrado véase más adelante el concepto ideo-lógico de Augé (1996a).

⁵³ Báez-Jorge (1992: 134), posteriormente, discrepará de tal opinión por parecerle apresurada.

⁵⁴ Para Velasco Toro es en la cosmovisión “[...] donde subsuelo, tierra y cielo se articulan en planos horizontales por corresponder a una concepción plana de la superficie terrestre y a una dimensión global, sagrada, en la que habita la ‘Madre Telúrica’, *Piowashowi*, cuya morada está en el volcán ‘Chichonal’[...]” (1993: 45). De esta manera, sitúa el ritmo de la vida humana al compás de la naturaleza: “la luna se relaciona con la fertilidad, el sol es el ‘padre santo’, la tierra y el cielo se unen en los cerros a través de la serpiente que sube por los árboles para transformarse en nube-lluvia-rayo” (*ibid.*: 45).

es parte fundamental de la identidad étnica y del mantenimiento de la cultura zoque actual.

Por nuestra parte, afirmamos que los ejemplos de figuras míticas o encantos se repiten también en Tapilula, a pesar de haber sido considerados “ladinos” la mayoría de sus habitantes (Thomas 1974a). Así, son comunes las referencias a “la señora del volcán”, al “salvaje”, al “Sombrerón”, a la “mala mujer” (*onvayomo*)⁵⁵ y a *or-chan*, la serpiente voladora, en muchos casos unida a la mencionada mala mujer. Pantaleón, encargado de preparar los toritos de fuego para las celebraciones festivas, y también de lavar las reliquias de los santos, contaba a propósito del clima

[...]cómo es que Dios hizo para que el agua cayera del cielo[...] El sabe dónde la envía, ¡va a usted a creer! Primero hizo la nube, pero ella dijo que qué iba a hacer ansina nomás, que necesitaba algo para caminar, por eso Dios hizo el viento. Pero también entonces necesitaba algo para que pudiera llover y se viera, y por eso hizo Nuestro Señor el rayo[...] Pero Nuestro Señor sabe bien dónde va a caer el agua.

⁵⁵ También Tercejl (1995: 214) ha estudiado la fiesta de las vírgenes de Copoya como un rito de fertilidad, procreación y abundancia, y con relación a los periodos de la vida (*ibid.*: 217):

Deidad/santo	Estación de la vida	Procreación
Candelaria	Mujer joven	Menstruación
Rosario	Mujer madura	Preñez
Navidad	Mujer y niño	Parto
Corpus Christi-Concepción	Hombre-Mujer	Fecundación

⁵⁶ Un ex presidente municipal y comerciante puede hacer referencia a esta figura comentando que “eso me contaba mi papá que a un su amigo se lo llevó hasta el río y que se paraba para que el hombre no se perdiera, hasta que amaneció la siguió y lo dejó en pleno montazal... pero no le miró los pies porque dicen que los tiene al revés, como guajolota [...]” (Efraín González, 2 de marzo de 1996). En otra ocasión volvimos a conversar sobre el mismo tema y su interpretación de la mala mujer estuvo relacionada con su carácter de miembro del grupo de A. A., sin que negara su existencia: “anda por Tapilula y se lleva a los jóvenes, sobre todo los mujerriegos, hacia el río. Allá amanecen sin saber cómo han llegado hasta ahí, o amanecen en un lugar lleno de monte... claro que los que siguen a esa mujer son los que han estado tomando, los bolos [...]” (27 de febrero de 1996).

¿Acaso cuando hubo la tromba llovió en Rayón, o en Ixhuatán?, acá descargó sólo. ¿Quién sabe que culpas había que pagar?, pero él no se equivoca y por algo mandó el agua [...] (15 de enero de 1996).

La tromba a la que se refería Pantaleón cayó el día 20 de septiembre de 1995 y en apenas 25 minutos arrasó con casas, automóviles y pertenencias personales, además de dejar un saldo de cuatro muertos y siete desaparecidos. Después de estos acontecimientos gran parte de los comentarios explicativos del mismo no sólo se referían al castigo que Tapilula como municipio había recibido, sino a las causas del incidente. El mismo era atribuido a una “gran culebra” que estaba “bramando” desde hacía días al pie de la montaña situada al oeste de la cabecera municipal, precisamente donde se encuentra un pequeño arroyo acondicionado como lavadero. Los comentarios no sólo venían de campesinos o miembros del sistema de cargos, sino también de distintas personas de adscripción católica del lugar con quienes conversamos. El mayordomo José Gómez describió las características de esta serpiente durante una velada en su casa:

[...] es *or-chan*, es culebra, pero es un mal espíritu, al principio es chiquitilla, y de ahí se va haciendo grande, los finqueros la llevan a que limpie las otras culebras, que nauyacac, coralillos... pero como se va haciendo grande cada vez se puede mover menos, y entonces busca dónde guardarse... ella abre la boca y magnetiza a los animalitos: los pájaros, conejos, gato de monte... todos ahí van a dar... ya cuando es muy grande y se mueve, pues, se siente la tierra, ansina que esta que pasó no estaba ahí donde lavan las mujeres, estaba más arriba... es que se debió mover y como busca el agua ella nos la trajo, y si no halla agua el viento o las dos cosas, porque también le salen alas si va en el aire porque busca su salida al mar...

Una gente de Portaceli [localidad de Tapilula] vendió su terreno por una serpiente de esas y se fue adelantito de Cintalapa, por Malpaso [localidad de Chiapas]. Este señor me contó cómo se le estaba sumiendo su terrenito, así que lo vendió y se fue a una tierra muy parecida a ésta. Dice que tiene café, cacaté..., lo menos 20 hectáreas. Pero es que una vez desde un rancho, donde él trabajaba, le siguió la cría de *or-chan* y no lo dejó hasta que se metió en un ojo de agua que tenía el señor en su terrenito... de eso hace ya al menos 30 años... Claro, ahorita cómo debe estar el animalón que le está sumiendo su parcela; hasta que la tuvo que vender. Ahorita,

hace poco vino y el muchacho que está casado con su hija le dijo, viera usted cómo está ahora el cafetal, ya está más sumido... y el problema de eso es que cuando quiera buscar salida se va a llevar las casas que están en el Camino Real y hay bastantes... ¡y es que son unos animalones! (26 de enero de 1996).

Por supuesto, la interpretación de este fenómeno no es única, varía su comprensión dependiendo de quien lo explique. Efraín González que, además de haberse incorporado a un grupo de A. A., ha sido presidente municipal y se dedica a las actividades comerciales, tiene otra visión:

Eso que llaman *or-chan* es la boa, que se hace muy grande, ese animal es capaz de comerse cualquier cosa, una rata, pájaros, conejos... lo que sea. Aquí ya casi no hay, porque está donde hay monte... Ahora que hubo el ciclón dicen que fue un *or-chan* quien provocó todo el problema, un *or-chan* que estaba en una cueva ahí en el cerro, arriba de los lavaderos públicos. La gente le hecha la culpa a un viejito que vive arriba, porque dicen que él la llevó, que la tenía escondida en una cueva de arriba. Pobre viejito, si él se libró de milagro de que no se le llevara su casita, pero ya ves como es la gente, es capaz de lincharte si cree tener la razón (27 de febrero de 1996).

La *onvayomo* o mala mujer y *or-chan* son equiparadas en muchas ocasiones, como lo expresa José Gómez, tras nuestra pregunta sobre ellas:

[...] esa es la *onvayomo*, es la serpiente, el *or-chan* que se hace grande y está en las cuevas... ese sale con el agua y arrastra lodo y piedras hasta llegar al río... Son lo mismo... a los hombres que van con muchas mujeres, que tienen queridas, se les aparece y los pobres que caen los desbarranca... Es un mal espíritu (29 de febrero de 1996).

Las referencias bibliográficas y ejemplos presentados nos interesan para mostrar la intercambiabilidad polisémica de estas figuras míticas, relacionadas con las fuerzas desencadenadas de la naturaleza y del orden social, con otros elementos sagrados representados a través de los santos y "Nuestro Señor". Es decir, a pesar de que fenoménicamente ostenten diferencias, tienen en la punición y en las explicaciones expresadas con ejemplos, similitudes que facilitan

un acercamiento analógico,⁵⁷ por este motivo tanto Dios o “Nuestro Señor”, como *or-chan*, son capaces de causar la tromba de agua.

Onvayomo y *or-chan* son intercambiables en sus papeles y fisonomía. Algo similar a lo expresado con las figuras de *Piowacwe* o *Nawayomo*. Estas explicaciones son sustituidas por miembros pertenecientes a otras adscripciones religiosas por diversas fuerzas o males, principalmente por el “Diablo” o la “maldad del mundo”. Con estas menciones lo que queremos resaltar no es la conexión étnica de estos fenómenos presentados por autores e interlocutores de Tapilula, sino el encantamiento de la realidad, y cómo los procesos de conocimiento de la misma están mediados por la abducción analógica.⁵⁸

En cierta manera, parece como si el mundo pensable fuera concebido a partir de una dicotomía sexual entre elementos masculinos y femeninos.⁵⁹ Los primeros dadores de orden, mientras los segundos peligrosos por su ambivalente condición de creadores y destructores, por ello el papel de las mujeres en los rituales no deja de ser un punto de interrogación.

Si retornamos a la labor de las mujeres en Tapilula no sólo las esposas de los alféreces, o ellas mismas con dicho cargo, mantienen relaciones de intermediación sino también las prioras o priostas. Estas últimas recolectan las flores que adornan a los santos y sus nichos en las fiestas religiosas.⁶⁰ Su misión es recoger las flores que se encuentran a ras de suelo o que son cultivadas (controladas), mientras que los hombres, alféreces o mayordomos, hacen lo propio con las plantas u hojas situadas en lugares elevados (véase cuadro 1). Mientras los hombres salen al bosque, o a los alrededores de la población, en busca de hojas y ramas que servirán para adornar altares y urnas donde se instalan los santos (lo alto), las mujeres

⁵⁷ Véase el—“juego” establecido por Foucault (1995: 269-271) entre analogías y diferencias.

⁵⁸ Abducción entendida como “La forma de razonamiento en que una similitud reconocible entre A y B propone la posibilidad de ulteriores similitudes” (Bateson 1989: 203).

⁵⁹ Para una explicación más amplia y desarrollada sobre la división dual del cosmos entre los pueblos prehispánicos véase el trabajo de López Austin (1989c).

⁶⁰ Terceij (1998: 134) en sus referencias al papel de las flores en las festividades de las vírgenes de Copoya señala que los sentidos, en este caso el olfato necesario para oler las flores ofrendadas, están conectados con la transición o el cambio y, por ello, “Los zoques dicen que las almas de los difuntos vienen a oler las flores, la comida, el alcohol e incienso y que así consumen las ofrendas. El hombre puede comunicarse con los muertos y con los dioses (con todo lo trascendental) no solamente a través de sus sueños, sino también de los olores y los cantos”.

CUADRO 1. Algunas flores y árboles utilizados en actividades rituales.

Nombre	Nombre científico	Lugar donde crecen y tamaño	Propiedades	Encargados de la recolección
Pimienta	<i>Pimenta dioica</i>	Selva alta y media (puede cultivarse) hasta 20 mts	Condimento de alimentos. Estimulante y antiséptica	hombres
Laurel	<i>Nectandra*</i>	Selva (puede cultivarse) hasta 30 mts	Condimento de alimentos. Remedio para la tos	hombres
Sampual**	<i>Tagetes erecta</i>	Cultivada como planta ornamental y silvestre	Ornamento. Remedio para la diarrea y la tos	mujeres
Carolina	<i>Zinnia elegans</i>	Cultivada en jardines hasta 1 m	Ornamental	mujeres

*Se indica únicamente el género puesto que existen diversas variedades.

**Es el cempoalxóchitl o flor de muertos del centro de México.

FUENTES: trabajo de campo, Faustino Miranda (1975) y comunicación personal de Alma Rosa González Esquinca.

hacen lo mismo, pero con flores silvestres o cultivadas más accesibles para la recolección (lo bajo).⁶¹ Estas flores ensartadas en forma de collares se sitúan encima de los enrames o alrededor del cuello de las imágenes de santos o vírgenes. Curiosamente, tanto las hojas de pimienta como las de laurel son consideradas de efecto "caliente" por los cargueros, es decir, peligrosas, ya que lo caliente suele relacionarse con la causa más importante de enfermedad o de estados modificados del orden del cuerpo, situación que entraña "cargar" daños, nos referimos sobre todo a la menstruación, el embarazo, el parto y el acto sexual (Tercelj 1995: 212). Lo caliente es peligroso y contagioso y se refleja en fatigas, dolores de cabeza, diarreas o vómitos, así como en cambios emocionales tales como el nerviosismo, la inquietud, la apatía (*ibid.*: 212), y podríamos añadir el aburrimiento.⁶² Esta enfermedad, conocida como "carga", debe ser atendida con remedios frescos porque

⁶¹ Lógica vertical que remite a la pureza y orden de lo alto y a la impureza y desorden de lo bajo. Véase Galinier (1990a: 665).

⁶² Aunque los argumentos presentados son posibilidades para la interpretación de los pares de opuestos que se establecen entre los zoques, hay que ser cautelosos con las clasificaciones, porque como afirma Reyes (1995: 300): "El problema de clasificar la propiedad térmica de los alimentos es que no existe una uniformidad de criterios para ello, pues lo que para algunos es un producto 'frío', para otros lo es 'caliente', o en el mejor de los casos resulta 'fresco' (templado)".

no son peligrosos. Si los hombres cargan tales hojas para situarlas en el altar, no hay mejor remedio para esa especie de intromisión del calor, o vacuna controlada del desorden, que la mediación de las mujeres ajenas a los problemas de acumulación de calor, es decir, las priostas, viudas o mujeres de edad que ya no presentan dicha sintomatología, además reparten bebidas frías como el atol con pepita de calabaza (Reyes 1995),⁶³ como ocurre en las celebraciones de la Semana Santa tapilulteca. Ante esta situación, no es extraño entonces que los cargueros eviten el contacto sexual durante las fechas en que están comprometidos con el santo y la actividad ritual, o que estén más cercanos siempre a las “cargas” peligrosas como las significadas por el alcohol o las relaciones sexuales extramaritales.

José Mariano Hernández, originario de San Francisco Jaconá, nos ayudó en la comprensión y traducción de conceptos expresados en lengua zoque. La palabra “carga” (*tzomi*) estaría relacionada con el coito (*chomu*), que podría traducirse como “lo cargó”. Esta conexión puede extenderse a la idea de esperma, que es traducido por José Mariano con el mismo término que miel (*tzinu*). El papel de la miel nos llamó la atención durante la celebración de la Semana Santa en Tapilula, cuando por primera vez observamos como era mezclada con aguardiente para ser tomada por hombres y mujeres, aunque principalmente por los primeros,⁶⁴ mientras se efectuaba el lavado de la ropa de los santos en un ojo de agua cercano a la cabecera municipal.⁶⁵ La traducción de estos términos no coincide con la expresada en los vocabularios coloniales compilados por Ruz (1997: 268) pero, como él bien indica en nota a pie de página, en dichos vocabularios el *virilia hominis* y el *semen hominis* están traducidos con el mismo nombre.

El papel de la miel también fue referido por Muñoz durante su estancia entre los zoques de Santa María Chimalapa (Oaxaca): “dos informantes me platican

⁶³ Véase también Terceij (1995: 213).

⁶⁴ Lo expuesto para los otomíes por Galinier respecto al papel de la caña de azúcar es equiparable por él mismo al papel de la miel: “El azúcar (al igual que la miel) evoca el erotismo femenino, los pérfidos encantos del demonio”. “La intensa sexualización del universo de las abejas presenta interesantes prolongaciones en el simbolismo de la miel, identificada más o menos conscientemente con el esperma” (1990a: 579 y 608).

⁶⁵ Galinier (1990: 226-227) otorga un papel fecundador a los difuntos, o ancestros otomíes, que retornan cada año. Así, los huesos generan el líquido seminal y propician, a través de la devoción llamada “llorada del hueso”, una metáfora de la eyaculación, “puesto que *yo* es uno de los nombres del pene y que *sóni*, ‘llorar’, significa en lenguaje esotérico masturbarse o hacer brotar” (*ibid.*: 226).

que antes los mayordomos de las fiestas comían huevos fritos con miel virgen. Que mandaban a cuatro comisionados a buscar la miel que traían en cántaros. Que en las mayordomías no se usaba azúcar ni panela, sino la miel virgen de las abejitas que hacen la cera negra” (1977: 196).

Otra información respecto a la miel entre los zoques la ofrece Jiménez, quien afirma que durante el domingo de Ramos, “los que poseen bestias, dan limosna y un litro de miel virgen para implorar bendiciones para sus animales. A esta miel le agregan trago, mezcla que en zoque se llama ‘cupsi’ y la reparten entre toda la gente” (1991: 24).⁶⁶ Por lo tanto, esta relación entre la carga, las mujeres, el alimento y lo sexual, que hemos mencionado de diversa manera en estas páginas, puede entenderse en comparación con otros casos referidos al medio mesoamericano, o con la dimensión fisiológica apuntada por Báez-Jorge (1988: 317-318) respecto a la deglución-castración, y que extendemos a las díadas orden-desorden o vida-muerte. Metáforas de la vida social y del cuerpo que sólo logran entenderse en el intercambio:

En un primer tiempo, el hombre ‘da’, la mujer ‘recibe’, retomando la terminología otomí [...] En un segundo tiempo, interviene la restitución del alimento por la mujer, que proporciona su leche/esperma, y el alimento ‘cocinado’. En efecto, si el hombre que toma una mujer ‘planta’, ‘labra’, ‘siembra’; la mujer por su parte cocina un alimento, cuyo producto es un objeto simbólico: la tortilla. Comer se dice *si hme* [tomar tortilla], el término *hme* recubre un campo semántico similar al de *mbe*, ‘la mujer’. Comer sería entonces ‘tomar la mujer’, como lo confirman innumerables juegos de palabras (Galinier 1990a: 652-653).

La ruptura del orden, del papel de lo social en la jerarquía del mundo, que para nuestro caso de estudio se refiere a los rituales propios del sistema de cargos, propicia el desorden y, por ende, la castración llevada a cabo por figuras telúricas que entre los zoques tienen en las representaciones acuáticas sus principales referentes.⁶⁷ Pero, también, trae como consecuencia el castigo de las

⁶⁶ Tercej (1998: 132-133), al repasar el papel de las flores en la tradición maya y azteca, muestra la presencia de la miel como elemento de relevancia simbólica.

⁶⁷ La castración es equiparada por los otomíes, según Galinier (1990a: 661), con el sacrificio: “La castración, prueba del dominio de la mujer y de su poder sobre los hombres, es sinónimo de

representaciones sagradas, en este caso concretadas en “Nuestro Señor” y los santos.⁶⁸

Si retornamos al papel mediador de las mujeres éste trasciende el ámbito del sistema de cargos para incorporarse, en distinta forma, a las ofertas religiosas que existen en el municipio. Así como en los rituales relacionados con la recepción de cargos o el intercambio de santos con otras localidades los hombres mantienen el monopolio de la palabra, de la oración frente a los santos, las mujeres han asumido tal papel en la Iglesia Católica. La formación de rezadoras, por parte de los sacerdotes del lugar, las ha convertido en las encargadas de tal misión en las casas particulares cuando se celebra al santo más venerado del altar familiar.

También las mujeres en las iglesias adventistas del municipio monopolizan las actividades de la Escuela Sabática, llevada a cabo los sábados, coincidiendo con el día de máxima ritualidad. No sólo son las organizadoras de los actos sino que controlan el discurso antes de ceder la palabra a los ancianos o al pastor, si éste se encuentra en la localidad.

Por otra parte, uno de los elementos mediadores entre los miembros del sistema de cargos que no debe olvidarse es el alcohol. La literatura antropológica sobre Chiapas o sobre los pueblos mesoamericanos contiene referencias sobre el papel ritual del alcohol o sobre el alcoholismo en comunidades habitadas por indígenas. Entre los zoques son pocas las alusiones,⁶⁹ y aún menores las que lo señalan como un mediador ritual. Reyes muestra la ambigüedad del mismo al ser considerado “[...] medicina y padecimiento” y “[...] simultáneamente enfermedad e instrumento curativo; es negativo y positivo a través del signifi-

muerte, es decir, de génesis. Al intervenir en el ‘lugar de la verdad’, la castración permite al hombre alcanzar por fin esa ‘visión clara’ [...] en el punto culminante del orgasmo. Especie de término medio, de operador lógico que permite a las características del ‘arriba’ transfigurarse en las del ‘abajo’, la castración es el punto crítico en el cual la unidad engendra la dualidad. La muerte del hombre en su compañera da lugar a un nuevo nacimiento, pues dos seres van a cohabitar en el cuerpo femenino”.

⁶⁸ La ingestión del atol con pepita de calabaza podría ser entendida como una metáfora activa de esta imbricación del cosmos, lo social y el cuerpo, si recordamos cómo la tierra, para uno de los informantes, era considerada la pepita que se situaba por encima del mundo, representado por el atol.

⁶⁹ Tanto De la Cerda (1940) como Báez-Jorge (1985) indicaron que el alcoholismo era inexistente entre los zoques de Chiapas, aspecto que discute Reyes para afirmar que “[...] la problemática del ‘alcoholismo’ se hace cada vez más crítica en la región” (1992: 63).

cado de los sueños” (1992: 71). Es decir, en estas referencias encontramos las mismas o similares características que las poseídas por los santos o incluso por los hombres, que son propiciadores de bienes pero también de males.⁷⁰ El alcohol es, en definitiva, un mediador sagrado para el intercambio al situar “[...] en un estado análogo al de aquellos ‘otros’ seres con quienes se debe dialogar, intercambiar, forcejear” (Pitarch 1996: 131). A pesar de ello, la presión frente a las prácticas rituales mediadas por alcohol, tanto por parte de la Iglesia Católica como por los Adventistas del Séptimo Día, propicia que en la actualidad su ingestión en rituales del sistema de cargos sea moderada y que muchos antiguos cargueros consideren el consumo de alcohol como bandera para incorporarse al grupo adventista o a los A. A.

Las referencias sobre la cosmovisión, que ha sido denominada zoque, no se dirigen precisamente a presentar una relación unívoca de los participantes del sistema de cargos con su pasado y presente étnico, más bien pretenden poner de relieve que no existe un monopolio de la mediación religiosa ni del conocimiento cosmovisional (*ibid.*: 231) que se entienda como suma abarcadora para la comprensión de la vida social (Augé 1996a: 35). En cierta manera, nos inclinamos a pensar que eso que llamamos cosmovisión zoque, o la referida a cualquier grupo étnico en Chiapas, forma parte de lo que López Austin (1992) llamó tradición religiosa mesoamericana para dar un marco amplio a pautas culturales que tuvieron un patrón de ordenamiento compartido.

Lo que pretendemos, sin embargo, está más cercano a la noción “ideológica” considerada por Augé (1996a: 110). Tal concepto surge y se entiende desde la práctica para romper con la idea cosmovisional de conjunto cerrado y coherente de nociones que explican el mundo,⁷¹ o de modelos culturales

⁷⁰ Galinier (1990a: 34) muestra como el alcohol es para los otomíes el “licor de los dioses”, y gracias a él “los hombres son ‘subidos’, investidos del poder de simhoi, ‘el Diablo’, el Señor del Mundo, principio de vida, principio de muerte”. De la misma manera, el sueño y la embriaguez son considerados por dicho autor como las modalidades esenciales de la “experiencia de comunicación con lo sagrado”, llegando a confundirse “en una misma unidad conceptual” (*ibid.*: 199-200). Recordemos que en el clásico trabajo de Griaule (1987: 174) sobre los dogon señalaba cómo la ingestión de alcohol era entendida como la introducción de un aparente desorden para colaborar al restablecimiento del orden.

⁷¹ Lo ideológico para Augé (1996a: 110) es “[...] la suma de lo posible y de lo pensable en el seno de una misma sociedad, o dicho de un modo más concreto, la lógica de las representaciones de la

ideales.⁷² Tanto la noción ideo-lógica como la de tradición religiosa mesoamericana, aunque surgidas de distintas interpretaciones, abren la posibilidad de análisis a espacios de comprensión más plásticos y flexibles, alejados de las conceptualizaciones cerradas de la sociedad y sus instituciones.

Por lo tanto, y a pesar de que nuestro interés se centra en los participantes del sistema de cargos, creemos más conveniente insistir en el papel de los discursos y de las actividades que en la separación institucional a través de adscripciones religiosas coherentes. Estos propósitos son los que facilitarán un acercamiento a la circulación de los hombres por los diferentes credos.

EL ITINERARIO: LA FIESTA RITUAL COMO INTERCAMBIO

Hasta ahora hemos insistido en la utilización de conceptos iguales o, al menos, de similar contenido entre las distintas adscripciones religiosas de Tapilula, incluso se han aportado algunos ejemplos de pautas culturales expresadas discursivamente —por ejemplo, los sueños— que remiten a la idea de espacio compartido. Ello nos interroga sobre la posibilidad de entender la ruptura con instituciones como las religiosas o el alejamiento de ellas desde una perspectiva que, sin olvidar los aspectos sociológicos, se ubique en los parámetros de la cultura. Bourdieu lo ejemplifica al hablar de la crisis de la liturgia:

El problema que plantea la crisis de la liturgia, ese lenguaje que ya no funciona, que ya no se oye, en el cual nadie cree, es la cuestión de la relación entre el lengua-

naturaleza y el hombre, del cuerpo y de sus humores, de la transmisión y de la influencia que engloban las representaciones de la filiación y de la alianza y las reglas sociales en general. La noción ideo-lógica es diferente de la de cosmología, concebida como una suma acabada de las representaciones del mundo y de la sociedad". Para otra crítica del modelo cosmológico, equivalente a los "mundos de significado" cerrados, véase también Hannerz (1998: 33-53).

⁷² De manera ideal presenta Geertz (1989: 89) los conceptos de *ethos* y cosmovisión: "el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida".

je y la institución. Cuando un lenguaje está en crisis y surge la pregunta de qué lenguaje se debe hablar, es que la institución está en crisis y se plantea la cuestión de la autoridad delegadora: de la autoridad que dice cómo se debe hablar y que otorga autoridad y autorización para hablar (Bourdieu 1990: 125).

Ejemplos como el planteado por Bourdieu se observan en los municipios zoques. La ausencia de sistemas de cargos en ciertos municipios, o su poco peso social, no acercan automáticamente a una crisis de la tradición o a un proceso modernizador, que estaría desestructurando la comunidad ideal indígena; más bien estos hechos conducen a una reflexión que se incrusta en el papel que juega el ritual en la sociedad.

Para ello retomamos la observación etnográfica que, en varias ocasiones, nos condujo a fiestas tradicionales en municipios zoques: carnaval, cambio de cargos e intercambios de santos, Semana Santa... Igualmente coincidimos en alguna ocasión con festivales organizados por el gobierno del estado de Chiapas, a través de sus instituciones de difusión cultural. Éstas últimas tienen como propósito fomentar al interior de los municipios la participación en actividades consideradas tradicionales, como por ejemplo, la música de tambor y carrizo, guitarra y violín, o las danzas.

En la mayoría de ocasiones, la participación en estos actos, ya fueran organizados por el gobierno o por los vecinos interesados de un municipio, era irrisoria si se la compara con otros espacios de actividad lúdica o social. La cancha de basquet, por mencionar el ejemplo más evidente, condensa de forma nítida la atención comunitaria. Los torneos entre municipios y localidades vecinas superan con creces la presencia de público de cualquier actividad, aunque ésta haya sido promovida, repetimos, por el gobierno del estado de Chiapas. ¿Es todo ello un síntoma de ruptura de la tradición, o de un proceso de aculturación modernizante? Más bien parece que el problema tiene que centrarse en la capacidad de las instituciones, y de sus rituales, para expresar los lenguajes hablados por una sociedad.

Si una persona ajena a la antropología, y a sus investigaciones escritas sobre Chiapas, arribara a alguno de sus municipios es posible que percibiera cómo la cancha deportiva es un centro de esparcimiento, además del espacio de interacción social más importante junto a los recintos religiosos. Posibilidad que sobrepasa el límite espacial comunitario para trascender en intercambios y

circulación de equipos durante las festividades patronales, donde los torneos organizados captan buena parte de la atención de los habitantes. Aunque no existen estudios sobre las competencias deportivas en Chiapas, las canchas de basquet tienen un papel clave en la construcción de la socialidad, por ello no es extraño que estén ubicadas en lugares rituales de singular relevancia. En Tapilula, por ejemplo, la primera cancha se construyó frente al atrio de la iglesia y, aunque ahora no ocupe ese lugar, es frecuente que en otras localidades o cabeceras municipales tenga un espacio preponderante. El ejemplo de Ixhuatán refleja cómo ha pasado a ser centro de la actividad social del municipio en clara confluencia o competencia con otros espacios rituales, o que se erigen en marcadores del poder: iglesia y presidencia municipal (véase figura 1).

Esto nos habla de un prejuicio antropológico evidente ante fenómenos rituales de amplia aceptación social, pero que no corresponden a los parámetros de singularidad cultural previstos a la hora de realizar un estudio sobre poblaciones indígenas. Es decir, los intercambios de santos, o las visitas de compañías durante las festividades patronales, son un aspecto más de una circulación de hombres, imágenes o estandartes que confluyen durante los días de fiesta, pero no el único. Si las compañías recorren sus trayectos dos días antes de la festividad patronal, durante la víspera son los miembros de las distintas agrupaciones de Acción Católica distribuidas por las localidades vecinas que se reúnen en la iglesia para celebrar la imagen patronal. Estas fechas son también aprovechadas para las competencias deportivas señaladas.

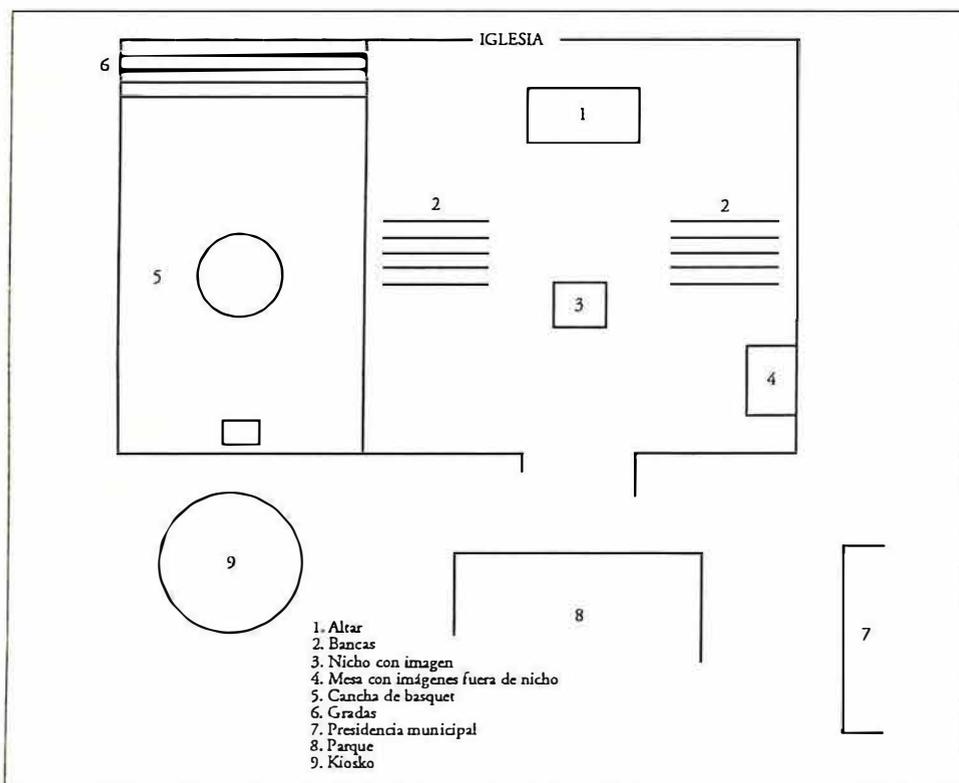
Y si de viajes e intercambios se trata, los adventistas están obligados, como parte de su compromiso ritual, a visitar con asiduidad a sus hermanos de otros templos del municipio o de localidades vecinas. Para cerrar el círculo de estas visitas no hay ejemplo más evidente que el de los grupos de A. A. de la región: el compartir es pieza clave de su funcionamiento y los cinco grupos asentados en Tapilula no sólo circulan y se visitan mutuamente, sino que recorren con frecuencia largos trayectos para estar presentes ante otros grupos. El trasiego humano es, en cualquiera de las actividades rituales, un incesante ir y venir de personas, ofrendas, estandartes y santos.

Con lo expuesto, no sólo estamos hablando de espacios de posible confrontación u oposición ritual, sino también de confluencia analógica que sobrepasa los marcos de una adscripción religiosa o de una singularidad identitaria para vivir el ritual.

La fiesta, como actividad ritualizada, es un elemento explicativo en el discurso de los tapilultecos para expresar sus viajes e intercambios. Si hacemos caso al sistema de cargos es el nexo diádico entre Rayón y Tapilula, mediado por el intercambio del Niño de Atocha y del Señor de Esquipulas, el que explica y da contenido a la fiesta y viceversa: “una vino a hacer fiesta en Tapilula, y la otra va a hacer fiesta en Rayón”.

El traslado de imágenes y, por ende, de hombres, es vivido como una fiesta, como la diversión obligatoria (Delgado 1992: 53) a través del compro-

FIGURA 1. Confluencia de espacios institucionales y rituales en Ixhuatán (1 de mayo de 1996).



FUENTE: trabajo de campo.
 DIBUJÓ: Carlos Mota Márquez.

miso. Es por ello que la fiesta no es sólo un lugar para intercambiar con “Nuestro Señor”,⁷³ o un síntoma de salud social y física encaminada al mantenimiento de cierta identidad,⁷⁴ sino que en ella se despliega la posibilidad de circular, de efectuar un recorrido (Mauss 1971: 35) o un itinerario (Augé 1996a: 13).

Estas ideas respecto a la movilidad de los hombres en ámbitos religiosos deben contrastarse con las referencias escritas sobre las peregrinaciones o romerías pero, no únicamente con estas facetas festivo-religiosas, también con las alternativas que los hombres se dan voluntaria y obligatoriamente en el ritual. De esta manera se entiende que el viaje sea un hecho festivo, pero también una carga. Es, por decirlo con otras palabras, la apertura que la fiesta posibilita dentro del marco de obligatoriedad y control ritual. Apertura en la cual la liminalidad propia de cualquier itinerario adquiere el carácter de experiencia,⁷⁵ o de provisionalidad constante, como explicita Augé: “Hablar de itinerario es hablar de salida, de estancia y de vuelta, incluso si se ha de entender que ha habido muchas salidas, que la estancia también fue un viaje y que el retorno no ha sido nunca definitivo” (1996a: 13).

Por supuesto la idea de viaje, de traslado de un lugar propio a otro ajeno no es extraña cuando se relaciona con las peregrinaciones y las procesiones,⁷⁶ especialmente después de la influencia que Turner (1974, 1978) ejerció en su estudio al añadir los conceptos de *communitas* y de liminalidad, éste último transformado en liminoide para la comprensión de dichas actividades religiosas.⁷⁷ Pero más que el carácter comunitario e identitario que un estudio decantado desde la pers-

⁷³ Merrill (1992: 152) expresa esta idea al afirmar que “todos los rarámuris deben patrocinar tantas fiestas para Dios como les sea posible porque durante esas fiestas devuelven a Dios la comida que él les ha proporcionado y de la cual se dice que él es, en última instancia, el dueño”

⁷⁴ Delgado (1992: 80) cuestiona que la celebración festiva sea la cima de la expresión identitaria, por el contrario, piensa que un colectivo humano que hace apología del dispositivo festivo para producir cohesión e identidad está indicando un déficit de tales substancias.

⁷⁵ La experiencia como forma de relativizar el concepto de “creencia”. Pouillon (1989) así lo entiende para explicar las prácticas religiosas de los dangaleat (República del Chad) en comparación con las creencias cristianas y musulmanas.

⁷⁶ Véase el cuestionamiento que Varela (1994) hace de las supuestas diferencias o del estudio por separado de procesiones y peregrinaciones tal como lo expresó Turner (1974).

⁷⁷ Liminoide porque tiene diferencias con la liminalidad de los ritos de paso, como por ejemplo la unión en la fe de los peregrinos o el viaje conjunto.

pectiva de Turner puede mostrar, gracias al abandono temporal de la vida social rutinaria (estructural), nos interesan la ambigüedad y provisionalidad del viaje, del itinerario,⁷⁸ que haría del mismo una puesta en escena del intercambio y de la ritualidad religiosa, pero también de la vida en sociedad.

El itinerario o viaje no se inscribe en el tiempo y en el espacio, más bien, para añadir paradojas, éstos se entienden en él. Ello es así porque es común que las definiciones que atañen tanto a tiempo como a viaje tengan un carácter vital pero, a la vez, ambiguo.⁷⁹ De esta manera contraponemos el itinerario, “como serie discursiva de operaciones”, al mapa, como “asentamiento totalizador de observaciones” (De Certeau 1996: 131-132). Es decir, el viaje, como desplazamiento vital, se opone a una definición museográfica y totalizadora de la realidad (*ibid.*: 136), para convertirse en un lugar de tránsito ambiguo. Es por este motivo que De Certeau (*ibid.*: 140) considera el itinerario como el lugar lógico de la ambigüedad, lugar que “‘convierte’ la frontera en travesía, y el río en puente”.

Estas disquisiciones teóricas tienen en los ejemplos etnográficos de Tapilula un lugar de observación. La obtención de santos patronos en la mayoría de localidades de Chiapas se establece en un viaje donde la imagen venerada decidirá dónde quiere permanecer, el lugar que quiere fundar o a dónde pretende arribar.⁸⁰

La muerte, por su parte, se inscribe también en la idea de traslado, “Cuando morimos nuestro cuerpo enterrado y el espíritu rinden cuentas; hay dos caminos, el Camino Real que nos lleva al infierno, y el camino escondido, ese es el camino del cielo” (Reyes 1998: 174-175). Y lo mismo podemos decir del nacimiento o de las fases etarias, que se entienden de forma analógica al recorrido que efectúa el Sol:

El humano, al igual que el sol en su recorrido diurno, es valorado de acuerdo a la fase solar en que se encuentra, considerando su plenitud al medio día y declinando su fuerza y poder, conforme avanza la tarde, hasta producirse el ocultamiento.

⁷⁸ El posible carácter ambiguo y paradójico de las peregrinaciones es expresado por Shadow y Rodríguez Shadow (1994: 20).

⁷⁹ “En el plano lingüístico, las nociones de longitud y erección —propiedades masculinas— son confundidas con las de ‘ida, ir’ (*mba*)” por los otomíes (Galnier 1990a: 227).

⁸⁰ Recordemos la figura del dios abogado en las migraciones de los pueblos prehispánicos (López Austin 1989a: 48-65).

En forma análoga, el humano adquiere la plenitud de su edad en la juventud y adultez, y a medida que va avanzando en el tiempo cronológico, va perdiendo gradualmente poder y algunas veces, *status* social (*ibid.*: 185).

Igualmente el conocimiento o reconocimiento entre individuos se establece, en muchos casos, a partir de un movimiento: “ya vino usted”, “ya llegó pues”. No es extraño entonces que la comprensión de realidades sociales positivas o negativas se halle en el traslado, como hemos ofrecido en testimonios anteriores con referencia a los encantos o a los mismos santos. Incluso la enfermedad está inscrita, como posibilidad, en el sedentarismo. Así, una persona puede enfermarse por no salir. Como ejemplo, y aunque la conversación giraba en torno al idioma zoque, la resolución del discurso por parte de uno de los alféreces es significativa: “hasta los ricos quieren aprender l’idioma, la esposa de C., doña B., está pagando a una señora para que le hable, no como don... que ahí está en su tienda y reniega cada vez que oye hablar l’idioma. Pero ese viejito está muy encerrado, por eso puro azúcar y diabetes tiene. Es bueno salir...” (Servín González, 3 de marzo de 1996).

También entre los zoques de Oaxaca, Muñoz (1977: 236) y Rivera Balderas (1976: 94) señalaron que el cargo de mayordomo finalizaba con el “último viaje”, que se efectuaba nueve días después de las celebraciones rituales y consistía en una comilona, el aseo de la casa y el coito entre el mayordomo y su esposa en presencia del chagola;⁸¹ el semen era depositado en un hoyo en el centro de la casa.

Por último, entre los zoques, pero no como singularidad propia, se observa el papel del sueño y de los viajes espaciales y temporales, casi siempre reflejado en la literatura etnográfica en las figuras del nagual o de la tona. Sin entrar en descripciones precisas, que recientes trabajos han aportado sobre el tema en Chiapas (Pitarch 1996), estas figuras son conocidas o traducidas en zoque como *jama* o *kojama* (Wonderly 1946: 97), y están relacionadas con el verbo *jam*, “acordar”. El

⁸¹“El chagola, que en Santa María gusta llamarse también abogado o apoderado, es el intermediario principal entre los hombres y los santos, y no sólo se encarga de santificar a las personas y de platicar con los santos, también es parte imprescindible en la organización de las mayordomías [...] es considerado una figura central de la comunidad, por sus manos pasan actividades sociales y problemas de convivencia, salud o relación con lo sagrado.” (Lisbona 2000: 109). Para otras actividades del chagola véase Lisbona (*ibid.*: 114-116).

kojama sería el espíritu que cada persona posee y que sale del cuerpo en sueños, distinto del alma o ánima que es parte integrante o inseparable de la persona.

El sueño permite viajar y recordar cual es el nagual y, también, posibilita arribar a un lugar llamado *ipstak* (20 casas), *Jamanas ipstak*, *norte ipstak* (*ibid.*: 98), *ipsta'komo* (Báez-Jorge 1983: 394); montaña o montañas donde morarían los “espíritus” dispuestos a resolver cuestiones terrenales como la enfermedad a través de un juicio en “un tribunal del Inframundo constituido con una estructura de gobierno similar a la terrena.⁸² En ese lugar los hechos se reconstruyen, se juzgan y se dicta un veredicto” (Reyes 1986a: 112). Los espacios donde se ubica el tribunal varían dependiendo de la localidad y se encuentran incluso referencias en documentos coloniales (Aramoni 1992: 239).⁸³

Aramoni va más lejos y relaciona estos hechos con lo afirmado por otros autores sobre la tona-nagual, a partir de ahí asevera que *jama* (día y Sol) podría estar en conexión con *tonalli* o tona por su cercanía al calendario de 260 días que quizás utilizaron los zoques (*ibid.*: 309). Estos ejemplos remiten a la idea que desarrollaremos para ofrecer una posibilidad de comprensión o de relación, al menos, entre el sacrificio y el intercambio, ambos mediados por el itinerario ritual.

Si algo llama la atención al conversar con habitantes de Tapilula es la constante referencia a la circulación por las distintas adscripciones religiosas de los individuos. Por citar un caso llamativo, por pertenecer los involucrados al sistema de cargos, nos referiremos a un hijo del segundo mayordomo. Después de que fallecieran dos de sus vástagos dejó de tener compromiso con los santos y pasó a la Iglesia Adventista. No fue satisfactoria su experiencia, aunque su padre no parecía extrañado: “[...] también fracasó ahí, yo no lo veo bien eso de salirse ansina pero... ahorita tampoco está con los adventistas[...]”. Otro caso es el ex-

⁸² Montañas identificadas en muchas ocasiones con el nombre de Tres Picos, donde moran encantos de distinta índole como ocurre con los propios santos y sus ganados. Recordemos que las referencias prehispánicas señalan la asiduidad con que ciertas deidades se convertían en cerros (López Austin 1989a: 138-139). Igualmente López Austin (1989c: 74) comenta sobre los nahuas prehispánicos la posibilidad de escape de la superficie terrestre a través de cuevas, lagos, manantiales, etcétera, situación que es común escuchar en referencias etnográficas actuales.

⁸³ Wonderly (1946) habla de un cerro ubicado en Pueblo Nuevo Solistahuacán y otro en Ocozacoautla, mientras Reyes (1986b: 14-15) ubica el tribunal en el exconvento de Tapalapa o también refiere un lugar similar entre los mixes de Oaxaca (*i'ps yukm*).

plicado por uno de los miembros de la Acción Católica: “hay gente que salió del adventismo y regresó a la Iglesia Católica, y ahora hasta son catequistas. Mi compadre estuvo 22 años en el adventismo y ahora, hace poquito, fui padrino de uno de sus hijos... Es que aquí hay intercambio[...]” (Eduardo Pérez, 5 de julio de 1996).

Este trasiego entre credos es plática cotidiana y enlaza con otros comentarios que hacen de los credos algo similar o igual, “es que somos lo mismo pero es otro su modo”.⁸⁴ Augé (1996a: 113), para estudiar la circulación de enfermos en África en busca de un remedio para sus males, sin importar cuál sea su adscripción religiosa, utiliza la noción de “itinerario terapéutico”, con ella expresa “los trayectos de pacientes africanos que recurren alternativamente a diferentes curanderos, a diferentes profetas, pero también al hospital y a los representantes (a menudo desabastecidos) de la medicina biológica” (*ibid.*: 113).⁸⁵

La “multiplicidad de los trayectos individuales” (*ibid.*: 114) no es muy diferente a la expresada para Tapilula, pero tampoco lo es para similares trayectos que se observan en otras localidades o municipios de Chiapas. Es decir, las realidades sobrepasan a las categorías de adscripción y estudio para tener un camino propio.⁸⁶ Esta misma idea ha sido desarrollada por Rodrigues Brandao (1993: 310-

⁸⁴ Algo similar cuenta una informante brasileña de Giobellina (1985: 297) al poner en “una misma olla” a las distintas denominaciones religiosas referidas.

⁸⁵ Para Augé “Estos recorridos son ejemplares por varias razones: 1) Corresponden a una búsqueda de sentido individual que hace que la puesta en juego corporal y el restablecimiento del vínculo social no se diferencien. 2) Corresponden a un estado de la sociedad en el que los signos distintivos de la identidad y de la relación ya no son evidentes” (1996a: 113). En el caso de los zoques, Reyes (1999: 165-166) cita a Freyermuth (1993) para denominar “*carretera del enfermo*” al tránsito entre tratamientos médicos tradicionales y alópatas en busca de curación (Reyes 1999: 165-166).

⁸⁶ Estas circunstancias ponen en duda que el cambio de adscripción religiosa responda automáticamente a una transformación discursiva que tiene o debe ser radical; Foucault lo expresa a través del análisis del discurso (1995: 290-293), para el autor francés “Decir que con una formación discursiva se sustituye otra, no es decir que todo un mundo de objetos, de enunciados, de conceptos, de elecciones teóricas absolutamente nuevos surja con todas sus armas y totalmente organizado en un texto que lo sitúe en su lugar de una vez para siempre, es decir que se ha producido una transformación general de relaciones, pero que no altera forzosamente todos los elementos, es decir que los enunciados obedecen a nuevas reglas de formación, no es decir que todos los objetos o conceptos, todas las enunciaciones o todas las elecciones teóricas desaparecen” (*ibid.*: 290-291).

311) al estudiar las relaciones de reciprocidad en las religiones del Brasil a partir de “combinaciones de sentido”, para ello señala

[...] la posibilidad de que para cada sistema religioso y para las relaciones entre ellos haya un mismo repertorio restringido de reciprocidades-tipo, cumplidas en cada uno a través de una combinación propia o apropiada de seres y acciones sociales y simbólicas que dan, a un mismo código básico, contenidos y relaciones entre contenidos peculiares.⁸⁷

Si lo anterior fuera cierto, el problema de la continuidad del sistema de cargos o la adscripción a otros credos religiosos, a pesar de las implicaciones sociológicas y económicas que también expresan, estaría profundamente relacionado con la posibilidad de viajar, en cualquiera de las acepciones que esta palabra posea,⁸⁸ en la necesidad de intercambiar allá donde el discurso sea el adecuado para “vivir mejor sobre la tierra”,⁸⁹ pero también para pensar mejor.⁹⁰

⁸⁷ Para Rodrigues Brandao (1993: 316) no es sólo cuestión de préstamo o influencia de elementos de otras religiones, sino que está relacionado con “estructuras y sistemas transreligiosos de sentido, sistemas amplios que engloban conjuntos y articulaciones bastante más complejos que los de una única religión”; en cierta manera es algo similar a lo expuesto por Bateson (1989) al señalar a lo sagrado como aquello que sólo es posible pensar en la Creatura, término gnóstico de Jung y que el antropólogo inglés utiliza para referirse a “los procesos en que lo análogo de causa es información o diferencia” (*ibid.*: 204). Véanse también Rodrigues Brandao (1995, 1996) y las discusiones que, desde una relectura del interaccionismo simbólico, han surgido sobre los puentes entre los sistemas de creencias y la alineación de marcos interpretativos de la realidad (Frigerio 1999).

⁸⁸ Dehouve, utilizando la etnografía del estado de Guerrero, ha hecho hincapié en que el lenguaje de la movilidad, de los desplazamientos primordiales, rituales y sobrenaturales de los hombres y los santos, es el que permite “hablar de grupos sociales, y expresar las nociones que ellos comparten: una memoria, una cultura y una identidad” (1998: 188-189).

⁸⁹ Pitarch asevera que el interés por las nuevas filiaciones religiosas es precario “puesto que se adopta y se abandona con facilidad camaleónica, a la vez que los grupos de culto se hacen y deshacen sin cesar”; igualmente afirma que tanto católicos como evangélicos poseen discursos “casi indistinguibles” (1996: 210-211).

⁹⁰ Ideas que también podríamos conectar con los contenidos escatológicos de los distintos credos religiosos y que, de una u otra forma, remiten a la acción ritual como mecanismo o instrumento de movimiento que aplaza o calma las peligrosas relaciones de los hombres con las representaciones sagradas. Véanse las intuiciones de Durkheim (1996: 105-137) respecto a las relaciones inseparables entre acción y pensamiento en los hechos religiosos.

Por lo tanto, las ideas hasta aquí apuntadas pretenden romper con la ilusión de objetivar instituciones y prácticas, tal como lo hace el mapa al delimitar la realidad, o ciertas visiones antropológicas al querer relacionar con nitidez las prácticas humanas con actores sociales definidos conceptualmente. Por el contrario, insistir en el desplazamiento o el viaje significa dejar abierto el camino a la transgresión, a la ambigüedad de los sujetos de estudio. De ahí que la búsqueda de espacios o adscripciones estructuradoras de la realidad social no sea incompatible con la movilidad, es decir, cuando existen atisbos de ambigüedad por desajustes en el comportamiento, una de las soluciones es circular por distintas opciones religiosas en busca de un mejor acomodo. En este contexto exegético el sacrificio aporta una mirada abarcativa porque es un código básico, un itinerario, en definitiva, un intercambio (Herrenschmidt 1989: 181). De esta manera, el sacrificio se entiende como una “tecnología ritual”, como expresa Delgado (1995: 16) en su lectura de Hubert y Mauss, y como cualquier otra técnica se convierte en una “estructura disponible” —“esquema sacrificial”— para llenarse de contenidos y finalidades de cualquier tipo, dependiendo de los procesos históricos y sociales expresados en acciones y discursos.

Esta interpretación del sacrificio abre posibilidades combinatorias de realización y transformación del mismo en su práctica, sin que implique la desatención a ciertos “patrones lógicos y formales recurrentes” de su funcionamiento (*ibid.*: 16-17). Lo que nos interesa destacar al respecto es que el sacrificio puede ser, como técnica ritual y lenguaje, una práctica transformativa y vehículo no tanto de las expresiones ideológicas de las distintas adscripciones religiosas, sino de la posibilidad para conocer en la acción y en el discurso los desanclajes entre la experiencia de la vida y el pensamiento (Schwimmer 1982: 107-108, Delgado 1995: 17).⁹¹ Por este motivo, las diversas experiencias sacrificiales de las adscripciones religiosas no tienen necesariamente que pensarse únicamente como una ruptura, sino como transformación, circulación, o “rotación”, cuestión que replantea la concepción unitaria de lo social.⁹²

⁹¹ Las ideas hasta ahora expresadas rompen con las clasificaciones para explicar el cambio religioso entre los indígenas de Mesoamérica, concretamente nos estamos refiriendo al esquema propuesto por Giménez (1993: 29-31).

⁹² Pitarch (1996) considera la práctica de la conversión religiosa una simulación, entendida no como falsedad, sino como “imitación”. Así, en la conversión sólo se estaría efectuando el reem-

Estas ideas no tienen sentido si no las pudieramos enlazar con la diferenciación que Herrenschmidt (1989) establece entre el sacrificio eficaz brahmánico y el sacrificio simbólico del Antiguo Testamento. En el primero se alimenta a las divinidades mediadoras para garantizar el orden del mundo, este sería un sacrificio que identificaría los órdenes universal y humano gracias a la creación de diferencias (*ibid.*: 183), es decir, el hombre mantendría dicho orden a través de su directa intervención en el sacrificio. En el segundo, no existiría orden, sólo la voluntad de dios mediante la obediencia de los hombres a su ley, obediencia sellada a través de un contrato, la Alianza (*ibid.*: 185-186). El sacrificio simbólico, representado por la obediencia al Antiguo Testamento, es un acto formal donde el hombre no tiene poder sobre el universo a pesar del acto sacrificial; mientras que en el sacrificio eficaz brahmánico el hombre tiene poder sobre el universo gracias al sacrificio (*ibid.*: 186-189).⁹³ Herrenschmidt (*ibid.*: 201-202), con esta diferenciación quiere demostrar que el sacrificio “recubre realidades muy diferentes” para asentar “la relación que las sociedades establecen entre el orden y lo divino, en relación al hombre [...] y el poder que ellas le reconocen sobre el uno y sobre el otro”.

Tal *corpus* diferenciador en materia sacrificial apunta, por una parte, la ruptura con el evolucionismo social y cultural que al unificar prácticas como la del sacrificio las encamina hacia una dirección en el devenir de los hombres en sociedad, y, por otra, convierte al sacrificio en una técnica disponible, en un lenguaje que tiene su realización en la mediación y el intercambio, pero no sólo entre individuos y colectividades, sino también entre instancias lógicas (Delgado 1995: 19).

Toda esta explicación se dirige a confirmar en el orden sacrificial la diferencia establecida en los discursos y acciones de las diversas adscripciones religiosas. En el caso de Tapilula, el sacrificio de los costumbreros se distancia notablemente

plazo de una simulación por otra, “que resulta por varios motivos más favorable o quizá simplemente más ‘realista’, más acorde con los tiempos que corren” (*ibid.*: 256).

⁹³ Aunque aplicado al estudio de la modernidad, Giddens efectúa una división similar al hablar de “compromisos de presencia” y “compromisos anónimos”, “Los primeros se refieren a las relaciones de fiabilidad sostenidas por, o expresadas en, las conexiones establecidas dentro de circunstancias de presencia mutua. Los segundos conciernen al desarrollo de la fe en las señales simbólicas o los sistemas expertos[...]” (Giddens 1993: 81).

del establecido por católicos y adventistas, estos últimos más próximos al sacrificio simbólico conceptualizado por Herrenschmidt (1989). Sin embargo, si en nuestro análisis añadimos la idea de viaje o itinerario tal vez entendamos que en el ritual, y en su realización y comprensión a través del sacrificio, los tapilultecos jueguen, en esa “estructura disponible”, a entender el orden divino y el orden social, buscan, si lo planteamos de otra forma, erradicar la ambigüedad constante que la vida en sociedad provoca a través de tránsitos o itinerarios que portan en sí mismos la mencionada ambigüedad.⁹⁴

Por otra parte, si insertamos el sacrificio en una realidad ontológica unívoca, por ser indígena (Galnier 1990b), o en un inconsciente colectivo (Jauffet 1986) caemos en la tentación de convertirlo en esencial, olvidando que es una construcción cultural. Las distintas posibilidades que los discursos sacrificiales ofrecen a los tapilultecos, a través de las adscripciones religiosas deben ser comprendidos mediante el caso expuesto por Ginzburg (1986) sobre el molinero europeo, lo que hemos denominado “efecto Menocchio”.⁹⁵ Dicho efecto ofrece a los individuos posibilidades de lectura de la puesta en escena del sacrificio, posibilidades no estructuradas sólo a partir de la *rational choice*, sino a través de las condiciones de intercambio de los discursos. Así, los individuos se acomodan en los espacios rituales de las adscripciones religiosas, pero también tienen la posibilidad de circular en instancias lógicas gracias a la analogía, como lo hacen los santos y los hombres, o la comida y la bebida. El ritual no es, únicamente, el reflejo automático de una composición y acción social concreta y definible, encapsulable, sino una “intersección transitada”, “un espacio para recorrer distintas trayectorias” (Rosaldo 1991: 28).

⁹⁴ Si seguimos esta lógica, las opciones religiosas no serían el resultado de la evolución social a través de la modernización o de la aculturación, sino la forma de “apropiarse de la naturaleza es decir, los discursos en los que y por los que se lleva a cabo la puesta en orden de lo pensable y sin los cuales no hay praxis posible” (Herrenschmidt 1989: 202). Ese pensable es entendido por Viqueira (1995b: 234), para el caso del auge evangélico en los Altos de Chiapas, como una posibilidad de los indígenas de “evitar el consumo inmoderado de alcoholes [...] escapar a los gastos excesivos de los cargos religiosos tradicionales y constituir grupos de ayuda mutua más pequeños y más sólidos basados en una fe religiosa compartida”.

⁹⁵ Como ya indicamos en la introducción de este trabajo, el efecto Menocchio sería una forma de expresar que las pautas simbólicas de una cultura no son incompatibles con la diversidad de interpretaciones sobre las mismas.

El recurso al efecto Menocchio muestra cómo las prácticas sociales pasan por el tamiz subjetivo de los individuos, y también resalta la relevancia de las mediaciones y de lo que hemos llamado conceptos. Estos últimos se inscriben en discursos o lógicas diferenciadoras dentro de las supuestas comunidades o grupos étnicos, pero en muchos casos, se aprecia la intercambiabilidad de los mismos. El ejemplo del discurso milenarista de los Adventistas del Séptimo Día, donde la parusía es creíble por los signos observados en el mundo en forma de cataclismos y desgracias sociales, tiene parangón con lo narrado por Máximo González, mayordomo y curandero de Tapilula, al mostrarnos una fotografía de un periódico regional celosamente guardada,⁹⁶ en la que unos scouts, posando frente a la estatua de los Niños Héroe en Mérida (Yucatán), eran vistos como el reflejo de la maldad en el mundo y premonición inequívoca de las desgracias por venir.⁹⁷ Estas ideas se acercan más a la construcción analógica del pensamiento y a la laxitud de la alegoría, que a la identidad estricta de las instituciones y del ritual: la realidad es pensada y vivida más “como si” que “como es”.⁹⁸

En relación con las poblaciones indígenas de Chiapas, salvo recientes excepciones (Pitarch 1996), se ha situado al ritual en un sólo eje de comprensión y análisis, aquel que puede ser denominado de “pertenencia” e “identidad” (Augé 1996a: 36), y en el cual de lo más individual se transita a lo más colectivo como algo englobante y unívoco, cercano a la idea durkheimiana de rito (Durkheim 1982: 356-360). Esto implica dejar de banda otro eje, el de la “relación” y la “alteridad” (Augé 1996a: 36), en el cual se ponen en juego las categorías abstractas y relativas del sí mismo y del otro, que son tanto individuales como colectivas. Si hacemos caso a la hipótesis de Augé “la actividad ritual, bajo sus distintas formas, tiene por objeto esencial conjugar y controlar esta doble polaridad (individual/colectivo, el sí mismo/el otro)” (1996a: 36).⁹⁹ Polaridad mediada por

⁹⁶ *Diario de Yucatán*, 25 de mayo de 1993.

⁹⁷ La estatua está compuesta de un águila en la parte superior, en la inferior se ubican los Niños Héroe armados con fusiles y en posición de defensa. Don Máximo González identificó al águila como un mal espíritu y a los Niños Héroe como la expresión de la maldad al estar en guardia con sus fusiles. Los scouts eran los acompañantes de los últimos.

⁹⁸ Algo similar a lo expuesto por Zulaika (1990) en su estudio sobre la violencia en el país vasco español.

⁹⁹ Sin entrar en especificaciones, esto mismo apunta De la Peña cuando afirma “que un nivel de significación importante de las fiestas y el ritual ha sido siempre la expresión simbólica de la

los conceptos de ambivalencia y ambigüedad,¹⁰⁰ el primero como coexistencia de dos cualidades, mientras que el segundo es entendido como coausencia, pero ambos comprensibles en los esquemas culturales de cada sociedad cuando ponen “en juego procedimientos performativos” para la interpretación de realidades, de las que el antropólogo no está exento en su trabajo de campo (*ibid.*: 39). Es decir, la ambivalencia y la ambigüedad son vías para el acercamiento a realidades culturales, cuestión que implica no seguir apostando por los parámetros culturalistas con su velado resabio primitivista, sino que abre la posibilidad de una pluralidad de espacios de acción ritual más allá de las construcciones étnicas pretendidas o presentes en la realidad chiapaneca.

Lo hasta ahora expuesto sugiere una última reflexión respecto al carácter de la circulación entre instancias lógicas. Mientras que para el caso de Tapilula, y en otros lugares del mismo estado de Chiapas, estos recorridos o itinerarios forman parte de la vida comunal, en otros ámbitos sociales la conversión a diversos credos religiosos se ha convertido en un elemento de confrontación. La circulación, entonces, adquiere la imagen de una ruptura, o se transforma en un intercambio donde lo que circulan son males. Las disputas, aunque estén mediadas por la política, no rompen con su carácter sacro, pero adquieren la característica religiosa de un mal sagrado (Taussig 1995: 148); de tal manera que las reacciones violentas suscitadas no podrán ser entendidas si no logramos incorporarlas a esta lógica que convierte a las alternativas rituales y religiosas en una peligrosa ambigüedad.¹⁰¹

unidad comunal. Pero, como se ha señalado, los grupos rituales son efímeros y situacionales, y los contextos rituales deberían verse como ‘marcos de diferencia’ en los que los individuos construyen redes egocéntricas, y no en los que surgen grupos corporados” (1980: 320-321).

¹⁰⁰ Sobre la ambigüedad recordemos lo planteado por Douglas al decir que “Nuestro conocimiento del mundo siempre será fragmentario, nunca será posible erradicar por completo la ambigüedad” (1991: XVI). Ellas ya había planteado en los procesos sociales civilizatorios en Europa las tendencias hacia la ambivalencia y ambigüedad, reflejadas en las relaciones individuales o entre “las distintas clases funcionales” (1994: 397-401).

¹⁰¹ Posiblemente una lectura religiosa de estas circunstancias permitiría observar cómo la ambigüedad forma parte de la lógica sagrada, como hemos intentado mostrar para el caso presentado; sin embargo, cuando esta lógica debe dejar su espacio a una traducción de la realidad, demarcándola, el resultado conduce a confrontaciones sociales. Para un desarrollo más amplio véase Detienne (1986).

DON Y RECIPROCIDAD:
EL INTERCAMBIO DIFERENCIADOR

La discusión de la función comunal de los cargos, que con anterioridad fue abordada, la situaremos en el marco del intercambio, sobre todo porque los conceptos de reciprocidad y de don surgen en las etnografías, a pesar de su escaso bagaje crítico, para definir las relaciones sociales en localidades o regiones de estudio.

En el capítulo anterior se mencionó cómo la diferenciación económica de los cargueros de Tapilula no implica confrontaciones visibles en pos de un equilibrio o igualdad al interior del grupo, más bien esta diferenciación se relaciona con el buen cumplimiento de las obligaciones, y de los compromisos. Foster (1976) planteó, para comprender el funcionamiento de una sociedad igualitaria, que era necesario partir de los conceptos de “bien limitado” y “contrato diádico”. A partir de ellos surge una reciprocidad equilibrada entre los miembros de la comunidad, expresada en la neutralización de aquello que el mismo autor concretó en “lo bueno” o el “éxito” (*ibid.*: 210). Esto se consigue gracias a que los convecinos se echan “a cuestras una gran variedad de *compromisos*”, con lo cual logran menguar las diferencias entre ellos estableciendo promesas y un “contrato diádico” con los seres sobrenaturales (*ibid.*: 224).

La vertiente teórica expuesta por el investigador norteamericano puede dar luz sobre la participación de los cargueros en las fiestas, pero deja dudas sobre la libre elección que los mismos hacen de su cargo, y también nos sitúa en la disyuntiva teórica del don, el intercambio y la reciprocidad. ¿De qué estamos hablando? Al parecer hablamos de cosas distintas, por una parte el sacrificio como intercambio con “Nuestro Señor” y, por otra, la reciprocidad binaria y simétrica que se establece entre los hombres.

El concepto de sacrificio se lee a través de su relación con el don desde que el mismo fue planteado por Mauss (1979). A partir de entonces no ha dejado de ser preocupación y tema de debate antropológico, especialmente por los comentarios y cuestionamientos vertidos por Lévi-Strauss (1979, 1993) en los cuales consideraba independientes al don y al contradón, cuestión que sitúa estos dos momentos más en la órbita del intercambio que del mismo don. En nuestro caso nos interesa explorar la ofrenda sacrificial, la cuarta obligación mencionada por Mauss como don a los dioses, o a los hombres que representan

a los dioses.¹⁰² La discusión ha oscilado entre el carácter desprendido o interesado del don,¹⁰³ pero desde nuestra perspectiva ambas circunstancias no son incompatibles, especialmente si el sacrificio articula el debate. En este sentido, nos decantamos por hablar más de intercambio que de don porque el primero implica una espera, una seguridad, aunque ficticia, para los que participan de dicho intercambio sacrificial.¹⁰⁴ Por su parte, la compatibilidad viene dada a través de la idea de renuncia “a un bien que le es propio” al ser humano (Herrenschmidt 1989: 181), o mediante la ofrenda de “esas cosas que son más personales ... [que] no pueden ‘ni prestarse ni tomarse en préstamo’, como es el tiempo[...].” (Bourdieu 1991: 216).¹⁰⁵

El sacrificio, tal como ha sido expuesto, sintetiza la deuda de los hombres pero, a la vez, compromete de forma implícita a la contraparte sagrada, a “Nuestro Señor”, a través del *do ut des* (Mauss y Hubert 1995: 100). El resultado de este compromiso y la eficacia de los ritos sólo son posibles a través del sacrificio, de un sacrificio personal y de grupo. Así, el intercambio establecido por los hombres no tiene porque obtener un contradón visible o positivo de su contraparte sagrada, más bien el mecanismo que pone en funcionamiento se parece al de la magia, en donde su eficacia no está en duda aunque el resultado no sea el esperado, debido a que existen causas ajenas que trastocan la lógica del resultado (Evans-Pritchard, 1976).

Por lo tanto, tenemos en el sacrificio la puesta en práctica del compromiso, pero entendido como un intercambio más que como don porque éste último, en el sentido de Derrida (1995: 21-22), resulta imposible cuando existe la

¹⁰² Para Godelier estos dones de los hombres a los dioses, vividos como deudas, son el punto de partida para que cristalice la jerarquización social (1996: 46).

¹⁰³ Bourdieu (1988b, 1991) ha cuestionado a Lévi-Strauss porque “la interdependencia del don y del contradón destruye la lógica práctica del intercambio, que no puede funcionar sino por el hecho de que el modelo objetivo (todo don llama a un contradón) no es vivido como tal” (Bourdieu 1988b: 33). Algo similar han planteado Godbout y Caillé (1997). Un trabajo influyente en estudios sobre la gratuidad del don, o sobre el mismo entre los aztecas (Duverger 1993), es el de Bataille (1987).

¹⁰⁴ En este sentido, Derrida (1995) insiste en diferenciar de manera absoluta el don de cualquier forma de intercambio o contrato entre partes y, por lo tanto de cualquier devolución o contradón, porque ello alejaría la principal característica del don, que es su “olvido”.

¹⁰⁵ En su deconstrucción del “don” Derrida (1995: 36) discute la idea de “dar [el] tiempo” como una contradicción con el olvido, que él considera imprescindible para que exista don.

intención o la espera de una devolución. Esta discusión, que involucra a los conceptos de don, intercambio y reciprocidad, queda saldada si se diferencian los ámbitos de aplicación de los tres conceptos. El primero puede considerarse una donación altruista, que no obliga a la contraparte a una devolución; el intercambio, por el contrario difiere la devolución pero obliga, en forma de deuda, a la contraparte, y por último, la reciprocidad está marcada por una simetría inmediata y coincidente entre las partes.

Godbout y Caillé (1997: 48) ejemplifican, en cierta manera, esta división. Por una parte consideran que el don “tiene horror a la igualdad” como reciprocidad inmediata, lo que crea diferencias y ordena lo pensable (Herrenschmidt 1989: 202) mediante las acciones establecidas en el compromiso. El caso de los católicos, donde ya hemos mencionado algunas claves de estudio propiciadas por el mismo Herrenschmidt (1989),¹⁰⁶ muestra los dones de Dios, en forma de gracias gratuitas y desinteresadas, a la vez que establece pautas de intercambio, por la espera diferida de una recompensa divina a los compromisos sacrificiales de los creyentes.

Otros casos de referencia, presentados también por Goudbout y Caillé (1997: 97), son los ejemplificados por alcohólicos anónimos —nueva forma de socialidad para los autores citados— y adventistas. Ambos grupos muestran procesos de donación mediados por la reciprocidad entre los hombres, como los vividos entre los cargueros, pero abiertos a otras formas de alteridad más cercanas al don. De esta manera, los alcohólicos anónimos sitúan en una “cadena de don” sus relaciones sociales como alcohólicos al deber transmitir a otros el mensaje recibido en su grupo sin esperar devolución alguna (*ibid.*: 90); mientras que los adventistas, con un intercambio sacrificial de matices similares al católico por ser diferido, abren su relación con sus hermanos dispersos por el mundo y a los que nunca conoce-

¹⁰⁶ Las propuestas de Herrenschmidt (1989) sobre el sacrificio católico pueden ampliarse con ejemplos de Chiapas, concretamente a partir del conocido texto del padre Flores (1975: 18) quien asienta la gratuidad de los dones de Dios, como por ejemplo la “gracia”, a través de los méritos de Jesucristo: “¿Por qué decimos que es gratuito? Porque siendo superior a nuestra naturaleza, no tenemos derecho a exigirlo, sino que Dios nos lo da por puro favor”. El valor del intercambio sacrificial también se apunta al referirse al sacrificio de la misa, que se realiza “*Para obtener otros beneficios, y por eso es ‘impetratorio’ o ‘Para aplacar a Dios así por los pecados de los vivos y por las penas que con ellos merecen, como en favor de las almas detenidas en el Purgatorio, y por eso es ‘propiciatorio’*” (*ibid.*: 40). Véase también el “Ofrecimiento” (*ibid.*: 60).

rán gracias a su don “a los extraños” (*ibid.*: 129). Este don es posible por el elevado número de donaciones económicas que se efectúan en los oficios, y que dirigen a la expansión del mensaje y ayuda a sus hermanos necesitados del mundo.¹⁰⁷ Es decir, como se comprueba en estas reflexiones aportadas por Goudbout y Caillé (1997), existen formas similares o divergentes de percibir y aplicar dones, reciprocidades e intercambios entre estas adscripciones sociales y religiosas, presentes también en Tapilula; sin embargo, el carácter de compromiso sacrificial se encuentra en todas a través del intercambio.

Con lo expuesto, hasta ahora, pretendemos expresar que la idea de bien limitado se inscribe en la reciprocidad y no en el don o el intercambio; este último, más que igualar a los participantes los diferencia, diferenciación que será notoria cuando se produce entre los hombres y lo sagrado. En este sentido la reciprocidad, común en muchos ámbitos de la vida social, es distinta al intercambio, porque éste permite identificar y diferenciar a la vez al grupo social debido a que su puesta en práctica necesita incorporar el tiempo, como insistió Mauss, pero refiriéndose al don, mientras que la reciprocidad se entiende en la inmediatez.

Cualquier referencia a un intercambio como identidad o mismidad no puede más que estar atravesada o construida por la alteridad que se crea a través de un intercambio diferido, por desconocido o incierto. Incluso las acciones rituales donde la reciprocidad parece prevalecer por encima del intercambio, como ocurre con las compañías de santos, tienen su colofón en un intercambio que compromete, aquel por el cual los anfitriones reciben una botella de aguardiente más que las entregadas por ellos. Reciprocidad que iguala e intercambio que diferencia. El intercambio, por lo tanto, no es un hecho de identificación sino de diferenciación; el lazo que une es a la vez lo que separa al inscribir en el tiempo la devolución.

Si aplicamos estas ideas al caso estudiado, la acción ritual marca espacios de diferenciación entre los participantes así como con otras adscripciones religiosas, pero también es el lugar idóneo para la relación, para el lazo social de reconocimiento que crea el intercambio. Por ello el discurso de los alféreces principales y de los propios mayordomos se inclina a establecer una diferenciación entre sus actividades y las que llevan a cabo el resto de sus vecinos tapilultecos o de otros

¹⁰⁷ Derrida critica que sea haya considerado un don la limosna, o formas similares de donación, porque “está amarrada bien por la obligación moral, bien por la religión” (1995: 136).

municipios. Normalmente esta diferenciación se establece a partir de tres parámetros: el de nosotros-pobres *vs.* otros-ricos; nosotros-periferia *vs.* otros-centro, y nosotros fiesteros *vs.* los que no saben hacer fiesta. En los dos primeros casos las diferencias se ordenan en el interior de la cabecera municipal de Tapilula, con aquellas personas que no participan en el sistema de cargos, normalmente identificadas con los propietarios asentados en el municipio, es decir, “nosotros hacemos la fiesta en la orilla” o “esto es cosa de los pobres, no de los de en medio”. En definitiva, se marca una distancia identitaria que en el discurso se establece a partir de parámetros económicos y espaciales.¹⁰⁸

Sin embargo, no existen mejores lugares de confluencia en la localidad que los establecidos por ciertas alternativas rituales, el caso de los grupos de Acción Católica, por ejemplo, permite que personas que participan en los sistemas de cargos también estén en contacto con los considerados ajenos al mismo. Durante la Semana Santa la ermita de Esquipulas juega un papel relevante en la actividad ritual. Los cargueros que ocupaban con anterioridad los puestos ceremoniales para la ocasión han sido reemplazados por otros nombrados por la Iglesia, aunque mantienen el nombre de albaceas. Algunos, observados en 1996, también formaban parte del grupo de alféreces o mayordomos del sistema de cargos y se efectuaron las actividades que la Iglesia considera sacrílegas. Así, se lavó la ropa del Santísimo, conservada por los cargueros, en un ojo de agua situado cerca de la cabecera, o se repartió comida y bebida dentro de la ermita. Igualmente se recorrieron las localidades del municipio con la corona del Santísimo en solicitud de limosna, siendo las prioras y algunos de los albaceas nombrados por la Iglesia los encargados de tal actividad. Estas circunstancias son las que permiten comprender que un alférez no se encuentre en su casa en el momento de la repartición de imágenes o banderas por asistir a la misa en la Iglesia de la cabecera municipal, o que una priora acompañe a los mayordomos

¹⁰⁸ Una de las rezadoras de la cabecera municipal, y que participa como alférez en el sistema de cargos, establece una nítida separación entre los “riquillos” y “los naturales”; para ella comida y fiesta establecen la barrera: “porque aunque pobres qué sabroso es, igual que en esta casa, hacen bien alegre su fiesta y todo el mundo llega. En cambio ellos hacen sus fiestas entre ellos. La india nos dicen pero todos somos hijos de Adán y Eva y llevamos la misma sangre [expresa señalándose la muñeca izquierda], pero a mí no me importa si soy india porque nuestro señor bien sabe quien somos.”

en sus visitas a Rayón, pero decida incorporarse a la peregrinación de estandartes de Acción Católica, después de llegar a la cabecera municipal.

Lo apuntado nos habla de relaciones ambivalentes, pero no son las únicas. Encontramos otras donde las diferencias que el ritual remarca son subsumidas al integrarse en una comprensión más amplia de lo social. La explicación de ello tiene en los ejemplos vividos en Tapilula un punto de referencia, aquel que los cargueros manejan en su discurso y en su acción. El primero permite en los momentos rituales exponer de forma humorística las contradicciones y reclamos de los cargueros frente a propietarios, comerciantes o profesionistas liberales instalados en la cabecera municipal, pero, también, y de manera contraria, es un lugar de confluencia donde algunos propietarios son partícipes de la fiesta o muestran su connivencia con ella, prestando vehículos para el traslado de las compañías en sus desplazamientos.

Tampoco esos momentos están exentos de referencias positivas a los que deberíamos considerar enemigos del ritual, como el padre Juanito, quien “es un ‘chingón’ porque ha escrito un libro que nos explica el significado de los pueblos” (Ramiro Morales), o al propietario Gerardo López López, quien “tiene razón... lo bueno que ha sido que llegara gente al pueblo; ahora se puede vender de todo, hasta piedras...” (Pantaleón, 22 de octubre de 1995).

Es decir, la creación de estas diferencias que dan pie al reconocimiento son las mismas que posibilitan el intercambio, que no necesariamente debe ser entendido como bien o don sino también como mal, si seguimos la lógica sa-grada de éste (Taussig 1995). Con ello, no se pretende remitir a la creación de una paz social o a la armonía funcionalista, sino más bien recuerda los parámetros que hacen a una sociedad reconocerse en sus diferencias y, por ende, que sitúan en el orden del intercambio no sólo la comprensión de un grupo religioso sino el propio vivir en sociedad. Viqueira lo insinuaba para aquellos que participan de los “itinerarios” en muy distintas adscripciones sociales en Chiapas:

Pero también es muy probable que los indígenas estén buscando a través de las Iglesias, entablar una nueva relación más abierta y más recíproca con la sociedad ladina y nacional, al igual que lo hacen al acogerse a los programas de las organizaciones no gubernamentales, o militando en organizaciones campesinas y en partidos políticos (Viqueira 1995b: 234).

Algo similar es lo expuesto por Pitarch con respecto a las relaciones entre indígenas y ladinos en los Altos de Chiapas:

Y sin embargo —bajo mi punto de vista— los indígenas de Chiapas llevan siglos persiguiendo una relación de genuino intercambio. Esto no es decir una relación completamente ecuánime, una en la que se reciba exactamente lo mismo que se da: como en cualquier mercado mesoamericano, en el intercambio se regatea, se intenta obtener más por menos, se “transa”; una veces ganan más unos y otras otros; pero así y todo, en ese espacio se produce una verdadera relación recíproca entre personas (Pitarch 1995: 248).¹⁰⁹

Con ello no estamos diciendo, insistimos, que el caso de Tapilula sea paradigmático en la consecución de una conexión armónica entre los miembros de la sociedad, sino que la dicotomía entre cultura indígena y cultura mestiza como modelo interpretativo de la realidad social chiapaneca debe revisarse a fondo, si esto no se realiza no comprenderemos situaciones como la expuesta donde las confrontaciones políticas y sociales no se dan de forma automática entre los miembros del sistema de cargos —los más indígenas en la tradición antropológica sobre Chiapas— y los propietarios —los más ladinos en la misma tradición. Tal vez, la incorporación de la perspectiva del intercambio amplíe los debates que sobre religiosidad y organización social y política se dirimen. Decimos esto porque en muchas ocasiones la etnicidad, vivida cuando rasgos culturales son percibidos como diferentes a otros, no implica marcadas confrontaciones religiosas, y por tal motivo observamos la circulación entre espacios rituales, pero cuando éstos son vividos como lugares para la lucha política y faccional los intercambios no dejan de producirse aunque se convierten en males que se dilucidan con la misma lógica de los intercambios sagrados.

En este capítulo hemos visto, como ciertos conceptos pueden ser entendidos desde una caída de los valores culturales, representados por el aburrimiento y el castigo, pero, al mismo tiempo, hemos insistido en que instancias

¹⁰⁹ Taussig toma de Wachtel estas mismas ideas para asegurar que tras la colonización “los indios continuaron evaluando sus relaciones con los nuevos amos, blancos o indios, según el criterio de reciprocidad, a pesar de que se abusara de ellos o se les negara constantemente” (Wachtel 1977 en Taussig 1993: 251).

lógicas como la concretada en el sacrificio facilitan la circulación entre distintas opciones religiosas como una búsqueda estructural que se despliega en la circulación propia del intercambio. Esto conduce a pensar la tradición religiosa mesoamericana como un proceso cultural lógico, debido a que su construcción se efectúa a partir de elementos conocidos por haberse reproducido históricamente en el seno de la sociedad, pero también nos interroga sobre cómo se integran y crean nuevas propuestas en los mismos espacios de vida.

Todo ello debe conducir a replantear la automática relación entre ciertas instituciones culturales o religiosas y su esencial carácter étnico. El silogismo para los zoques sería tan erróneo en el planteamiento como en su conclusión. Instituciones indígenas zoques sin hablantes de zoque (sistemas de cargos, carnavales), instituciones aculturadas mestizas o ladinas con hablantes de zoque (partidos políticos). El valor de la experiencia etnográfica parece más fiable, aunque no abandone su complejidad, que el rigor de un modelo ideal. Tal vez la puesta en escena de las distintas creencias —más que el supuesto contenido implícito de las mismas— aporte cierta luz al entramado cultural y étnico que se vive en Chiapas.¹¹⁰ Por ello, es el momento de poner un cierto orden, aunque sea personal, a este enredo étnico en el que estamos insertos.

¹¹⁰ El papel de la acción religiosa por encima de la creencia en sí ha sido puesto de manifiesto por Pouillon (1989) y Smith (1989).

VI
ENREDOS Y DISCURSOS ÉTNICOS

[...]es tal la seducción de la palabra que puede hacerse pasar por la realidad; el logos puede imponer al espíritu humano objetos que se asemejan a la realidad hasta el punto de confundirse y que no son, sin embargo, más que una vana imagen.

Marcel Detienne*

LA INTERMINABLE DISCUSIÓN EN TORNO A LA ETNICIDAD

Si algo porta en sí mismo la inasibilidad y el desconcierto teórico para los científicos sociales son términos como 'etnia', 'grupo étnico' o 'identidad', lo que ha derivado en una especie de "enfermedad terminológica" (Connor 1998: 87) a la hora de definir de qué estamos hablando y el contenido de dicha definición.

Tal desconcierto se acrecienta cuando se unen los conceptos mencionados para formar la identidad étnica, categoría de difícil análisis pero que ha llegado a ser utilizada con la ligereza con que es nombrado aquello que es lábil en sus contornos y de naturaleza fluctuante. Lévi-Strauss (1981: 11) resaltó el carácter puramente teórico de la identidad en un seminario organizado sobre dicha temática: "[...]es la existencia de un límite al cual no corresponde en realidad ninguna experiencia".

¿Por qué entonces esa insistencia de los científicos sociales en algo tan problemático en tratamiento y análisis?¹ Ante la profusión de definiciones y

* *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, p. 84.

¹ En opinión de Rosaldo (1991: 198) ello se produce por la tendencia de la actual antropología hacia la búsqueda de zonas fronterizas, ya que "el otro" se ha convertido en una frontera móvil.

clasificaciones de lo social, que toman como punto de partida la identidad étnica,² preferimos analizarla como un lazo o una relación social, circunstancia que ayuda a entender o, al menos nombrar, la difícil expresión y utilización que la diferencia cultural tiene dentro de los marcos estatales modernos.

Insistimos en el papel del Estado porque es una forma de insertar la comprensión de los fenómenos étnicos más allá de su contenido cultural. Sin profundizar en la historia colonial de México, creadora de diferencias entre colonizadores y colonizados a través de un sistema de castas, ha sido recurrente en los estudios antropológicos sobre el México contemporáneo la idea de pensar la diferencia cultural a través de fronteras. Situación que en gran medida se debe a la influencia ejercida por el romanticismo europeo, pero que en los estudios antropológicos se remonta a la tradición norteamericana que piensa lo étnico como la expresión de un grupo con tradición cultural común y un sentimiento de identidad dentro de sociedades más amplias, lo cual equipara a estos grupos con minorías (Connor 1998: 97).

A partir de estos parámetros teóricos la antropología mexicana desarrolló una visión propia de la realidad nacional gracias a las políticas indigenistas. De esta manera, pensadores tan destacados como Aguirre Beltrán (1987) denominaron regiones de refugio a los espacios donde se producían relaciones interculturales entre miembros de la sociedad nacional y grupos indígenas sometidos a dominación social. El concepto de regiones de refugio y su explicación remitía a la noción de frontera, de límites culturales y económicos entre grupos, sólo superables para construir la nación mexicana a través de un proyecto aculturador que desindianizara a la población considerada indígena, proyecto que tenía como misión rescatar los valores positivos de dicha cultura para incorporarlos a la que se decía propia del México que surge de la Independencia, es decir, la mestiza.

Esta noción de refugio identitario, gracias al trabajo de Barth (1976), logra dejar arrumbados los planteamientos del “aislamiento geográfico” y “ais-

² Con la intención de desmitificar el uso de categorías que giran en torno a lo étnico Augé ubica este problema conceptual y metodológico al afirmar el riesgo que significa “[...]confundir el objeto empírico con el objeto intelectual: a lo mejor hay que salir de la empresa o del gran conjunto para comprender lo que ocurre allí, lo que está en juego. Además, hay categorías triviales impuestas por los medios y la actualidad, categorías étnicas o generacionales que deberían constituir el objeto problemático y no el cuadro a priori de la investigación” (1996a: 32).

lamiento social” como factores críticos para la conservación de la diversidad cultural. Por el contrario, la concepción de grupo étnico propuesta por Barth (1976: 15) privilegia la organización, más que el análisis de la cultura; la investigación, por lo tanto, se encamina a los límites étnicos que definen al grupo, no al contenido cultural que encierran. Es por ello que esos límites son sociales y “[...] los grupos étnicos son considerados como una organización social”.

La cultura, al igual que la organización social, cambian según Barth (*ibid.*: 18-20), pero es posible que la dicotomía o los límites étnicos permanezcan, por ello, insiste en considerar estos dos parámetros como diferentes y en dar una mayor importancia al segundo, a pesar de conceder a la cultura un espacio en la diferenciación (diacríticos).³ La cultura y la organización social no son, pues, de la misma naturaleza, pero interactúan a la hora de establecer una identidad étnica, que es considerada similar al sexo y al rango, “[...] en cuanto constriñe al sujeto en todas sus actividades y no sólo en algunas situaciones sociales definidas”.

La virtud de Barth fue, según Cardoso de Oliveira (1992: 19), formular el concepto de grupo étnico como *organizational type* más que como “unidad portadora de cultura”. Sin embargo, esta significativa ruptura con el substrato cultural para el reconocimiento otorgaba al grupo organizado el peso de la diferenciación. Es decir, asentaba de nuevo la idea de frontera, ahora organizacional, para describir los límites étnicos.

Esta circunstancia dejó abiertos los caminos para reformulaciones de las fronteras étnicas por parte de Bonfil (1987: 25) en México. Este autor toma como punto de partida a Barth y a Cardoso de Oliveira,⁴ pero introduce el concepto de

³ “[...] los grupos étnicos persisten como unidades significativas sólo si van acompañados de notorias diferencias en la conducta, es decir, de diferencias culturales persistentes” (Barth 1976: 18).

⁴ Cardoso de Oliveira (1992), autor brasileño que desde finales de los sesenta trabaja sobre los temas aquí referidos, sigue muchos de los postulados presentados por Barth y amplía las posibilidades de estudio de la identidad étnica. Para explicar un fenómeno social tan complejo, dice el autor, hay que observarlo desde tres puntos de vista: “[...] uno relativo a la identidad, cuyo dominio es ideológico; otro relativo al grupo social, cuyo dominio es la organización; y el último, relativo a la articulación social, cuyo dominio es el proceso [de relaciones sociales] que tiene lugar en una formación social dada” (Cardoso de Oliveira 1992: 11). Lo

“control cultural” para construir un modelo donde grupo, cultura e identidad se relacionan internamente y también pueden entenderse en su relación con otros grupos, identidades o culturas.⁵

El control cultural es:

importante para Cardoso no son las definiciones de grupo étnico, etnia o identidad étnica, sino el contexto ge-nerador de tales identidades, es decir, “el sistema interétnico”. La identidad étnica no se define en términos absolutos, debe comprenderse en relación a un sistema de identidades étnicas (*ibid.*: 25); así, hace hincapié en la distancia entre identidad individual y social. De esta manera, y retomando ciertos postulados de Erikson sobre la distinción entre identidad e identificación, Cardoso de Oliveira reformula la diferencia y otorga a la identificación, como proceso de surgimiento de la identidad social en su expresión étnica, un papel relevante para la investigación y análisis de tales fenómenos y, a la vez, para entender la identidad como un proceso (*ibid.*: 22). La “identidad contrastante”, término ya utilizado por Barth, es “la esencia de la identidad étnica” e implica la afirmación del nosotros frente a los otros (*ibid.*: 23), y el surgimiento de las relaciones interétnicas como categoría relacional entre los grupos étnicos. En la diferencia nosotros y los otros surge la identidad étnica como categoría ideológica cuyo soporte son los procesos de identificación que revelan conocimientos sobre las relaciones interétnicas. Pero una de las innovaciones en el estudio de tal temática presentada por Cardoso es el juego que establece entre ideología, creencia y representación colectiva. A partir de lo dicho por autores como Poulantzas, Althusser, Lévi-Strauss, Erikson y Durkheim, afirma la importancia de las representaciones colectivas (inconscientes) para trascender lo individual y expresar la realidad de la propia sociedad. La representación colectiva es el substrato cultural que da soporte a las creencias (conscientes) de los individuos estableciendo el consenso social (*ibid.*: 51-52). A través de dichas representaciones durkheimianas introduce lo cultural en el estudio de la identidad étnica, pero sin caer en los reduccionismos culturalistas de los que ya Barth se había alejado. En Cardoso identidad étnica e ideología no son términos separados, más bien la identidad es una ideología donde se expresan las representaciones colectivas forjadas en un momento de contacto interétnico, estableciéndose así el sistema de relación interétnica en el que las representaciones colectivas expresan la especificidad cultural de cada grupo étnico (*ibid.*: 54-60). En esta misma línea argumental, pero introduciendo las propuestas del habitus de Bourdieu, puede seguirse el desarrollo teórico de Bartolomé (1997).

⁵ Bonfil (1987: 27) opina “[...]que el grupo étnico [no] puede definirse a partir de la descripción de su cultura, sino a partir de una cierta relación significativa entre el grupo y una parte de su cultura que denomino cultura propia. Esta relación es el control cultural”.

[...]el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones (*ibid.*: 27).

Para saber cuando una cultura es propia el antropólogo mexicano propone un primer paso: definir los límites del grupo étnico con relación a los elementos culturales propios y también explicar al grupo como

[...]un conjunto relativamente estable de individuos que mantiene continuidad histórica porque se reproduce biológicamente y porque sus miembros establecen entre sí vínculos de identidad distintiva a partir de que se asumen como una unidad política (real o virtual, presente o pasada) que tiene derecho exclusivo al control de un universo de elementos culturales que consideran propios (*ibid.*: 30).⁶

La dinámica cultural esta marcada por seis procesos (resistencia, apropiación, innovación, imposición, supresión y enajenación) que hacen comprensible las relaciones interétnicas asimétricas en términos de control cultural. Lo social y lo cultural como sistemas se presentan “indisolublemente ligados” en la teoría del control cultural, en cuyo marco la identidad étnica significa la participación culturalmente regulada en las decisiones que ejerce el grupo en el ámbito de su cultura propia.⁷ En ello se basa Bonfil para decir que la identidad étnica, “[...]aunque se expresa en el nivel ideológico, es más que ideología. En la práctica cotidiana la identidad es ejercicio de la cultura propia” (*ibid.*: 36).

⁶ Los elementos culturales propios son aquellos que constituyen el patrimonio cultural heredado y por los que el grupo se crea y/o se reproduce (Bonfil 1987: 30).

⁷ El control cultural debe entenderse y estudiarse como un sistema y como un proceso: “[...]como sistema resulta posible diferenciar los ámbitos de la cultura y establecer la estructura de las decisiones en un momento dado. Al analizarlo como proceso, esa visión estática adquiere movimiento: aparecen las tensiones, las contradicciones y los conflictos que caracterizan toda relación interétnica asimétrica.” (Bonfil 1987: 40).

Pero la práctica de la cultura reviste distintas formas que generan grupos con intereses contradictorios, a esas situaciones las llama “ideologías étnicas alternativas”, pero no significa que no compartan la misma identidad étnica. De esta manera, Bonfil intenta solucionar muchos de los problemas que surgen al analizar una realidad heterogénea como la existente en grupos etnolingüísticos.⁸

Sus afirmaciones sobre el control cultural lo conducen a entenderlo como proyecto civilizatorio indígena negado y alternativo (Bonfil 1989, 1991); por ello, remarca de nuevo la idea de frontera entre grupos humanos que comparten un espacio de vida: un México indio frente a uno mestizo, el primero auténtico, el segundo resultado del proceso colonial.

La influencia de la antropología norteamericana y del indigenismo, así como de las propuestas de Barth y Bonfil tienen resonancia en México y a nivel internacional gracias al incremento de las reivindicaciones étnicas que cobran, a partir de los años setenta, efervescencia y un papel protagónico. Aparecen entonces distintos planteamientos que tienen en los conceptos de “colonialismo interno” y de “etnocidio” sus expresiones más nítidas para demostrar la resistencia mostrada por las minorías culturales frente a la homogeneización planteada por el indigenismo estatal. Para el primero, los grupos diferenciados culturalmente sufren, al interior de los estados nacionales, un situación colonial; mientras que el segundo hace hincapié en la política asimilacionista dirigida a desestructurar o eliminar a los grupos humanos caracterizados por sus diferencias culturales.

También como reacción antiindigenista, según insiste uno de sus máximos representantes para curarse en salud (Díaz-Polanco 1991: 203), se encuentra la discusión que durante varios años, y a la sombra del marxismo, subsumió la etnia a la clase social. De tal manera, que los problemas étnicos debían situarse en el marco de la dialéctica de la lucha de clases. La consecución de objetivos clasistas, por lo tanto, solventa a mediano plazo el problema étnico.

Sin embargo, estas distintas perspectivas aplicadas en México para el estudio y definición de lo étnico, y que eran propias de la discusión sobre el Estado nacional, siguen interrogando a los antropólogos en la actualidad gra-

⁸ Medina (1988) considera como etnopolulismo romántico y etnopolulismo marxista a las dos tendencias que analizaron en México la cuestión étnica, ambas coincidentes “por recurrir al criterio lingüístico”.

cias al papel que las reivindicaciones de los llamados grupos étnicos han tomado en el campo político; ya como reclamos de mayor atención por parte de las instituciones gubernamentales, ya con planteamientos autonomistas como los expresados por distintas organizaciones políticas indígenas o partidos políticos, especialmente desde el alzamiento neozapatista ocurrido en Chiapas en enero de 1994. Del mismo modo, el Estado mexicano también ha modificado constantemente sus políticas indigenistas, para aceptar constitucionalmente la pluriculturalidad en su seno, aunque con diferencias interpretativas cuando se trata de ampliar este hecho al campo político, como se comprueba con las distintas propuestas surgidas de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar.

Las posibilidades teórico-metodológicas conocidas y utilizadas en México para el estudio de la etnicidad son recursos para contrastar con el ejemplo de los zoques y discutir con los autores que han tratado sobre su identidad étnica. Interesa en este capítulo, y por ello se recurre a los aportes teóricos mencionados, observar cómo las discusiones actuales están en muchas ocasiones empeñadas en encontrar una respuesta o caracterización étnica de los indígenas, sin tomar en cuenta qué parámetros de definición se utilizan y el origen de los mismos. Por este motivo, y en forma interrogativa, se plantean una serie de ideas que son puntos de partida de nuestro análisis:

a) Utilizar los términos grupo étnico, identidad étnica, control cultural o cultura propia, por citar sólo algunos, implica aportar definiciones de lo que se pretende expresar y dónde deben ser aplicados, es decir, a qué grupo humano y en qué área geográfica.⁹

b) El término “grupo étnico”, entendido desde la perspectiva de Barth (1976), no tiene mucha utilidad en los casos de Mesoamérica por la característica propia de los sujetos de estudio, a pesar de que se sigue utilizando sin tener un contenido definido.¹⁰

⁹ Bartolomé (1994: 205-206) ha destacado el abuso en la utilización del término *etnia* y de los conceptos derivados de ella, para poner mayor énfasis en la identidad residencial, la cual pondría en duda la aplicación del concepto grupo étnico tal como lo expresó Barth (*ibid.*: 217-218). Por este motivo se decanta por las relaciones e identificaciones que se inscriben en la vida comunitaria (*ibid.*: 207), aunque no sea aplicable a todos los grupos etnolingüísticos de México (*ibid.*: 214).

¹⁰ Por ejemplo, Giménez, que ha estudiado la identidad social y étnica en México, afirma que los grupos étnicos son “unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como

c) Cuando se utiliza el concepto de identidad étnica suele tener un carácter prístino y abarcativo frente a otras posibles identificaciones individuales y grupales, identidades que, en muchas ocasiones, se sitúan por encima de las identificaciones étnicas.

d) Las diferencias culturales expresadas en forma de idioma, festividades religiosas, bailes, o cosmovisión, nos remiten a aspectos posibles para la diferenciación y construcción de la identidad étnica, pero éstos no son únicos y suficientes para explicarla o catalizarla.

e) La supervivencia cultural es cuestionable como una forma para estudiar los procesos étnicos, ya que conduce a una construcción de la cultura, o de los elementos utilizados para representar la etnicidad, estática e ideológicamente anquilosada.

Como puede comprobarse, estas interrogantes están relacionadas con una idea que estructura estas preocupaciones: aquella en la que cultura e identidad étnica se expresan de la misma manera o, son indisociables. Desde esta perspectiva afirmamos que en muchas ocasiones se trata la identidad como una esencia metafísica que trasciende la realidad etnográfica, una especie de mónada donde la identidad étnica se convierte en núcleo cerrado, encontrándose en construcciones espirituales representadas en rasgos o percepciones culturales, algo similar a la idea romántica de nación cultural. Lo cultural, incluso, queda equiparado con aspectos y observaciones biológicas, apareciendo todavía el término *raza* para asentar categóricamente la diferencia, con lo cual se demuestra la poca consistencia o confusión teórica a la hora de abordar la etnicidad y la derivación propia en identidad étnica.¹¹ Con todo ello se corre el riesgo de hacer de la

'grupos involuntarios', que se caracterizan por formas 'tradicionales' y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en situación de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes. En el caso de las 'etnias indígenas' deben añadirse especificaciones ulteriores, como su origen preestatal o premoderno, su fuerte territorialización y el primado de los ritos religiosos tradicionales como núcleo fuerte de identidad" (1994: 170-171). Definición que siempre conduce a la idea de "matriz cultural" (*ibid.*: 172) por encima de la construcción y relación social.

¹¹ Aunque Adams (1995) ha desechado de su obra la utilización del concepto *raza*, al insertar la etnicidad en un proceso evolutivo y sustentarla a través de la ascendencia, no puede obviar la importancia de la "reproducción biológica" (*ibid.*: 36-37, 216, 250-251). Sin embargo, él mismo

identidad (derivada del latín *idem*, el mismo, lo mismo) una mismidad coactiva, es decir, pensar en una identidad absoluta,¹² lo cual implica una dificultad teórica añadida a la hora de incorporar dentro de una supuesta unidad étnica la diversidad, la clasificación propia de la cultura.

Desde nuestra perspectiva preferimos partir del papel de la historia en la autoadscripción de grupos humanos y en su definición, por parte de ellos mismos, o desde otras instancias. Esta circunstancia comporta retomar las ideas de Gellner (1991) sobre el nacimiento del nacionalismo o de las “naciones potenciales”, como podrían serlo los denominados grupos étnicos en México. Para dicho autor, en las sociedades agrarias la cultura es invisible y no es concebida como la frontera política ideal (*ibid.*: 144), por este motivo la cultura en dichas sociedades se utiliza para distinguir grupos privilegiados, como grupos de estatus distinto (*ibid.*: 133). Son los estados modernos quienes sólo pueden funcionar con una población móvil y culturalmente estandarizada (*ibid.*: 67).

Para el caso de Chiapas, los indígenas concentrados en la región de los Altos han visto solapada su movilidad social, más bien se han expandido a lugares de colonización, como la Selva Lacandona, proceso que en vez de facilitar la movilidad social ha acentuado su reindianización (Viqueira 1995c: 297-298). Por el contrario, en Tapilula, y en otros municipios zoques, el arribo de población foránea no ha modificado la forma de construir las identificaciones sociales en sociedades predominantemente agrarias e insertas en estructuras de poder históricamente construidas, pero ha facilitado la movilidad social tanto al interior como hacia el exterior del municipio. Es decir, en ambos casos los desplazamientos se inscriben en escalas predeterminadas de estatus cuya adscripción es refrendada por estructuras de poder seculares (Palerm 1993: 320).

Por este motivo, y como destacaremos en siguientes apartados, afirmamos que la identidad étnica en Tapilula se construye a partir de aspectos relacionados

vuelve a matizar esta cuestión al significar que “el papel evolutivo de la etnicidad debe ser manejado no como un asunto biológico, sino dentro de un contexto de evolución social o cultural” (*ibid.*: 41).

¹² En el sentido cristiano y aristotélico se entiende la identidad absoluta como la unidad de la substancia consigo misma. *Diccionario del cristianismo* (1974); véase también Abbagnano (1998: 640-641).

con el estatus, pero ello no implica que esta identidad sea siempre preponderante respecto a otras, o que tenga un carácter abarcativo a todos los zoques a través de una imaginada filiación parental común. Más bien, existe una clara diferencia entre la percepción étnica y la conciencia étnica respecto a los zoques, y en concreto en Tapilula. La primera es tal cuando “Un individuo sabe que posee rasgos étnicos no más significativos que sus demás características culturales, físicas, sociales o territoriales” (McKay y Lewins 1975), mientras que la conciencia étnica se aplica cuando “un individuo posee rasgos étnicos que asumen gran importancia frente a otras características personales al grado que la identificación étnica puede ser el modo de identificación” (*ibid.*).

Entre los hablantes de zoque en Tapilula, pero también entre los de otros municipios, existe lógicamente una percepción étnica derivada del idioma o de su posición jerárquica en la interacción social, pero la conciencia étnica sólo aflora en la actualidad a través de distintas manifestaciones que han puesto a la etnicidad como piedra de toque política, pero volveremos sobre ello más adelante.

Estas ideas dan pautas para comprender los caminos de una identidad étnica que, para el caso zoque, preferimos llamar fragmentaria porque se ejerce de manera dividida, sin un nexo de unión mayor que el pensado por algunos antropólogos como unidad de origen o destino, pero cuya plasmación en las prácticas cotidianas no es necesario que exista como proyecto de grupo étnico organizacional o de nación potencial.¹³ Por lo tanto, insistimos, no podemos hablar de grupo étnico sin redefinir sus contenidos, y si queremos hablar de identidad étnica zoque, como percepción de la diferencia cultural, ha de hacerse referencia a una identidad étnica fragmentada y no necesariamente primordial. Así, en el ejemplo de los zoques, la configuración histórica, geográfica y cultural no

¹³ Esta circunstancia pondría en tela de juicio aspectos como el etnodesarrollo expuesto por Stavenhagen porque, al expresarlo como el momento en que “una etnia, tribal o cualquier otra, conserve el control sobre su propia tierra, sus recursos, su organización social y cultural, que sea libre para negociar con el Estado el tipo de relación que desea establecer” (1989b: 28-29), está reificando una construcción y clasificación social que no tiene por qué ser comprendida como unidad sino como heterogeneidad (véase Pouillon 1993). En este mismo sentido Bartolomé ha señalado que para clasificar las cuestiones étnicas se utilizan categorías externas que se sustentan en un supuesto grupo de interacción real, homogeneizando artificialmente lo étnico (1997: 54- 55).

permite situarlos como un grupo étnico en el sentido organizacional, más bien sería, utilizando el esquema conceptual de McKay y Lewins,¹⁴ una *categoría étnica* por el tipo de estructuración: “cierto número de personas puede clasificarse en una categoría específica porque poseen rasgos étnicos. Sin embargo, no hay un sentido de pertenencia entre ellos porque ese atributo común no se percibe como la base de ningún tipo de interacción social significativa. Tales conjuntos pueden llamarse categorías étnicas”.

Si seguimos el planteamiento de estos autores es factible considerar a la etnia como un marcador ideológico-cultural que no tiene que expresarse como proyecto o conciencia de pertenencia, aunque estratégicamente se utilicen los rasgos étnicos para solucionar problemas concretos de fricción social. Sin etnia no existirían la categoría étnica ni el grupo étnico, al cual consideramos presente cuando ejerce la identidad étnica como identificación cotidiana en forma de proyecto político, cultural y económico, situación que no implica una visión historicista de los grupos humanos, sino que representa su inserción en procesos sociales e históricos fluctuantes.¹⁵

¹⁴ Para McKay y Lewins (1975) el grupo étnico existiría cuando “Cierta número de personas interactúan significativamente sobre la base de rasgos étnicos semejantes que comparten. Hay una conciencia de especie y un sentido de pertenencia que están presentes. Tales entidades pueden llamarse grupos étnicos”. En definitiva, y haciendo un símil con la construcción de la nación (Mira 1984), tal vez podemos hablar como observadores foráneos de una etnia cultural, por poseer continuidad histórica con un territorio más o menos delimitado geográficamente y simbólicamente; pero de ahí a considerarla una etnia política, con autoconciencia y con proyectos culturales y políticos, media un gran abismo.

¹⁵ La idea de construcción histórica de la nación y del papel de las minorías o grupos étnicos ha sido retomada en Chiapas por Hernández Castillo (1994) para ubicarla en los presupuestos de Renato Rosaldo sobre el conflicto y la negociación. De manera similar, y en contraste con otras apreciaciones suyas anteriores, Varese también ha utilizado el modelo de Rosaldo para decir que “la etnicidad indígena, en la medida en que es un fenómeno crecientemente situacional, se construye y reconstruye socialmente en un proceso permanente de negociación dialéctica”, aunque parece contradecirse cuando apunta que “cuando las sociedades indígenas se apropian de elementos culturales externos [...] y simbólicamente los reinterpretan como *auténticamente indios*, lo que están haciendo es ‘nacionalizar’, ‘indianizar’ el componente y ponerlo al alcance de la colectividad como un recurso cultural indígena” (Varese 1994: 450-451).

Miguel Alberto Bartolomé (1997: 62) sigue los desarrollos teóricos de Cardoso de Oliveira y Cohen, para establecer una sugerente definición de identidad (étnica) y etnicidad. Al primer concepto lo establece como “un fenómeno cognitivo, que nos permite identificarnos e identificar a los miembros de nuestro propio grupo”, mientras que la etnicidad es más un comportamiento y se manifestaría “como la expresión y afirmación protagónica de una identidad étnica específica”.

En nuestro caso, y como se aprecia en el desarrollo teórico planteado, hemos preferido relacionar la identidad étnica con premisas históricas o con la acción de los sujetos sociales como proponen McKay y Lewins. El interés no está centrado en demostrar las fronteras que se establecen a través de una identidad contrastiva nosotros *versus* otros, sino en conocer, a través del ejemplo de Tapilula, cómo históricamente se han construido esos contrastes y el papel que las diferencias juegan para el establecimiento de diálogos entre sujetos con supuestas identidades primordiales disímiles. En este caso, la diferencia cultural juega el papel de puente para el intercambio social y el problema es definir sus diversas formas de acción e inserción social tomando en cuenta que no puede separarse de las estructuras de poder en que se asienta. La cultura aporta diferencias pero los matices para su construcción y visibilización deben ser observados en la dinámica de poder que cada Estado crea desde su fundación.

Por lo tanto, si partimos de estas definiciones debemos separar la diferencia cultural de la conformación de un grupo étnico, de una “prenación” o “nación potencial” (Connor 1998: 75). Decimos esto porque, si retomamos los parámetros históricos propuestos por Gellner (1991), en las sociedades con marcado carácter agrario la cultura se enfatiza para la jerarquización social, pero sólo se torna visible políticamente con la movilidad social creada por los Estados modernos. Por ello la cultura no tiene *per se* un carácter determinante en la construcción de una identidad abarcativa como autoconciencia de grupo, es más bien cuando existe la creencia grupal en los vínculos de parentesco y en la singularidad del grupo cuando los aspectos culturales se utilizan como materias primas para su sustento, y se recrean o inventan tradiciones que respalden tales vínculos (Hobsbawm y Ranger 1988). No estamos, como bien apunta Bartolomé (1997: 195), frente a entidades esenciales sino frente a espacios diferenciados que se han mantenido como marcadores sociales. Por tal motivo,

más que insistir en la existencia de fronteras habría que urgir en los mecanismos que las crearon y que las han corroborado, incluso tras la creación de México como país independiente.

Por lo anterior, la diferencia cultural no tiene por qué ser la forma natural que construye un único y legítimo destino político de los grupos humanos, sino que en la actualidad es imposible comprender tal construcción sin tomar en cuenta el papel del Estado donde se encuentran ubicados tales grupos. Estos aspectos son los que conducen a repensar la manera en que nos referimos a los grupos étnicos en Chiapas y, concretamente, a los zoques.

LA ETNICIDAD ZOQUE DESDE LA MIRADA ANTROPOLÓGICA SOBRE CHIAPAS

En este trabajo hemos mostrado cómo el discurso antropológico culturalista ha utilizado los rituales y las fiestas consideradas tradicionales como el lugar privilegiado para la acumulación de todas las substancias étnicas que hacían posible hablar, definir y reconocer a los zoques. Esta heteropercepción de los investigadores sociales tenía, y tiene en muchas ocasiones todavía, a los sistemas de cargos como el parangón de la organización étnica.

En cuanto a los estudios sobre zoques, una de las prioridades ha sido analizar la identidad étnica entendida como una serie de rasgos culturales que identifican lo zoque mediante una unidad étnico-cultural. Así lo demuestran varias opiniones, como la de Velasco Toro: “su identidad resiste, no manifiesta en el vestido o la lengua, sino en la superestructura recóndita de su cultura” (1991: 254). Báez-Jorge, por su parte, se muestra más comedido y habla “sólo en sentido general, de síntesis [...] de una *cultura zoque*, de una *identidad étnica zoque* o de una *sociedad zoque* coherente y orgánica” (1983: 398). Estos ejemplos evidencian dos aspectos: el primero la dificultad para nombrar lo zoque (cultura, sociedad, identidad referida a grupo étnico) y, en segundo lugar, la cercanía que poseen los términos identidad y cultura para Velasco Toro y su difícil separación para Báez-Jorge: “[...] pese a los violentos fenómenos de invasión cultural, los grupos étnicos objeto de occidentalización compulsiva, mantienen aquellos valores patrimoniales que les son vitales y operantes para la práctica cotidiana y la cohesión grupal” (*ibid.*: 384).

La división política y en regiones culturales de los históricos zoques —para el caso de Chiapas—, así como el divergente devenir de los mismos hasta la fecha, no responde a los cánones que Barth (1976) o Bonfil (1987) establecen para considerar al grupo étnico, por citar dos ejemplos mencionados en la inacabable discusión que se mantiene en México al respecto. El primero remarca el carácter organizativo para la interacción de los individuos, mientras el segundo ve en el grupo étnico una unidad política al existir una cultura propia. Los zoques no conforman un grupo étnico en el sentido organizativo porque nada los une a todos excepto la lengua (con gran número de variantes dialectales) y el matiz ideo-lógico, entendido en el sentido de Augé (1996a).¹⁶ Lo mismo podemos decir en cuanto a lo expresado por Bonfil; si el grupo étnico se asume como unidad política, los zoques no parecen tenerla, cuestionando la idea de “control cultural” sobre un universo de acción social para esta categoría étnica.

Otros trabajos sobre los zoques han querido extrapolar las conclusiones realizadas en un municipio para contemplar la identidad étnica. Villasana utiliza el lenguaje marxista en boga durante las décadas de los setenta y ochenta para estudiar el fenómeno de las minorías étnicas y las clases sociales, y prefiere el término etnia porque “[...] resulta útil para la explicación de estos grupos sociales precapitalistas que sobreviven en el marco geográfico-político de las naciones y que se manifiestan a través de sus diversas formas culturales mostrando heterogeneidad social al interior de la nación” (Villasana 1988: 14).

La identidad étnica de los zoques de Tapalapa se sitúa en los mecanismos que regulan la organización social del grupo y que recrean e innovan los elementos culturales que definen al mismo (*ibid.*: 120). A pesar de que sus opiniones se fundamentan en la encuesta de campo, creemos que al hablar de identidad zoque se refiere a identidad residencial zoque, es decir, es más una identidad que surge de la residencia en un pueblo histórica y culturalmente zoque que de una identi-

¹⁶ Como ya señalamos en el anterior capítulo, lo ideo-lógico para Augé es “[...] la suma de lo posible y de lo pensable en el seno de una misma sociedad, o dicho de un modo más concreto, la lógica de las representaciones de la naturaleza y el hombre, del cuerpo y de sus humores, de la transmisión y de la influencia que engloban las representaciones de la filiación y de la alianza y las reglas sociales en general. La noción ideo-lógica es diferente de la de cosmología, concebida como una suma acabada de las representaciones del mundo y de la sociedad” (1996a: 110).

dad étnica abarcativa, que concibe lo zoque como proyecto organizativo o unidad cultural.

De forma similar, pero haciendo hincapié en la vertiente festivo-religiosa, se manifiestan los trabajos de Rivera y Lee (1992) y de la propia Rivera (1993). Ésta “[...]hace de la práctica religiosa el criterio definidor de la identidad y el punto focal de valores culturales” (1993: 99) para el caso de dos municipios históricamente zoques y donde ya no se habla la lengua. De esta forma la identidad étnica sólo está en los participantes en tales fiestas ya que se da continuidad a aspectos culturales “[...]en los que pueden seguir celebrando su solidaridad étnica y local de una manera que ellos y todos los involucrados controlan” (*ibid.*: 103). Lo étnicamente zoque se expresa, pues, en unas prácticas culturales más como una “supervivencia” faccional —de unos cuantos individuos o familias que se asumen como zoques— que como una determinación comunal que implique la asunción de lo zoque como una realidad presente, aunque sea de forma simbólica. Lo étnico pasa a ser recuerdo manifestado en prácticas pervivenciales, pero que no responden a ese “control cultural” que Bonfil (1987) expresó como lo que determina una “cultura propia”, que se difunde en una organización de presente y futuro, una especie de proyecto de equiparación con la cultura dominante para el citado autor.

Para concluir con los estudiosos de la temática veamos lo que dice Aramoni (1992: 301). Dicha autora muestra la “pervivencia” de cultos prehispánicos en las manifestaciones pseudocatólicas ejercidas durante el periodo colonial por intermediarios sagrados, los cuales se convirtieron en los líderes de la resistencia étnica, según sus opiniones. Mediante la defensa de sus lugares sagrados para practicar los rituales, “[...]los grupos consolidan y refuerzan su identidad étnica”. Aramoni convierte esas prácticas, entonces consideradas “heréticas”, en un mecanismo de continuidad cultural y, por lo tanto, también, de prolongación de una identidad étnica zoque.

Las referencias sobre la identidad étnica o la etnicidad entre los zoques podrían prolongarse, pero preferimos condensarlas por la relevancia de autores y trabajos citados. La peculiaridad que los asemeja es la derivación hacia la identidad étnica zoque de sus explicaciones, cualquiera que sea la temática estudiada. Esta certeza, que se constata en los estudios que sobre zoques se han escrito hasta la fecha, nos sitúa en un verdadero dilema epistemológico, y por qué no metodológico, al hablar de lo étnico. Cualquiera de las premisas conducen a un

callejón sin salida o a una sola: si la identidad étnica se encuentra en la “superestructura recóndita de su cultura”, en los “valores patrimoniales”, o en las prácticas religiosas prehispánicas, nos estamos remitiendo a una esencia cultural en la que importarían poco los cambios históricos, porque serían subsumidos o reinterpretados, y donde lo zoque parecería prolongarse en el tiempo como una mónada. Todo ello se expresa en fiestas, prácticas religiosas y organización social para dar como resultado, en este silogismo más bien determinista porque parte de una premisa inamovible, la continuidad identitaria, la etnicidad de los zoques.

Si nuestro razonamiento no es el equivocado, o es el menos errado dentro del enredo étnico chiapaneco, la premisa tiene como sustento una clasificación tan colonial como la misma categoría de “indio” aplicada por los conquistadores castellanos (Bonfil 1972). Es decir, si la identidad étnica sólo es perceptible y constatable en aquellos individuos unidos a supuestas prácticas culturales tradicionales no existe la posibilidad de construcción de identidades étnicas a partir de otras premisas o de las mismas (lengua, folklore, organización social...) pero reformuladas; al mismo tiempo que aquellos miembros del supuesto grupo étnico que entran en la “occidentalización compulsiva” o que organizan su estar en el mundo de forma distinta (entiéndase adscripciones religiosas, organizaciones políticas y campesinas...) quedan excluidos de formar parte de un grupo étnico, o de la posibilidad que ellos mismos tienen de construirlo. Es decir, pareciera como si los elementos perdurables de la cultura fueran los únicos elementos posibles para conformar un grupo étnico o una “nación potencial”, unificando automáticamente de nuevo la diversidad cultural con la existencia de un proyecto social y político trascendente al espacio estatal donde se insertan las categorías étnicas.

Es por este motivo que la identidad étnica suele entenderse en dos direcciones coincidentes: la primera es como consecuente prolongación y parte fundamental de la cultura; la segunda comprende al “grupo étnico” como una unidad cultural-identitaria que procede de un pasado y se prolonga en forma de supervivencia cultural hasta nuestros días, resaltando lo étnico como un cúmulo de rasgos culturales y simbólicos dispersos pero que se unen en ese comodín supraestructural que parece ser la identidad.¹⁷ De esta manera, la diferencia

¹⁷ Aunque criticado por su labor indigenista, Aguirre Beltrán sintetiza estas ideas repetidas en la siguiente frase: “La cultura de los pueblos étnicos se transforma sin perder su identidad” (1994: 139).

cultural se asume como una identidad primordial, sin tomar en cuenta los procesos históricos en los que se inserta (Gellner 1991).

Es comprensible que el antropólogo se sienta como “ave crepuscular”, como testigo para levantar acta de las sociedades y culturas que agonizan (Delgado 1988: 15), pero ese mismo papel de testigo privilegiado, de observador en la construcción de diferencias, no puede estar fiscalizado por *a priori* teóricos. El caso de los zoques es extensivo a distintas etnias de Mesoamérica y confirmaría la forma arbitraria de servirse, por parte de ciertas visiones antropológicas, de los conceptos étnicos. Con ejemplos obtenidos en Tapilula, y con la presentación de diversos actores que forman parte del enredo étnico chiapaneco, apuntaremos elementos para ampliar esta discusión.

UN ACERCAMIENTO A LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA EN TAPILULA

En páginas anteriores hemos sentado las bases para rechazar la automática relación entre elementos culturales —que casi siempre se concentran en hablar un mismo idioma— y grupo étnico como conciencia de pertenencia, más bien la apuesta se encamina a la construcción expuesta por autores como Hobsbawm (1995) y Gellner (1991) para señalar que la invención identitaria,¹⁸ como proyecto que iguala e identifica a una categoría étnica, está sometida a procesos históricos que no tienen que ser coincidentes en un mismo espacio regional como es el chiapaneco.

Por ello, ante la dificultad de exponer en forma teleológica la identidad étnica expresada en el caso de Tapilula, preferimos mostrar una serie de ejemplos que sirvan para matizar o, al menos, para poner en cuarentena la drástica separación entre indígenas y mestizos, por tal motivo mostraremos cómo las diferencias existentes y ciertas tienen un contenido relacional y complementario más que absoluto entre los “otros” (Alejos 1995: 134). Son un puente para señalar cómo la diferencia cultural se asienta o inserta en la construcción de las estructuras sociales y de poder.

¹⁸ Para una discusión del concepto “invención” referido al nacionalismo europeo véase el trabajo de Llobera (1996).

Es poco frecuente entre los campesinos de Tapilula escuchar referencias a su indianidad, las ocasiones casi siempre están mediadas por la obtención de algo, como el teporocho que intentaba conseguir comida y lo hacía diciendo que “somos indígenas campesinos pobres”. Por supuesto, este es un ejemplo sesgado, pero intenta ubicarnos en una realidad donde la bandera étnica, al contrario que en otros lugares del mismo Chiapas actual, no tiene hasta ahora un valor en sí para la acción política. Lo que expresaremos con ejemplos en las siguientes páginas es que el recurso étnico en cuanto discurso es sólo eso: un recurso, no contiene un matiz constructor u organizador de un grupo social; cuestión que no niega, por supuesto, la diferencia cultural, pero que la incluye en una construcción más amplia donde son distintos actores los que participan y de variada manera, actores que no tienen por qué ostentar siempre las mismas ideas y que poseen un interlocutor ambivalente para el intercambio de discursos: el Estado y sus instituciones. Por tal motivo, más que como proyecto político reivindicativo, insertamos las referencias étnicas dentro de dos posibilidades de comprensión, la primera representada por una diferenciación que, al asumir la alteridad absoluta de los sujetos e incluirla en un pasado lejano, legitima las relaciones verticales al interior de la sociedad, ya sea desde la perspectiva de casta o de clase social (Delgado 1998: 144-145). La segunda incide en la posibilidad que la diferenciación otorga a individuos o grupos humanos para mostrar su existencia, una especie de llamada de atención para imaginarse distintos dentro de un espacio de vida compartido (*ibid.*: 82-86). A través de los ejemplos de Tapilula haremos hincapié en ambos aspectos.

Tanto desde la literatura antropológica como desde las instancias gubernamentales existe la insistencia en definir étnicamente los municipios chiapanecos y sus habitantes, unos son indios o lo fueron, otros son mestizos. Pero en algunos casos, como en Tapilula, esta distinción es tan arbitraria como la percepción que sus habitantes tienen de sí mismos. Por ello no resulta extraño que en una encuesta efectuada en un centro educativo de la cabecera municipal,¹⁹ con personas que oscilaban entre los 12 y los 49 años, el resultado fuera poco nítido. Para la mayoría, 38%, ellos eran mestizos, y las respuestas oscila-

¹⁹ El centro de referencia es una institución dedicada a la enseñanza del manejo de computadoras. Lo tomamos como ejemplo porque a él concurren personas de distintas edades, orígenes y condición social.

ban entre el “porque sí”, a “por ser morenos”, “por ser mexicanos” o por ser “mezcla de razas, de español e indígena”. Otro porcentaje importante, 36.5%, no sabía, porque, como indicaba uno de los encuestados originario de Rayón, “nunca me había hecho esa pregunta”. Por último, e igual en porcentaje, 12.6%, estaban los que se consideraban, indios o ladinos. Para los primeros “porque soy de esa raza”, porque “hablo el lenguaje zoque, y porque soy chiapaneco” o “porque se proviene de una raza india como todos”; mientras que los que se consideraban ladinos lo decían afirmando que “soy más civilizado”, “porque soy hijo de mestizos”, porque “estamos más adelantados” o “porque ya ha evolucionado mucho nuestro origen”. Es decir, al igual que veremos en las siguientes páginas, la relatividad de las identificaciones, o su enredosa definición, es tan propia a la interpretación como la respuesta de uno de los encuestados a la hora de definir quiénes son los indígenas o los indios. El encuestado dijo que los “indígenas son las personas que dominan algún dialecto en especial el tzotzil. Y para mí los indios somos todos los mexicanos”.

Como hemos expuesto en este trabajo el discurso pobres *versus* ricos es frecuente y reiterado; los campesinos, pero no únicamente, suelen considerar su capacidad y condición social frente a los ganaderos y comerciantes. En estas ocasiones el indio, el pobre o el campesino afloran para constatar la diferenciación entre tapilultecos acomodados y trabajadores con escasos recursos y poder para capitalizar económicamente su labor diaria. De esta manera, la diferenciación no se establece entre grupos con una misma posición social pero con distinta cultura, sino que se concreta de forma vertical para remarcar la separación de estatus y naturalizarla.²⁰

El presidente de los bienes comunales lo expresaba respondiendo a nuestra pregunta sobre su relación con los propietarios del municipio: “yo no le hago caso a esa gente; somos distintos; no podemos estar unidos. Como campesino

²⁰ Vázquez León sugiere que el actual proceso de reindianización, visible a través de las reivindicaciones políticas y culturales de los indígenas, puede anticipar una “[...]situación estamental de nuevo cuño, que guarda cierto parecido con la estructura social estamentaria colonial en lo que toca a la aparición de nuevos deberes y derechos legalmente establecidos” (1992: 109). Esta misma idea ya había sido apuntada por Aguirre Beltrán (1983: 36) al establecer la similitud entre las prácticas de los evangelizadores del periodo colonial y las tendencias a la segregación jurídica y espacial insinuada a través de las críticas al indigenismo.

que soy sé que mi carácter no da para que yo me iguale con ellos... La gente rica se platica pura cosa grande: ganado, grandes dineros; nosotros platicamos de nuestra pobreza, por eso no pegamos con ellos" (Melquiades Trejo, 8 de junio de 1995).

A pesar de estas tajantes aseveraciones, Melquiades ostenta públicamente su compadrazgo con un ex presidente municipal y comerciante de Tapilula, además de ayudarlo en tareas de difusión del grupo A. A., prestándole la casa comunal para tal labor. Este ejemplo, como muchos otros, no remite a una identificación social o de clase, trasladable al campo étnico con fronteras nítidas; los mismos campesinos utilizan el discurso contrario frente a los representantes de instancias gubernamentales. En una reunión sobre los posibles créditos a la producción del café, uno de los campesinos más beligerantes y críticos en las asambleas comunales asentaba que el gobierno y sus funcionarios "nos quieren volver indígenas naturales, con taparrabos y descalzos" (Gilberto Morales, 9 de junio de 1995).²¹ Es decir, el orgullo étnico, relacionado con condiciones sociales de vida, no tiene que estar mediado por la identificación indígena o étnica como sesgo positivo, sino que se asume como lo que no debe ser. Esto nos habla, más bien, de categorías para la reflexión y la clasificación que no necesariamente se circunscriben a grupos antagónicos, como grupos étnicos o grupos sociales confrontados, sino que conduce a definiciones enredosas y maleables. No es casual entonces que la diferenciación entre ricos y pobres no afecte sólo a los campesinos o indígenas sino también a personas que ostentan apellidos económica y políticamente relevantes en la región, y que reconocen que no tienen relaciones con sus familiares porque "qué tenemos que hacer nosotros con ellos... no nos juntamos porque nosotros somos pobres y ellos al saber lo que tienen. Nosotros no tenemos que hacer nada ahí con ellos..." (Dora Camacho, 20 de julio de 1995).

Lo que sí podemos asentar, como certeza inscrita en los discursos creados en el municipio, es una clasificación en base a una gradación evolutiva de lo cultural, pero que en ciertos momentos se inscribe en la sangre, tanto des-

²¹ La misma persona decía respecto a lo indígena lo siguiente: "la mayoría somos hijos de indios, yo también soy hijo de indio. Viene la civilización y dejamos de hablar zoque, pero la sangre que traemos es de indio, hasta los huesos y no lo debemos desechar, nos debemos sentir orgullosos".

de la perspectiva de los ganaderos como de los campesinos.²² Por ejemplo, uno de los propietarios invadidos decía que en su terreno se había asentado gente de Rincón Chamula, “chamulitas, porque los de Rayón, son más civilizados” (Valdemar Camacho, 3 de julio de 1995). Es decir, podemos decir que existe una especie de tipología de la discriminación donde existe un ‘absolutamente otro’ de difícil regeneración, como el caso de los “chamulitas” referidos, y ‘otro’ que tiene posibilidades de incorporarse a lo que es considerado lo “civilizado”, que en este caso estaría representado por los habitantes zoques de Rayón.

Estos lugares comunes, que forman parte de cualquier conversación en el estado de Chiapas, se repiten para distinguir a comuneros y propietarios o para insistir en la mejor ubicación, dentro de una supuesta escala evolutiva, de los habitantes de Tapilula porque “aquí la gente es más noble, es tranquilo este pueblo”, decía el mismo propietario invadido. Cuando estas clasificaciones se trasladan de espacio, como por ejemplo a algún país europeo, el contraste vuelve a marcarse al decir que ese “país es civilizado, pero aquí hay mucha incivilización, empezando por la indigenada que les dices ‘quédense aquí dos días’, y se quedan” (Valdemar Camacho, 3 de julio de 1995).²³

En ocasiones estos discursos son contradictorios, como el que establece una mujer, originaria del municipio de Bochil y dueña de un restaurante, para ella

los indios antes estaban más tapados... quieren [necesitan] escuela, civilización, alguien que les diga por dónde han de ir... Ya ve usted, a los de Rayón les dan tierras y las venden; van a buscar otras. Puro trago y su tambor... Antes eran obedientes, pero ahorita ya dicen saber algo y... es que son bien alzados (Elvia Zenteno, 22 de julio de 1995).

²² Báez-Jorge, Rivera y Arrieta sí consideraron las diferencias interétnicas entre zoques y no indígenas de forma absoluta, para ellos los ladinos equiparaban a los zoques con animales de carga, aunque el matiz se establece cuando indican que también pueden ser comparados con “seres humanos de precaria inteligencia” (1985: 53-53).

²³ La respuesta de Valdemar Camacho se modificó sustancialmente en otra plática, para él “todos somos mestizos en Tapilula, ya hubo una reestructuración en lo que respecta a mezclas. Ya hay una refinación en la raza, todos hablan el español perfectamente bien”.

Por una parte se apunta la necesidad “civilizatoria” de los denominados indígenas, mientras que por la otra se cuestionan las posibilidades y derechos de participar activamente en las decisiones y acciones de la sociedad compartida. La marca civilizatoria,²⁴ inscrita en discursos de diferenciación social debida al estatus, aparece también en el caso del síndico municipal (4 de julio de 1995), quien consideraba el dar educación a sus hijos como un síntoma para que se hicieran “gente de provecho, sino hubieran sido peones en las fincas o albañiles”. Esta percepción es compartida por representantes de familias propietarias, un ex presidente municipal ponía en boca de su padre una clasificación similar tras ser interrogado sobre la diferencia entre indígenas y los que no lo son:

no todos podemos ser iguales, porque hay un cielo y una tierra, pero por lo menos que todos tengamos que comer... Mi padre también me enseñó que el libro y el camino hacen al hombre ladino, y por eso he procurado que en Tapilula no se cerraran las escuelas... Eso de la Prepa no debe ser... ¿cómo que van a cerrar algo que es por el bien de nuestros hijos? (Salomón López Bonifaz, 17 de enero de 1996).

Esta percepción evolutiva y diferencial de lo social, a través de la cultura, es común y recurrente, no es casual que a nuestra pregunta sobre la diferencia entre indígenas y mestizos, el influyente propietario Gerardo López López (19 de enero de 1996) la definiera de la siguiente manera:

La persona que tiene escuela, roce social, tiene su criterio más bien formado. El indígena se deja guiar por otros porque no tiene criterio, si uno le dice vamos a matar a aquel va y lo hace sin pensar las consecuencias. La gente ladina, digamos, tiene más criterio, ni el gobierno puede con los de San Juan Chamula, ellos tienen sus autoridades...

Un profesionalista liberal avecindado en Tapilula, pero originario de otro estado de la república, logra definir con claridad ese cúmulo de elementos que conforman la heteropercepción y, en muchas ocasiones, la autopercepción étnica:

²⁴ Utilizamos el concepto en el sentido expuesto por Elias cuando indica que “civilizado” remite a “la forma de comportarse o de presentarse de los seres humanos. El concepto designa una cualidad social de los seres humanos, su vivienda, sus maneras, su lenguaje, su vestimenta...” (1994: 58).

La distinción entre nosotros es en el dialecto; los auténticos indígenas hablan el zoque, pero ya casi nadie lo habla [...] La lengua y la fisonomía nos hace distintos. Los indios son más robustos, cara no ovalada, tampoco cuadrada; no tienen los rasgos del mestizo. Son más bajos, de mediana estatura para abajo [...] Muy ingeniosos, cualquier cosa se la imaginan. Por ejemplo Dios es así, en la forma de algo [...].

Pero los mismos campesinos o miembros del sistema de cargos de Tapilula no sólo establecen diferencias en el interior de la cabecera municipal con los “ricos”, también ellos adoptan actitudes de superioridad civilizatoria cuando interactúan con otros sujetos. Un grupo de prioras, por ejemplo, comentando el matrimonio de la hermana de una de ellas en Rincón Chamula, con un tzotzil, bromeaban sobre el enlace con un “chamulita”, aunque también estaban de acuerdo que en dicha localidad “va a comer harto maíz, frijol, camotillo [papa], cebolla, repollo[...]”, en definitiva, existe un prejuicio o una consideración de superioridad, pero reconocen las ventajas agrícolas de los chamulas respecto a los campesinos de Tapilula (4 de abril de 1996). Entre los mismos cargueros se escuchan cosas similares. La pareja de una mujer, que participa en las actividades rituales de los cargueros sin ser priora ni alférez, cansado de las molestias de los niños les espetó “[...] ¡dichosos chamacos, no oyen, parecen indios!”.²⁵

Esta especie de clasificación en orden a superioridades culturales, rituales, laborales, etcétera, también es frecuente sabiendo que el antropólogo es extranjero. Lo ajeno al espacio de vida es casi siempre superior a lo propio. Esta circunstancia no se limita a los campesinos comuneros, o a los miembros del sistema de cargos, también alcanza a comerciantes y propietarios. Uno de los mayordomos nos preguntaba sobre el tamaño de las cosas: “allá de por donde es usted... las gallinas deben ser más grandes y más caras en su tierra... es que allá hay más ciencia, por eso es que hacen esos aviones y esas cosas; acá, ya ve usted” (José Gómez, 29 de abril de 1996).

Otro de los aspectos evidentes, a la hora de establecer diferencias entre pobres y ricos, se encuentra en la ingestión de alimentos. Mientras los campesinos tienen

²⁵ En 1941, los Cordry ya habían percibido estas ambivalentes expresiones de los zoques, aunque no las desarrollaran, ya que en sus palabras, “cuando los niños se portan mal son llamados ‘chamulas’” (1988: 59).

como productos básicos el maíz y el frijol, ocultando en ocasiones la utilización en sus comidas de nutrientes obtenidos de la recolección, los propietarios y comerciantes tienen predilección tanto por la carne como por los derivados de la leche, especialmente el queso. Esta diferenciación, que podríamos situar en los distintos hábitos de los habitantes del municipio, muestra en los días festivos, representados entre los miembros del sistema de cargos por los repartos y visitas de santos, los momentos de unión o simulación simbólica debido a que las comidas de fiesta están compuestas, en muchas ocasiones, por productos derivados del ganado vacuno carne.²⁶

Pero la diferenciación entre los campesinos y los propietarios tiene otros puntos de inflexión cuando lo que se establecen son comparaciones con el exterior. La perspectiva evolutiva o un nivel civilizatorio deficiente comparado con otros es similar: “en España en el año 1967 [?] ya se estaban implementando cosas que aquí anunció ayer el presidente Zedillo. Llevamos 30 años de atraso [asentaba un comerciante]” (Fernando López Camacho, 19 de enero de 1996). En ese mismo sentido un miembro activo del grupo adventista señalaba la superioridad de Tapilula frente a municipios vecinos:

en Pueblo Nuevo [Solistahuacán] llevan 20 años de atraso con respecto a Tapilula, pero en Rayón llevan por lo menos 40 o 50 años, aquí se sabe aprovechar mejor la civilización, llega algo nuevo y se usa... los negocios tienen gente que le echa ganas, pero allá no, todavía les falta mucho, están muy atrasados (Salvador Camacho, 27 de marzo de 1996).

El presidente de los Bienes Comunes, ex regidor municipal por el PRD, y quien utiliza estratégicamente la categoría de indio para solventar problemas agrarios, decía que antes “vivíamos en la oscuridad”, no había luz, agua, teléfono, carretera: “ahora salimos donde quiera a caminar... Es que cuando entró la carretera se despertó la gente” (Melquiades Trejo, 8 de octubre de 1995).

²⁶ Pitarch hace referencia para los Altos de Chiapas al uso de las tradiciones indígena y ladina en las comidas: “Los indígenas emplean ambas tradiciones alternativamente pero sin mezclar sus elementos y por tanto distinguiéndolos y manteniéndolos conceptualmente separados, mientras que los ladinos los mezclan activamente hasta no distinguirlos; es decir, se trata de una cultura mestiza en sentido estricto” (1995: 238).

Por su parte, un joven maestro de zoque, miembro del grupo de A.A. y activista defensor de su idioma, señala los pasos que deben seguir los zoques para conseguir reivindicar aspectos visibles de su cultura, discurso que empata con el carácter civilizatorio expresado por distintos informantes en el municipio: “de que para mí posteriormente yo sé que va a tener un progreso más adelante [el idioma zoque], para eso tengo que prepararme para poder sacar mi gente de donde está... que conozcan, que por ejemplo sí nos bañemos; inculcar algo la salud, que el pueblo tenga más civilización, civilizarlo” (Mariano Hernández, 27 de marzo de 1996).

Como observamos en estos ejemplos, la diferenciación entre pobres y ricos, queda subsumida cuando se establecen las mejoras que el pueblo ha tenido o el futuro de transformación que debe tener, o se equiparan con municipios vecinos. Así, lo que es una diferenciación identitaria de estatus y vertical hacia el interior de Tapilula se convierte en horizontal cuando es el municipio en su totalidad el que se compara con sus vecinos.

De esta manera, lo que se plantea es que el discurso diferenciador, en muchos sentidos, está construido en el pensamiento de “la plaza pública” (Geertz 1989: 299-338), allí donde es difícil distinguir a indios y mestizos, a campesinos y propietarios, en la forma e intensidad de construir un discurso civilizatorio. ¿Qué se pretende decir con ello? No tanto que no se establezcan diferenciaciones entre unos y otros, y algunos ejemplos ya han sido anotados, sino que los mecanismos y la estructura de dicha diferenciación no son tan distintos entre estos supuestos grupos antagónicos.²⁷ Posiblemente por la misma construcción histórica regional, apuntada en capítulos anteriores, donde la conservación de las tierras comunales de labor dejó el trabajo en las fincas a los campesinos migrantes que se incorporaban al municipio. Este hecho, aunado a la progresi-

²⁷ Algo similar es expuesto por Catedra cuando establece las diferencias que se generan en el discurso entre los “vaqueiros de alzada” y los “aldeanos” en Asturias (España). Las diferencias son de grado, puesto que los defectos atribuidos a los vaqueiros son iguales a los que creen poseer los aldeanos: “no son ‘desconfiaos’, ‘falsos’, o ‘atrasaos’, sino ‘más’ desconfiaos, ‘más’ falsos, ‘más’ atrasados que el aldeano, el cual lo es también en menor grado” (Catedra 1989: 43-44). Igualmente, para el caso mexicano, Lomnitz-Adler ofrece una idea similar ejemplificada en la Huasteca: “Los rancheros son superiores a estos peones, no por ser diferentes en el fondo sino por representar versiones mejoradas o más depuradas de lo mismo” (1995: 224).

va pérdida del idioma zoque, no solapa las relaciones patrón-cliente o las diferencias de estatus, perceptibles todavía, pero ha posibilitado intercambios menos dolorosos que los presentes en otras regiones chiapanecas. La diferenciación apuntada estaría más en el orden del discurso porque el hecho fundamental parece ser civilitario, es decir, la cuestión racial se subsume cuando se inserta en un progreso social y cultural compartido, como lo intuyeron Colby y Van den Berghe (1980) hace varias décadas para el caso de los Altos de Chiapas.²⁸

Es decir, en gran parte estas diferencias son de grado, canalizadas a través de explicaciones que sitúan a la cultura como el parámetro para la medición, pero esta gradación no implica que los campesinos, hablantes o no de zoque, actúen de una manera uniforme y que no se encuentren enfrentados entre ellos mediante facciones atravesadas por disputas familiares o por intereses políticos o económicos. Cuestión que remite a identidades construidas también en el plano horizontal, y donde ser zoque en Tapilula no significa ostentar una identificación que represente a los campesinos y jornaleros del lugar frente a los propietarios, sino que concuerda más con identificaciones residenciales atravesadas por una multiplicidad de identificaciones sobrepuestas a la supuesta primordialidad étnica.²⁹

¿Qué nos explican los ejemplos e ideas hasta ahora presentados? Conducen a diferenciaciones sociales asumidas en prácticas, que no tienen por qué entenderse como mestizas o indígenas, ya que si esto fuera así cómo podría entenderse la clasificación que los zoques hacen de los “chamulitas” y su propia posición de superioridad cuando dan trabajo a jornaleros tzotziles que llegan generalmente para la recolección del café. Más bien hablamos de esquemas de diferenciación compartidos y, por qué no, coincidentes, que se aplican en situaciones o espacios distintos. En ciertos momentos, como es el caso de la identificación residencial frente a otros municipios, forman parte del mismo punto de referencia para todos los habitantes del municipio: Tapilula; mientras que en situaciones de interacción con instituciones estatales los campesinos pueden ser indígenas zoques tanto como huir de dicha clasificación. No parece que ello

²⁸ Para adentrarnos en lo problemático de las relaciones y definiciones étnicas en los Altos de Chiapas véase Pitarch (1995).

²⁹ Sin la sistematicidad apuntada por Lomnitz-Adler (1995) señalamos que lo expuesto tiene cierto parecido con lo que él denomina “culturas íntimas”.

remita a una identificación étnica zoque, por el contrario muestra una identidad plástica y situacional.³⁰

Estos comentarios obligan a replantear la efervescencia étnica en el panorama chiapaneco actual gracias a la ideas expuestas sobre la invisibilidad o visibilidad de la cultura. Si partimos de que las categorías occidentales de cultura o identidad no forman parte del bagaje de los pueblos indígenas, como han mostrado Pitarch (1995: 246) y Galinier (1998), y que por lo tanto la cultura es un elemento más de los que se hace o tiene en el vivir cotidiano, como el propio aire que se respira (Gellner 1991: 87), la interrogante que nos asalta es saber qué aspectos de la cultura serán los que se visualicen, como veremos en el siguiente apartado. Por el contrario, lo que encontramos en la actualidad como paradoja es que, como afirma Galinier (1998: 2), los indígenas monolingües no son los que reivindican los derechos culturales sino aquellos que en la defensa de la “costumbre” o de las “tradiciones” encuentran una baza política, o un medio de ascenso social. Esta especie de folklorización de lo cultural, pues, se confronta con aquello que de distinto a lo occidental encuentran los etnógrafos en ciertas comunidades indígenas; por ello la lógica simbólica parece confrontarse con la lógica ofrecida como indígena (*ibid.*: 5).³¹ Pero para ampliar estos hechos no existe un punto de referencia más nítido que la lengua hablada.

El idioma zoque (*ore om* en Tapilula) ha sufrido una pérdida progresiva de hablantes, como se demuestra en los censos, pero en Tapilula la drástica caída es compensada por el aumento demográfico en San Francisco Jaconá, localidad compuesta casi en su totalidad por hablantes de la lengua. Esto no es óbice para reconocer la revalorización tenida por el idioma en los últimos años por parte de los habitantes del municipio. Consideración positiva común entre los miembros del sistema de cargos o entre personas que tienen, por conocimiento o parentesco,

³⁰ Gellner (1991: 27) señala cómo la supervivencia política y económica de una familia depende de la manipulación y conservación de ambigüedades o incongruencias relacionadas con el modo de vida, la ocupación, la lengua o la práctica ritual. Por su parte, si hubiéramos seguido el modelo de análisis regional de Lomnitz-Adler (1995: 58-59) diríamos que estamos describiendo una sociedad incoherente, porque los sujetos de estudio en Tapilula conforman grupos mestizados sin la suficiente capacidad para asegurar su propia reproducción cultural.

³¹ Este uso de categorías exógenas a la concepción identitaria indígena es el que señala Pitarch (1995: 246) como peligroso porque tiende a un fundamentalismo indígena.

relación con el mismo, aunque muchos de los hablantes no transmitan el idioma a sus hijos. La revaloración está marcada por un reconocimiento laboral que mejora el estatus social: “a quién sabe lo buscan como profesor y el que no sabe no puede”, decía un alférez platicando con otros en un reparto de santos. Pero el idioma no sólo es clave para la comprensión de las relaciones de los hablantes con instituciones gubernamentales, como veremos posteriormente, es un elemento imprescindible para adentrarnos en la creación o imaginación de grupos humanos absolutamente diferenciados respecto a otros (Anderson 1993: 189).³²

Las variantes dialectales, propias de todo idioma, y clasificadas para el zoque en varios trabajos, conducen a la comprensión de una de las pautas para un posible reconocimiento identitario.³³ De relevancia en la experiencia etnográfica de Tapilula, pero que podría ampliarse a otras localidades con hablantes de dicho idioma, es la asunción y constante separación entre las variantes dialectales existentes: “es que aquellos son otros, es otra su idioma...”, “con aquellos no nos entendemos, es la misma idioma pero quién sabe...”. Estas afirmaciones contradicen, en cierta manera, las prácticas reales, donde la supuesta incompreensión entre las variantes dialectales no impide la comunicación.

En una conversación entre alféreces comentaban los problemas que tuvieron para conseguir comida en Blanca Rosa (Tapalapa) por no hablar el zoque, “recorrimos más de 40 casas y no nos querían vender nada de comida, hasta

³² También podemos hacer extensiva la idea de imaginación a través de la música o de los actos deportivos. En una competencia para niños organizada en el albergue del Instituto Nacional Indigenista (INI) de Tapilula, y amenizada por música zoque proveniente de las grabaciones amparadas por el gobierno del Chiapas, el encargado de la misma asentaba que esa era “la música de nuestro orgullo zoque”. Estas palabras coincidían también en la separación o diferenciación que el acto deportivo estaba propiciando al señalar que el mismo se efectuaba para que “exista una interacción entre niños zoques y mestizos”. Como anécdota para la reflexión, las niñas descalzas de Pantepec perdieron frente a las anfitrionas de Tapilula por un marcador de 14 a 0. Más que la interacción lo que parecía confirmarse era “la diferencia” expresada en desigualdad de posibilidades.

³³ Sin embargo, como considera Hobsbawm (1995: 65-66), en espacios geográficos caracterizados por la confluencia de muchos idiomas la identificación con uno de ellos ha sido en muchos casos arbitraria.

que este compa les habló y hasta regalado nos lo dieron... (Marcos Gómez, 3 de marzo de 1996).³⁴

La imposibilidad discursiva de entendimiento entre las variantes dialectales contrasta con las acciones que muestran al idioma como el elemento de comunicación y reconocimiento.³⁵ Tal vez este hecho debe verse desde la tradición oral. Uno de los temas recurrentes en las narraciones o mitos entre los zoques es el que sitúa a las “deidades” como las intermediarias entre los hombres y la obtención de alimento, pero, a la vez, los mitos de origen actúan como diferenciadores entre los hombres. En el cuento del *Ke'n Miomo*, recopilado por Villasana y Reyes (1992), se muestra cómo después de que los dioses derribaran un cerro lleno de comida y cajas diversas, los hombres se distribuyen arbitrariamente las cajas, las diferencias. La caja llena de barro se quedó en Tapalapa, y por eso “se dedican a la alfarería y hacen muchas ollas”; la de Ocoatepec contenía un bordón de oro, por lo que sus habitantes “caminan por todas partes y son comerciantes”; la de Coapilla estaba llena de niguas y palma, hecho que produce que en el pueblo se teja palma o se camine “con los pies abiertos de tanta nigua”,³⁶ etcétera. La diferenciación regional de este relato y otros similares remite a una construcción de la relación e identificación a través de la creación de diferencias culturales, es decir, el reconocimiento no estaría marcado tanto por la unidad sino por la diferenciación.³⁷

Estas reflexiones conducen a una dificultad a la hora de establecer la singularidad étnica y los elementos que la hacen posible frente a otros. Dificultad

³⁴ Esta misma percepción fue expresada por Villasana (1995: 278) para el caso de los habitantes de Tapalapa que salen a otros municipios o localidades donde se habla alguna variante dialectal del zoque.

³⁵ Kuroda, al estudiar a los mixes emparentados lingüísticamente con los zoques, expresa que “Ellos se comunican en el mismo idioma mixe, pero perciben una diferencia en el dialecto y las costumbres” (1993: 35).

³⁶ Un relato de similares características lo ofrece López Morales (1997).

³⁷ Bartolomé hace referencia a esta unidad en la diversidad aplicada al concepto de religión compartida y que “parece basarse más en una articulación de las diferencias que en la homogeneización ideológica” (Bartolomé 1996: 106). Sin embargo, él se refiere a una unidad pensada como “proceso civilizatorio mesoamericano”, mientras nosotros la aplicamos a los procesos culturales de los seres humanos en sociedad.

que radica en la comprensión de la diferencia únicamente frente a los “otros”, sin insertar la diferencia al interior del grupo demarcado étnicamente, e incluso en la misma construcción del sentido social.³⁸

La diferencia no tiene por que ser una cuestión de clasificación de los supuestos “otros”, sino la realidad misma de las distinciones y los reagrupamientos (Pouillon 1993: 112). El problema radica entonces en definir a ese “otro”, sujeto antropológico, desde una mirada abarcativa por supuestamente comprensible, aunque ello signifique dejar a un lado las paradojas y elipsis que la misma cultura conlleva. Los sujetos clasificados o agrupados étnicamente por la lengua, por ejemplo, no constituyen necesariamente una unidad política, ni tienen la misma historia, más bien son parte de una cierta “ideología de la etnicidad” que parece más evidente para los foráneos que para los propios interesados, especialmente porque se toman en cuenta concepciones naturalistas que agrupan a los clasificados bajo una misma comunidad de origen (*ibid.*: 114-120).

Posiblemente la unidad expuesta por los antropólogos, o por el mismo Estado para los grupos étnicos, no interese a los sujetos etnizados porque participen de una organización que a la vez que integra inventa la heterogeneidad o la porta consigo como lo expresa Pitarch (1996) para los tzeltales de Cancun. Por este motivo las supuestas unidades humanas definibles étnicamente por ellas mismas no proporcionan la base de la clasificación sino que son su resultado, como afirma Pouillon (1993: 121-122). No se clasifica porque existan etnias por clasificar, es porque se clasifica que se instalan en el discurso. La consecuencia de ello no es tanto el desprecio de la actividad clasificatoria, según el antropólogo francés, sino simplemente relativizar los resultados de una clasificación que conduce en muchas ocasiones a su reificación.

El caso de Tapilula, como el de muchos otros lugares de Chiapas, nos ubica en problemas que trascienden el carácter étnico para situarse en la misma construcción de lo social y del ejercicio del poder. De esta forma retomamos las

³⁸ Es algo así como lo apuntado por Augé cuando insiste en que “Concebir las sociedades en términos culturalistas significa, en última instancia, eliminar el problema de las diferencias internas, y esta eliminación autoriza todas las idealizaciones que sobre la sociedad primitiva colman nuestra historia filosófica y caracterizan en especial a ciertas corrientes de pensamiento contemporáneo” (1987: 35).

dos posibilidades de comprensión de la diferencia expresadas al principio de este apartado. Por una parte, se observa la tenaz persistencia de las diferencias de estatus insertas; sin embargo, en un debate de grado civilizatorio, mismo que a la vez que sienta las bases para legitimar la jerarquización y desigualdad al interior de una sociedad permite, también, que todos sus miembros participen del mismo compartiendo un espacio de vida, pero distintas posiciones en los campos de acción social. Estas ideas ubican las expresiones zoques en Tapilula, no como un núcleo cerrado o reflejo de una cultura ajena y aislada del medio social en que se desarrolla, sino como parte de una negociación identitaria plagada de trampas y enredos discursivos.

Por ello consideramos que las distintas identificaciones que se observan en Tapilula no tienen un carácter étnico, en el sentido político de una nación en potencia, sino que la percepción étnica, y los atisbos de conciencia étnica, en el sentido manejado por McKay y Lewins (1975), nos remiten a las políticas indigenistas y a ciertos estudios propiciados bajo el parámetro de las corrientes culturalistas norteamericanas, que visibilizaron la cultura para convertirla en el eje sobre el que giran las categorías étnicas en México.

Dentro de esta vorágine de diferenciación el criticado Estado mexicano, por sus políticas indigenistas de integración, ha estado más preocupado en clasificar y definir a "sus indígenas" y en proporcionarles espacios de reconocimiento a través de sus instituciones, que en reconstruir en lo social un nuevo discurso político que hiciera de las diferencias culturales el lugar de la pluralidad reclamada por la sociedad en los últimos años.

LO ÉTNICO COMO CREACIÓN DE UN DISCURSO ESTATAL

Desde el arribo de los castellanos a tierras americanas las expresiones escritas con respecto a la condición de los indígenas no han cesado. Cronistas, viajeros, teólogos, filósofos, antropólogos o novelistas han querido escudriñar ontológicamente a dicha población, o averiguar su papel a la hora de configurar los territorios independizados del poder colonial. Para ciertos autores la asunción del mito o la mitología prehispánica fue piedra angular para la construcción del sentir mexicano y bandera política en el siglo XIX para crear la nación mexicana. Sentir, que según Lafaye (1977), no debe separarse de una cierta escatología religiosa

que convertía a los mexicanos en un pueblo elegido,³⁹ y que hacía, en cierta manera, al México independiente una prolongación del pasado prehispánico.⁴⁰ Pero, además de estas analogías nos interesa mostrar hasta qué punto la historia forma parte de la definición de los indígenas actuales, tanto por parte del Estado mexicano como desde el punto de vista de sus propias organizaciones o líderes.

Si existe un mediador en este ir y venir de referencias diferenciadoras o de discursos étnicos en México éste es el Estado.⁴¹ Tras la independencia del poder colonial hispano en el actual territorio mexicano se siguió utilizando la categoría colonial de indio o indígena para construir un proyecto nacional sustentado en la idea del mestizaje. El mestizo, figura racial, bañada de contenidos culturales, ha sido y es determinante para la comprensión de las diferencias al interior de México. Una nación que para ser debía convertirse y reconocerse como mestiza tenía como premisa falsa u objetivo inalcanzable la consecución de mestizos por encima de la realidad social y cultural que conforma cualquier agrupamiento humano en forma de Estado.⁴² En esta problemática se inscribe la discusión sobre la consolidación del Estado nacional, tema de prolongación histórica inusitada que continúa hasta nuestros días, y en cuya fisonomía no pueden arrumbarse en las últimas cinco décadas la pre-

³⁹ Sobre el carácter religioso del nacionalismo mexicano véase Brading (1993). Igualmente, "Cualquier comunidad nacional ha tenido que representarse en uno u otro momento como un 'pueblo elegido'" (Balibar 1991: 148).

⁴⁰ Lafaye (1977: 116-117) considera que la obra de Sigüenza y Góngora, en el último cuarto del siglo XVII, aporta ya un "sentimiento indigenista" que mitificará el pasado indígena porque, como el moro en España, había perdido su capacidad subversiva por ser el indio de referencia "un indio muerto". De hecho las referencias que comparan al pueblo elegido de Israel con los indígenas son constantes y se encuentran en cronistas como Gage (1946: 199-200), por mencionar un ejemplo.

⁴¹ Además de la obra de Anderson (1993) utilizamos las aportaciones de Hannerz (1998: 43) con respecto a la legitimación que adquieren los Estados-Nación "a través de la promoción de la cultura diferencial y a través de la construcción cultural de sus ciudadanos".

⁴² Bonfil percibió que "la ideología del mestizaje forma el sustrato de muchos de los problemas y las historias torcidas de los países latinoamericanos" (1994: 11), pero ubicó la superación de este desvío en la construcción social y nacional del Estado encaminada hacia el esencialismo indígena.

sencia y papel de instituciones o disciplinas dedicadas a la ciencia social, en concreto la antropología.⁴³

Como resultado de la Revolución Mexicana surgieron las instituciones centralizadoras por muchos años de la tarea antropológica; el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la escuela adscrita a este último (ENAH); el Instituto Nacional Indigenista (INI) fue creado una década más tarde, en 1948. Su tarea sobrepasa el ámbito académico para convertirse en exigencia de política práctica del Estado nacional mexicano, precisamente por la necesidad de definir el contenido cultural del mismo.⁴⁴ El indigenismo, como política y como corriente académica, intenta resolver el dilema planteado desde la llegada de los castellanos y que la Independencia y la política decimonónica no pudieron solventar: la conformación de un territorio que se quería y decía nacional bajo una unidad cultural.⁴⁵ La cuestión fundamental ha sido cómo lograr la integración de los indios a la nación,⁴⁶ aquella expresada por los denominados

⁴³ La tarea antropológica indigenista tampoco sería pensable sin el análisis de figuras precursoras como Gamio y Caso. Del primero, Aguirre Beltrán asegura que nunca logró desprenderse de la formación positivista que marcará sus ideas, y cuyo presupuesto fundamental fue que la incorporación del indígena a la civilización era una necesidad para la construcción de México como un país moderno (Aguirre Beltrán 1983: 167). De este modo, discrepaba del relativismo cultural de Boas, aunque en ocasiones lo asumiera como propio (*ibid.*: 168).

⁴⁴ Tras el periodo revolucionario, la consolidación del nacionalismo y la organización del Estado estuvieron secundadas por decisiones políticas (fundación del partido de Estado, expropiación petrolera, reformas educativas, etcétera) y culturales (literatura, artes plásticas, cinematografía, etcétera) que proyectan sus contenidos hasta el presente, pero sin que logaran la uniformidad cultural deseada.

⁴⁵ Aguirre Beltrán, teórico del indigenismo mexicano, es conciso en sus apreciaciones: “el indigenismo nace como un movimiento de liberación de los pueblos étnicos y su índole es anticolonial [...] el indigenismo [...] favorece la revaloración y reivindicación de las lenguas y las culturas indias para su incorporación en el acervo donde toma identidad la nacionalidad mexicana” (Aguirre Beltrán 1994: 14-15).

⁴⁶ Hewitt de Alcántara (1988) divide la praxis indigenista en México en dos etapas: la primera entre 1920 y 1940, dominada por la idea incorporacionista; la segunda, a la que denomina integracionista, se encontraba marcada por el relativismo cultural por lo que pretende preservar la cultura india para lograr su agregación a la nación mexicana.

mestizos, representantes de la cultura nacional,⁴⁷ pero sustentada en orígenes prehispánicos.⁴⁸

La idea de una nación mestiza fuerte e integrada será un proyecto de desindianización frustrado, posiblemente por la misma dificultad que implicaba la creación de una cultura integrativa y homogénea con modelo político occidental y génesis colonial en la definición de sus ciudadanos. La primera etapa del indigenismo pretende establecer, a través de la clasificación de las diferencias culturales, formas para integrar a los denominados indígenas a la nación, a la civilización occidental; un segundo aliento de esta política viene dado con las tesis de incorporación del indígena, pero preservando ciertos rasgos de su singularidad, es decir, su cultura y su identidad étnica. Este modelo que Aguirre Beltrán denomina “indigenismo revolucionario” (1983: 304-305) es el que apoyado en las tesis del relativismo boasiano se establecerá en el Congreso de Pátzcuaro en 1940 y es, además, el que desde nuestra perspectiva sienta las bases para la delimitación de los grupos étnicos a través de la investigación antropológica y de la educación.

Las críticas al modelo indigenista aculturador e integrativo tienen eco mediante un giro de la política indigenista. A partir de finales de la década de los sesenta y principios de los setenta las consignas se encaminan hacia la idea de participación de los propios indígenas en las políticas que los afectan y en su propio desarrollo. Las preocupaciones por el etnocidio y el colonialismo interno ejercido sobre las poblaciones minoritarias se plasman en las reuniones llevadas a cabo en Barbados (1971 y 1977) e introducen en las instituciones indigenistas mexicanas las corrientes decantadas hacia la participación y desarrollo de los sujetos étnicos. La etnicidad, pues, se convierte en bandera y elemento liberador de las poblaciones que han sido históricamente sometidas desde la conquista castellana, y para que sus planteamientos sean trascendentes la educación debe convertirse en bilingüe y bicultural.

⁴⁷ El indio después de la Independencia de México siguió siendo un elemento de difícil ubicación en el nuevo Estado-nación. Autores y discusiones sobre la cuestión del mestizaje son abundantes. Véanse Villoro (1987) y Noriega (1992), entre otros.

⁴⁸ “El indigenismo es uno de los pilares importantes de este nacionalismo revolucionario que funda nuestros orígenes ancestrales en pueblos étnicos originalmente americanos y nos da coherencia y corporeidad como nación unívoca” (Aguirre Beltrán 1994: 16).

Prácticamente a la par de estas nuevas propuestas aparece la crítica marxista al indigenismo. Los debates se reflejan en polémicas establecidas con los viejos padres del indigenismo, con los defensores de la singularidad de las reivindicaciones étnicas e, incluso, a través de las confrontaciones entre campesinistas y descampesinistas. El nudo gordiano de los planteamientos marxistas era cómo resolver la existencia de la diferencia cultural no integrada a la nación, a través de un análisis que ubicaba los problemas indígenas dentro de la lucha de clases propia de la sociedad capitalista. Esta confrontación introducía, de una u otra forma, la idea de pluriculturalidad del Estado nacional así como el papel de lo étnico en el mismo.⁴⁹

Si el análisis marxista de hace más de dos décadas se pronunciaba por soluciones de tipo social en las que predominaban los conceptos de marginación, pobreza, dependencia, expropiación y clase social, siendo entendida la etnicidad como parte de la confrontación de clases, las posiciones actuales de la izquierda política y académica se han decantado por la alternativa étnica, vista desde una perspectiva cultural, para dirimir los problemas nacionales.⁵⁰

⁴⁹ Díaz-Polanco es uno de los máximos exponentes de esta corriente que todavía en la década de los ochenta hacía de lo étnico una dimensión de las clases sociales: “la etnicidad debe ser considerada como una dimensión de las clases o, si se quiere, como un nivel de las mismas” (1988: 20-21). Más recientemente sus posiciones se han modificado, sin que exista una nítida autocrítica, para decantarse por las soluciones étnicas fundamentadas en proyectos autonómicos (Díaz-Polanco 1989, 1991). Por supuesto, obviamos los recientes trabajos de dicho antropólogo sobre las autonomías, surgidos en la euforia étnica propiciada por el levantamiento zapatista de 1994. También Stavenhagen (1989a), al criticar los enfoques “culturalista”, “clasista” y “colonialista”, consideró que “clase, etnia y comunidad” debían formar parte del mismo esquema para estudiar las cuestiones étnicas porque son “tres puntos de referencia indisolublemente ligados, mas no excluyentes, en el largo proceso de emancipación de los grupos indígenas en la sociedad mexicana” (*ibid.*: 19).

⁵⁰ La quiebra de los regímenes del socialismo real puso en crisis muchos de los modelos y reivindicaciones de la ciencia social sustentada en los discursos marxistas. Sin embargo, el abandono del marxismo como único marco de referencia para los análisis sociales ha puesto de nuevo sobre la mesa de discusión a la cuestión étnica como único proceso utópico-revolucionario —los ecologistas pueden incluirse en dicho proceso— posible en las sociedades organizadas a través del sistema democrático parlamentario. En México campesinistas y descampesinistas protagonizaron

En cierta manera, el marco para la discusión presente tiene como precursora una obra que, de algún modo, se considera una derivación crítica del indigenismo; nos referimos al libro de Bonfil (1989) *México profundo. Una civilización negada*. Aquí aparece un México dual, por un lado la civilización mesoamericana negada, por otro el México occidentalizado. Mientras que el prístino indigenismo proponía la desindianización como fórmula de consolidación del Estado nacional, la idea de un México dividido en distintos proyectos civilizatorios conduce al reconocimiento de la pluralidad cultural del país, pero incita a una especie de separación intraestatal difícil de compaginar en lo social,⁵¹ y que no rompe precisamente con la ceguera colonial de un México de indios y un México de mestizos.

Si el indigenismo integrativo se convirtió en tribunal para decidir qué era o no lo mexicano y hacia dónde debía dirigirse la pluralidad cultural, la visión decantada por lo étnico logró el reconocimiento público y político de la diversidad cultural, pero arrumba —tal vez sin pretenderlo— cualquier atisbo de separar las categorías coloniales —criticadas por sus defensores y por los mismos indigenistas—, de los contenidos discursivos y culturales del Estado mexicano. Por el contrario, en la actualidad son los propios indígenas quienes, reapropiándose conceptos y clasificaciones estatales, en muchos casos, reivindican su indianidad en un proceso que ya es conocido como “reindianización” (Vázquez León 1992).

En definitiva, este breve exordio está pensado como contexto a la situación que vive Chiapas, y debe ilustrar lo que consideramos en la actualidad un nuevo paso, todavía no consolidado por parte del Estado mexicano ni tampoco por los distintos actores sociales y académicos involucrados, en la definición, invención o imaginación del Estado nacional, teniendo de nuevo a la cuestión india como tema de referencia.⁵²

en la década de los setenta agrías polémicas para definir el papel de los campesinos en la transformación de la sociedad y, por lo tanto, también en las discusiones estuvieron presentes las cuestiones relacionadas con la etnicidad. Véase entre otros a Bartra (1974), Pozas y Horcasitas (1971) y a Warman (1976).

⁵¹ Pese a reconocer que el concepto “indio” era una categoría colonial, Bonfil no rompió con la dicotomía que situaba a dos Méxicos disímiles que debían escoger o protagonizar proyectos civilizatorios: el amparado en la modernidad occidental y el procedente de la tradición mesoamericana.

⁵² La tesis de doctorado de Hernández Castillo (1996) desglosa los pasos de las políticas seguidas por el Estado mexicano con respecto a los indígenas para insertarlas en el caso de los mames

Chiapas no sólo ha sido laboratorio de primera mano para los investigadores sociales, sino que recibió la política indigenista con el vigor e ímpetu de personajes tan destacados en su concepción y desarrollo como Aguirre Beltrán, Villa Rojas o Ricardo Pozas. El debate sobre las consecuencias y el papel jugado, en especial por el INI, todavía están vigentes y por desarrollar de manera más amplia y crítica en las ciencias sociales.⁵³ Si los inicios de las políticas indigenistas requieren una atención histórica especial en los lugares donde se desarrollaron, no es menor el papel actual de instituciones como el INI, o la Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes que, a través de becas, concursos y distintos encuentros de carácter étnico, han impulsado la participación de miembros de pueblos indios en actos de opinión o en apoyos económicos, siempre y cuando se autorreconozcan como indígenas.⁵⁴

La tradición y la modernidad ocuparon un vigoroso lugar en los debates de los diversos indigenismos, y en posteriores discusiones antropológicas mexicanas pero, al parecer, en la actualidad no se han superado, al menos a nivel discursivo. Están presentes los intentos de hacer compatible el desarrollo modernizador con la conservación de lo tradicional o de costumbre, especialmente referida a los grupos indígenas. Antes de la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la vida chiapaneca, ya era notoria la utilización de los conceptos étnicos desde las más distintas instituciones y actores. En los diez últimos años el uso y abuso de los mismos lleva a infinidad de análisis, pero mencionaremos sólo algunos ejemplos para ser concisos.

Lo étnico se identifica al menos con cinco posibilidades: como modo de diferenciación frente a los otros, ya sean ajenos a la realidad comunitaria o regio-

de Chiapas. Es así como delimita el tránsito político y práctico entre un México mestizo y un México pluricultural. Posteriormente ha incorporado, como proceso histórico actual, la discusión sobre el México autonómico (véase Hernández Castillo 1998).

⁵³ Nos apoyamos en los trabajos de Aguirre Beltrán (1976 y 1983) y Köhler (1975).

⁵⁴ Los trabajos del desaparecido Departamento de Protección Indígena, o del Departamento de Asuntos Indígenas del Estado, al igual que la labor del Instituto Nacional Indigenista deben verse con perspectiva histórica, pero en contacto directo con los posteriores desarrollos de la política indigenista en el estado de Chiapas o los expuestos desde el gobierno central. Para el caso concreto de los Altos de Chiapas un artículo de Rus, escrito en 1995, es clarificador.

nal, o rivales al interior de dichos espacios;⁵⁵ como derecho, es decir, como parte de la consuetud; como justificación de una política cultural encaminada al “rescate” de aspectos culturales en peligro de extinción;⁵⁶ es también el escaparate para subvencionar por parte de instituciones estatales y federales la indianización o reindianización de grupos humanos a través de becas, proyectos o concursos, y es, al mismo tiempo, la fácil referencia de medios de comunicación e intelectuales para sintetizar su hipotético conocimiento de realidades sociales. Es decir, si el análisis es acertado, estamos hablando de al menos tres grupos de actores que dicen e interpretan lo étnico en contextos diferenciados y con contenidos unas veces antagónicos y otras muy semejantes, pero siempre como posibilidades tácticas o estratégicas.⁵⁷ Están los indígenas, con sus organizaciones civiles o instituciones políticas; el Estado representado por instituciones federales y estatales, y aquellos individuos que por profesión o vinculación política acceden al análisis de la realidad, creando opinión y divulgándola.

Por otra parte, los precedentes a la hora de abordar la cuestión étnica son abundantes en suelo mexicano y en otros países de Latinoamérica, donde la presencia de poblaciones indígenas ha hecho de su papel en el concierto de las

⁵⁵ Las disputas políticas o de liderazgo en muchas localidades y municipios del estado de Chiapas, especialmente de los Altos, suelen estar mediadas por el concepto de tradición, convertido en asidero étnico de las partes enfrentadas. El ejemplo de San Juan Chamula es el más conocido. Para percatarnos de tal hecho la *Memoria de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos* (1992) es un buen ejemplo.

⁵⁶ Las convocatorias para la otorgación de becas, tanto del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC) del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), como los Fondos de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas, después denominados Fondos para la Cultura Indígena del Instituto Nacional Indigenista, insisten en la necesidad de preservar la tradición en proyectos “destinados a rescatar, preservar y promover su patrimonio cultural” (Convocatoria 1996 de los Fondos para la Cultura Indígena, INI).

⁵⁷ De Certeau (1996: XLIX-L) establece la distinción entre recurso táctico y estratégico, al primero lo caracteriza como sin proyecto y con dificultades para definir a su rival u oponente, mientras que el recurso estratégico necesita de actores con proyecto totalizador y con la claridad suficiente para determinar al oponente.

naciones involucradas una preocupación no resuelta.⁵⁸ Sin embargo, a partir de junio de 1989, con la aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), se sentaron las bases recientes para la discusión legal del papel de los pueblos indígenas en territorios demarcados por fronteras estatales. No es casual, entonces, que el 28 de enero de 1992 se publicara en el *Diario Oficial de la Federación* el decreto por el que se adiciona un primer párrafo al artículo 4 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, reconociendo a los pueblos indígenas de México, señal de que el país asumía su carácter de nación pluricultural.

Nuestro interés se centra en la presentación de hechos previos o inmediatamente posteriores al alzamiento armado de 1994. El desarrollo histórico de las políticas indigenistas en Chiapas ha sido expuesto por Hernández Castillo (1996) para afirmar que durante el periodo salinista dichas políticas desembocan en la consolidación, tal vez no premeditada, del indigenismo participativo propio de los antropólogos críticos arribados al INI en la década de los setenta, en sustitución de la generación encabezada por Aguirre Beltrán. Este indigenismo reelaborado vinculó la participación no corporativa de los indígenas a través de Fondos Regionales para el Desarrollo y de Fondos de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural, de esta manera, y aunque parezca paradójico, se entremezclan dos discursos referentes a los indígenas: por una parte el modernizador aplicado a la vida económica y, por otra, el tradicional, como forma de conservar el patrimonio nacional.⁵⁹

El gobierno estatal de Chiapas no ha ido a la zaga, especialmente en cuanto a proyectos culturales se refiere, a la hora de efectuar una relectura del papel de los indígenas al interior de la sociedad chiapaneca. El cambio de dirección del Instituto Chiapaneco de Cultura (ICHC) en el periodo del gobernador Patrocinio González Garrido posibilitó la apertura del Departamento de Culturas Étnicas,

⁵⁸ Las políticas indigenistas, constatables en México, Guatemala, Brasil o Perú, no han podido solventar o acallar el sinnúmero de reuniones y surgimiento de organizaciones indígenas que, a través de distintos documentos y proclamas político-sociales, insisten en ser actores activos en sus respectivos países. En las décadas de los setenta y ochenta son notorios tales documentos, como la Declaración de Barbados (1971) o los contenidos en la recopilación de Bonfil (1981). Para el caso de Chiapas hay que remitirse al trabajo de Hernández Castillo (1996).

⁵⁹ Véase Hernández Castillo (*ibid.*).

que encabezado por el antropólogo tzotzil Jacinto Arias, puso en marcha acciones para hacer públicas y visibles, mediante festivales, concursos y encuentros, lo que se ha considerado cultura indígena.⁶⁰ Al mismo tiempo, en su seno, se conformaba un grupo de intelectuales indígenas pensando en su futuro papel dentro del concierto estatal.⁶¹

Esa institución ha estado acompañada por los programas de la Unidad Regional de Chiapas (URCH) de la Dirección General de Culturas Populares, por el mismo Instituto Nacional Indigenista (INI),⁶² el Instituto Nacional de Educación para Adultos (INEA), el Consejo Nacional para el Fomento Educativo (CONAFE), la Casa de las Artesanías de Chiapas (CASACH), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia de Chiapas (DIF-Chiapas, actualmente Instituto de Desarrollo Humano), y la

⁶⁰ La tarea del Departamento que encabezó Jacinto Arias hasta su salida para convertirse en Secretario para la Atención de los Pueblos Indígenas (SEAPI), estuvo marcada por las actividades dirigidas, según sus propias palabras, a “la preservación, desarrollo y difusión de la cultura de los pueblos indios de Chiapas siguiendo lineamientos de respeto pleno a las estructuras organizativas de las comunidades y la autodeterminación en la defensa y desarrollo de sus patrimonios culturales”. Estas ideas escritas en 1991 precedían a las actividades por desarrollar en ese mismo año, y que fueron las actividades fundamentales hasta la fecha: formación de talleres culturales sobre prácticas tradicionales y producción y difusión de literatura en lenguas indígenas; producción y difusión de videograbaciones; elaboración y difusión de programas autograbados; festival de marimba indígena; encuentro de danza y música indígenas, y encuentros de escritores indígenas y concursos literarios indígenas. En el mismo documento aparece la forma de trabajar con las comunidades y la división regional establecida: “El enlace comunidad-instituciones es por parte de Agentes Culturales Institucionales que recorren periódicamente las regiones étnicas a partir de cabeceras regionales en Rayón, San Cristóbal de Las Casas, Ocosingo, Tila, Las Margaritas y Motozintla”, Archivo del Departamento de Culturas Étnicas (Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas).

⁶¹ El papel fundamental de este grupo de intelectuales ha sido la intermediación, como se refiere en la nota anterior, con la intención de crear liderazgos culturales que trasciendan el ámbito comunitario. Sin embargo, la priorización del trabajo administrativo y de intermediación ha impedido la formación universitaria más amplia del grupo original de trabajadores del Departamento de Culturas Étnicas.

⁶² Los Fondos de Solidaridad para la Promoción Cultural de los Pueblos Indígenas iniciaron su trayectoria en 1988 a través del INI.

Secretaría para la Atención de los Pueblos Indígenas (SEAPI, actualmente SEPI, Secretaría de Pueblos Indios). Todas estas instituciones formaron la Comisión de Apoyo a Creadores Populares (CACREP) que otorga las conocidas becas del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC). Por supuesto, la Secretaría de Educación Pública (SEP) también mantiene programas específicos de enseñanza bilingüe para llevarse a cabo en zonas indígenas.⁶³ Estas instituciones han colaborado en la puesta en marcha de concursos y otras actividades afines, donde el ser indígena es condición imprescindible.⁶⁴

En el breve espacio ocupado por el gobernador Eduardo Robledo Rincón (1994-1995) se creó la Secretaría para la Atención de los Pueblos Indígenas (SEAPI) que, encabezada inicialmente por el mencionado Jacinto Arias, es producto, según su propaganda, “[...]de la lucha incansable e insistente de los pueblos indios por participar en los órganos administrativos y de poder del Estado, para planear su propio desarrollo”.⁶⁵ Esta Secretaría tiene como objetivos la organización y desarrollo de los pueblos indígenas, la creación de infraestructura y proyectos productivos y, por último, la difusión y promoción cultural. Su creación es resultado, al igual que la del Centro de Estudios de Lengua, Arte y Literatura Indígenas (CELALI), de los compromisos adquiridos entre las partes firmantes de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar para fomentar, desarrollar y difundir las culturas indígenas.

⁶³ En 1996, por ejemplo, la SEP publicaba un folleto titulado Talleres para el Desarrollo de la Escritura en Lenguas Indígenas con la finalidad de que “la producción de textos literarios sea en lengua indígena y reflejen el pensamiento y la visión étnica de la realidad” (SEP 1996: 18). Para un desarrollo más amplio de las políticas sobre el bilingüismo en Chiapas véase Freedson y Pérez (1995, 1999).

⁶⁴ También debemos recordar que en 1992, el Premio Chiapas, otorgado a chiapanecos o foráneos con dedicación y creación de conocimientos artísticos y científicos referentes a Chiapas, fue concedido a indígenas, como forma de celebrar-negar los 500 años de la llegada de Colón al continente americano. Por este motivo la entrega se efectuó en la cabecera municipal de San Juan Chamula, forma de dar prestancia al acto y de secundar la defensa de la “tradicción” ante los enfrentamientos político-religiosos de tal municipio.

⁶⁵ Dicha Secretaría se crea en 1994, como aparece en el *Periódico Oficial* núm., 5 del 23 de diciembre. A diferencia del resto de poderes estatales, se encuentra ubicada en San Cristóbal de Las Casas.

Entre las actividades que desde el gobierno de Chiapas se pusieron en marcha durante el sexenio no concluido del gobernador Patrocinio González Garrido fueron los Festivales Maya-Zoques.⁶⁶ Tapilula fue la sede de uno de ellos, cuando ocupó la gubernatura Javier López Moreno (1994). El entonces presidente municipal, Gerardo López Camacho, importante ganadero de la región, participó activamente para que tal acto se llevará a cabo, posiblemente como forma de crear o recrear un pasado del que su familia, los propietarios y comerciantes no participaron, pero que les permite sustentar su relación con la historia remota del municipio. De ahí que su discurso, en los actos de inauguración, estuviera marcado por la utilización del pasado zoque como legitimación del presente, apropiándose simbólicamente. Curiosamente, en ese mismo acto, un maestro representante de los zoques de la región, utilizó el discurso antropológico de las relaciones entre los mixes, zoques y popolucas para reafirmar la validez de los reclamos y derechos indígenas así como de su tradición. No es extraño entonces que los participantes en las danzas representativas de Tapilula accedieran a cooperar para la compra del vestuario que les serviría para ejecutar las danzas de “El Salvaje” y “La Encamisada”; la explicación de estos danzantes de por qué hicieron ese gasto fue “que era muy importante conservar las fiestas porque en las venas llevamos sangre indígena y hablamos dialecto zoque”. Aunque estos bailes ya no se efectúan en Tapilula en ningún tipo de festividad local, tener su vestuario les permitirá trasladarse anualmente a los lugares del estado de Chiapas donde se celebre el festival, viaje deseado por todos los participantes.

Es muy común que el discurso sobre la tradición, que aparece sin necesidad de interrogar sobre ella y, posiblemente, por la figura presente del antropólogo, se relacione con la preocupación del gobierno por sostener las costumbres, “el gobierno sí se preocupa, hasta pagó el Congreso [Festival] que se hizo acá, pero los jóvenes no quieren hacer lo que sus padres sabían” (Raquel, 12 de agosto de 1995). Durante una de las visitas de los mayordomos de Rayón a Tapilula uno de ellos se acercó intrigado preguntando si “veníamos de la cultura” porque si era así nosotros concedíamos dinero a dos personas que utilizaban el nombre de los mayordomos para que les dieran “2 o 3 millones [de

⁶⁶ Festivales de similar factura tuvieron lugar con anterioridad, concretamente en 1984 se celebró en San Pedro Chenalhó el Encuentro Cultural Interétnico, que tuvo continuidad en los celebrados en Tecpatán (1986), Las Margaritas (1987) y Tenejapa (1988).

viejos pesos] y nosotros no vemos nada para nuestro compromiso”. En otra ocasión uno de los músicos de Rayón se acercó para preguntar si se le podía ayudar en la compra de sus instrumentos. Qué se podía decir ante tal disyuntiva que situaba al hecho ritual como posibilidad para obtener beneficios por “continuar con la costumbre”, y al antropólogo como figura mediadora. No es extraño que ello ocurra si tenemos en cuenta que los cargueros de Rayón afirman que la ermita donde realizan sus actividades actualmente fue construida gracias al apoyo del INI.⁶⁷

Posiblemente el más conocido medio para obtener dichos recursos sea el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), organizado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA) a través de su Dirección General de Culturas Populares. Los proyectos, orientados a “beneficiar a la cultura e identidad de la comunidad”, están mediados por temas como la música popular, la danza tradicional, las fiestas y las costumbres. El talante de los proyectos lo ejemplificamos con alguno de ellos provenientes de municipios con hablantes de lengua zoque; son simplemente referencias que deben ampliarse para conocer el discurso que gira en torno a la cultura indígena, tanto desde las propias instituciones como por parte de quienes se asumen como indígenas. La costumbre y la tradición son la base de la presentación y del sustento de los proyectos, además, como afirma Hernández Castillo (1996), su legitimidad proviene de enfatizar la dicotomía modernidad *versus* tradición. En 1995 se presentó uno de ellos con el nombre de “Cultivar la medicina tradicional”; los firmantes, miembros del municipio de Tecpatán, decían lo siguiente:

Es que prácticamente se ha visto que hoy en día, nuestra gente joven y adulta se van desvirtuando con la influencia de otra manera de pensar de la modernidad, de gente que trae malos vicios y costumbres que tanta necesidad y desempleo llegan a nuestra tierra, desequilibrando en nuestras tradiciones y costumbres a nuestra gente indígena, que tristemente vemos ya no hablan el idioma o dialecto y mucho menos conservar la tradición del cultivo de la medicina tradicional.

⁶⁷ Esta relación entre gobierno e indígenas ha sido observada por Pitarch (1996: 188) para considerar que la “tradición” o la “kostumbre” son vividas por los tzeltzles de Cancuc como “lo que viene dado” por los ajenos (europeos) y, por lo tanto, no es extraño que les guste a los funcionarios públicos o que lo reiteren de manera constante en sus discursos sobre la cultura indígena.

En el mismo año fue aprobado un proyecto del municipio de Copainalá llamado “Raíces de mi costumbre” donde se leía:

Este proyecto tiene como objetivo primordial buscar la forma de rescatar y conservar las costumbres y tradiciones de nuestra comunidad, por considerarlo único patrimonio de nuestros hijos y ellos serán el futuro de nuestra música y danza autóctona, gracias a este costumbrismo la comunidad se sigue manteniendo unida de forma solidaria como hermanos herederos de una raza zoque.

Esta forma de relacionarse con lo cultural, y las ideas que sobre ello se tienen quedan condensadas en un proyecto presentado en 1996 con el nombre de “Los zoques de Tuxtla: cambio y permanencia”:

Esta es una propuesta que busca fortalecer el conocimiento de cultura zoque, en una comunidad urbana que ha perdido en gran parte (por falta de este tipo de propuestas) sus elementos de identidad cultural, pero que pese a todo permanecen algunos elementos de su cultura tradicional, que se presentan asimilados e interpretados por esta sociedad casi olvidada; pero aún vigente.

Como se comprueba en estos ejemplos, la idea de cultura se instala en el discurso como un ente ajeno al devenir histórico de los sujetos sociales, y encasilla la identidad (étnica) en ciertas prácticas definidas como tradicionales. De esta forma, las instancias culturales estatales determinan, a través de la selección de los proyectos, los criterios que definen lo que es o no cultural entre los indígenas.

Por otra parte, el Instituto Nacional Indigenista (INI) no se ha querido quedar rezagado en este tipo de iniciativas y, a través de los mencionados Fondos de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas, realiza una labor similar; sólo anotamos los nombres de los proyectos aprobados en 1995 y 1996 en los municipios con hablantes de zoque para corroborar esta relación entre cultura y tradición como un hecho pervivencial por rescatar: “Rescate de danza y música zoque”, “Músicos y danzantes zoques en rescate de las tradiciones y costumbres”, “Artesanos y talladores de madera”, “Rescate de la marimba”, “Rescate cultural de la lengua zoque”, “Olla bonita (*Suñipö tsika*)”, “Rescate de la tradición oral y escrita de la lengua zoque” y “Elaboración de artesanías históricas”.

La relación de las instituciones estatales con la “tradición” y lo “étnico” tiene más vertientes, una de tantas es el Proyecto Recuperación de la Medicina Tradicional en Parteras Empíricas Zoques, auspiciado por el DIF y el INI, y que tuvo una de sus sedes en Tapilula durante agosto de 1995. Tampoco resulta sorprendente, entonces, que una de las labores donde más se concreta la relación del INI con respecto a los “indígenas” se lleve a cabo en la Sección Jurídica del Centro Coordinador Indigenista (CCI) de Ixtacomitán. Para realizar su trabajo de asesorías civiles, penales, administrativas, laborales y agrarias existen una serie de requisitos que deben demostrar los beneficiados, especialmente si se trata de solicitudes de fianza, requisitos que implican en primer lugar su caracterización étnica:

1. Acreditar el carácter de indígenas.
 - a) Que hable o entienda una lengua indígena.
 - b) Originario de una comunidad reconocida como tal.
 - c) Que sean reconocidos por los miembros de la comunidad.
 - d) Que se reconozca como miembro de un pueblo indígena.
2. Primo delincuente.
3. De escasos recursos económicos.
4. Arraigo domiciliario.
5. Apoyo familiar.
6. Aval moral, o comunitario: se procura conocer el sentir de las autoridades del lugar, sobre la posible ex carcelación del peticionario.
7. Que el peticionario acepte cumplir los compromisos contraídos con el INI y los que deriven de su situación jurídica.

Como ejemplo, el encargado de dicha Sección solicitaba apoyo para fianzas de tres habitantes de la región al administrador coordinador del INI en el estado de Chiapas durante 1993 de la siguiente manera: “Así mismo, hago de su conocimiento que son personas de escasos recursos económicos de origen indígena de la Etnia Zoque, originarios de los poblados Ixtacomitán, Tapilula y Pantepec, Chiapas...”⁶⁸

Esta relación de las instituciones gubernamentales con la definición e identificación de los indígenas se prolonga aún más, por ejemplo, la SEAPI tuvo en Tapilula una de sus delegaciones, de la cual dependían la subdelegación de

⁶⁸ Archivo del Centro Coordinador Indigenista en Ixtacomitán.

Copainalá, también en la región zoque. La atención se daba a 15 municipios con hablantes de zoque: Amatlán, Chapultenango, Ixhualtán, Ixtacomitán, Ixtapangajoyá, Jitotol, Juárez, Ostuacán, Pantepec, Pichucalco, Solosuchiapa, Rayón, Sunuapa, Tapalapa y Tapilula.

Las tareas de la delegación, como líneas principales de la SEAPI, eran el promover la cultura, donde destacan la producción de programas de radio que difunden temas relacionados con las tradiciones, la salud y el campo; canalizar los proyectos culturales indígenas para ser presentados en las instancias encargadas de financiarlos; la producción escrita en lenguas indígenas y la capacitación de personal. Junto a ello se apoyaban proyectos productivos o de infraestructura, como las viviendas, y se brindaba asesoría jurídica como lo hacía el INI. Igualmente se dieron a la tarea de establecer reuniones de los municipios zoques controlados por su delegación para estructurar las demandas y organizar el Consejo Permanente Zoque.⁶⁹ “Se quiere que se termine el paternalismo, pero a base de qué: queremos del gobierno pero no decimos cómo... ahí tienen dice el gobierno, para que fracasen”, comentaba el delegado de la SEAPI en Tapilula con respecto al papel mantenido por el Estado hacia los indígenas.

Una de las tareas de sus trabajadores, todos ellos supuestamente zoques pero muchos no hablantes del idioma, era la de recopilar historias, mitos o cuentos que correspondan a la cultura zoque. Una de las trabajadoras se mostró, en una ocasión, turbada por no saber qué hacer para cubrir ese requisito. El delegado le contestó al respecto:

Estamos viviendo en la región zoque, con la lengua zoque, en una nación zoque y no sabemos nada de los zoques, ¿cómo puede ser eso? Nosotros debemos hacer el esfuerzo por recuperar su historia y conocer cómo viven... cómo se puede hacer

⁶⁹ Estos Consejos tienen su origen en el fallido intento del gobernador Patrocinio González Garrido de crear el “Consejo Indígena como órgano fundamental de comunicación política entre los propios indios y entre estos y el Gobierno del Estado” (1991: 8). A pesar de su propuesta, incluida en una serie de reformas legislativas “en materia de indigenismo”, el consejo nunca funcionó como tal, por el contrario, fue frecuente la presencia de noticias en la prensa local que hacían referencia al surgimiento de grupos de diversa naturaleza, como la aparecida en noviembre de 1999 (*Cuarto Poder*, 11 de noviembre de 1999, p. 13) y donde se señala la creación de una “agrupación de defensa a indígenas en zona Norte” (zoques y tzotziles).

eso queriendo envenenar a un hombre sabio por llamarlo brujo. El es un sabio (Juan López Morales, 7 de septiembre de 1995).⁷⁰

La SEAPI propició la formación profesional de indígenas y otorgó becas de estudio. Además de estas tareas apoyó la celebración de actividades culturales por grupo etnolingüístico; en este sentido, los días 7 y 8 de octubre de 1995 se realizó un Encuentro de Escritores en Lengua Indígena, dos de los trabajadores de la delegación fueron parte de la representación zoque y para tal ocasión, en palabras del delegado, “[...] deben ir vestidos de indios, de gala...si no tienen ropa vemos cómo lo conseguimos”.

La misma persona fue la encargada de presentar un proyecto PACMYC, aprobado en 1995, para realizar un “Encuentro cultural mixe, zoque, popoluca”. Aunque las relaciones entre los hablantes de estos idiomas de tronco lingüístico común son prácticamente inexistentes, gracias a los apoyos gubernamentales se han podido llevar a cabo ciertos encuentros, como el que mencionamos que tuvo como sede a Tecpatán (Chiapas) en 1996.⁷¹ Entre las conclusiones de dicha reunión, dividido su contenido en mesas temáticas, encontramos la creación o puesta en marcha de instituciones “modernas”, pero construidas desde los contenidos indígenas, así, se asevera que los jueces municipales han de ser “hablantes de la lengua zoque y conocedores de la cosmogonía de los pueblos”, como si ésta fuera de la misma naturaleza que el derecho positivo.

No es casual entonces que los gobiernos del estado de Chiapas se sigan preocupando por la cuestión étnica, vista desde la perspectiva cultural, y se creara en cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar El Centro de Lenguas, Arte y Literatura Indígena (CELALI), con sede en San Cristóbal de

⁷⁰ Esta última referencia venía al caso porque la misma muchacha había señalado un incidente con una persona a la que llamó “brujo”, por dedicarse “a hacer maldades, lo mejor sería envenenarlos”. La misma muchacha se quejaba de que en un proyecto sobre obras los zoques no se debían quejar “porque si no tienen techo ellos deben pagarlo, ¡es que lo quieren todo! Dicen que no tienen pero yo los conozco, si tienen su cafetal, ganado...”

⁷¹ Los antropólogos son responsables, en buena medida, de que puedan en la actualidad reconocerse estos idiomas y se estructuren discursos al respecto: “nosotros los zoques, creemos que nuestros hermanos mixes y popolucas presentan una situación similar en cuanto a su cultura y por ello queremos reunirnos para reconocernos como parte de una misma cultura”.

Las Casas, o que se insista en la formación de recursos humanos indígenas para los propios indígenas: “[...] que incorpore a los indígenas en los procesos de investigación, docencia, promoción, difusión y desarrollo de su cultura. Asimismo se plantea la formación de recursos humanos especializados, que en el corto plazo participen en el diseño e instrumentación del desarrollo de los pueblos indios”.⁷² Por lo tanto, la política cultural del gobierno en los últimos años se ha dirigido a grupos humanos diferenciados.⁷³ Concursos, festivales, o encuentros para indígenas son prioritarios porque las mismas instituciones gubernamentales participan definiendo qué es lo tradicional y la cultura indígena:

Por otro lado, las festividades de los pueblos indígenas han ido perdiendo originalidad por diversos factores, entre ellos: la falta de concientización de las nuevas generaciones, la presencia de sectas religiosas con recursos económicos y la escasez de algunos recursos naturales [...]

[...] las instituciones responsables de atender los aspectos culturales de los pueblos indios han descuidado que sus proyectos tengan como objetivos la reivindicación ideológica, lealtad cultural y consolidación de la identidad.⁷⁴

Por ello se insiste en la clasificación cultural a través de conceptos como “cultura indígena” y “cultura popular mestiza”, y se remarca que los objetivos culturales por lograr son los de “Promover, difundir e investigar las tradiciones y costumbres de los pueblos mestizos e indígenas”;⁷⁵ o se diga que se fomentará la cultura al “crear un fondo estatal para los sabios indígenas”.⁷⁶ No parece, por su parte, que los indígenas que tienen relación con las instituciones culturales del gobierno piensen cosas distintas, concretamente en las conclusiones del V

⁷² *Programa Estatal de Educación, Cultura, Recreación y Deporte, 1995-2000*, t. II, 1997, p. 261.

⁷³ Grupos humanos tan diferenciados que ni siquiera participan en actividades deportivas conjuntas. A los ya existentes campeonatos de basquet o media maratón indígena hay que añadir la Primera Olimpiada Indígena, del 13 al 15 de diciembre de 1998 en el municipio de Zinacantán.

⁷⁴ *Programa estatal de educación, cultura, recreación y deporte, 1995-2000*, t. II, 1997, p. 268.

⁷⁵ *Programa estatal de educación; cultura, recreación y deporte, 1995-2000*, t. II, 1997, p. 280.

⁷⁶ *Programa estatal de educación, cultura, recreación y deporte, 1995-2000*, t. II, 1997, p. 291.

⁷⁷ La Unidad de Escritores Mayas Zoques, A. C. surge en 1991, durante el mandato del gobernador Patrocinio González Garrido.

Encuentro Estatal de Escritores Mayas y Zoques,⁷⁷ efectuado los días 20 y 21 de septiembre de 1996, los participantes decían, entre otras cosas, que era necesario:

Apoyar con becas a los consejos de ancianos o autoridades tradicionales como estímulo por el valioso trabajo que realizan para el fortalecimiento cultural de sus pueblos[...]

Deben brindarse apoyos a las asociaciones culturales que continúan haciendo florecer los usos de costumbres tradicionales que no tienen reconocimiento oficial[...]

Tampoco debe extrañar, entonces, que el INI desarrolle en su Centro Coordinador Indigenista de Copainalá talleres sobre derecho indígena para “formar investigadores en derecho consuetudinario zoque y tzotzil para rescatar de cada una de las comunidades los usos y costumbres jurídicas de la normatividad comunitaria”, y para “la recuperación y valoración de sus raíces así como sustentar las aportaciones en torno al derecho consuetudinario detectado por los investigadores”.⁷⁸

El Estado, por lo tanto, ha sido y es no sólo mediador y principal interlocutor de los indígenas, sino también un definidor de los mismos, como bien ha señalado Fábregas Puig (1997: 24). “El mismo indigenismo, con su insistencia, remarcó la existencia de la pluralidad cultural”, la clasificó. Aunque el símil no agrade, el Estado mexicano imaginó también a “nuestros indígenas”, como grupos uniformes, a través de mecanismos utilizados por los Estados coloniales para definir sus territorios. Al igual que Anderson (1993) señala al censo, al mapa y al museo como los instrumentos para inventar los nuevos Estados surgidos del colonialismo, parece que esos mismos instrumentos son los utilizados para definir, contar y controlar a los indígenas, pero también son la posibilidad para que éstos se imaginen;⁷⁹ imaginación que como Anderson (*ibid.*: 24) señala no es una invención como falsedad sino como creación, como construcción,

⁷⁸ Palerm cuestionó la tarea de las instituciones estatales para afirmar que “la solución y la respuesta deben venir de los propios grupos indígenas” (1973: 8), y no tanto de las definiciones e intenciones de la antropología aplicada.

⁷⁹ Un precedente de estas ideas lo encontramos en Fanon (1965). También Douglas (1996: 135-160) replantea el papel de las instituciones como creadoras de etiquetas sociales.

pero construcción desde parámetros que provienen del Estado o de la denostada cultura occidental.⁸⁰

La creación y definición de 56 grupos étnicos en México responde a la idea de poner en serie para identificar.⁸¹ Con ello no se está negando la existencia de la diferencia cultural, tal cosa sería como negar la cualidad propia del ser humano, la cultura, sino que se plantean interrogantes sobre el control de las definiciones étnicas, de ahí la necesidad de acercarnos a la realidad étnica vista como un discurso político de construcción y adjudicación de identidad a los sujetos sin palabras, que en este caso han sido los indígenas.⁸²

El problema no es la diferencia cultural, aquella que nos convoca a todos como sujetos de reconocimiento social, sino cómo se construye un Estado nacional moderno sin romper con los atavismos coloniales de dos comunidades imaginadas como distintas e irreconciliables.⁸³ Esta misma reflexión crítica ya había sido expuesta por Palerm (1973) hace más de dos décadas cuando seguía en boga la discusión indigenista:

[...] toda la problemática que estamos estudiando aparece como un resultado inevitable del contacto de dos estilos culturales. No puede ser de otra manera; no va a haber otro tipo de soluciones posibles, y tendríamos, entonces, que llegar a planteamientos de soluciones, o a proponer una especie de aislamiento de los

⁸⁰ El papel del Estado ha sido observado etnográficamente por Hernández Castillo (1994: 105) para el caso de los mames de Chiapas, al considerar que el gobierno no toma en cuenta en sus programas sociales “a aquellos grupos que no son considerados como suficientemente étnicos, como los mames protestantes”.

⁸¹ Fenómeno que parece responder a la “serialización” de la realidad, como si ésta se encontrara constituida por pluralidades duplicables gracias a las cuales se puede visualizar el mundo social (Anderson 1993: 257-258). Hernández Castillo (1996) resume esta circunstancia para el caso mexicano: “Los indigenistas erróneamente creían que los indígenas mexicanos pertenecían a grupos étnicos, y los indígenas decidieron crear grupos étnicos para funcionar en el México Multicultural”.

⁸² La cuestión indígena sería un problema de orden discursivo y lingüístico, según Carbó (1989: 253), sin negar “la materialidad incontestable de los sectores indígenas” (*ibid.*: 258). Véase también Carbó (1995).

⁸³ Como ha planteado Fábregas Puig (1997: 39-40) el problema radica en adecuar el orden político al orden social como un todo, en redefinir la nación.

grupos indígenas frente al poder y a la influencia de las sociedades nacionales. Levantar barreras que impidieran los efectos que, aun involuntariamente, estamos produciendo sobre ellos (*ibid.*: 6-7).⁸⁴

La cuestión aquí planteada no es tanto cultural como de construcción y definición social y política de un Estado y de sus estructuras de poder, hecho que trae como consecuencia, tras el levantamiento armado neozapatista de 1994, una serie de compromisos firmados entre el gobierno y los alzados, conocidos como los Acuerdos de San Andrés Larráinzar. Aunque este no es el lugar para analizar un episodio de conflictividad que ha provocado un ingente material interpretativo, no está de más acercarnos a ciertas pautas que se desprenden de dichos acuerdos, y que son significativas para el hilo conductor de este capítulo. Igualmente, se debería prestar una mayor atención a la utilización del discurso pluralista o de la pluralidad cultural por parte del Estado y de las instituciones por él creadas. En este sentido, Lomnitz-Adler (1995: 29) ha considerado que el papel de estos organismos gubernamentales debe entenderse dentro del replanteamiento del propio nacionalismo mexicano, el cual circula de la idea de un México mestizo hacia un México conformado por la diversidad de manifestaciones culturales populares, dentro de las que se insertan las indígenas.

Si intelectuales y Estado mexicano habían insistido a la hora de definir a sus “otros” como minorías culturales en el territorio nacional, parece que el resultado político es la asunción de una de las contrapartes estatales, entiéndase en la actualidad el EZLN y sus asesores, de ese enclasmiento o etnización de la diferencia cultural; de hecho, y a pesar de que los acuerdos son un simple marco de referencia para posteriores regulaciones legales, introducen mecanismos para decir quién es o puede ser indígena: “[...]entendiendo por pueblos indígenas aquellos que teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la irrupción europea, mantienen identidades propias y la voluntad de preservarlas, a partir de un territorio y características culturales, sociales, políticas y económicas, propias y diferenciadas” (doc. 3.1: 1).⁸⁵

⁸⁴ Dicho de otra forma, Soustelle ya había aseverado que “no se puede ni hacer un México no indio ni rehacer un México indio” (1969: 160).

⁸⁵ Los documentos mencionados como “doc.” son las tres partes de que constan los Acuerdos de San Andrés Larráinzar firmados entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno

Pero la insistencia ontológica, de definición del ser indígena, va más allá de la determinación de qué o quiénes son los pueblos indígenas,⁸⁶ también se establecen sus formas de vida. “El territorio es la base material de su reproducción como pueblo y expresa la unidad indisoluble hombre-tierra-naturaleza.” (doc. 2: 4). En este mismo sentido se conforma un destino contradictorio e inalienable, el respeto a la diferencia unido a la consideración monádica de la identidad indígena: “La nueva relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas se basa en el respeto a la diferencia, en el reconocimiento de las identidades indígenas como componentes intrínsecos de nuestra nacionalidad” (doc. 1: 9).

Estos tres ejemplos son posibilidades para definir quiénes son y de qué manera se puede ser indígena. Dejando pocas o nulas posibilidades para maniobrar a los actores que no entran en tales definiciones. Insistimos en ello porque el reconocimiento de la pluriculturalidad en México y de la autonomía de los pueblos indígenas está asociado a la definición de los mismos: “[...] el reconocimiento de la autonomía se basa en el concepto de pueblo indígena fundado en criterios históricos y de identidad cultural.” (doc. 2: 2).

El derecho a la tradición y a la cultura se instituyen a través del fomento a la cohesión cultural, con la creación de programas educativos para reconocer la he-

mexicano. Una comparación entre lo expresado en la cita que define a los pueblos indígenas y lo expuesto por Aguirre Beltrán sobre pueblo o comunidad étnica puede ser de utilidad para sopesar las posibles o escasas innovaciones de ambos discursos. El antropólogo veracruzano decía que “pueblo o comunidad étnica es aquel que participa de una tradición cultural y se siente diferente de otros pueblos o comunidades; esto es, se considera autónomo, independiente. Un grupo étnico es un conjunto, grande o pequeño, de pueblos o comunidades étnicos unidos por la territorialidad, la religión, las relaciones sociales o el habla comunes y que, además, tiene conciencia de ser distinto de otros grupos étnicos. A este determinante subjetivo los antropólogos le llaman conciencia étnica o etnicidad” (Aguirre Beltrán 1994: 55).

⁸⁶ En los Acuerdos (doc. 1: 3) se señala cómo la definición de “pueblos indígenas” es tomada del Convenio 169 de la OIT, art., 1. Aunque en éste se considera que “la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio” (Gómez 1995: 52), en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar este criterio parece quedar subyugado al resto de definiciones ontológicas de pueblos indígenas. Por ejemplo, es contradictorio considerar la conciencia identitaria como

rencia cultural, y con el replanteamiento de lo considerado como patrimonio cultural;⁸⁷ mientras que no se olvida la formación educativa para el desarrollo, respetando los aportes y el papel de la propia educación indígena. Esta defensa de valores culturales identitarios estará secundada por la consolidación de una educación que aumente los conocimientos sin perder la identidad, y que posibilite la creación artística desde los ámbitos indígenas mediante la génesis de instituciones encargadas de tales actividades. Así, además de traducir en sus propias lenguas leyes, códigos y reglamentos, para dar a conocer los marcos legales a los pueblos indígenas, en Chiapas deben crearse “[...]institutos indígenas que estudien, divulguen y desarrollen las lenguas indígenas y que traduzcan obras científicas, técnicas y culturales [...]” (doc. 3.2: 12).

Todo ello irá acompañado de becas a indígenas para finalizar estudios (*ibid.*: 12-13), y de la fundación de Centros de Estudios Superiores en zonas indígenas (*ibid.*: 13). Igualmente, se habilitarán o construirán espacios para el ejercicio de la medicina tradicional, y se reconocerán, valorarán y promoverán los saberes tradicionales (*ibid.*: 13-14).

Un buen número de aspectos tratados en los mencionados acuerdos empatan perfectamente con discusiones previas tanto en México como en otros países e instituciones internacionales. Los foros políticos transnacionales tienen desde hace varias décadas la preocupación de delimitar los problemas étnicos que se viven en los Estados institucionalmente modernos. No es casual que las múltiples reuniones académicas o de grupos indígenas de diversas regiones cuajaran en lo que en la actualidad es un continuo debate y fluir de propuestas para solventar estas cuestiones. Pero con ese interés y mediante la definición de pueblos indígenas es posible encapsular la realidad social de los propios interesados; a partir de ahí no queda más remedio que adaptarse a las definiciones de

una persistencia, tal como se plantea en los Acuerdos respecto al nuevo marco jurídico: “Derechos culturales. Para que desarrollen su creatividad y diversidad cultural y la persistencia de sus identidades” (doc. 1: 7).

⁸⁷ La insistencia en el respeto a la pluralidad cultural de México (doc. 2: 12) es una contradicción con los intentos de “fomento a la cohesión cultural” (doc. 2: 11) al interior de los distintos pueblos indígenas de la república mexicana. En definitiva, la idea de autonomía “se basa en el concepto de pueblo indígena fundado en criterios históricos y de identidad cultural” (doc. 2: 2); es decir, la fundamentación cultural es prioritaria en la reivindicación política.

aquellos que saben o han decidido lo que es un pueblo, y concretamente un pueblo indígena, dejando pocas o nulas posibilidades para maniobrar a los actores que no entran o quieren entrar en tales definiciones.

En concreto, más parece que el interés manifestado por indígenas de distintos países está siendo encauzado por gobiernos e instituciones internacionales hacia el monopolio de las definiciones, como una forma de mantener identificados al interior de los Estados a los grupos humanos que se escapaban a su control, o puede ser también una nueva forma de olvido dentro del marco de la manida globalización, que al reconocer legalmente a las minorías y hacer visible su cultura obvie la responsabilidad de ciudadanía que los Estados tienen con todos sus miembros.

Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar y las diversas propuestas legislativas surgidas de los mismos merecen un tratamiento más amplio; sin embargo, lo que sobresale es la participación del Estado como interlocutor en la definición y reconocimiento de “sus otros”. Estos hechos secundan las afirmaciones que hacíamos al principio de este apartado sobre la necesaria inclusión de este debate en la forma de construir el Estado nacional mexicano, más allá del derecho a la diferencia cultural que parece ser el caballo de batalla en muchas de las discusiones antropológicas y políticas.⁸⁸

Ciertos autores, como es el caso de Guillermo de la Peña (1995), han señalado que la reivindicación étnica, que vive un momento álgido tras el levantamiento neozapatista, significa un replanteamiento tanto de la participación ciudadana de los indígenas como de sus liderazgos.⁸⁹ Para él la “ciudadanía étnica” es un proceso de redefinición de los mecanismos de participación social y política (*ibid.*: 5), igualmente, las reivindicaciones culturales forman parte de

⁸⁸ Tomamos de nuevo como referencia a Aguirre Beltrán (1994: 154) porque sintetiza todo lo negativo de la política indigenista expresado por sus detractores, aunque los mismos reifiquen su discurso al mantener aspectos comunes a sus planteamientos. Veámoslo en la siguiente cita. “La integración no pretende destruir las formas de vida y de cultura indias, contrariamente procura la preservación del idioma vernáculo y la reconstrucción de la territorialidad étnica, esto es, de tierra y lengua, los instrumentos de la continuidad cultural y de la modernización y el desarrollo económico como aventura en manos de los pueblos étnicos” (Aguirre Beltrán 1994: 154).

⁸⁹ Para De la Peña (1995) los líderes actuales tienen un papel distinto al de los anteriores “brokers”, intermediarios entre el Estado y las comunidades indígenas.

ese objetivo de ciudadanía étnica que, juega un papel relevante en la expansión de los espacios públicos mexicanos (*ibid.*: 34). Cuestión que para otros autores debe comprenderse como una forma de aglutinar colectivos humanos desarticulados por diversos procesos históricos pero que pueden rehacerse gracias a una “conciencia panétnica” (Bartolomé 1997: 57).⁹⁰

Sin embargo, esta efervescencia puede ser leída también como parte del proceso que de De la Peña denomina “crisis de la reforma agraria en México”, momento en el que se observa una “ruptura de la hegemonía” del Estado y “la disgregación y reacomodo de los sujetos y las identidades” (De la Peña 1994: 2). Reacomodo que pudo propiciar la transformación de las mediaciones por parte de los *brokers* indígenas como enlaces entre las comunidades y las instituciones estatales, y facilitó que el hecho diferencial, remarcado por el propio Estado a través de las políticas indigenistas, se visualizara para unos líderes que al ascender en la escala social, en su papel de mediadores, perciben que su diferencia cultural los inferioriza ante el resto de ciudadanos.

No es casual, entonces, que los líderes con cierta formación profesional o que han vivido fuera de sus lugares de origen descubran, como señala Gellner (1991: 96), que su territorio y las visibles expresiones culturales son una posibilidad de cierta autonomía política. Sin embargo, los obstáculos sociológicos acumulados tras años de discriminación ciudadana no suelen eliminarse “sólo a base de buena voluntad y legislación o de irredentismo y activismo político”. Más bien la inferiorización sociológica y la marginación son factores que dificultan compatibilizar, en los denominados grupos étnicos, las múltiples organizaciones locales y la diversidad de sus vínculos con la creación de culturas móviles, anónimas, alfabetizadas y proveedoras de una identidad étnica como conciencia prístina e inobjetable (*ibid.*: 115). Como ha expresado Hernández Castillo (1996), no hay que descartar la capacidad productiva del poder, en este caso del Estado mexicano, para la creación de nuevas identidades, pero añadimos nosotros, esas creaciones no cuentan por el simple hecho de su existencia con la certeza de lograr objetivos políticos que transformen la realidad social a corto plazo.

⁹⁰ Esta idea de Bartolomé enlaza con su consideración de que existe una “identidad global potencial” (1997: 60) entre los indígenas mexicanos subyacente a la segmentación propia de los denominados grupos étnicos actuales. Hecho que atañe, según dicho autor, al proceso de construcción civilizatoria (*ibid.*: 177).

Para finalizar este capítulo, y como recapitulación de lo hasta ahora expuesto, es conveniente aterrizar en un debate que, aun siendo propio de la antropología, trasciende su ámbito académico y se convierte, como hemos visto en estas últimas páginas, en discusión política mexicana. Nos referimos a la forma de entender y explicitar la diferencia cultural, que en ciencia social aparece como una discusión que gira en torno a las definiciones del relativismo.

MISMIDAD Y DIFERENCIA: LAS PARADOJAS DEL RELATIVISMO

El respeto a la diferencia cultural, uno de los derechos inalienables del ser humano, parece ser argumento suficiente para su defensa en el ámbito político. Sin embargo, el ejercicio de esta diferencia está rodeado de un sinnúmero de enredos que tienen en el relativismo cultural el principal eje de discusión.

La polémica relativista, que ha bañado el debate antropológico posiblemente desde la fundación de esta ciencia social, tomó como reivindicación el valor de todas las expresiones culturales frente al denominado etnocentrismo que, bajo la bandera universalista, pretendía convertir a todos los pueblos del orbe en eslabones de una evolución cultural tendente a una sola manifestación final, aquella representada por el progreso occidental. En la actualidad tal polémica ha adquirido matices particulares para situar de nuevo a la cultura en el centro de acaloradas discusiones teóricas y políticas.

Clifford Geertz es uno de los antropólogos que con más vehemencia defiende los valores del relativismo frente a ciertos críticos que connotan irresponsabilidad ética, subjetivismo y nihilismo en su ejercicio (1996: 95).⁹¹ Pero esta toma de posiciones, que parece irreconciliable, debe ser mediada por distintas opiniones que centren el tema y sus derivaciones. Para ello utilizaremos las aportaciones de Hannerz (1998) y Delgado (1998) que ofrecen posibilidades para una discusión más amplia y, tal vez, menos visceral.

Si la cuestión por debatir es la diversidad cultural, el ejercicio de la diferencia, para el antropólogo noruego hay siete argumentos para acercarse a tal

⁹¹ Geertz, según sus propias palabras, no se propone defender el relativismo. “Lo que me propongo es combatir el antirrelativismo, que creo está experimentando un considerable crecimiento y representa la versión moderna de un error muy antiguo” (1996: 95).

diversidad. El primero consiste en el derecho a la propia cultura a través de expresiones como “herencia cultural” e “identidad cultural”. Esta idea conduce, según dicho autor, “a la metáfora del mosaico cultural global, de las unidades separadas y delimitadas” (Hannerz 1996: 99), es decir, a grupos humanos encapsulados y condenados, como grupos de individuos, a no vivir más allá de su realidad. Algo así como cerrar los accesos a la capacidad que los seres humanos tienen de “rehacerse a sí mismos” o de “tener puertas abiertas a otras potencialidades” (*ibid.*: 100). En este mismo sentido se expresa Delgado (1998: 11-12) al decir que la idea de mosaico cultural implica un solapado racismo. Si el mundo está compuesto por un mosaico de culturas separadas (visión del mundo, orientación vital...) sus diferencias tienden a convertirse en valores suficientes para naturalizar aquello que es creación constante, como lo es el hecho cultural. De esta manera, se olvida o ignora lo que se pretende proteger, es decir, la diversidad y la capacidad creativa de los seres humanos (*ibid.*: 192-193).

El problema, en este caso, no es de relativismo frente a etnocentrismo, como confrontación entre defensa de la diversidad cultural y propuesta de homogeneidad universalista, sino de la interpretación que se haga de los hechos estudiados. La distinción principal, según Delgado (*ibid.*: 141), hay que establecerla entre un relativismo absoluto de carácter posmoderno, que niega toda posibilidad de universalismo al legitimar cualquier conducta gracias a la condición construida y artificial de todo cuestionamiento,⁹² y un relativismo crítico que acepta en el universalismo la condición humana compartida expresada en manifestaciones culturales diferenciadas, universalismo que sólo se manifiesta a través de distintas versiones (*ibid.*: 122), las propias de la diversidad cultural. Es, en cierta manera, la misma idea expresada por Hannerz (1998) para diferenciar dos posturas de comprensión del mundo habitado por seres humanos, aquella que lo considera un mosaico global, compuesto por culturas y sociedades absolutamente distintas y separadas, o la que lo entiende como un ecúmene global, donde el mundo compartido propicia y posibilita la creación de la diversidad humana.

Si se toma esta última respuesta como método, la idea de delimitar a individuos en su cultura o etnia corre el peligro de confirmar aquello que el relativismo

⁹² Geertz (1996) enfrenta las críticas a este relativismo absoluto como críticas a toda posibilidad de relativismo cultural.

había querido enfrentar en el racismo biológico, es decir, que las diferencias son irrevocables, que las variaciones culturales son inconmensurables para establecer relaciones o comparaciones (Delgado 1998: 12/155).⁹³ La diferencia cultural, entonces, se transforma en una peligrosa arma clasificatoria al interior de Estados modernos debido a que la “condición étnica” de grupos humanos considerados minoritarios no sólo fija una otredad e identidad absoluta, sino que en el discurso de la sociedad, y el caso de México es nítido, lo étnico suele estar asociado a lo “pre o extramoderno” (*ibid.*: 102-103), a una inferioridad causada por la misma divergencia cultural.

Estos razonamientos nos interrogan sobre si la teológica defensa de la diversidad cultural, asentada en la actualidad en conceptos como pluriculturalidad o multiculturalidad, puede convertirse, sin que esa sea tal vez su pretensión, en un arma segregacionista, por aquello de la dificultad implícita en compartir espacios de vida entre seres de culturas diferentes y por ende comportamientos distintos. El grupo o individuo etnizado, convertido en minoría exótica, es fácil presa de un racismo solapado bajo grados civilizatorios, como hemos intentado exponer para el caso de Tapilula.

Pero si pensamos un poco más allá, la diferencia cultural es también un parámetro de tipologización social forzada que no conduce al ejercicio de los defendidos derechos fundamentales del hombre o a la igualdad ciudadana inscrita en las leyes fundamentales de las sociedades modernas, sino que necesariamente orienta a pensar la realidad de los grupos humanos sin fisuras, como si todos los sujetos pertenecientes a tales grupos étnicamente definidos orientaran su vida en la misma dirección, y fueran determinados por nacimiento y esencia cultural a una mismidad de la que cualquier desvío es considerado peligroso. Situación que queda ejemplificada en páginas anteriores a través de la delimitación precisa de lo que son pueblos indígenas y en qué elementos se fundamenta su personalidad.

El multiculturalismo de un Estado, llámese nacional o plurinacional, es un concepto que permite reconocer las diferencias, pero a la vez ejerce el papel de catalizador conceptual que legitima el orden jerarquizador por el cual se han

⁹³ Augé (1996a: 41) también ha criticado el excesivo celo demostrado para cancelar el etnocentrismo, celo que llega a imposibilitar la comparación fundada en la generalización: “la generalización no se puede efectuar más que en un plano en el que datos se puedan considerar semejantes”.

establecido las clasificaciones de grupos humanos considerados problemáticos (Delgado 1998: 107). En el caso mexicano, como hemos podido observar a través de la labor estatal, el indígena ve reafirmada su categoría de extraño o desincorporado al cuerpo social de la nación mexicana, creada y compuesta por la figura del mestizo. Los denominados pueblos indígenas, cuya definición más trascendente en el debate nacional se encuentra inscrita en los ya mencionados Acuerdos de San Andrés Larráinzar, dejan de ser un ente abstracto, formado por un cúmulo de localidades o identificados por una lengua, para tener un parámetro de identificación difícil de compatibilizar con la realidad histórica y etnográfica, teñida de innumerables matices.

Así, las desigualdades sociales, si sólo son asumidas como culturales e inscritas en la categoría de diferencia identitaria en la observación de los indígenas, acrecientan los problemas de las poblaciones minorizadas, aunque la eclosión étnica actual se presente como la solución. Bajo el manto del respeto a la personalidad y autenticidad de otras culturas ciertas posiciones políticas contrapuestas coinciden en el resultado y aplicación de acciones que, al reificar las diferencias culturales, abren la posibilidad de perpetuar la discriminación y segregación (*ibid.*: 109-113). Segregación que mantiene a un grupo previamente inferiorizado a distancia, apartado en un espacio denotado como culturalmente propio y en el cual debe encontrar todo aquello que le identifique, sin necesidad de recurrir al exterior (*ibid.*: 183-184). Por ello la utilización de estas ideas porta en sí misma el peligro de considerar las manifestaciones culturales como guetos, aún más si son identificadas con grupos étnicos o pueblos indígenas. Todo lo cual se inscribe como hemos mencionado, en un debate propio de la construcción del Estado nacional, más que en un problema de justicia o reconocimiento de la pluralidad cultural.

A pesar de estas interrogantes críticas parece que ciertas obras, especialmente las de Taylor (1993 y 1994), están siendo utilizadas para esta política llamada del reconocimiento. La influencia herderiana de sus propuestas —ya detectada para la antropología mexicana por Aguirre Beltrán (1983: 129)— no sólo es criticable desde un riguroso análisis que recuerde las lamentables consecuencias de extrapolar reflexiones filosóficas a hechos sociales, en este caso a pueblos o naciones,⁹⁴ sino

⁹⁴ Taylor no duda en asumir ciertos planteamientos de Herder sin ningún tamiz crítico: “Y lo mismo que las personas, un *Volk* debe ser fiel a sí mismo, es decir a su propia cultura” (1993:

que su historicismo moral tiende a resultar incompatible con las propuestas de diálogo intercultural que el mencionado autor denomina “entramado dialógico” (Taylor 1994: 99). Incompatible porque si su idea de autenticidad consiste en la fidelidad a nosotros mismos, como hecho de pertenencia a un todo más amplio dado por una cultura particular o una religión, en qué sentido pueden sentarse a dialogar aquellos que tienen imposiciones éticas surgidas de su autenticidad histórica, o que conciben la inconmensurabilidad cultural como el punto de partida de sus orientaciones prácticas.

Incluso los antropólogos hemos salido bañados en esta especie de definición o reconocimiento de la autenticidad o valor cultural de prácticas indígenas, al ser mencionados como los futuros peritos para aspectos de compleja solución en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (doc. 3.1: 5). De por sí muchas ideas y discursos de los antropólogos son asumidos como verdades dogmáticas y dadoras de sentido para los involucrados en el baile de las políticas étnicas y en las definiciones y límites culturales; tal vez la labor del científico social debería inclinarse hacia una mayor coherencia y entender que “[...]el relativismo solo puede ser relativamente, es decir, sólo puede ejercerse poniendo al mismo en cuestión y asumiendo con humildad sus paradojas y contradicciones” (Delgado 1998: 141-142) (traducción nuestra).⁹⁵

En Chiapas, los vericuetos propiciados por este juego entre mismidad y diferencia pasan por contrastes antropológicos tan notorios como el ejemplificado por dos obras que vieron la luz el mismo año, la primera de Pitarch (1996:

51), aunque posteriormente matiza que tal propuesta condujo a los nacionalismos benignos y malignos. No es de extrañar que se exprese en términos maniqueos si tomamos en cuenta que de su concepción se desprende una visión religiosa del hecho social. Por ello tampoco es coincidencia que sus textos reciban la atención de múltiples revistas teológicas, como señala Thiebaut (1994: 34) en la introducción de uno de sus libros.

⁹⁵ “La labor de los antropólogos es, entonces, la de estudiar comparativamente las culturas humanas, pero recordando en todo momento lo precario e inestable de aquello que las constituye. El antropólogo ha de hacer una contribución fundamental en favor del respeto a las diferencias, sin dejar de notar al mismo tiempo que, en sí mismas, estas diferencias con trabajos valen alguna cosa, y que nada más adquieren valor si satisfacen la necesidad que toda sociedad, todo pensamiento y cualquier forma de vida experimentan del contraste, como la materia primera de la cual dependen” (Delgado 1998: 141-142) (traducción nuestra).

134), quien al etnografiar las “almas” tzeltales considera que la construcción identitaria de los habitantes de Cancun no pasa por los parámetros europeos de individualización identitaria, cuando “alguien en un momento dado sólo debe poseer *una* identidad”, sino que afirma que “lo otro está contenido en el sí mismo” y cuya expresión es una “tensión entre el sí mismo como indígena y el sí mismo como castellano”: “Un procedimiento así de construir (de deconstruir) la identidad desnaturaliza los criterios occidentales (‘tradición’, ‘límites’, ‘orígenes’, ‘territorio’) con que convencionalmente la desciframos” (*ibid.*: 253).

Esta “simulación” (*ibid.*: 256) o labilidad identitaria contrasta con otra obra, la de Lenkersdorf (1996), quien ubica en tres factores: comunidad, tierra y libertad, la unidad de los tojolabales (*ibid.*: 88). Tales elementos son secundados por la cosmovisión correspondiente a la cultura tojolabal (*ibid.*: 20) y crean una comunidad de consenso para el diálogo intersubjetivo entre los miembros de dicha cultura. Este análisis considera que el diálogo intercultural es imposible entre los tojolabales y la sociedad nacional o “dominante”; según sus palabras: “En conclusión, los dos tipos de sociedad son incompatibles. Puede haber tolerancia mutua entre ellos, pero no vemos la posibilidad de convivencia amistosa” (*ibid.*: 93). Ello motiva que el “nosotros” no tenga fisuras, que el pensamiento sea creado en forma comunitaria y que, en definitiva, la identidad sea una mismidad (*ibid.*: 80).⁹⁶

Parecen existir interpretaciones tan disímiles y contradictorias entre ambos enfoques que no sabemos realmente si estamos hablando del mismo estado de Chiapas y de pueblos física y culturalmente alejados, aunque en este caso compartan el maya como tronco lingüístico común. Dichos planteamientos

⁹⁶ De Geertz, quien cuestiona a los críticos del relativismo por pensar que un exceso de este conduce al nihilismo, no creemos que entendiera lo expuesto por Lenkersdorf (1996) si seguimos al pie de la letra sus comentarios: “es evidente que nadie en su sano juicio adoptaría un punto de vista que nos deshumaniza haciendo que perdamos la capacidad de comunicarnos con cualquier otra persona” (Geertz 1996: 103). De la misma manera hay que tomar en cuenta lo expuesto por un tojolabal cuando indica que la autonomía que los mismos han ejercido durante años es tal porque “la presencia del Estado en la región tojolab’al había sido, hasta antes de 1994 bastante débil”; esta circunstancia señala “como consecuencia que fuéramos los propios tojolab’ales los que continuábamos resolviendo nuestros problemas cotidianos y buscando alternativas a través de nosotros mismos y nuestros propios recursos” (Hernández Cruz 1999: 175).

desembocan de nuevo en un problema que va más allá del ámbito chiapaneco para situarse en un debate, inconcluso de la etnología: aquel que remite a la alteridad del sí mismo o a la alteridad absoluta de los otros.⁹⁷ Así, el dilema es entender la identidad como una relación, como una multiplicidad de lazos que transitan por el ser humano individual y social, o como una substancia dada a través únicamente de la comunidad y de su cultura comprendida como ente cerrado.⁹⁸ El hecho planteado por esta última afirmación no sólo sería de carácter sociológico y filosófico sino que inmiscuye a la antropología, que al haber querido destruir cualquier rasgo de etnocentrismo en sus prácticas ignoraría que las preguntas de los otros también pueden y deben ser las nuestras (Augé 1996a: 41). De nuevo el dilema estaría, por utilizar el símil de Said, en si un ser humano indígena primero es indígena y sólo después es humano (1990: 277).

Así, de forma paradójica, pero parece que es el estado común al hablar de las cuestiones étnicas en Chiapas, la intersubjetividad propuesta por Lenkersdorf (1996) para la creación de una comunidad de consenso que induce al reconocimiento entre tojolabales no es aplicada como posibilidad o realidad, ni siquiera ética, para que la comunicación intersubjetiva se lleve a buen puerto con aquellos no insertos en un mismo “mundo de la vida” (Habermas 1990: 179). La acción comunicativa no es tomada como posibilidad de apertura, acuerdo y reconocimiento entre “absolutamente otros”, aunque sea en una comunidad ideal de comunicación guiada por normas validadas universalmente (Apel 1991: 157-158).

Esta discusión ha penetrado profundamente en las cuestiones étnicas de Chiapas para justificar la inconmensurabilidad de la diferencia cultural. Es posible que la sagaz crítica de Dussel al modelo comunicativo propuesto por Habermas y Apel haya encontrado eco en trabajos etnológicos como el mencionado de Lenkersdorf (1996); pero los planteamientos del filósofo argentino, impregnados de la unión del lenguaje con la ética propuesta por Levinas (1987), cuestionan la posibilidad de que los excluidos de la comunidad real de comuni-

⁹⁷ Esta alteridad absoluta es criticada por Augé (1996a: 22), al retomar los análisis del filósofo africano Paulin Hountondji, porque se puede crear una “etnofilosofía” “entendida como la búsqueda imaginaria de una visión del mundo asimilada a una filosofía colectiva inmutable”.

⁹⁸ Alejos (1995) ha estudiado la relación indio-ladino entre los choles de Chiapas desde la perspectiva relacional y dialógica de Bajtin en la cual “el Yo se estructura a partir de ese Otro, el Yo y el Otro son entidades complementarias, más que alteridades” (*ibid.*: 135).

cación, los silenciados por encontrarse en la exterioridad, puedan acceder a dicha comunicación intersubjetiva y universalista (Dussel 1992: 95). Y si se adentran en el diálogo será como interpelación: “—¡tengo hambre, por ello exijo justicia!” (*ibid.*: 97). El problema filosófico que se plantea en estos argumentos es más bien el de la exterioridad liberalizadora mostrada por Levinas (1987),⁹⁹ y retomada por Dussel, frente a la intersubjetividad en una comunidad de comunicación universal mediada por la relación.¹⁰⁰

Tal imposibilidad comunicativa desemboca en lo que Augé (1996a: 88) denomina “relativismo ordinario”, caracterizado por ser contrario al diálogo intercultural.¹⁰¹ Esta situación se acerca a la cuestión étnica vivida en Chiapas, donde los fervorosos partidarios del derecho a la diferencia cultural acaban propugnando un mundo absolutamente dividido entre distintos grupos humanos debido, fundamentalmente, a la supuesta dificultad de comunicación entre ellos.¹⁰² Esta propuesta historicista da pie a confusiones tales como la planteada

⁹⁹ Pero parece olvidarse que Levinas propone una relación “no alérgica con la alteridad” (1987: 71), la cual se establece con el cara a cara, con la epifanía del rostro como fundamento y cuyo mediador es la generalidad de la palabra que instaura un mundo común (*ibid.*: 191). Por este motivo el enlace con el “otro” no expresa conflicto, sino que procura la comprensión ética mediada por el lenguaje, el cual es el paradigma de la no-violencia, del pensamiento que consiste en hablar (*ibid.*: 64). Sin embargo, las paradojas que el pensamiento de Levinas ofrece son las que permiten a autores como Touraine (1993: 288) señalar que su propuesta no se inscribe en la relación sino en la confirmación del otro como distancia infinita. “Visión que desconfía de la relación [...], y que pretende preservar al otro en su autenticidad, es decir, en su pertenencia a lo infinito, al Ser” (Touraine 1993: 288), por tal motivo asegura que “Levinas es más filósofo de la liberación que de la relación” (*ibid.*: 288).

¹⁰⁰ Para Dussel (1992: 77-78) el proceso de liberación comienza con el “reconocimiento” de la persona atribuyéndosele la “dignidad” que merece como tal, pero esta apertura que propicia el reconocimiento no se la concederá el dominador sino que será una lucha del dominado, un proceso de liberación.

¹⁰¹ Expresiones como “a cada cual su verdad” o “todos los gustos son algo natural” son las que para Augé “legitiman a quienes las pronuncian, excluyen a los otros e impiden la discusión” (1996a: 86).

¹⁰² Según Augé esta situación crea una “[...] visión segregacionista del mundo o de las sociedades complejas: el respeto de las diferencias, el derecho a la diferencia, la noción de sociedad

al relacionar ciertos valores culturales con la verdad, hecho que obvia que ésta no es el elemento central de la discusión sino que, por el contrario, la misma ha de encauzarse hacia la consecución de unos imperativos éticos, en el sentido weberiano, que posibiliten la convivencia en la pluralidad.

Si el Estado mexicano y sus pensadores después de la Independencia vieron la cuestión indígena como un problema para la construcción de la nación, sustentada en la figura del mestizo, la etnización actual no parece ser la solución para crear un marco social de convivencia, ya que la esencialización de grupos humanos y el establecimiento de barreras culturales y comunitarias no afronta los problemas que se sitúan en ámbitos sociales y políticos. Una muestra de ello es la necesidad, y decimos necesidad en términos filosóficos, de que la interpelación indígena representada por el EZLN no pueda más que concebirse a través de una mediación estatal y una extensión de sus redes, aunque sea mediante instituciones o reglamentaciones supuestamente indígenas, como es el caso de las autonomías propuestas. Paradoja establecida en la comunicación imposible con el otro pero, a la vez, necesitada del mismo para la consecución de los objetivos de justicia social y las reivindicaciones reclamadas en el “¡Ya basta!” zapatista. O también paradoja expuesta en la imposibilidad de diálogo con el Estado nacional y la reivindicación simbólica de la propia nación a través de todos los símbolos patrios que identifican al Estado: bandera, héroes, etcétera.

El reclamo a través de medios modernos de inquietudes étnicas queda como una oportunidad perdida del movimiento neozapatista al sustentar dichos reclamos en una tradición de largo alcance en México, tradición que ha convertido a los sujetos etnizados en inferiores y dignos de un tratamiento especial debido a su problemática ubicación al interior de las fronteras estatales.

No ha de extrañar, entonces, que las reivindicaciones étnicas planteadas en los últimos años pasen a ser una cuestión de Estado (Gallissot 1987: 24), aunque no se pretenda reconocer por esa supuesta imposibilidad de comunicación entre distintas culturas. El rechazo a la integración, inimaginable bajo la idea de respeto a la diferencia cultural, facilita el temor a la igualdad entre ciudadanos clasificados diferentes, hecho que incrementa la desigualdad social y la estigmatización del otro que se encuentra inferiorizado sociológicamente.

pluricultural, pueden proporcionar el lenguaje noble y la coartada de una ideología del gueto y de la exclusión” (1996a: 99). Véanse también Delgado (1998) y Kilani (1994).

Esta situación remite a un callejón sin salida en el cual los intercambios que nos reconocen, por ser creadores de diferencias, quedan coartados y el otro se convierte en presa fácil de las miradas racialistas o de la estetización.¹⁰³ Hecho que no sólo se constata para el caso chiapaneco sino que enlaza con una especie de *boom* hacia las miradas estéticas cuando se refieren al mundo indígena y que, en cierta manera, plantean la problemática de una etnización mundial.

Esta eclosión étnica tiene en Chiapas una piedra de toque para repensar el papel del Estado nacional así como el de la diversidad cultural en su interior. De alguna manera estos reclamos, cercanos a los planteados por las naciones en potencia, muestran o proponen una modificación en las relaciones establecidas entre gobierno y cultura (Gellner 1991: 53), pero no han logrado que los miembros de las categorías étnicas manejadas (zoques, tzotziles, tojolabales...) se reconocan entre ellos con los mismos deberes y derechos por su calidad de integrantes de tales categorías (*ibid.*: 20). Es decir, los rasgos que consideramos culturales, y que definen la adscripción a una categoría étnica, no son suficientes, hasta el momento, para que emerjan como la punta de lanza de una identidad englobante y que subsume en sus propuestas las diferencias al interior de las categorías.

De tal forma que cuando se utiliza el concepto de identidad étnica para hacer referencia a las posiciones políticas de ciertos grupos indígenas no debemos incluir en tal identidad a todos sus miembros porque, como muestra la realidad etnográfica, no todos ubican a la misma como el principal referente o forma de reconocimiento entre sus iguales étnicos, como queda demostrado en las confrontaciones de distinta índole entre miembros de una misma categoría étnica. Es por ello que la identidad —en este caso étnica— como bandera política no responde al modelo de acción en Chiapas, más bien deberíamos pensar que el modelo occidental de identificación tiene serios problemas de aplicabilidad en la entidad chiapaneca, donde la multiplicidad de relaciones condicionan la asunción de una identidad por encima de la categoría étnica de adscripción.

El ejemplo de los zoques es claro en su inasibilidad, cualquier intento de determinar qué es lo zoque o cómo se estructura cultural o políticamente acabará en un rotundo fracaso. El caso de la selva chiapaneca o, el mismo de los Altos, no son fáciles de analizar, menos aun de definir en las vertientes política

¹⁰³ Pitarch sitúa la mirada europea sobre los indígenas entre dos caras de una misma moneda: “a) el despojo-desprecio y b) la caridad-piedad” (1995: 247).

y cultural. Es en este sentido que insistir en crear relaciones políticas y sociales supraestructurales por encima de la observación etnográfica sólo conduce a mantener, a modo de absoluto hegeliano, la idea de identidad o mismidad.¹⁰⁴

Estos juegos identitarios y étnicos, como ya hemos señalado, pueden justificar la desigualdad social sustentada en prejuicios racialistas de muy diverso contenido pero, por otra parte, los mismos etnizados sólo existen para la nación si se asumen a través de su categorización étnica. No parece, entonces, que estemos frente a nítidos procesos de resistencia étnica, como tanto se ha insistido desde la antropología y la política, sino más bien ante una combinación de ambivalencias y ambigüedades que recorre todas las manifestaciones sociales que, para el caso de Chiapas, involucran a los denominados indígenas, y que no tienen una respuesta satisfactoria a corto plazo. Es decir, si las diferencias culturales son fehacientes en Chiapas, ello no significa que por sí mismas logren establecer un hecho diferencial en lo político, más bien la utilización discursiva de los conceptos que giran alrededor de lo cultural puede perpetuar estructuras sociales prolongadas desde la colonia hasta el presente, enmascarando las desigualdades sociales a través de los discursos étnicos.

¹⁰⁴ Augé ha insistido en el peligro del relativismo absoluto utilizado por los científicos sociales: “Si pretende lograr el relativismo absoluto, ¿cómo podrá juzgar su sociedad? Y si se circunscribe a ésta, ¿ubicará a las otras dentro de un museo de historia natural, fuera de la historia social y de la política?” (1987: 29).

A MODO DE CONCLUSIONES

*No sé con qué decirlo,
porque aún no está hecha mi palabra.*
Juan Ramón Jiménez*

A lo largo de este trabajo hemos mostrado la dificultad para establecer con nitidez la correlación entre prácticas prehispánicas, cofradías coloniales y cargos religiosos actuales en Tapilula; más bien nuestras certezas se encuentran en la propia construcción del municipio después de las leyes liberalizadoras del siglo XIX, y en el impacto que eso significó para un pueblo que fue de indios durante el periodo colonial.

Esta situación remite, sin que sea establecida como modelo, a una disociación entre las consideradas como prácticas culturales y los procesos de modernización económica y social. Es por ello que la lectura de los cargos la hemos dirigido hacia dos interpretaciones: aquella que los sitúa en el plano de la integración de los migrantes arribados a Tapilula, incluso de los propietarios y, posteriormente, hacia un control del discurso religioso y simbólico de los miembros del sistema, ajenos en la mayoría de los casos a las mediaciones políticas y culturales ofrecidas tanto por el ayuntamiento constitucional como por la Iglesia y los nuevos credos.

* “Eternidades” en *Segunda Antología Poética*, p. 236.

Por lo tanto, la derivación de poder político y religioso externo, dentro del marco de un Estado nacional, se ha estructurado entre los cargueros a través del control de una institución que, aunque en continua transformación, significa no sólo un elemento de arraigo y explicación comunitaria sino también un espacio de acción religiosa lógica expresada en prácticas y discursos; estos últimos no sólo son una fuente de legitimación frente a sus vecinos y, últimamente, ante las instancias de gobierno, sino también un medio que otorga un lugar en la jerarquización de su espacio relacional.

En cierta manera, los distintos papeles que ha jugado y están jugando los sistemas de cargos civiles y religiosos no pueden sólo entenderse a través de su contenido intrínseco sino que deben relacionarse con la misma estructuración del poder que surge de la Independencia de México. El paso de la cofradía y el cabildo a los sistemas de cargos que hoy en día observamos no está desligado de la fragmentación política que construyó al Estado mexicano, fragmentación que imposibilita establecer una tipología sobre las jerarquías cívicas y religiosas y que muestra sus disímiles caminos, desde su desaparición hasta su consolidación como espacio estratégico para la confrontación o interlocución política.

Desde este estudio hemos efectuado un desglose antropológico para mostrar los nexos de unión entre los cargueros, especialmente establecidos a través del parentesco consanguíneo y ritual, pero también resalta la apertura de los cargos a una composición social heterogénea en cuanto al estatus de sus componentes, sin que ello implique una jerarquización automática de los mismos. Más bien hemos mostrado cómo no es incompatible o impensable la circulación de miembros del sistema de cargos en otros credos o instituciones religiosas y viceversa. Como ejemplo nítido de ello fue el arribo a la presidencia municipal de un participante en el sistema, hecho que aporta nuevos elementos o cambios a la hora de leer tanto la adhesión religiosa de los cargueros como su afiliación partidista y práctica política.

Lo expuesto, pues, ha conducido a pensar la existencia del sistema de cargos no como una resistencia a la secularización y a los cambios ideológicos portados por la modernización, sino que más bien estamos ante ese movimiento espasmódico, como lo denominó Geertz (1989: 268), en el que la paradoja y la indefinición son los elementos para corroborar la dificultad que implica tratar la cultura desde modelos ideales o parámetros evolutivos. Por el contrario, nuestra propuesta ha pretendido insertar el conocimiento del sistema de

cargos como institución dentro de un marco de ambivalencia y ambigüedad conceptual y práctica. Es decir, la búsqueda de certezas estructurales implícitas en los credos religiosos, cualquiera que sea su signo, no podrá entenderse sin el acercamiento a las contradicciones cognitivas propias de las representaciones que dan sentido a la vida en sociedad (Goody 1999: 44).¹

Dado lo anterior, en ningún momento utilizamos conceptos como los de memoria colectiva o imaginario colectivo, ello debido a que entendemos la memoria como movilidad propia de las alteraciones históricas y de sus desplazamientos (De Certeau 1996: 96). Tal hecho comporta asumir la dificultad de localizar y, por ende, nombrar con nitidez los supuestos elementos guardados en la memoria; por el contrario, significa que hacemos de ésta “el antimuseo” (*ibid.*: 120) o, si se prefiere, el lugar de la experimentación más que de las certezas.

Esto no da respuesta a la permanencia o existencia de prácticas rituales, pero sí favorece el reconocimiento de conceptos que, en muchos casos mediante la analogía, permiten no sólo explicar el funcionamiento y contenido de la ritualidad, sino también situar a los individuos que participan en riesgos subjetivos que facilitan o dificultan transitar por credos e instituciones religiosas distintas. No es casual, entonces, que llamáramos “efecto Menocchio” a este *bricolage* cultural expresado en prácticas y discursos que envuelve y da contenido a los conceptos manejados.

Igualmente, dicho “efecto” ha posibilitado comprender la forma analógica mediante la cual los sujetos de estudio incorporan y designan los cambios y las permanencias conceptuales. Es por ello que los conceptos manejados pueden ser relacionados tanto con la denominada en el texto “tradición religiosa mesoamericana”, según lo asentado por López Austin (1992), como con la religiosidad católica; aunque habría que dudar si esta última tiene una existencia como entidad religiosa ordenada ya que, como expuso Cardín (1997: 56), es su

¹ Para Goody las “contradicciones cognitivas existen en aquellas situaciones en las que la comprensión del mundo puede transcurrir por dos, o más, caminos dada la naturaleza misma de la cognición[...] Es decir, si un grupo elige una línea de pensamiento, la otra constituye una alternativa potencial, a nivel social o a nivel individual. A nivel social tenemos una contradicción potencial[...] y a nivel individual, tenemos actitudes ambivalentes. Cuando este tipo de contradicciones se vuelven explícitas[...] pero a veces, incluso, cuando permanecen implícitas, pueden producir cambios de una alternativa a la siguiente” (Goody 1999: 271).

indefinición y su poca claridad ritual y dogmática la que le permite tener vigor en la actualidad, y ofrecer —añadimos—, una apertura a múltiples posibilidades rituales que tanto se acercan a supuestas formas culturales nativas como se asemejan a los cultos evangélicos, en su parafernalia y concepción.

De esta manera, en tanto las mencionadas ambivalencia y ambigüedad se muevan en el espacio de la paradoja conceptual dentro de una estructura social reconocida, y no necesariamente ajustable a un discurso de verdad, el resultado puede ser el observado hasta ahora en Tapilula, donde la existencia de diversos credos religiosos no ha significado una confrontación flagrante en el municipio; sin embargo, cuando la ambigüedad es leída como negación o como ruptura de estructuras sociales que se consideran ajenas a lo religioso, aunque estén construidas y mediadas por sus elementos —entiéndase organización política o familiar—, el resultado puede ser el de un conflicto social. Algo similar a lo que la lógica formal entiende por negación pasiva y negación activa. Mientras que la primera no significa una confrontación, la segunda adquiere dicho carácter. Un ejemplo de esta circunstancia lo ofrece Elster, quien al desglosar sus diferencias lo hace mediante un razonamiento aplicable al caso de Tapilula, para él la “negación pasiva del compromiso es el no compromiso, la activa es la prohibición” (1993: 148).

En nuestro caso de estudio la flexibilidad simbólica, la plasticidad encubierta por conceptos pensados en ocasiones como unívocos por los científicos sociales, posibilita en el actuar de los seres humanos la circulación en los ámbitos de un sagrado que, por diferenciador a través de las distintas adscripciones religiosas o en su relación con “Nuestro Señor”, mantiene la idea de espacio de reflexión compartido. Sin embargo, cuando dicho sagrado se inscribe en espacios delimitados y sin fisuras, que suelen coincidir con estructuras sociales y políticas, esta misma diferenciación se convierte en peligrosa por no flexibilizar la unidad en la circulación, en el recorrido de los sujetos.² Situación ejemplificada y reiterada por los sujetos sociales de las localidades indígenas de Chiapas mediante las múltiples adhesiones fenomenológicamente políticas o religiosas, pero que deben inscribirse en otras lecturas de la realidad si no queremos tropezarnos con la incompreensión y el desasosiego académico causados por este deambular.

² Sin teorizar, el pastor adventista de Tapilula, Otoniel Gómez (22 de junio de 1995), creía que las personas se cambiaban de religión “porque no quieren una estática”.

Como muestra de lo expuesto existen parámetros de comparación con lo observado en los Altos de Chiapas en materia de conflictividad religiosa, o puede ampliarse el marco comparativo si la revisión se refiere a las disputas partidistas. Mientras que en Tapilula la construcción de su realidad social se ubica en visibles transformaciones históricas, y que han posibilitado una relativa separación entre el ámbito de lo político y lo religioso, así como un mayor acercamiento o intercambio entre los migrantes y los hablantes de zoque del lugar, en municipios de los Altos de Chiapas sus estructuras sociales están marcadas por un proceso histórico que, sin obviar los cambios, ha mantenido conceptualmente una clara separación entre indígenas y ladinos (Viqueira 1995c: 297), y donde los mecanismos propios de la religión permean todas las relaciones, como ocurre en los sistemas de cargos que suelen ser una jerarquía religiosa, además de política.

Por otra parte, las referencias históricas no se conciben como una herramienta para corroborar las injusticias y consiguientes agravios provocados a pueblos colonizados, como a los hablantes de zoque, o como la confirmación a través del simbolismo de la permanencia cultural, a pesar del sometimiento éticamente reprochable; más bien las referencias históricas abren caminos para reflejar que, tanto la cultura como las identificaciones étnicas, no se entienden desde un esencialismo que primitiviza los elementos culturales en vez de relacionarlos con su propia construcción. Más que a una coherencia cultural zoque las prácticas y discursos mostrados sobre Tapilula convocan al vértigo, a encuentros y desencuentros que sólo se analizan gracias a un acercamiento a las lógicas del funcionamiento de las instituciones y de los sujetos que les dan contenido. De lo contrario, lo que permanece son definiciones como las de cultura popular o religiosidad popular, términos que en su nebulosa amplitud son el resultado de la folklorización que las prácticas culturales tuvieron durante el siglo XIX europeo.

Lo propuesto, dadas estas explicaciones, es que la adscripción religiosa a través de la participación en determinadas denominaciones no puede ser entendida como unidad lógica, cosmovisional o de ciclo vital, tal cual las formas de identificación occidentales reclaman. Al igual que la identidad étnica, la religiosa es un artificio por el cual circular en instancias lógicas existentes por propias o incorporadas, pero cuyas diferencias se supeditan a referencias conceptuales no necesariamente contrapuestas. La adscripción religiosa de los sujetos es más una dialéctica, una búsqueda de certezas continuas, que un todo holístico y lineal.

Las diferencias establecidas horizontalmente entre hablantes del mismo idioma zoque —en una identidad residencial o comunitaria—, y verticalmente a través del estatus con los propietarios y comerciantes de Tapilula, no son incompatibles con nuevas diferenciaciones que encuentran en el espacio de la religión un lugar propicio para la distinción, pero también para poner en marcha las reglas del intercambio tanto al interior como hacia el exterior del municipio. Intercambio que no es simplemente reciprocidad simétrica de dones puesto que incorpora nuevas formas como el intercambio al desconocido en el caso de los credos evangélicos, o deriva la reciprocidad hacia formas igualmente simétricas pero entendidas como males, y que tienen su expresión en la venganza y la confrontación cruenta tal como se constata en tantas localidades chiapanecas.

Hemos resaltado también que la identidad étnica, como manejo de elementos culturales para establecer identificaciones sólo comprensibles a través de las diferencias con otros no es, hasta el momento, un parámetro de identificación abarcativo entre los zoques, ni tiene por qué serlo.³ La presencia de prácticas culturales distintas no implica que las mismas se conviertan en las catalizadoras de una organización social y política, así como territorial, que identifique a los zoques, más bien el artificio unificador viene dado por la propia clasificación antropológica, lingüística y del Estado nacional.

Esto conduce, tal como aparece en los capítulos anteriores, a desechar interpretaciones donde una lengua, o un substrato cultural innegable, sean las fuentes suficientes donde abrevan los sujetos sociales para construir una identificación etnonacional, apoyada en una común ascendencia o en un parentesco imaginado (Connor 1998: 68-70). Más bien las diferenciaciones ciertas se encuentran en el orden del estatus donde los estereotipos indio *versus* ladino, o indígena *versus* mestizo, no se comprenden sin reconocer la construcción histórica de espacios sociales, así como las implicaciones que en los juegos de poder tiene tal construcción. Sin esta insistencia en las estructuras de poder será difícil en un futuro analizar los diversos caminos, por no decir contradictorios, que está adquiriendo el hecho étnico en Chiapas.

³ Estas afirmaciones se fundamentan en el trabajo realizado en las montañas zoques de la Sierra de Pantepec; sin embargo, habría que profundizar en la visión que tienen los zoques expulsados por la erupción del volcán Chichonal, y la percepción o construcción identitaria creada en los nuevos asentamientos poblacionales donde fueron reubicados después de 1982.

En el caso de Tapilula donde el “otro” no es el “absolutamente otro”, sino que está inserto en la propia comprensión de la realidad local, no puede hablarse de una dicotomía o confrontación continua entre indígenas y mestizos. Lo que se observa es una articulación social donde la jerarquización y las estratificaciones, por ejemplo a través de las relaciones patrón-cliente, existen como parte de una historia singular y de una dialéctica que ha marcado la construcción de la sociedad chiapaneca. Tal vez la diferencia con otras sociedades es que las variantes culturales, o étnicas si se prefiere, son los principales marcadores para la separación intrasocial en Chiapas. Separación que no siempre está inscrita en la perspectiva de clases o estatus sino que responde a discursos estereotipados de profundo arraigo en la entidad.

Es posible, si seguimos en Tapilula, que el sistema de cargos que hoy observamos no fuera tal sin la incorporación de los foráneos, de los migrantes, y sin ellos no se gozaría de las ventajas que hacen enorgullecerse a campesinos y propietarios frente a otros municipios vecinos. De igual manera, las familias propietarias, casi siempre ocupando algún cargo público, no asentarían su discurso político, donde la tradición zoque juega un papel relevante para su legitimación, sin la presencia de prácticas culturales como el sistema de cargos o el relanzamiento de bailes ya olvidados, como ocurrió en el festival indígena llevado a cabo en Tapilula y organizado por las instituciones culturales del gobierno chiapaneco.

Por estas razones nuestra propuesta ha tenido cuidado en no supeditar el orden cultural al de una identidad étnica abarcativa; la multiplicidad de identificaciones surgidas a partir de diversas relaciones, y el caso del sistema de cargos es uno de tantos, no parece que hasta ahora convoque a un panzoquismo o defina la zoqueidad en términos nítidos para la acción política. Ello no es óbice para que exista una percepción étnica evidente, por los rasgos culturales diferentes y las variaciones reflejadas en el estatus, pero la percepción no supedita organización social y política similar en los zoques o alianzas comunitarias en pos de logros determinados.

Es por estas circunstancias que el movimiento neozapatista, que tanta respuesta ha obtenido en los Altos de Chiapas, difícilmente llama en municipios zoques a participar en movilizaciones y confrontaciones abiertas con el gobierno estatal. Éstas responden sobre todo a problemas ya añejos y sólo en forma discursiva hablantes de zoque utilizan las propuestas neozapatistas como un valor para la acción. Es decir, como metáfora hablamos de cultura zoque o

de *habitus* cultural zoque, pero resulta riesgoso académicamente tomar la parte por el todo, y especialmente cuando ese supuesto todo no tiene nexos nítidos de unión y representación para los hablantes de la lengua zoque.⁴ Una propuesta de identificación abarcativa entre los zoques debería reconstruir el rompecabezas territorial y cultural que, en cierta manera, ya existía con anterioridad a la conquista castellana y que las transformaciones coloniales y del México independiente vinieron a corroborar.

Estas afirmaciones sobre los zoques permiten reflexionar sobre la selección y relanzamiento de elementos o rasgos culturales singulares para una propuesta étnica de carácter político, como es y ha sido posible en el marco de muchos Estados nacionales; pero también plantean la interrogación respecto a si esta selección y resurgir cultural no responden más a una lógica propia de un vocabulario occidental que a uno indígena, puesto que es conocido que conceptos como el de cultura no existen como tales en idiomas indígenas (Galinier 1998). Se preguntarán: ¿nosotros tenemos el derecho de ser lo que somos? O, por el contrario, se convertirán esos derechos en las formas visibles de su cultura como la danza, las fiestas, costumbres, idioma... otorgando un carácter ornamental y folklórico al término. Es evidente que los distintos planteamientos políticos surgidos tras el levantamiento neozapatista han ofrecido en los últimos años una plataforma para el debate social sobre la construcción del Estado nacional, pero también son objeto de cuestionamiento cuando se intenta compatibilizar la etnografía con las definiciones y *a priori* de los que se parte para conceptualizar la realidad indígena nacional. Lo étnico puede ser un discurso creativo e innovador, en ciertas situaciones históricas y políticas, pero no lleva inscrito *per se* tal papel.

Conceptos con contenidos cerrados como los de comunidad, tradición, derecho indígena o usos y costumbres, solapan planteamientos que más pare-

⁴ En Chiapas Hernández Castillo (1996) ha observado cómo entre los mames se ha producido una reconstrucción de la identidad étnica a través, en muchos casos, de los medios proporcionados por las instituciones gubernamentales, como es el caso de una radiodifusora. De esta forma, mediante diversas narrativas que confluyen en un pasado común los mames se identifican nuevamente como mames, incluso entre aquellos que desconocen su idioma. El caso de los zoques, ejemplificado aquí, deberá confrontarse en los próximos años para dirimir hasta qué punto la dinámica étnica que se observa en Chiapas es asumida también por los hablantes de dicho idioma o por los que se consideren herederos de su tradición.

cen teológicos que políticos, de esta manera las voluntaristas consignas que se sustentan en tales conceptos tienen la certeza de verdad en los objetivos por lograr. Sin embargo, y como ocurre en la esquizofrenia, las consignas pueden ser consideradas como la realidad misma, momento en que la política y la reflexión académica quedan sustituidas por un aliento religioso difícil de rebatir.

Por el contrario, la construcción del espacio de vida chiapaneco requiere puntos de referencia que acerquen a sus miembros, más que demostraciones de absoluta diferencia o inconmensurabilidad entre culturas. Decimos esto porque pareciera que tanto las políticas gubernamentales como los opositores a las mismas coinciden a la hora de ver la diferencia cultural separándola en un marco social compartido. Con ello, en vez de lograr un acercamiento para la convivencia, invierten el resultado encapsulando las prácticas de la sociedad en indígenas o mestizas: educación especial, torneos deportivos sólo para indígenas o encuentros de escritores en lenguas autóctonas. Estos son los caminos para legitimar, al naturalizar la diferencia, los procesos que corroboran la jerarquización social y las distancias inseparables entre miembros de distintas culturas, como si éstas fueran un todo unívoco. De ahí que, en ocasiones, la defensa y el lógico reconocimiento de las diferencias en la praxis cultural, no acerca a los miembros de una sociedad a través de aquello que comparten, como es el marco legal de igualdad en derechos y obligaciones, sino que sólo se concibe la convivencia en la mutua segregación; drástica ruptura en una sociedad plural y compleja como la chiapaneca.

Soustelle reconocía que la primera lección que le enseñaron “[...] los hombrillos cobrizos del bosque chiapaneco” fue reconocer “en todo grupo humano a la vez lo que le acerca a los demás y lo que le es singular” (1969: 73). Por eso el mismo autor afirmaba que: “nos gusta creernos más diferentes de los indios de lo que lo somos en realidad” (*ibid.*: 69). Estas máximas, escritas como legado o memoria de un investigador, recuerdan que la tarea del antropólogo está por encima de confirmar las diferencias culturales propias del ser humano; por el contrario, su labor es introducirlas en un todo global y comparativo que disecciona la realidad para demostrar que nuestras diferencias son las que nos igualan.

Estos debates, apuntados en las páginas que dan cuerpo a la investigación, no tendrían sentido desde nuestra perspectiva si no recordáramos, como apunta Hannerz (1998: 131), que al movernos en espacios lábiles y paradójicos “necesitamos otras herramientas conceptuales para entender cómo se genera el modelo; para entender que lo múltiple, lo complejo, lo ambiguo, lo diverso también

tienen una organización social”. Tal vez esa misma encrucijada es la que muestra el trabajo, donde la discusión con modelos existentes se enfrenta con una compleja realidad que sobrepasa marcos teóricos preconcebidos o intentos de sistematización. De ahí que el epígrafe de Juan Ramón Jiménez, elegido para concluir esta investigación, resume esa necesidad de herramientas para movernos en las indefiniciones o constantes trasiegos de los sujetos sociales; aún no está hecha nuestra palabra y eso nos mueve a buscar e interrogar sobre la constitución de la cultura, aquella que nos une como seres humanos pero que, a la vez, nos diferencia.

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, NICOLA

1998 *Diccionario de filosofía*, FCE, (3), México.

ADAMS, RICHARD N.

1995 *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*, UAM-Iztapalapa, México.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1983 *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, CIESAS, México.

1986 *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Jalapa, Universidad Veracruzana.

1987 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, INI (3), México.

1994 *El pensar y el quehacer antropológico en México*, Universidad Autónoma de Puebla, México.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO ET ALII

1976 *El indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, INI, México.

ALEJOS, JOSÉ

- 1995 “El otro y yo. Identidad ladina en Tumbalá, Chiapas”, en *Anuario 1994*, Gobierno del Estado de Chiapas, UNICACH, pp. 132-145, Tuxtla Gutiérrez.

ALONSO, MARINA

- 1997 El don de la música: la práctica musical en el sistema ceremonial religioso de los zoques. El caso de los costumbristas de Ocoatepec, Chiapas. Tesis de Licenciatura, ENAH, México.

ALVÁREZ, C., M. J. BUXÓ Y S. RODRÍGUEZ (COORDS.)

- 1989 *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona.

ANDERSON, BENEDICT

- 1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.

APEL, KARL-OTTO

- 1991 *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.

ARAMONI, CALDERÓN DOLORES

- 1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CNCA, México.

- 1994 “Renacimiento de la cofradía de San Agustín Tapalapa”, en *Anuario IEI*, vol. IV, UNACH, pp. 141-150, Tuxtla Gutiérrez.

- 1995 “Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla”, en *Anuario IEI*, vol. V, UNACH, pp. 13-26, Tuxtla Gutiérrez.

- 1998a “La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis”, en Dolores Aramoni, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona, *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, UNICACH, UNACH, pp. 97-103, Tuxtla Gutiérrez.

BIBLIOGRAFÍA

- 1998b “Las cofradías zoques: espacio de resistencia”, en *Anuario IEL*, vol. VII, UNACH, pp. 89-104, Tuxtla Gutiérrez.
- 2000 “Guachibales y cowinás: culto a los ancestros, devoción a los santos”, en *Anuario IEL*, vol. VIII, UNACH, pp. 347-361, Tuxtla Gutiérrez.

ARIÑO, ANTONIO

- 1992 *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*, Anthropos-Ministerio de Cultura, Barcelona.

ASCENCIO FRANCO, GABRIEL

- 1993 “Integración finca-ejido en la cafecultura del Soconusco”, en Daniel Villafuerte (coord.), *El café en la frontera sur. La producción y los productores del Soconusco, Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 66-97, Tuxtla Gutiérrez.

AUBRY, ANDRÉS

- 1990 *Los obispos de Chiapas*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas.

AUGÉ, MARC

- 1987 *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, Grijalbo, México.
- 1993 *El genio del paganismo*, Muchnick Editores, Barcelona.
- 1996a *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Paidós, Barcelona.
- 1996b *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Paidós, Barcelona.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX

- 1970 “La vida sexual entre los zoque-popoluca de Soteapan, Veracruz”, en *Anuario de la Escuela de Antropología*, Universidad Veracruzana, pp. 48-64, Xalapa.
- 1973 *Los zoque-popolucas. Estructura social*, INI, México.

- 1990a [1975] “El sistema de parentesco de los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas”, en VV.AA., *Los zoques de Chiapas*, INI-CNCA, pp. 155-185, México.
- 1990b [1975] “La mujer zoque: pasado y presente”, en VV.AA., *Los zoques de Chiapas*, INI, CNCA, pp. 239-259, México.
- 1976 “Influjos y fases lunares desde la perspectiva zoque”, en *Información Indigenista*, núm. 2, INI, pp. 39-48, México.
- 1979 “Elementos prehispánicos en la etnometereología de los zoques de Chiapas”, en *México Indígena*, suplemento núm. 11, pp. 1-8, México.
- 1983 “La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)”, en *Antropología e historia de los mixes-zoques y mayas (homenaje a Frans Blom)*, UNAM, pp. 383-412, México.
- 1988 *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- 1992 *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BÁEZ, JORGE Y FERNANDO A. LOMÁN AMORÓS
- 1978 “Carnaval zoque de Ocoatepec, Chiapas (informes preliminares), en *Anuario antropológico 4*, Universidad Veracruzana, pp. 770-784, Xalapa.
- BÁEZ, JORGE Y A. RIVERA Y P. ARRIETA
- 1985 *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, INI, México.
- BAJTIN, MIJAIL
- 1993 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Alianza Universidad, 2a. reimpr.), México.

BIBLIOGRAFÍA

- BALANDIER, GEORGE
 1988 *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Júcar Universidad, Barcelona.
- BALIBAR, ETIENNE
 1991 “La forma nación: historia e ideología”, en E. Balibar e I. Wallerstein, *Raza, nación y clase*, IEPALA, pp. 135-167, Madrid.
- BARTH, FREDERIK (COMP.)
 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, FCE, México.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL A.
 1994 “La identidad étnica residencial en Mesoamérica, fronteras étnicas y fronteras comunales”, en *XXII Mesa de Antropología*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 205-223, Tuxtla Gutiérrez.
 1996 “Religiones nativas e identidades étnicas en México”, en *Dimensión antropológica*, vol. VI, pp. 99-125, México.
 1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, INI, México.
- BARTRA, ROGER
 1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*, Era, México.
- BASTIAN, JEAN-PIERRE
 1989 *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México*, FCE, México.
- BATAILLE, GEORGE
 1987 *La parte maldita*, Icaria, Barcelona.
- BATESON, GREGORY
 1990 *Naven. Estudio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista*, Júcar Universidad, Barcelona.

- BATESON, GREGORY Y M.C. BATESON
1989 *El temor de los ángeles (epistemología de lo sagrado)*, Gedisa, Barcelona.
- BAZARTE, ALICIA
1989 *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*, UAM-Azcapozalco, México.
- BECQUELIN-MONOD, AURORE Y ALAIN BRETON
1979 "El carnaval de Bachajón. Cultura y naturaleza: dinámica de un ritual tzeltal", en *Estudios de cultura maya*, vol. XII, pp. 191-239, México.
- BENJAMIN, THOMAS LOUIS
1990 *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, CNCA, 1a. reimpr. México.

1995 *Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, Grijalbo, México.
- BLOCH, ERNST
1983 *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino*, Taurus, Madrid.
- BLOM, FRANS Y OLIVIER LA FARGE
1986 *Tribus y templos*, INI, México.
- BOEGE, ECKART
1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO
1972 "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de antropología*, vol. IX, UNAM, pp. 105-124, México.

BIBLIOGRAFÍA

- 1981 *Utopía y revolución*, Nueva Imagen, México.
- 1987 “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, en *Revista del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*, núm. 3, 2, CIESAS, pp. 23-43, México.
- 1989 *México profundo. Una civilización negada*, CNCA, Grijalbo (2), México.
- 1991 “Las culturas indias como proyecto civilizatorio”, en A. Argueta y A. Warman (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, UNAM, Editorial Porrúa, pp. 121-142, México.
- 1994 “Sobre la ideología del mestizaje (o como Garcilaso Inca anunció sin saberlo muchas de nuestras desgracias)”, en *Ojarasca*, núm. 38-39, pp. 7-12, México.
- BOURDIEU, PIERRE
- 1988a *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, México.
- 1988b *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires.
- 1990 *Sociología y cultura*, Grijalbo, CNCA, México.
- 1991 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- BORDIEU, PIERRE Y LOÏC J.D. WACQUANT
- 1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- BRADING, DAVID
- 1993 *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Era, 2a. reimpr. México.
- CALNEK, EDWARD E.
- 1990 “Los pueblos indígenas de las tierras altas”, en N. McQuown y J. Pitt-Rivers, *Ensayos antropológicos en la zona central de Chiapas*, INI, CNCA, pp. 105-133, México.

CÁMARA, FERNANDO

- 1952 "Religious and political organization", en Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest*, Glencoe, Free Press, pp. 142-164.

CANCIAN, FRANK

- 1989 *Economía y prestigio en una comunidad maya*, INI, CNCA, (2), México.

CARBÓ, TERESA

- 1989 "La construcción discursiva de una identidad: el caso de la población indígena", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. III, núm. 7, Universidad de Colima, pp. 251-262, Colima.
- 1995 *El discurso parlamentario mexicano entre 1920 y 1950. Un estudio de caso en metodología de análisis del discurso*, CIESAS, Colegio de México, México.

CARDÍN, ALBERTO

- 1997 *Contra el catolicismo*, Muchnik Editores, Barcelona.

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO

- 1992 *Etnicidad y estructura social*, CIESAS, México.

CARRASCO, PEDRO

- 1961 "The civil-religious hierachy in mesoamerican communities: prespanish background and colonial development", en *American Anthropologist*, vol. 63, pp. 483-497.
- 1971 "Social organization of Ancient Mexico", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, University of Texas Press, pp. 349-375.
- 1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, Sepsestentas, México.
- 1989 "Introducción", en J. Monjarás, R. Brambila y E. Pérez-Rocha (recops.), *Mesoamérica y el centro de México*, INAH, 1a. reimpr. pp. 11-23, México.

BIBLIOGRAFÍA

- 1990 “Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas”, en Modesto Suárez (comp.), *Historia, antropología y política, Homenaje a Ángel Palerm*, Universidad Iberoamericana-Alianza Editorial, pp. 306-326, México.
- CARVALHO, ALMA MARGARITA
1994 *La Ilustración del despotismo en Chiapas, 1774-1821*, CNCA, México.
- CASTAÑÓN GAMBOA, FERNANDO
1992 [1951] “Panorama histórico de las comunicaciones en Chiapas”, en Ateneo, núm. 1, ICH, Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 75-127, (facsimilar), Tuxtla Gutiérrez.
- 1933 Monografía de la tribu zoque (inédito).
- CÁTEDRA, MARÍA
La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada, CIS, Siglo XXI, Madrid.
- CELESTINO, OLINDA Y ALBERTO MEYERS
1981 “La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú colonial: Jauja en el siglo XVII”, en *Revista española de antropología americana*, núm. 11, pp. 183-206, Madrid.
- CHANCE, JOHN K. Y WILLIAM B. TAYLOR
1987 “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, en *Antropología*, núm. 14 (suplemento), pp. 1-24, México.
- COLBY, BENJAMIN N. Y PIERRE L. VAN DER BERGHE
1980 “Relaciones étnicas en el sureste de México”, en Evon Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos*, INI, 1a. reimpr. pp. 29-62, México.
- CONNOR, WALKER
1998 *Etnonacionalismo*, Trama Editorial, Madrid.

CÓRDOBA OLIVARES, FRANCISCO

1990 [1975] "Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas", en VV.AA., *Los zoques de Chiapas*, CNCA, INI, pp. 189-216, México.

1985 "Piowashowi", en *La palabra y el hombre*, núm. 56, Universidad Veracruzana, pp. 15-18, Xalapa.

CORDRY, DONALD B. Y DOROTHY M.

1988 *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*, Andrés Fábregas Puig (trad.), Miguel Angel Porrúa, Gobierno del Estado de Chiapas, México.

CORTINA, SERGIO

1993 "Sistemas de cultivo de café en el Soconusco. Notas para su estudio", en Daniel Villafuerte (coord.), *El café en la frontera sur. La producción y los productores del Soconusco, Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 52-65, Tuxtla Gutiérrez.

COSTA, JOAQUÍN

1983 [1915] *Colectivismo agrario en España*, vol. II, Guara Editorial, Instituto de Estudios Agrarios, Pesqueros y Alimentarios, Zaragoza.

DAHLGREN, BARBRO

1966 "Sobre algunos aspectos de la etnología prehispánica de Chiapas", en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH, pp. 209-217, México.

DE CERTEAU, MICHEL

1996 *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México.

DE LA CERDA, ROBERTO

1940 "Los Zoque", en *Revista mexicana de sociología*, vol. II, núm. 4, IIS, UNAM, pp. 61-96, México.

BIBLIOGRAFÍA

DE LA PEÑA, GUILLERMO

- 1980 *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, CIESAS, México.
- 1986 “Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas”, en J. Padua y A. Vanneph (comps.), *Poder local, poder regional*, El Colegio de México, pp. 27-56, México.
- “Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario: apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos”, en *XVI Coloquio de El Colegio de Michoacán (“Las disputas por el México rural”)*, noviembre, Zamora.
- 1995 “La ciudadanía étnica y la construcción de ‘los indios’ en el México contemporáneo”, CIESAS-Occidente (manuscrito), Guadalajara.

DE VOS, JAN

- 1994 *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, CIESAS, INI, México.

DEHOUE, DANIELE

- 1974 “L’influence de l’Etat dans la transformation du système des charges d’une communauté indienne mexicaine”, en *L’Homme*, XIV(2), pp. 87-108, París.
- 1976 *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*, INI, México.
- 1998 “Santos viajeros e identidad regional en el estado de Guerrero”, en V. Napolitano y X. Leyva (eds.), *Encuentros antropológicos. Power, Identity and Mobility in Mexican Society*, Londres, Institute of Latin American Studies-University of London, pp. 128-191.

DEL CARPIO, CARLOS URIEL

- 1992 “La actividad política en Ocotepéc”, en *Anuario 1991*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 75-95, Tuxtla Gutiérrez.

- 1993 “La fiesta del carnaval entre dos grupos indígenas de México”, en *Anuario 1992*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 104-116, Tuxtla Gutiérrez.

DELGADO, MANUEL

- 1988 “Introducción”, en Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Paidós, pp. 11-16, Barcelona.
- 1992 *La festa a Catalunya, avui*, Barcanova, Barcelona.
- 1993 *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Muchnick Editores, Barcelona.
- 1995 “Introducció”, en M. Mauss y H. Hubert, *Assaig sobre la naturalesa i la funció del sacrifici*, Icaria, Barcelona.
- 1998 *Diversitat e integració. Lògica y dinàmica de les identitats a Catalunya*, Empúries, Barcelona.
- 1999 *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*, Anagrama (3), Barcelona.

DERRIDA, JACQUES

- 1995 *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Paidós, Barcelona.

DETIENNE, MARCEL

- 1986 *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, 2a. reimpr. Madrid.

DÍAZ CRUZ, MANUEL JOSÉ

- 1989 “Influencia de las cofradías de Chiapas en la adaptación y transformación de las manifestaciones religiosas en el siglo XVII”, en Álvarez, Buxó y Rodríguez (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos, pp. 641-650, Barcelona.

BIBLIOGRAFÍA

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR

- 1988 *La cuestión étnico-nacional*, Fontamara, (2), México.
- 1989 “Etnias y democracia nacional en América Latina”, en *América Indígena*, vol. XLIX, núm. 1, pp. 35-55, México.
- 1991 “Cuestión-étnico-nacional y autonomía”, en A. Arqueta y A. Warman (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, UNAM, Editorial Porrúa, pp. 193-233, México.
- 1974 *Diccionario del cristianismo*, Herder, Barcelona.

DOMÍNGUEZ, MARCO ANTONIO

- 1993 *Voces indias de Chiapas. Música zoque*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, Tuxtla Gutiérrez.

DOMÍNGUEZ ORTÍZ, ANTONIO

- 1990 “Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca”, en Pierre Cordoba y Jean-Pierre Etievre (eds.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Universidad de Granada, Casa de Velázquez, pp. 9-20, Granada.

DOUGLAS, MARY

- 1991 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, (2), Madrid.
- 1996 *Cómo piensan las instituciones*, Alianza Editorial, Madrid.

DOW, JAMES W.

- 1975 *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí, México*, INI, México.

DURANGO RUEDA, ORLANDO M.

- 1981 *Relaciones capitalistas y estructura simbólica de un pueblo zoque*. Tesis de Licenciatura, ENAH, México.

DURKHEIM, EMILE

- 1982 *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Akal, Madrid.
- 1996 *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Ariel, Barcelona.

DUSSEL, ENRIQUE

- 1992 “La introducción de la ‘transformación de la filosofía’ de K. O. Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva Latinoamericana)”, en K. O. Apel, E. Dussel y R. Fernet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, UAM-Iztapalapa, pp. 45-104, México.

DUVERGER, CHRISTIAN

- 1993 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, FCE, 1a. reimpr. México.

ELIAS, NORBERT

- 1994 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México.

ELSTER, JON

- 1993 [1981] “La negación activa y pasiva”, en Paul Watzlawick *et alii*, *La realidad inventada*, Gedisa, (2), pp. 143-166, Barcelona.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

- 1976 *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona.
- 1977 *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona.

FÁBREGAS PUIG, ANDRÉS

- 1971 “Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez” en *Revista ICACH*, núm. 2-3, pp. 1-12, Tuxtla Gutiérrez.

BIBLIOGRAFÍA

- 1986 “La transformación de las formas de poder entre los zoques: una hipótesis”, en *México indígena*, núm. 10, pp. 9-13, México.
- 1993 “Una interpretación de la estructura de poder entre los zoques”, en V. Esponda, S. Pincemin y M. Rosas (comps.), *Antropología mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 289-301, Tuxtla Gutiérrez.
- 1997 “Una reflexión antropológica en torno a la antropología en México”, en *Anuario 1996*, Gobierno del Estado de Chiapas, UNICACH, pp. 9-41, Tuxtla Gutiérrez.

FALLA, RICARDO

- 1969 “Análisis horizontal del sistema de cargos”, en *América indígena*, vol. XXIX, núm. 3, pp. 923-947, México.
- 1988 *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*, Editorial Universitaria de Guatemala, Guatemala.

FANON, FRANTZ

- 1965 *Los condenados de la tierra*, FCE, México.

FAVRE, HENRI

- 1992 [1971] *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, CNCA, INI, México.

FERNÁNDEZ HERRERO, BEATRIZ

- 1992 *La utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos*, Anthropos, Barcelona.

FERNÁNDEZ ORTÍZ, LUIS M. Y MARÍA TARRÍO GARCÍA

- 1983 *Ganadería y estructura agraria en Chiapas*, UAM-Xochimilco, México.

FLORES AGUILAR, RAFAEL

- 1975 [1968] *Breve resumen de la doctrina cristiana*, Imprimatur (5), Tuxtla Gutiérrez.

FOSTER, GEORGE M.

- 1961 "Cofradía y compadrazgo en España e hispano-américa", en *Guatemala indígena*, vol. I, núm. 1, pp. 107-147, Guatemala.

- 1985 [1962] *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

- 1976 *Tzintzuntzán. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, FCE, México.

FOUCAULT, MICHEL

- 1995 *La arqueología del saber*, Siglo XXI, (16), México.

FREEDSON, MARGARET Y ELÍAS PÉREZ PÉREZ

- 1995 "Modernización educativa y educación bilingüe-bicultural", en *Anuario 1994*, Gobierno del Estado de Chiapas, UNICACH, pp. 219-281, Tuxtla Gutiérrez.

- 1999 *La educación bilingüe-bicultural en los Altos de Chiapas*, UNICACH, SEP, México.

FREYERMUTH ENCISO, GRACIELA

- 1993 *Médicos tradicionales y médicos alópatas. Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*, CIESAS, ICHC, Tuxtla Gutiérrez.

FRIGERIO, ALEJANDRO

- 1999 "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", en *Alteridades*, núm. 18, UAM, pp. 5-18, México.

BIBLIOGRAFÍA

GAGE, THOMAS

1946 *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España*, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.

1994 *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, CNCA, México.

GALINIER, JACQUES

1987 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, INI, CEMCA, México.

1999a *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, INI, México.

1990b “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”, en *Anales de Antropología*, núm. 27, UNAM, pp. 251-267, México.

1998 “Des ‘droits culturels’ pour les indiens? Discussion autour d’une aporie ethnographique”, en Coloquio Internacional, *Identites, droits culturels et pouvoir. Rencontre tripartite d’anthropologues mexicanistes*, diciembre (ponencia), París.

GALVÁN TUDELA, ALBERTO

1987 *Las fiestas populares canarias*, Canarias, Ediciones Canarias, Santa Cruz de Tenerife.

GALLISSOT, RENÉ

1987 “Sous l’identité, le proces d’identification”, en *L’Homme et la Société*, núm. 83, Editions L’Harmattan, pp. 12-27, París.

GARCÍA AGUILAR, MARÍA DEL CARMEN Y JOSÉ LUIS PONTIG

1993 “La política cafetalera y sus efectos en las organizaciones de productores del sector social del Soconusco”, en D. Villafuerte (coord.), *El café en la frontera sur. La producción y los productores del Soconusco*,

Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHIC, pp. 121-136, Tuxtla Gutiérrez.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO

1989 *Resistencia y utopía*, 2 tomos, Era (2), México.

GARCÍA MÉNDEZ, JOSÉ ANDRÉS

1993 Entre el apocalipsis y la esperanza. La presencia protestante en Chiapas (diagnóstico socio-religioso). Tesis de Licenciatura, ENAH, México.

GEERTZ, CLIFFORD

1989 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.

1996 *Los usos de la diversidad*, Paidós, ICE, UAB, Barcelona.

GELLNER, ERNEST

1991 [1988] *Naciones y nacionalismo*, CNCA, Alianza Editorial, México.

GIDDENS, ANTHONY

1993 *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Universidad, Madrid.

GIMÉNEZ, GILBERTO

1993 “Cambios de identidad religiosa y cambios de profesión religiosa”, en Guillermo Bonfil (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, pp. 23-54, México.

1994 “Comunidades primordiales y modernización en México”, en G. Giménez y R. Pozas (coords.), *Modernización e identidades sociales*, UNAM, pp. 151-151, México.

GINZBURG, CARLO

1986 *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Muchnick Editores, Barcelona.

BIBLIOGRAFÍA

- GIABELLINA, FERNANDO
1985 "Los lugares de lo sagrado. Análisis de un discurso religioso", en *Revista española de antropología americana*, vol. XV, Universidad Complutense, pp. 283-303, Madrid.
- GODELIER, MAURICE
1996 *L'enigme du don*, Fayard, París.
- GÓMEZ, MAGDALENA
1995 *Derechos indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, INI, México.
- GONZÁLEZ GARRIDO, JOSÉ PATROCINIO
1991 "Presentación", en *Legislación en materia de indigenismo*, Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 7-8, Tuxtla Gutiérrez.
- GONZÁLEZ VILLANUEVA, PEDRO
1989 *El sacrificio mixe. Rumbos para una antropología religiosa indígena*, CEPAPMIX, México.
- GOODY, JACK
1999 *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Paidós, Barcelona.
- GOSSEN, GARY
1989 [1979] *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, CNCA, INI, México.

1992 "Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil", en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. I, Siglo XXI, pp. 195-235, Madrid.
- GOUBOUT, JACQUES T. Y ALAIN CAILLÉ
1997 *El espíritu del don*, Siglo XXI, México.
- GREENBERG, JAMES B.
1987 *Religión y economía de los chatinos*, INI, México.

- GRIAULE, MARCEL
 1987 *Dios de agua*, Alta Fulla, Barcelona.
- GRUZINSKI, SERGE
 1995 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI y XVIII*, FCE, 2a. reimpr. México.
- GUITERAS, CALIXTA
 1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México.
- GUTIÉRREZ NIETO, JUAN IGNACIO
 1977 "Semántica del término 'comunidad' antes de 1520: las asociaciones juramentadas de defensa", en *Hispania*, núm. 136, pp. 319-367, Madrid.
- HABERMAS, JÜRGEN
 1990 *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Buenos Aires.
- HANNERZ, ULF
 1998 *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Madrid.
- HARRIS, MARVIN
 1964 *Patterns of race in the Americas*, Walker and Company, Nueva York.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA
 1994 "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, núm. 45, 1994, pp. 83-105, México.
- 1996 *Histories and Stories from the "Other Border". Identity, Power and Religion among the Mam Peasants from Chiapas, México (1933-1994)*. Tesis de Doctorado en Filosofía (Departamento de Antropología), Universidad de Standford.

BIBLIOGRAFÍA

- 1998 “Nuevos imaginarios en torno a la nación: el movimiento indígena y el debate sobre la autonomía”, en *Estudios latinoamericanos*, núm. 9, UNAM, pp. 125-139, México.
- HERNÁNDEZ CRUZ, ANTONIO
 1999 “Autonomía Tojolab’al: génesis de un proceso”, en Aracely Burguete (coorda.), *México: experiencias de autonomía indígena*, IWGIA, pp. 171-191, Guatemala.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, HÉCTOR HUGO
 1987 La erupción del volcán Chichonal y las festividades zoques. Tesis de Licenciatura, UAM-Iztapalapa, México.
- HERRENSCHMIDT, OLIVIER
 1989 “Sacrificio simbólico o sacrificio eficaz”, en M. Izard y P. Smith, *La función simbólica*, Júcar Universidad, pp. 181-203, Barcelona.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, CYNTHIA
 1988 [1984] *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*, El Colegio de México, México.
- HOBBSAWM, ERIC J.
 1995 *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica (2), Barcelona.
 1998 *Sobre la historia*, Crítica, Barcelona.
- HOBBSAWM, ERIC J. Y TERENCE RANGER (EDS.)
 1988 *L’invent de la tradició*, Eumo Editorial, Vic (Barcelona).
- HOLGUÍN GÓMEZ, ERNESTO
 1994 Ritual y recomposición social. Etnografía de una fiesta patronal campesina zoque. Tesis de Licenciatura, ENAH, México.
 1992 H. CONGRESO DEL ESTADO DE CHIAPAS *Memoria de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos*, Tuxtla Gutiérrez, México.

JÄCKLEIN, KLAUS

1974 *Un pueblo popoloca*, INI, México.

JAUFFRET, ERIC

1986 *Révolution et sacrifice au Mexique. Naissance d'une nation (1910-1917)*, Les Editions du Cerf, París.

JAULIN, ROBERT

1985 *La muerte en los sara*, Mitre, Barcelona.

JIMÉNEZ, ATILANO

1991 *Narración de los tiempos idos*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, Tuxtla Gutiérrez.

KILANI, MONDHER

1994 *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Editions Payot Lausanne, Dijon.

KOHLER, ULRICH

1975 *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, INI, México.

KORSBACK, LEIF

1981 "Chiapas, tierra de conquista: la triste e increíble historia de la antropología en Chiapas", en *Yucatán: historia y economía*, núm. 27, pp. 24-40, Mérida.

1987 "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzálo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, vol. XXIV, IIA, UNAM, pp. 215-242, México.

1992 *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: de la antropología tradicional a la moderna*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, Tuxtla Gutiérrez.

BIBLIOGRAFÍA

KURODA, ETZUKO

- 1993 [1984] *Bajo el Zempoaltepetl. La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*, CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.

LA FARGE, OLIVER

- 1959 “Etnología maya: secuencia de las culturas”, en *Cultura indígena de Guatemala. Ensayos de antropología social*, Seminario de Investigación Social Guatemalteca, pp. 25-42, Guatemala.

LAFAYE, JACQUES

- 1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México.

LAMEIRAS, JOSÉ

- 1991 *El Tuxpán de Jalisco. Una identidad danzante*, El Colegio de Michoacán, Guadalajara.

LE BOT, YVON

- 1995 *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, FCE, México.

LE GOFF, JACQUES

- 1983 [1978] *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Taurus, Madrid.

LEACH, EDMUND R.

- 1976 *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*, Anagrama, Barcelona.

LENKERSDORF, CARLOS

- 1996 *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México.

LEÓN, MARÍA DEL CARMEN Y MARIO H. RUZ

- 1988 “Estudio introductorio”, en Fr. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, UNAM, pp. 20-188, México.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1979 "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, pp. 13-42, Madrid.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (ED.)

1981 *La identidad*, Petrel, Barcelona.

1993 *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, Barcelona.

LEVINAS, EMMANUEL

1987 *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, (2), Salamanca.

LISBONA GUILLÉN, MIGUEL

1992 "Religión en Ocoatepec, Chiapas", en *Anuario 1991*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 37-74, Tuxtla Gutiérrez.

1995a "Del 'indio' a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas", en *Anuario 1994*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 106-131, Tuxtla Gutiérrez.

1995b "La fiesta del carnaval en Ocoatepec. Una discusión en torno a las transformaciones rituales y la identidad étnica", en *Anuario 1994*, UNICACH, pp. 194-218, Tuxtla Gutiérrez.

1998 "El valor de la deuda. Territorio e intercambios simbólicos entre los 'chimas' oaxaqueños", en Dolores Aramoni, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona (coords.), *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, UNICACH, UNACH, pp. 188-202, Tuxtla Gutiérrez.

2000 *Sacrificio y Castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*. Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

BIBLIOGRAFÍA

- 2000 *En tierra zoque. Ensayos para leer una cultura*, Libros de Chiapas, Historia e historiografía, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México.
- LOMNITZ-ADLER, CLAUDIO
- 1995 *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortiz, Planeta, México.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
- 1989a *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM.
- 1989b “Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico”, en J. Monjarás, R. Brambila y E. Pérez-Rocha (recops.), *Mesoamérica y el centro de México*, INAH, pp. 197-234, México.
- 1989c *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, I, UNAM, México.
- 1992 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial, (2), México.
- 1995 *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, 1a. reimpr. México.
- LÓPEZ MORALES, JUAN
- 1997 “Leyenda del hombre que se llamaba *Ngo’raka* y su mujer que llegó a ser maíz”, en *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 6, CIHMECH, UNAM, pp. 359-377, México.
- LÓPEZ MUÑOZ, MIGUEL LUIS
- 1994 *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada moderna*, Universidad de Granada, Granada.
- LLOBERA, JOSEP R.
- 1996 [1994] *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Anagrama, Barcelona.

MACKEY, JAMES Y FRANK LEWINS

- 1975 "Ethnicity and the ethnic group: a conceptual analysis and reformulation", en *Ethnic and racial studies* (Mónica Mansour, traduc.), núm. 4, vol. I, Universidad Nacional Australiana, pp. 412-427

MALINOWSKI, BRONISLAW

- 1984 *Una teoría científica de la cultura*, Sarpe, Madrid.

MANTECÓN, TOMÁS ANTONIO

- 1990 *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Universidad de Cantabria, Asamblea Regional de Cantabria, Santander.

MASFERRER, ELIO

- 1978 "Cofradías y sociedad. Recuay y Huaraz en el siglo XVII", en *Departamento de Ciencias Históricas, Sociales, Sección de Antropología*, año III, núm. 3, Universidad Mayor de San Marcos, pp. 45-60, Lima.

MARTÍNEZ, TOMÁS

- 1941 "Interesantes datos acerca de Tuxtla Gutiérrez", en *Gaceta Municipal*, núm. 52, p. 3, Tuxtla Gutiérrez.

MAUSS, MARCEL

- 1971 *Introducción a la etnografía*, Ediciones Istmo, Madrid.

- 1972 *Sociedad y ciencias sociales*, vol. III, Barral, Barcelona.

- 1979 *Sociología y antropología*, Tecnos, (2), Madrid.

MAUSS, MARCEL Y HENRI HUBERT

- 1995 *Assaig sobre la naturalesa i la funció del sacrifici*, Icaria, Barcelona.

BIBLIOGRAFÍA

McLEOD, MURDO J.

- 1983 "Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas", en *Mesoamérica*, núm. 5, pp. 64-86, Guatemala.

MEDINA, ANDRÉS

- 1983 "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder", en *Nueva antropología*, vol., V, núm. 20, pp. 5-30, México.
- 1987 "Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas", en Barbro Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, IIA, UNAM, pp. 153-175, México.
- 1988 "La cuestión étnica y el indigenismo", en C. García Mora (coord.), *La antropología en México. Panorama histórico*, vol., IV, INAH, pp. 715-738, México.

MERRILL, WILLIAM L.

- 1992 *Almas rarámuris*, CNCA, INI, México.

MEYERS, ALBERT

- 1985 "Cofradías religiosas en América Latina: una aproximación a base de dos estudios de caso peruanos", en Karl Kohut y Albert Meyers (eds.), *Religiosidad popular en América Latina*, Actas 4, Publicaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstatt, pp. 280-301, Frankfurt.

MIRA, JOAN F.

- 1984 *Crítica de la nació pura*, Tres i Quatre, Valencia.

MORENO NAVARRO, ISIDORO

- 1985 *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla.

MORENO VALERO, ISIDORO

- 1989 "Religiosidad popular en Córdoba en el siglo XVIII. Cofradías del Santo Rosario", en Álvarez, Buxó y Rodríguez (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos, pp. 485-506, Barcelona.

MULLERIED, F. K. G.

- 1957 *La geología de Chiapas*, Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México.

MUÑOZ, CARLOS

- 1977 *Crónica de Santa Marta Chimalapa. En las selvas del Istmo de Tehuantepec*, Editorial Molina, San Luis Potosí.

NAHMAD SITTÓN, SALOMÓN (ED. Y COMP.)

- 1994 *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.

NASH, MANNING

- 1958 "Political relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, núm. 7, pp. 65-75.

NAVARRETE, CARLOS

- 1968 "La relación de Ocozocoautla, Chiapas", en *Tlalocan*, vol. V, núm. 4, pp. 368-373, México.
- 1970 "Fuentes para la historia cultural de los zoques", en *Anales de Antropología*, vol., VII, III, UNAM, pp. 207-246, México.
- 1973 "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco", en *Revista ICACH*, 2a época, núm. 7-8, pp. 29-88, Tuxtla Gutiérrez.
- 1974 "La religión de los antiguos chiapanecas", en *Anales de antropología*, UNAM, pp. 19-52. México.

BIBLIOGRAFÍA

NORIEGA ELIO, CECILIA (ED.)

1992 *El nacionalismo en México*, El Colegio de Michoacán, México.

NUÑEZ DE LA VEGA, FRANCISCO

1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, IIF, UNAM, México.

NUTINI, HUGO G. Y BETTY BELL

1989 *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, FCE, México.

OCHIAI, KAZUYASU

1985 *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, CEI, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.

OLIVÉ NEGRETE, JULIO CÉSAR

1989 "Estado, formación socioeconómica y periodificación de Mesoamérica", en J. Monjarás, R. Brambila y E. Pérez-Rocha, *Mesoamérica y el centro de México*, INAH, 1a. reimpr. pp. 81-114, México.

PALERM, ÁNGEL

1973 "Indígenas e indigenistas", en *Estudios indígenas*, vol. III, núm. 1, pp. 5-19, México.

1993 *Planificación regional y reforma agraria*, Universidad Iberoamericana-Gernika, México.

PANIAGUA, FLAVIO ANTONIO

1988 *Catecismo elemental de historia y estadística de Chiapas*, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas.

PATCH, ROBERT

1981 "Una cofradía y su estancia en el siglo XVIII, notas de investigación", en *Boletín ECAUDY*, vol. 8, núm. 46-47, pp. 56-66, Mérida.

PÉREZ BRAVO, SILVIA R. Y SERGIO LÓPEZ MORALES

- 1985 *Breve historia oral zoque: Ocoatepec, Tapalapa, Tecpatán, Francisco León*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

PITARCH, PEDRO

- 1995 “Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas”, en Juan P. Viqueira y Mario H. Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, pp. 237-250, México.

- 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México.

PLATA, FUENSANTA

- 1989 “Asociacionismo masculino y rituales festivos en la campiña cordobesa. Una aproximación”, en Álvarez, Buxó y Rodríguez (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos, pp. 544-556, Barcelona.

POUILLON, JEAN

- 1989 “Observaciones sobre el verbo ‘creer’”, en M. Izard y P. Smith, *La función simbólica*, Júcar Universidad, pp. 45-53, Barcelona.

- 1993 *Le cru et le su*, Seuil, París.

POZAS, RICARDO

- 1977 *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, INI, México.

POZAS, RICARDO E ISABEL HORCASITAS

- 1971 *Los indios en las clases sociales de México, Siglo XXI*, México.

REDFIELD, ROBERT Y SOL TAX

- 1952 “General characteristics of present-day mesoamerican indian society”, en Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest*, Glencoe Free Press, pp. 31-39.

REIFLER BRICKER, VICTORIA

- 1980 “El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos”, en Evon Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos*, INI, 1a. reimpr. pp. 355-370, México.

BIBLIOGRAFÍA

- 1979 “Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas”, en *América indígena*, vol. XXXIX, núm. 1, pp. 17-46.

REYES GARCÍA, LUIS

- 1996 “El término *calpulli* en documentos del siglo XVI”, en L. Reyes, E. Celestino, A. Valencia, C. Medina y G. Guerrero, *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI*, CIESAS, AGN, pp. 21-68, México.

REYES GÓMEZ, LAUREANO

- 1986a “El papel del sueño entre los zoques de Tapalapa, Chiapas”, en *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, vol. I, UNACH, pp. 105-117, San Cristóbal de Las Casas.
- 1986b “El tribunal de ʻPS TOKʻ”, en *México indígena*, núm. 10, pp. 14-15, México.
- 1988 “Introducción a la medicina zoque. Una aproximación etnolingüística”, en *Estudios recientes en el área zoque*, UNACH, pp. 152-382, San Cristóbal de Las Casas.
- 1992 “Notas sobre el ‘alcoholismo’ entre los zoques de Chiapas”, en Eduardo L. Menéndez (ed.), *Prácticas e ideologías ‘científicas’ y ‘populares’ respecto del ‘alcoholismo’ en México*, CIESAS, pp. 63-77, México.
- 1995 “Costumbres alimentarias entre los zoques”, en *Anuario IEI*, vol. V, UNACH, pp. 293-306, San Cristóbal de Las Casas.
- 1998 “Gradación zoque de la edad”, en Dolores Aramoni, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona (coords.), *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, UNICACH-UNACH, pp. 167-187, Tuxtla Gutiérrez.
- 1999 Los zoques de Chiapas: salud, enfermedad y atención en la vejez. Tesis de Doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.

REYES GÓMEZ, LAUREANO Y SUSANA VILLASANA

- 1991 “San Miguelito y la caja parlante. El caso de un poblado de damnificados del volcán Chichonal”, en *Anuario CEI*, vol. III, UNACH, pp. 95-112, San Cristóbal de Las Casas.

RICARD, ROBERT

- 1933 *La ‘conquete spirituelle’ du Mexique. Essai sur l’apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 a 1572*, Institut d’Ethnologie, Paris.

RIVERA BALDERAS, AMADO

- 1976 “Notas etnográficas de los zoques de Santa María Chimalapa”, en *Información indigenista*, núm. 2, INI, pp. 65-100, México.

RIVERA FARFÁN, CAROLINA

- 1990 “Un carnaval zoque: San Fernando”, en *Memorias del Encuentro de Intelectuales Chiapas-Guatemala*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 53-57, Tuxtla Gutiérrez.
- 1991 “El carnaval de Ocozocoautla”, en *Revista del Consejo*, núm. 5, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, ICHC, pp. 27-32, Tuxtla Gutiérrez.
- 1992 “Prácticas religiosas e identidad en dos pueblos zoques”, en *Anuario 1991*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 96-111, Tuxtla Gutiérrez.
- 1993 La religiosidad en los zoques de Chiapas. El sistema de cargos y la organización ceremonial en San Fernando. Tesis de Licenciatura, San Cristóbal de las Casas, UNACH.

RIVERA FARFÁN, CAROLINA Y THOMAS A. LEE WHITING

- 1991 “El carnaval de San Fernando, Chiapas: los motivos zoques de continuidad milenaria”, en *Anuario 1990*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 119-154, Tuxtla Gutiérrez.

BIBLIOGRAFÍA

RIVERA FARFÁN, CAROLINA Y MIGUEL LISBONA GUILLÉN

- 1993 "La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área", en *Anuario 1992*, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 70-103, Tuxtla Gutiérrez.

RODRIGUES BRANDAO, CARLOS

- 1993 "El alma del otro. La ética de las relaciones de reciprocidad entre vivos y muertos en las religiones del Brasil", en G. H. Gossen, J. J. Klor de Alva, M. Gutiérrez y Miguel León-Portilla (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. III, Siglo XXI, pp. 251-316, Madrid.
- 1995 "El rastro de la mirada. Sobre la antropología de las religiones populares en Brasil", en *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, núm. 10, pp. 7-39, Madrid.
- 1996 "El yo místico: tradición e innovación entre sistemas de sentido en el Brasil", en Ingrid Geist (comp.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, UIA, Plaza y Valdés, pp. 31-49, México.

ROSALDO, RENATO

- 1991 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, CNCA, Grijalbo, México.

RUMEU DE ARMAS, ANTONIO

- 1981 *Historia de la previsión social en España. Cofradías, Gremios, Hermandades y Montepíos*, Ediciones 'El Albir', Barcelona.

RUS, JAN

- 1995 "La comunidad revolucionaria institucional. La subversión del gobierno indígena, en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan P. Viqueira y Mario H. Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, pp. 251-277, México.

RUS, JAN Y ROBERT WASSERSTROM

- 1980 "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: a critical perspective", en *American Ethnologist*, núm. 7, pp. 466-478.

RUZ, MARIO HUMBERTO

1997 *Las lenguas del Chiapas colonial*, vol. II (lengua zoque), UNAM, México.

SAHLINS, MARSHALL

1988 *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, Barcelona.

SAID, EDWARD W.

1990 *Orientalismo*, Libertarias, Madrid.

1996 *Representaciones del intelectual*, Paidós, Barcelona.

SÁNCHEZ C., J. BRAULIO

1989 *Coyatokmó. Tuxtla Gutiérrez. Gajos de su historia y los soques primeros pobladores*, Sánchez Impresores, Tuxtla Gutiérrez.

SÁNCHEZ HERRERO, JOSÉ

1985 “Las cofradías sevillanas. Los comienzos”, en *Las cofradías de Sevilla. Historia, antropología, arte*, Universidad de Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, pp. 9-34, Sevilla.

SANMARTÍN, RICARDO

1993 *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*, Editorial Humanidades, Barcelona.

SCHWIMMER, E.

1982 *Religión y cultura*, Anagrama, Barcelona.

SHADOW, ROBERTO Y MARÍA RODRÍGUEZ SHADOW

1994 “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas”, en C. Garma y R. Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, pp. 15-38, México.

SMITH, WALDEMAR R.

1981 *El sistema de fiestas y el cambio económico*, FCE, México.

BIBLIOGRAFÍA

SOUSTELLE, JACQUES

1969 *Los cuatro soles. Origen y ocaso de las culturas*, Guadarrama, Madrid.

SPERBER, DAN

1988 *El simbolismo en general*, Anthropos, (2), Barcelona.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1989a *Problemas étnicos y campesinos*, 1a. reimpr. México.

1989b “Comunidades étnicas en estados modernos”, en *América indígena*, vol. XLIX, núm. 1, pp. 11-34, México.

SZEMINSKI, JAN

1992 “El mundo andino dominado por los ‘muertos rebeldes’”, en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. I, Siglo XXI, pp. 171-193, Madrid.

TAUSSIG, MICHAEL T.

1993 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Nueva Imagen, México.

1995 *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Gedisa, Barcelona.

TAYLOR, CHARLES

1993 *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, FCE, México.

1994 *La ética de la autenticidad*, Paidós-ICE, UAB, Barcelona.

TERCELJ, MARIJA MOJCA

1995 “Magia de la sangre. Del simbolismo a la terapéutica”, en *Anuario IEI*, vol. V, UNACH, pp. 209-221, San Cristóbal de Las Casas.

1998 “Joyo naque, joyo soc toc-flor costurada, flor amarrada”, en Dolores Aramoni, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona (coords.), *Cultura y*

etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas, UNICACH, UNACH, pp. 129-136, Tuxtla Gutiérrez.

THIEBAUT, CARLOS

- 1994 "Introducción. Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor", en Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, ICE, UAB, pp. 11-34, Barcelona.

THOMAS, NORMAN D.

- 1970 "La posición lingüística y geográfica de los indios zoques", en *Revista ICACH*, 2a. época, núm. 1, pp. 15-39, Tuxtla Gutiérrez.
- 1971 "Demografía y distribución moderna de los zoques", en *Revista ICACH*, 2a. época, núm. 2-3, pp. 39-49, Tuxtla Gutiérrez.
- 1973 "Un estudio comparativo de la estructura de las asociaciones ermita de los indios zoques en dos comunidades", en *Revista ICACH*, 2a. época, núm. 7-8, pp. 19-27, Tuxtla Gutiérrez.
- 1974a *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, SEP, México.
- 1974b *The linguistic, geographic, and demographic position of the zoque of southern Mexico*, New World Archaeological Foundation, paper thirty-six, Brigham Young University, Provo (Utah).
- 1986 "Estancamiento en el desarrollo de los barrios de los zoques de Rayón", en *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, vol. I, UNACH, pp. 253-257, San Cristóbal de Las Casas.
- 1990 [1975] "Elementos precolombinos y temas modernos en el folklore de los zoques de Rayón", en VV.AA., *Los zoques de Chiapas*, CNCAINI, pp. 219-235, México.

TONNIES, FERDINAND

- 1979 *Comunidad y asociación*, Península, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA

- TOURAINE, ALAIN
 1993 *Crítica de la modernidad*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid.
- TURNER, VICTOR
 1974 *Dramas, fields and metaphors*, Cornell University Press, Nueva York.
 1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.
- TURNER, VICTOR Y E. TURNER
 1978 *Image and pilgrimage in christian culture: anthropological perspectives*, Columbia University Press, Nueva York.
- VARELA, ROBERTO
 1994 “Procesiones y peregrinaciones, santos patrones y estandartes”, en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, pp. 225-237, México.
- VARESE, STEFANO
 1994 “Los dioses enterrados: el uso político de la resistencia cultural indígena”, en J. Arias (comp.), *El arreglo de los pueblos indios: la incansable tarea de reconstitución*, SEP, Gobierno del Estado de Chiapas, ICHC, pp. 433-463, México.
- VAUCHEZ, ANDRÉ
 1995 *La espiritualidad del occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Cátedra, Madrid.
- VÁZQUEZ LEÓN, LUIS
 1992 *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, CNCA, México.
- VELASCO TORO, JOSÉ M.
 1990 [1975] “Perspectiva histórica”, en VV.AA., *Los zoques de Chiapas*, INI, CNCA, pp. 45-151, México.

- 1991 “Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas”, en *La palabra y el hombre*, núm. 80, Universidad Veracruzana, pp. 231-258, Xalapa.
- 1993 “Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultural indígena”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 87, Universidad Veracruzana, pp. 39-54, Xalapa.
- VERNANT, JEAN-PIERRE
1991 *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona.
- VILLA ROJAS, A., JOSÉ M. VELASCO TORO, F. BÁEZ-JORGE, F. CÓRDOBA OLIVARES Y NORMAN D. THOMAS
1990 [1975] *Los zoques de Chiapas*, CNCA-INI, México.
- VILLA ROJAS, ALFONSO
1985 “Notas sobre los zoques de Chiapas, México”, en *Estudios etnológicos*, UNAM, pp. 487-523, México.
- VILLAFUERTE, DANIEL, SALVADOR MEZA, JESÚS MORALES, MARÍA DEL CARMEN GARCÍA, CAROLINA RIVERA, MIGUEL LISBONA Y GABRIEL ASCENCIO
1999 *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, Plaza y Valdés, UNICACH, México.
- VILLASANA, SUSANA
1988 “La organización social de los zoques de Tapalapa, Chiapas. Un análisis de la identidad socio-cultural”, en *Estudios recientes en el área zoque*, UNACH, pp. 1-157, San Cristóbal de Las Casas.
- 1995 Identidad étnica entre los zoques de Chiapas. Estudio comparativo. Tesis de Maestría, ENAH, México.
- VILLASANA, SUSANA Y LAUREANO REYES
1991 “Visitas eclesíásticas a la cofradía de San Agustín de Tapalapa, 1691-1838”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 80, Universidad Veracruzana, pp. 259-274, Xalapa.

BIBLIOGRAFÍA

- 1992 “Cuento del Ke'n Míomo”, en *Gaceta del Spaunach*, núm., 5, UNACH, s. p., Tuxtla Gutiérrez.
- VIQUEIRA, JUAN PEDRO
- 1995a “Chiapas y sus regiones”, Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (eds.), *Chiapa0s. Los rumbos de otra historia*, UNAM, pp. 19-40, México.
- 1995b “Los Altos de Chiapas: una introducción general”, Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, pp. 219-236, México.
- 1995c “Los límites del mestizaje cultural en Chiapas”, en *América indígena*, vol. LV, núm. 1-2, pp. 279-303, México.
- 1997a *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, CIESAS, México.
- 1997b Cronotología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la Alcaldía Mayor de Chiapas (1520-1720). Tesis de Doctorado en ciencias sociales, EHESS, París.
- VILLORO, LUIS
- 1987 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, CIESAS-SEP, México.
- VOGT, EVON Z.
- 1980 “Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán”, en Evon Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, INI, 1a. reimpr. pp. 63-87, México.
- 1973 *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*, SEP, (2), México.
- 1988 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, FCE, 2a. reimpr. México.

VOVELLE, MICHEL

1985 *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona.

WACHTELL, NATHAN

1977 *The vision of the vanquished: the spanish conquest of Peru through indian eyes, 1530-1570*, Barnes and Noble, Nueva York.

WARMAN, ARTURO

1976 *Y venimos a contradecir*, CIESAS, México.

WASSERSTROM, ROBERT

1978 "The exchange of saints in Zinacantan: the socioeconomic bases of religious change in southeastern Mexico", en *Ethnology*, núm., 17, pp. 197-210.

1992 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, FCE, México.

WEBER, MAX

1984 *Economía y sociedad*, FCE (7), México.

WOLF, ERIC

1955 "Types of Latin American Peasantry: a preliminary discussion", en *American Anthropologist*, vol. 57, pp. 452-471.

1981 "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en J. Llobera (ed.), *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Anagrama, pp. 81-100, Barcelona.

1986 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Era, México.

WONDERLY, WILLIAM

1946 "Textos en zoque sobre el concepto de nagual", en *Tlalocan*, vol. II, pp. 9-105, México.

BIBLIOGRAFÍA

- 1947 “Textos folklóricos en zoque. Tradiciones acerca de los alrededores de Copainalá, Chiapas”, en *Revista mexicana de estudios antropológicos*, núms. 1-2-3, pp. 1-29, México.

ZEPEDA, ERACLIO

- 1984 *Benzulul*, FCE, México.

ZULAICA, JOSEBA

- 1990 *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Nerea, Madrid.

Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas
Cargos, intercambios y enredos étnicos en Tapilula
de Miguel Lisbona Guillén

Se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2004, en Desarrollo Gráfico Editorial, S. A. de C. V. Municipio Libre 175, Colonia Portales, C.P. 03300, Delegación Benito Juárez, México, D. F. Para su composición se usaron tipos AGaramond de 11 y 9 puntos, se tiraron 1 000 ejemplares con interiores en papel cultural de 90 gr y cubiertas en cartulina couché de 250 gr más sobrantes para reposición.

La edición estuvo al cuidado de
J. R. A. Urióstegui.

Las páginas que componen esta obra son el resultado de varios años de vivencias y trabajo en Chiapas. Son, también, una mirada oblicua a la realidad chiapaneca dibujada, o sería mejor decir, desdibujada, por un ingente número de informaciones desde 1994 hasta la fecha.

El empeño de la investigación consiste en reconstruir los parámetros empleados para la definición étnica de los indígenas, por ello, conceptos como los de tradición, territorio o prácticas religiosas son revisados desde el trabajo de archivo y etnográfico para remarcar, por una parte, las diferencias que el caso de los zoques, y concretamente el municipio de Tapilula, ofrecen respecto a otros municipios o regiones de Chiapas y, por otra, para asentar que las variantes históricas no deben ser absorbidas en un trasfondo esencial e inamovible que olvida que la cultura no es tal sino un proceso.

Los elementos culturales son imprescindibles para una diferenciación o identificación étnica, pero ello no impide criticar el orden social y político de las clasificaciones que nombran esas diferencias. En definitiva, la obra polemiza con aquellas categorías que usan denominaciones étnicas y culturales sin un atisbo de razonamiento crítico.

Miguel Lisbona Guillén

ISBN 970-32-2178-5



9

789703

221783