



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

2

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

**SACRIFICIO Y CASTIGO.
CARGOS, INTERCAMBIOS Y ENREDOS ÉTNICOS
ENTRE LOS ZOQUES DE CHIAPAS**

Miguel Lisboa Guillén

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Enzo Segre Malagoli

Asesor: Dr. Andrés Fábregas Puig

Asesor: Dr. Juan Pedro Viqueira Albán

México, D.F.

marzo del 2000

Para Martha y Andrea, por su
afecto y comprensión.

INDICE

	Pág.
Agradecimientos	5
Introducción	8
1. Iniciar la investigación	8
2. Problemas de investigación y trampas teóricas	10
3. En busca de un modelo de análisis antropológico	20
4. Ordenar la presentación y explicación del trabajo	24
 PRIMERA PARTE. PRESENTE Y PASADO DE LOS ZOQUES: TAPILULA Y SUS MUNICIPIOS ALEDAÑOS	
Capítulo 1. Acercamiento etnográfico a Tapilula	27
1.1. Primeras impresiones	27
1.2. Comuneros y propietarios: un perfil socioeconómico	32
1.3. Política y conflictividad social	46
Capítulo 2. La construcción de un espacio de vida. Tapilula y las transformaciones sociales de Chiapas	56
2.1. Tapilula en la historia	56
2.2. Un lugar donde vivir y trabajar	61
2.3. La lucha por la tierra en Tapilula	75
2.4. ¿Quiénes somos? Población actual y definición étnica	85
Capítulo 3. La conquista espiritual y la nueva institucionalización religiosa entre los zoques	91
3.1. El arribo de la fe católica. Una aproximación institucional	94
3.2. La labor social de la Iglesia: Acción Católica y la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez	101
3.3. El nuevo panorama religioso: los evangélicos	104
Capítulo 4. Cofradías y religiosidad entre los zoques	111
4.1. Los precedentes hispanos y coloniales: las cofradías en Chiapas	111
4.2. Las cofradías zoques	118
4.3. Visitas parroquiales y libros de cofradías en relación a Tapilula	124

INDICE

	Pág.
Agradecimientos	5
Introducción	8
1. Iniciar la investigación	8
2. Problemas de investigación y trampas teóricas	10
3. En busca de un modelo de análisis antropológico	20
4. Ordenar la presentación y explicación del trabajo	24
 PRIMERA PARTE. PRESENTE Y PASADO DE LOS ZOQUES: TAPILULA Y SUS MUNICIPIOS ALEDAÑOS	
Capítulo 1. Acercamiento etnográfico a Tapilula	27
1.1. Primeras impresiones	27
1.2. Comuneros y propietarios: un perfil socioeconómico	32
1.3. Política y conflictividad social	46
Capítulo 2. La construcción de un espacio de vida. Tapilula y las transformaciones sociales de Chiapas	56
2.1. Tapilula en la historia	56
2.2. Un lugar donde vivir y trabajar	61
2.3. La lucha por la tierra en Tapilula	75
2.4. ¿Quiénes somos? Población actual y definición étnica	85
Capítulo 3. La conquista espiritual y la nueva institucionalización religiosa entre los zoques	91
3.1. El arribo de la fe católica. Una aproximación institucional	94
3.2. La labor social de la Iglesia: Acción Católica y la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez	101
3.3. El nuevo panorama religioso: los evangélicos	104
Capítulo 4. Cofradías y religiosidad entre los zoques	111
4.1. Los precedentes hispanos y coloniales: las cofradías en Chiapas	111
4.2. Las cofradías zoques	118
4.3. Visitas parroquiales y libros de cofradías en relación a Tapilula	124

SEGUNDA PARTE. LA INSISTENTE VIGENCIA DEL SISTEMA DE CARGOS

Capítulo 5. Los sistemas de cargos contemporáneos.	
Un estado de la cuestión	141
5.1. Una discusión clásica	141
5.2. El sistema de cargos y las fiestas rituales entre los zoques	145
Capítulo 6. Funcionamiento y límites del sistema de cargos en Tapilula	151
6.1. Ciclo festivo y cargueros. Una recapitulación desde el presente	151
6.2. Festividades: cargos y participantes	158
6.3. Los pasos del ritual	167
Capítulo 7. Etnografía de los intercambios rituales	177
7.1. La circulación de santos y las “compañías”	178
7.2. Relaciones diádicas entre Tapilula y Rayón	185
7.3. Algunas interrogantes sobre el sistema de cargos y los intercambios de santos	192
Capítulo 8. La construcción del sistema de cargos: mecanismos conceptuales para su comprensión	201
8.1. La dinámica del compromiso	202
8.2. Cosmovisión y mediación en el sistema de cargos	211
8.3. El itinerario o viaje. La fiesta ritual como intercambio	226
8.4. Don y reciprocidad: el intercambio diferenciador	236
Capítulo 9. Enredos y discursos étnicos	242
9.1. La interminable discusión teórica en torno a la etnicidad	242
9.2. La etnicidad zoque desde el discurso antropológico sobre Chiapas	250
9.3. Un acercamiento a la construcción identitaria en Tapilula	253
9.4. Lo étnico como creación de un discurso.	262
9.5. Mismidad y diferencia: las paradojas del relativismo	279
A modo de conclusión	287
Abreviaturas	293
Bibliografía	294

AGRADECIMIENTOS

Muchas veces he pensado si realmente fueron los motivos profesionales, o algunos factores personales, los únicos que me motivaron a cruzar el Atlántico y dejar Barcelona 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 o a la que elegí como destino, sólo una especie de ansia por conocer y descubrir(me), tal vez liminal o parecida a la que Eraclio Zepeda (1984: 123), 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".

Ese carácter de extrañamiento propio de la profesión tiene en mi caso 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 (Said, 1996: 73) pueda definirse con nitidez estatutaria. De hecho ya soy tan exótico en México como en España, lo cual permite ciertas libertades y muchas incomprensiones y desaires. Sin embargo, las libertades superan las incomprensiones, al menos es lo que deseo pensar.

Este preámbulo tiene sentido inserto en unos agradecimientos porque la experiencia personal de un ser humano, y de un antropólogo tal vez 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 una investigación está marcado por trayectos donde circulan no sólo ideas sino seres humanos con los que se establecen relaciones que trascienden lo meramente profesional. Por ello, muchas personas no aparecerán en estos agradecimientos porque no fueron decisivas en la redacción de este texto, pero seguramente influyeron en mi trayectoria personal.

El azar posiblemente me hizo coincidir, en mi segundo viaje a Chiapas, con la formación de un grupo de jóvenes investigadores que guiados por la personalidad magisterial de Andrés Fábregas Puig logramos hacer de la profesión algo más que una competencia; anteponiendo el gusto por la plática y la proxemia personal. Con ellos comparto todavía ese gusto aunque ahora desde una situación laboral distinta ya que muchos de ellos son miembros del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) y yo me incorporé al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Sureste) a finales de 1998, institución que me ha brindado el espacio idóneo para finalizar esta investigación y que propició que esta tesis se enriqueciera con los comentarios y sugerencias de mis compañeros en San Cristóbal de Las Casas.

Alentado por la creación de un proyecto académico y por el ansia de convertirme en antropólogo me encaminé hacia la región habitada por 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 no he regresado a él desde entonces. Por supuesto, Andrés Fábregas Puig y Jesús Morales Bermúdez me apoyaron en la realización de estudios de posgrado, sin su decidido soporte no habría podido efectuarlos ni tampoco el trabajo de campo. Las becas no son privilegio de aquellos que deciden recorrer el

camino académico sin respaldos burocráticos, 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, coordinador del Doctorado en la UAM-Iztapalapa y Enzo Segre, director de la presente tesis, me permitieron realizar los estudios de posgrado de manera abierta 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, acompañando a compañías de santos o visitando a personas con quien 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 mayordomo, 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 Angel Landis y Efraín González, con quienes compartí muchas sesiones de Alcohólicos Anónimos en la localidad. Por supuesto, no puedo olvidarme de todas aquellas personas que atendieron mis preguntas en los recorridos rituales del sistema de cargos, y a otros miembros de los grupos de Alcohólicos Anónimos que siempre convivieron conmigo. De éstos quiero señalar, especialmente, a José Mariano Hernández, profesor y traductor de zoque que me ayudó en mis problemas de comprensión del idioma.

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. Félix Báez-Jorge, Juan Pedro Viqueira y Andrés Fábregas Puig leyeron y comentaron el borrador de la tesis, espero que las sugerencias y precisiones que señalaron acuciosamente, al igual que las realizadas por Enzo Segre, tengan respuesta en el texto final. Sin embargo, la responsabilidad de las opiniones vertidas en el texto es únicamente mía. Igualmente, sin el apoyo de Gabriel Ascencio Franco no hubiera elaborado con nitidez el contenido de los cuadros que aparecen en el texto, así como puesto un cierto orden en la redacción final del mismo. Los mapas y figuras fueron dibujados por Carlos E. Mota, atento siempre a las necesidades de los compañeros. Por su parte, Róger González me libró de todos los apuros posibles en el manejo del equipo informático, en el diseño de cuadros y en el formato final del trabajo.

Las entrevistas con Iván Camacho y Manuel Cal y Mayor, me fueron facilitadas por Julio Sarmiento y Sergio Nicolás Gutiérrez, respectivamente. A todos ellos les agradezco su tiempo y atención dedicados a esta investigación.

En Chiapas, también, tengo deudas de amistad con muchas personas, personas que me abrieron las puertas de su hogar en momentos difíciles: Mercedes Coutiño y Alvaro Robles, Hebe Alvarez, Sofia Santamaría y Ricardo García. Para ellos mi reconocimiento y amistad.

Aunque no conocieran el contenido completo de esta tesis, a pesar de haber seguido los pasos de su elaboración, no puedo olvidar los múltiples apoyos que recibí en Barcelona tanto de amigos, maestros y familiares. Manuel Delgado Ruíz no sólo me animó en mis primeros

contactos con Chiapas, sino que ha sido una ayuda constante en mis múltiples desánimos antropológicos. Igualmente Lluís Calvo, Xavier Medina y Ricardo Sánchez, no sólo creyeron en mi trabajo, sino que me dieron pruebas constantes de su amistad e interés académico.

Por último, debo disculparme por el “aburrimiento” causado a mi familia durante la elaboración de esta tesis, aburrimiento compensado gracias a su “paciencia” y cariño.

INTRODUCCIÓN

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

Marc Augé, *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, p. 161

“Más que una semilla, el fragmento es una partícula errante que sólo se define frente a otras partículas: no es nada si no es una relación”.

Octavio Paz, *Corriente Alterna*, p. 1

1. 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.¹

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. Ello 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; propiciatorias para la extensión de la muy dudosa “jaula de hierro” weberiana. Esa condición y los comentarios de Norman D. Thomas (1974a), investigador estadounidense que en la década de los sesenta había elaborado una tesis doctoral con datos del vecino pueblo de Rayón, 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 sabiendo o desconociendo la actividad ritual de su

¹ En ese sentido tomamos las sugerencias de Said (1990: 123).

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 y otras organizaciones religiosas en el territorio estudiado? De esta forma salimos al campo, con la certeza de no saber por dónde empezar y qué caminos utilizar para llegar a una comprensión mínimamente coherente del papel del sistema de cargos de Tapilula, una comunidad 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 creíamos que ofrecían alternativas adecuadas para utilizarlos como métodos y 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 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 "gueros" 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 para ello 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 hubiera aparecido la palabra "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 o mediador 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 evangélica significaría mantenerse sobrio de por vida, como manifestación propia de su nueva adscripción religiosa.

Este ejemplo podía clarificar el funcionamiento simbólico del sistema de cargos en Tapilula, pero los vacíos etnográficos e históricos 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. Para desentrañar estos interrogantes hay que remitirse a los siguientes apartados y a estudios y conceptos que delimiten la discusión del presente trabajo.

2. Problemas de investigación y trampas teóricas

La obra *Los zoques de Chiapas*, coordinada por Alfonso Villa Rojas (1975(1990)), tuvo como espacios físicos de investigación los municipios de Ocoatepec y Chapultenango; junto a este libro debemos situar la tesis doctoral de Norman D. Thomas (1974a) sobre Rayón, publicada con el título de *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 y 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 su existencia, permitiera observar aun 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 (1975(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 parte del desarrollo posterior de las investigaciones, aunque también tuvieron su contraparte en lo expresado por Félix Báez-Jorge (1976, 1983), José Velasco Toro (1990), Andrés Fábregas Puig (1986) y Dolores Aramoni (1992), quienes abrieron las posibilidades de investigación al campo de la etnohistoria, 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, puede ser un acicate para interrogantes y posibilidades de análisis alternas a la hora de comprender su existencia y funcionamiento.

² Utilizamos el concepto modernidad para expresar el resultado del proceso de transformaciones sociales -por incluir en ellas a las económicas, políticas, culturales, etc.-, proceso que denominaremos modernización. Así, una vez establecidos los cambios propios de una sociedad considerada moderna, por dejar de banda las dependencias comunitarias y corporativas, la modernidad se establece no como resultado sino como transformación continua y progresivo, aspecto que le da sentido y contenido a la vez.

Antes de llegar a la reflexión sobre estos puntos tuvieron que pasar no sólo muchas dudas, expresadas en interrogantes surgidos por las lecturas sobre la materia, sino acercamientos a la experiencia etnográfica. Trabajos previos en Ocotepc 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 Lisbona, 1993), mientras que en Ocotepc 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 (1974a: 117) como parte de los pueblos parcialmente ladinizados,³ contaba con un sistema 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, una localidad 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 una comunidad 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 intracomunitarias 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, como cuestiona Vázquez León para ciertos estudios en México (1992: 27). 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.⁴ Utilizando 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 ladina. Las primeras, si aceptamos la

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).

⁴ Pero antes de hablar de la comunidad como categoría analítica abstracta Vázquez León (1992) se sorprendió al comprobar como las miembros de Tanaco, Michoacán, se conciben como una sociedad comunal "inmaculada", a pesar de sus múltiples contradicciones internas (*Ibid.*: 20). Otro caso similar, por la sorpresa y dificultad para clasificar, es el ejemplificado por Nutini y Bell (1989: 43) cuando califican a Belén, la comunidad tlaxclateca, como "un caso intrigante": "Mucho tlaxcaltecas 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". Algo similar le ocurrió, para cerrar con los ejemplos, a Lameiras (1991: 12) en Tuxpan, Jalisco, donde "...la persistencia de 'lo indígena' en un medio industrializado y modernizado me atrajeron poderosamente para iniciar una investigación...".

división, son las representadas por los descendientes de los originarios pobladores zoques, mientras que en las segundas tienen cabida los tardíos migrantes incorporados a la comunidad, especialmente en este siglo, además de los miembros adscritos a otros credos no considerados tradicionales (católicos ortodoxos y adventistas del séptimo día). Si se acepta tal división se relaciona automáticamente la *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 comunidades 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 encaminarse hacia la utilización de *a priori* étnicos, anclados en muchas ocasiones en la velada idea de supervivencia, o explorar otros caminos para la discusión y el análisis de los datos.

El sistema de cargos no era una institución aislada o un objeto de estudio en sí, la insistencia en que su permanencia preserva la identidad étnica y la resistencia cultural eran un suficiente aliciente para un estudio de un municipio que, sin ser considerado indígena en la actualidad, conserva una institución calificada como tal. Obras como la de Godelier (1990) y una interrogante de Pierre Bourdieu, con respecto a la resistencia social, nos alentaron a profundizar y repensar tal resistencia a través de un análisis de las categorías étnicas.⁵ Análisis dirigido a romper el automatismo que identifica a instituciones con resistencia étnica para situarlo en el camino de la reconstrucción histórica.

Junto a ello hay que añadir las prevenciones a la obcecada reiteración discursiva dirigida a localizar y describir pueblos o sociedades "auténticos", o a delimitar un idioma o un grupo social a una cultura,⁶ hechos que tienen respuesta inmediata en el público consumidor de noticias y trabajos, y que desencadena la reconstrucción de sociedades desaparecidas o en vías de

⁵ La interrogante es la siguiente: "...si para resistir, no tengo otro recurso que reivindicar eso en nombre de lo cual soy dominado, ¿se trata de resistencia?" (Bourdieu, 1988b: 156). Esta interrogante es resaltada por el autor al cuestionar el "populismo espontaneísta" que olvida la "*antinomia de la dominación*", ejemplificada por Bourdieu (1995: 51-52) en diversos trabajos. También Kilani (1994: 55) refiere la modificación de conceptos en la teoría antropológica para explicar el cambio social, de la noción de asimilación se transita a la de resistencia como una transformación ideológica de los antropólogos más que como resultado de un avance teórico de la disciplina. De esta manera, el propósito de la antropología actual estaría centrado en documentar minuciosamente las resistencias y en expresar como la tradición y la identidad étnica se mantienen o reelaboran.

⁶ Limitar una sociedad a su cultura es suponerla, según Augé (1987: 180), "...unánime, únicamente productora de expresión plástica, vocal o artesanal, imaginarla solidaria, comunitaria, igualitaria, soñarla y, en definitiva, concebirla en contraposición a la soledad, la desigualdad y la frialdad de la vida actual".

desaparición, por encima de resaltar las lógicas sociales e históricas construidas por los hombres (Augé, 1987: 157/160).

En este sentido, la presencia de las divisiones establecidas por Tönnies (1979) entre comunidad (*Gemeinschaft*) y asociación (*Gesellschaft*), gracias a la influencia de la escuela sociológica de Chicago en México, propició el arribo de proyectos de investigación de las universidades de Harvard y Chicago en Chiapas, los cuales sentaron las bases para la descripción y análisis de los indígenas chiapanecos y, en cierta manera, otorgaron un sesgo singular para acercarse a la etnicidad desde el limitado estudio de una comunidad. También la influencia de Tönnies es patente en el *continuum folk-urban* propuesto por Redfield (1941). A partir de sus investigaciones en la península de Yucatán se pueden encontrar dos vertientes conectadas a la hora de realizar estudios de comunidad en México, por una parte, la que buscaba supervivencias prehispánicas o las comunidades culturalmente más puras, menos contaminadas por la sociedad nacional o moderna (Aguirre Beltrán, Pozas, Villa Rojas o Vogt, por citar algunos); o la que quería inscribir los cambios observables en una lógica propia de la evolución de toda sociedad, en este caso como resultado de la conquista hispana (Aguirre Beltrán y Carrasco, entre otros). No podemos olvidar, tampoco, la influencia que en estos estudios tuvo Tax (1937) al definir las características propias de una comunidad mesoamericana.⁷ Aunque estas tendencias no son en la actualidad las únicas vías para acceder al conocimiento de los indígenas chiapanecos, todavía permanecen muchas de sus apreciaciones en "nuestras habitaciones oscuras" Augé (1996a: 57).

Así, las investigaciones antropológicas en tierras mexicanas, y especialmente en Chiapas, estaban insertas en una especie de tensión que, en una vertiente, estudiaba las comunidades de forma sincrónica y estática siguiendo los parámetros del funcionalismo estructural instruido en México por Redfield, mientras que, en la otra, las manifestaciones culturales diferenciadas, expresadas por los indígenas, podían ser entendidas como entes singulares con valor propio y fundamento histórico, tal como era propuesto por la escuela culturalista seguidora de los postulados expuestos por Boas.

La reacción frente a estas investigaciones surge de las propuestas de Palerm, influidas por el replanteamiento evolucionista de Steward, encaminadas a resaltar el papel de la comunidad y de la cultura en ámbitos regionales de desarrollo multilíneal, en contra de los ámbitos deterministas y funcionales planteados por Redfield. Aunque el mismo Palerm (1993: 368) señalaba que los estudios de comunidad tuvieron pronto en México su contrapartida con las investigaciones de Aguirre Beltrán sobre los distintos niveles de integración regional, es evidente que el talante comunitario de los estudios antropológicos era considerado por Palerm (Ibid.: 369) como "una importación poco afortunada y a veces francamente nociva" de desarrollos teóricos, e incluso mitológicos, de las escuelas norteamericanas.⁸

Tales investigaciones, preocupadas por los procesos sociales y económicos de amplio alcance, permitieron estudios de caso en contextos regionales pero dejaron en gran medida arrumbada la problemática cultural, circunstancia que ayudó a la reificación de ideas expuestas en las investigaciones culturalistas mencionadas. De hecho, en la actualidad, la cuestión comunitaria ha revivido en el escenario chiapaneco tras el levantamiento neozapatista. Las discusiones

⁷ Ver las críticas de tal modelo en Korsback (1981).

⁸ Para Palerm (1993: 368) el aislamiento de la comunidad no permitía analizarla mejor sino precisamente todo lo contrario. Así, el estudio de la comunidad como ente cerrado era relacionado por Palerm con las políticas económicas que tomaron a dicho espacio de vida como el modelo de análisis para el desarrollo económico. Para dicho autor se seguía de esta forma la mitología del progreso norteamericano sin tomar en cuenta el contexto en el que éste se produce (Ibid: 363-365).

parecen centrarse de nuevo en el papel que la comunidad tiene como pilar de reivindicaciones políticas y étnicas, retomando este concepto un carácter funcional tanto para la investigación como para la acción social de los actores involucrados.⁹

Sin perder el hilo de lo expuesto debemos recordar, también, cómo otra reacción a los estudios funcionalistas y culturalistas estuvo dada en México por el predominio del marxismo considerado por Krotz (1996: 13) “esquemático y economicista”. Desde finales de la década de los setenta la cultura pasó a ser parte de la “superestructura”, sólo entendible desde una perspectiva económica, por determinista.¹⁰ De la misma manera lo étnico sólo era comprensible como elemento superestructural explicable gracias a las condiciones objetivas impuestas por lo económico.

Sólo la presencia de propuestas basadas en la teoría de Gramsci posibilitó el retorno del tema de la cultura a los estudios sociales en México. La denominada cultura popular fue estudiada entonces como una lógica de confrontación y resistencia frente a las manifestaciones hegemónicas del poder, o se decantó por el papel que los actores sociales jugaban en dicha lógica (Ibid.: 13-14).

Ante este panorama histórico, la elección para efectuar un estudio en Chiapas no parece nada sencilla, y no precisamente por falta de incentivos de trabajo sino por el enfoque que debe guiarlo. La decisión estuvo marcada por varios aspectos, el primero, la certeza de insertar un estudio de comunidad en un proceso histórico de transformaciones regionales que aportaran luz al presente; el segundo, el rechazo a buscar y encontrar indígenas o los indicios de los mismos tras ser afectados por la “aculturación”, “modernización” o “secularización” y, el tercero, la necesidad de introducir en un proceso histórico a las prácticas culturales, entes extraños y borrosos en sus límites y definiciones. Así, el estudio de caso permitiría discutir e interrogarnos sobre instituciones y conceptos de reiterado uso en la antropología mexicana, y cuestionarlos tanto para el estudio de la acción social, como para la definición y enclasmiento de grupos humanos caracterizados como étnicos.¹¹

Estos motivos son los que nos incitaron a pensar y desarrollar el estudio a través de cuatro ejes de conocimiento. El primero es la revisión de la bibliografía escrita sobre los zoques para discutir, comparar o enriquecernos con las aportaciones de otros autores que nos precedieron; el segundo es el enfoque histórico, imprescindible para conocer las divergencias regionales a la hora de explicar hechos concretos visibles en la actualidad; el tercero fue el trabajo de campo, la etnografía, como una necesidad para alimentar la discusión teórica, discusión que conforma el cuarto eje de la investigación que se dirige a reflexionar teóricamente sobre las informaciones recogidas en los ejes precedentes. A partir de estos cuatro caminos puede y debe leerse la presente investigación y ellos conforman, más que un coherente esquema teórico por estar inscrito en una corriente interpretativa determinada, un encuentro dialógico de informaciones.

⁹ Tal vez sería conveniente, como sugiere Hannerz (1998: 150), repensar la idea de sociedad o comunidad como universos distintivos, ya que este planteamiento es “una elaboración de la nación-estado desde su posición dominante”. Ver también su discusión sobre los conceptos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (Ibid.: 151-164).

¹⁰ También Palerm (1993: 20) criticó el determinismo económico aplicado al estudio de los hechos sociales.

¹¹ Si Hannerz (1998) sitúa la construcción del concepto de sociedad o comunidad en las manos de la nación-estado, algo similar realiza Kilani (1994: 26) con respecto a las etnias o grupos humanos. Para dicho antropólogo es un error considerar las fronteras entre etnias en términos de líneas de separación naturales y permanentes, situación que proyecta una concepción esencialista de la etnicidad sobre las realidades estudiadas. “Une conception, notons-le, que relève souvent davantage de l'idéologie de l'Etat-nation et des présupposés de la société complexe de l'observateur que des sociétés ou communautés 'sans' Etat qui en subissent l'influence”.

Por todo ello, si los modelos funcional y culturalista, aplicados en Chiapas para el conocimiento de instituciones culturales, no respondían a nuestra observación etnográfica había que buscar referentes comparativos en México para intentar explicar las transformaciones históricas que mostraran los disímiles caminos seguidos por el sistema de cargos. Un modelo metodológico que aborda los cambios socioculturales y rompe con la sincronía es el trabajo de Nutini y Bell (1989: 24), ellos utilizan un sistema teórico encaminado a dar solvencia conceptual a la unión de sincronía y diacronía para el caso de las comunidades mexicanas en transición de lo tradicional a lo moderno.¹² A pesar de su esfuerzo por rehacer la teoría estructural-funcionalista y trascender la dicotomía ontológica que separa en campos diferentes los estudios sincrónicos y diacrónicos,¹³ el modelo sólo será utilizado como un referente, como una contraparte en un diálogo o discusión sobre la forma de acercarse a las instituciones culturales y a poblaciones consideradas indígenas.¹⁴

La dicotomía ontológica planteada por dichos autores únicamente se soluciona haciendo operativos los términos diacrónico y sincrónico. En el nivel ontológico no pueden hacerlo porque "...el continuum sincrónico-diacrónico no tiene intervalos o vacíos naturales..." (*Ibid.*: 26), hay que realizarlo en el epistemológico, lugar donde se sitúan la ideología y la estructura (*Ibid.*: 24).¹⁵

La separación entre historia y etnografía sólo se produce por la falta de datos históricos fiables, no por una distinción conceptual apriorística de estructura o cambio (*Ibid.*: 28). El cambio es visto como el resultado de la medición de los órdenes ideológico y estructural entre dos puntos sincrónicos cualesquiera, pragmáticamente congelados, o sea, entre un punto de análisis base, como puede ser la Conquista hispana, y el punto sincrónico situado en el presente etnográfico, por citar un ejemplo. Este esquema puede ser aplicado a cualquier punto anterior al sincrónico natural, que sería el límite presente de la investigación, apareciendo cortes transversales en momentos de equilibrio o transformación (*Ibid.*: 29).

Esta propuesta es la que Nutini y Bell utilizan para investigar la institución del compadrazgo y la tomamos como posibilidad de discusión porque al elaborar una teoría sobre las

¹² Clifford Geertz (1994: 78-81) propone cuatro "estrategias" que han sido utilizadas para el estudio del cambio cultural: la indexical, la tipológica, la aculturativo-mundial y la evolutiva. Dentro de esta tipología el modelo propuesto por Nutini y Bell (1989) se ubicaría en el aculturativo-mundial.

¹³ "...la sincronía y la diacronía constituyen un *continuum* con significado unitario ontológico y epistemológico (substantivo y conceptual); en la naturaleza de las cosas, ellas se mantienen separadas como encarnando la permanencia y el cambio, pero no están sujetas a diferentes métodos de estudio, ni producen diferentes tipos de explicaciones y descripciones." (Nutini y Bell, 1989: 25)

¹⁴ Decidimos dialogar con Nutini y Bell (1989) porque, por una parte, intentaban someter a crítica modelos funcionalistas utilizados en Mesoamérica y, por otra, porque el resultado o la conclusión a la que llegaban empataba perfectamente con los resultados de las investigaciones que habían seguido dicho modelo funcional y culturalista para acercarse a grupos humanos o a instituciones concretas.

¹⁵ "Cuando los dominios ideológico y estructural son entidades separadas, pero enlazadas por una relación causal (el primero explica al último en términos de grados de divergencia o adherencia, especificados según las variables externas al sistema que es objeto de consideración), entonces estamos tratando esencialmente con un complejo sincrónico, y el concepto clave es la estructura, lo permanente, elementos constantes de un sistema. Cuando los campos ideológico y estructural son entidades indiferenciadas, es decir, que uno hace efecto en el otro de manera reversible, y la naturaleza del impacto es de nuevo determinada por variables externas al sistema objeto de nuestra consideración, entonces estamos tratando esencialmente con un complejo diacrónico, y el concepto clave es el cambio, lo dinámico, elementos variables de un sistema. Esto es lo que queremos decir al expresar que la naturaleza de la estructura es principalmente sincrónica y tiene que ver con la relación causal, mientras que la naturaleza del cambio es esencialmente diacrónica y concierne a la articulación de la ideología y la estructura." (Nutini y Bell, 1989: 27).

transformaciones culturales y sociales podía responder a parte de los interrogantes planteados en nuestra investigación sin romper drásticamente con estudios precedentes sobre Chiapas. Sin embargo, la permanencia de instituciones tradicionales debía entenderse porque la ideología que lo sustenta permanece más constante que el orden estructural. Las transformaciones no suelen implicar la desaparición de la institución, las que se modifican son sus manifestaciones estructurales, colocándose dentro de un contexto ideológico diferente (*Ibid.*: 30). Desde esta perspectiva es posible estudiar la institución del sistema de cargos actual en Tapilula, intentando reconstruir las etapas o secuencias históricas que tal institución ha tenido. Eso implica conocer su arribo, adaptación y fases de desarrollo en el período colonial y postcolonial, así como su relación o dependencia con otras transformaciones ocurridas en etapas históricas. En definitiva, era una posibilidad para hacer compatible prácticas "tradicionales" y proceso de modernización.¹⁶

En pocos casos se ha pensado que pudieran ser compatibles las transformaciones tecnológicas y económicas con la permanencia de instituciones o prácticas consideradas tradicionales, o que dichas transformaciones tuvieran distintos resultados, no necesariamente los previstos en la teoría (Nutini y Bell, 1989: 231). Esta especie de contradicción o paradoja del desarrollo histórico y cultural (*Ibid.*: 246-247) no sorprende si conocemos las interrogantes e intentos de solución teórica presentados por otros autores. En un texto ya clásico Ogburn (1992: 409), hablando sobre el retraso cultural, ofrece su propuesta en los siguientes términos:

"La Tesis es que las diferentes partes de la cultura moderna no cambian a la misma velocidad, sino que unas cambian más rápidamente que otras, y puesto que hay una correlación e interdependencia de las partes, un cambio rápido en una parte de nuestra cultura requiere reajustes mediante otros cambios en las diversas partes correlacionadas de dicha cultura".¹⁷

Nutini y Bell (1989: 379) se encuentran en la misma disyuntiva a la hora de investigar el compadrazgo, ya que los cambios económicos y tecnológicos no han influido en la salud de tal institución, incluso han agregado aspectos estructurales a la misma, creciendo en número el tipo de compadrazgos. Su solución es establecer una diferenciación entre la modernización y la secularización. La primera es la influencia directa de la cultura urbana o nacional sobre la cultura rural, manifestada en forma de cultura material y pautas de subsistencia. Mientras que la secularización es "esa clase especial de cambios" tendentes a modificar las instituciones fundamentales de la comunidad, algo así como la reacción de la comunidad a los procesos y fuerzas del exterior que pueden resultar en la ruptura o desorganización de las instituciones tradicionales.¹⁸ Así se demuestra como una comunidad puede haber recibido el impacto de la modernidad pero mantener básicamente intacta su estructura tradicional a lo largo de un periodo relativamente amplio. Sin embargo, en la deducción de Nutini y Bell (*Ibid.*: 379) la modernidad produce unos efectos acumulativos que conducen irremediabilmente al proceso de

¹⁶ Este proceso modernizador ha sido estudiado por Beriain (1990: 79) desde la perspectiva del descentramiento cosmovisional weberiano, en el cual el discurso religioso y pleno de significado se descentra originando la autonomización de esferas culturales autolegitimadas. Por lo tanto, desde su perspectiva, la modernidad pluraliza instituciones, roles y estilos de vida, cosmovisiones y estructuras de plausibilidad (*Ibid.*: 103).

¹⁷ La propuesta de Ogburn fue retomada por Ariño (1992: 276) para aseverar que "Las formaciones sociales en transformación asimilan con mayor facilidad el progreso técnico que las innovaciones culturales. Por tanto, el cambio no es un fenómeno homogéneo y global, sino que siempre se combina con resistencias y tensiones".

¹⁸ Las referencias a la secularización y a la modernización que aparecen en las siguientes páginas no tienen una definición por nuestra parte, simplemente se ciñen a lo expuesto por los autores citados.

secularización, éste trastoca las instituciones tradicionales por la reacción de ciertos segmentos de la estructura interna ante presiones directas provenientes del exterior. Así, el arribo de la secularización implica la aparición de una nueva ideología que reorganiza radicalmente la estructura tradicional.

La solución teórica parece factible para el caso de los zoques de Chiapas y, en concreto, para Tapilula, sin embargo si analizamos detenidamente la propuesta de los investigadores estadounidenses hallamos un problema a resolver: la institución del compadrazgo es compartida por la gran mayoría de los sujetos de estudio, mientras el sistema de cargos representa una institución más en la comunidad; su idea de secularización sólo habría actuado, de momento, en parte de los miembros de la población.

Los autores citados precisan que el proceso de secularización no necesariamente disminuye el compadrazgo como institución general (*Ibid.*: 396), es decir, propugnan el arribo de un cambio ideológico, de contenidos estructurales. Utilizando la disquisición de Ogburn quizá pudiéramos deducir que los "costumbreros" no tardarán mucho tiempo en responder a la acumulación modernizante apuntada por Nutini y Bell, y se subirán al carro de la secularización. Esta deducción es, en cierta manera, recurrente ya que segmenta y clasifica el conocimiento, reproduciendo un evolucionismo cultural lineal. Esto a qué nos conduce, o retomamos el esquema estático de Córdoba Olivares (1990)¹⁹ para los zoques o buscamos alguna solución para comprender casos como el de Tapilula o como el presentado por Vázquez León (1992: 20-31), en el cual la modernización no es incompatible con la organización comunal e incluso étnica, entendiendo éstas como realidades conflictivas.

Hay que aprehender la división sociorreligiosa de Tapilula o de cualquier comunidad del área zoque desde otra perspectiva. Es fácil caer en la tautología evolutiva, o en la idea loable de la resistencia a los cambios,²⁰ 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. La idea de una conciencia colectiva fragmentada, o de la pluralización de las representaciones colectivas que introduce la modernidad es creíble (Berriain: 1990: 102) si le apostamos al "inconsciente colectivo" psicologista tantas veces utilizado como comodín teórico en las ciencias sociales,²¹ pero ello elimina de facto la posibilidad de maniobrar en los múltiples espacios de transformación portados por las acciones de los hombres. 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.²²

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

¹⁹ Córdoba Olivares (1990: 187-216) fragmentó conceptualmente, a través del ciclo de vida propuesto para las distintas adscripciones religiosas existentes dos municipios zoques, la vida de las comunidades. Esto, en cierta manera, significaba ubicar a los habitantes de los municipios en espacios físicos compartidos pero divididos unilateralmente por su práctica religiosa.

²⁰ Ariño (1992: 276-277) denomina a esta resistencia "reacción tradicionalista", mientras que Balandier (1988: 185) lo llamó "tradicionalismo de resistencia", por citar unos ejemplos ajenos al territorio mesoamericano.

²¹ Hay que recordar que los cuestionamientos a la idea de conciencia colectiva ya se producían desde finales del siglo pasado, concretamente por Fouillée en Francia. Para una reflexión más amplia al respecto ver Llobera (1989: 65-94).

²² El modelo de Nutini y Bell puede abrir 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.

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 (1992: 273) sobre cómo ha sido estudiada la reproducción del conocimiento, es decir, la reproducción cultural. Este autor 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".²³

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 (*Ibid.*: 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, es estructura estructurante y estructura estructurada siguiendo los conceptos de Bourdieu para definir el *habitus* (1988a: 170).²⁴ 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 éstas se constituyen y construyen (Bourdieu, 1988a: 37). Ello significa que la división o fragmentación social debe entenderse como parte de una dinámica de formación histórica, en la que las divisiones no son únicamente el resultado de un entorno exterior que cambia y presiona, 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 a 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 pueden entenderse fuera de su entramado histórico y regional, pero tampoco fuera de las prácticas, de la acción social.²⁵ De esta forma los sujetos de estudio se sitúan más allá de reglas culturales preestablecidas -superestructura, mundos de la vida...- que

²³ Merrill (1992: 38) denomina paradoja a "pequeña escala" de los investigadores 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".

²⁴ Bourdieu (1995: 92) 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".

²⁵ 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).

otorgan una reducida capacidad de acción y decisión a los sujetos, una especie de determinismo cultural que afecta a la conducta humana, en el sentido planteado por Malinowski (1984: 141).

Si utilizamos para esta discusión el modelo interpretativo y de análisis planteado por Nutini y Bell fue porque, en cierta manera, aportaba sistematización teórica y metodológica para estudiar el cambio social, sin embargo, el resultado o las conclusiones del mismo retoman la idea funcionalista de que la acumulación modernizante destruye instituciones y prácticas tradicionales en pos de una inevitable evolución social hacia un determinado punto de desarrollo. Así, estos autores (Nutini y Bell, 1989: 384) remarcan que la resistencia más importante al cambio ideológico, lo "último en caer", serán las instituciones religiosas del culto a los santos, las mayordomías. La piedra de toque para que dicha transformación ocurra la hallamos en las alternativas económicas que aparecen en la comunidad o que se presentan a los miembros de la misma (*Ibid.*: 243, 410).²⁶ El ejemplo de comunidades menos modernizadas que Tapilula y sin sistema de cargos contradice tal opinión y requiere de la revisión de otros trabajos sobre la temática, como los de Smith (1981) y Chance y Taylor (1987).²⁷

Indudablemente esta es una deducción casi general en el tratamiento de los sistemas de cargos, la modernización comporta la inevitable "transición de una cultura y sociedad predominante indígena a una predominantemente urbano-mestiza" (Nutini y Bell, 1989: 384).²⁸ Quizá sea conveniente empezar a cuestionar este automatismo que relaciona lo étnico con instituciones o prácticas culturales, y tengamos que plantear la etnicidad en términos de acción social (Vázquez León, 1992: 59),²⁹ y de proceso histórico estructurador o jerarquizador de la sociedad (Anderson, 1993; Gellner, 1988 y Hobsbawm, 1995).

Por las razones anteriores, los rituales o fiestas que llevan a cabo los miembros alejados de los grupos considerados tradicionales ("costumbreros"), no han tenido eco ni reflejo en los estudios sobre los zoques, éstos han recibido el calificativo de "ladinizados" o "aculturados".³⁰ Sólo las prácticas supuestamente procedentes del pasado y, por tanto "puras", son aprehendidas en su privilegio para conservar la etnicidad. Aspecto que niega la capacidad de identificación de los miembros de un municipio o de una categoría étnica, y que hace de los rituales y fiestas "no tradicionales" prácticas no auténticas y ajenas al modelo étnico ideal.³¹

²⁶ "...Belén se volverá una comunidad profana, y el sistema de compadrazgo, el de mayordomías, así como varios aspectos ceremoniales del ciclo de vida, que son el núcleo ideológico de la cultura y de la sociedad de Belén tal como los hemos descrito aquí, llegarán a su fin. Varios son los factores que participan en esa transformación, si bien la consideración clave es el auge de la estratificación económica vista como la fuerza más poderosa que influye sobre la cultura y la sociedad tradicionales de una comunidad basada fundamentalmente en principios igualitarios" (Nutini y Bell, 1989: 410).

²⁷ Ver capítulo V.

²⁸ Este es un nítido ejemplo de como la etnicidad puede ser tratada desde el esencialismo cultural: "Etnicamente no es indígena, ni tampoco mestiza, sino que está pasando lentamente de una a la otra" (Nutini y Bell, 1989: 380).

²⁹ Recordemos la idea de Barth (1976) de grupo étnico como grupo organizacional.

³⁰ Nutini y Bell (1989: 388) establecen una distinción clara entre los conceptos de sincretismo y aculturación. El primero "...tiene un ciclo de desarrollo que cubre un lapso definido y un número también definido de etapas; después de esto sólo podremos hablar de situación sincrética concluida, ya no de una entidad sincrética en proceso de amalgamamiento. Por otra parte, la aculturación es primordialmente un fenómeno diacrónico de extremos abiertos; puede contener elementos sincréticos secundarios, pero no cristaliza en una institución aculturativa concluida". Con esta distinción los autores citados pretenden demarcarse de la utilización del concepto "aculturación" por parte de Pedro Carrasco (*Ibid.*: 341).

³¹ Susana Devalle (1989: 15) comenta tal circunstancia para llamar criterios distorsionadores a los que han convertido la interpretación de la realidad en la realidad misma, cuestión que ya es conocida y definida a través del concepto "reificación".

Tales circunstancias inducen a cuestionar el modelo evolutivo establecido a partir de la tradición-modernidad o *Gemeinschaft-Gesellschaft*. La evolución de la sociedad mostraría, a través de esta línea interpretativa, una clara separación entre lo tradicional y lo moderno, que aplicada al objeto de estudio significa un parteaguas social entre seguidores y no seguidores de las supuestas prácticas ancestrales. De aquí surge una doble negación para un destacado grupo de miembros de las comunidades estudiadas, por una parte se les niega una legítima capacidad festivo-ritual, capacidad plenamente desarrollada si se conoce la actividad de los grupos no considerados tradicionalistas, y el caso de Tapilula es significativo,³² y, por otra, se les niega también cualquier vinculación étnica, por su carácter de aculturados o transgresores de la tradición. Tal vez sea el momento para que los antropólogos pensemos la construcción de la etnicidad en otros términos, si no queremos que la propia realidad nos sitúe en trampas o laberintos etnográficos que sólo se solucionan con el recurso al pasado idealizado o con la construcción personal de modelos sociales ideales.³³ Sin embargo, y como afirma Vázquez León (1992: 150), "...la etnicidad está en la teoría del que la observa" y, en muchos casos, las discusiones centradas en tal problemática teórica suelen resolverse con adhesiones políticas más que con elementos para el debate.

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 evolutivos o en clasificaciones análogas a las utilizadas por las ciencias naturales.

3. En busca de un modelo de análisis antropológico

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.

³² En Tapilula los grupos de Acción Católica y los Adventistas del Séptimo Día tienen una actividad ritual intensa, haciéndose extensiva mediante contactos periódicos con municipios vecinos. Una actividad similar realizan los miembros de la agrupación Alcohólicos Anónimos, que además de sus reuniones diarias establecen vínculos con grupos homónimos de localidades aledañas, creándose así una variedad de relaciones e intercambios, de igual forma que lo hacen los denominados "costumbreros".

³³ En cierta manera, Kilani (1994: 71) muestra esta contradicción antropológica ejemplificada en tres estudios sobre los yanomamis que construyen "una constelación yanomami diferente". "Cada antropólogo construye su propia entidad yanomami como si la suma de las partes no pudiera, en ningún caso, constituir una sola y misma totalidad reconocible por todos. No parece que exista un espacio único de 'yanomamicidad', o más concretamente, ésta es tan vasta y múltiple como cada tentativa de aprehenderla, el resultado es una combinación singular, fruto de un reencuentro particular entre un etnólogo particular y Yanomamis particulares" (traducción nuestra).

Lo que nos interesaba era ver a los individuos en acción y como los significados de la misma eran “finalmente sometidos a riesgos subjetivos” (Sahlins, 1988: 11).³⁴ 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, propuesta por Bajtin (Ginzburg, 1986: 21; Bajtin, 1993: 178), cuando interpretó la creación del mundo en la Europa inquisitorial.³⁵

La idea fue incorporar las transformaciones históricas a un análisis simbólico del sistema de cargos mediante conceptos de referencia para su funcionamiento. Así, a través del discurso de los propios actores se encuentran diadas de oposición que permiten entender la participación o no en organizaciones o instituciones religiosas. Compromiso, paciencia y sacrificio se contraponen a la desesperación (no compromiso), el aburrimiento y el 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, 1990: 254), como “una verdadera ontología” (Sahlins, 1988: 87) 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.³⁶ Así, estos conceptos, a los que denominaremos mecanismos conceptuales, no se limitan únicamente al estudio de los sistemas de cargos, sino que sirven de referencia para la construcción de lo que podríamos denominar 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 (Ibid.: 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

³⁴ Agentes actuantes según Bourdieu (1988b: 25).

³⁵ Ginzburg (1986) 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 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...” (Ibid.: 38).

³⁶ Como opina Sahlins (1988: 13): “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”.

“El simbolismo cultural crea una comunidad de intereses pero no de opiniones” (Sperber, 1988: 168). Como insiste Sperber (Ibid.: 175-176):

“Cada nueva evocación se ordena a reconstruir diferentemente antiguas representaciones, a tejer nuevos nexos entre ellas, a integrar en el campo del simbolismo las informaciones nuevas que aporta la vida cotidiana: cúmplase 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”.³⁷

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, si podemos retomar de él la idea de que la última, la analogía,³⁸ 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,³⁹ 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 (1988),⁴⁰ o con la propia realidad del mundo moderno.⁴¹

Si el análisis histórico y sociológico proporcionan datos para profundizar en los cambios institucionales y en los parámetros sociales de las prácticas culturales, el material surgido alrededor de los conceptos utilizados por los sujetos de estudio, y analizado discursivamente, 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,

³⁷ Estas ideas bien pudieran relacionarse con el concepto de “encapsulación” de Vogt (1988: 297), mediante el cual sintetiza las formas de asimilar los cambios culturales para no cambiar nada, es decir, los elementos foráneos son conceptual y estructuralmente incorporados a patrones existentes de comportamiento social y ritual; una especie de sincretismo mediante el cual “Siguen siendo indios y su apreciación de lo que es tradicional se mantiene firme (...). Aunque su sociedad pueda parecer vital y dinámica, las amenazas del mundo exterior son cada vez más fuertes y las medidas que toman se hacen cada vez más necesarias para impedir el desorden en su sociedad y en su universo”. Igualmente Pellizzi (1981: 13) se refiere a “identidades secundarias o ‘resucitadas’, porque la identidad de las culturas ex-colonizadas o aun colonizadas vive y crece en el terreno de lo que yo llamo ‘separación interiorizada’”. Estas interpretaciones, por el contrario, eliminan el fragmento, la diversidad, no sólo propia de la dinámica cultural sino de las acciones insertas en procesos históricos.

³⁸ Ya Bateson (1990: 198) 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”.

³⁹ Igualmente, queda fuera de nuestro alcance la reconstrucción de los importantes escritos religiosos o los sermones y oraciones que pudieran ilustrar la construcción de un visión religiosa por órdenes y, por ende, por regiones. Pero, en cierta manera, y como autoexculpación pensamos como Vovelle (1985: 33) 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. Este es nuestro consuelo o una forma de justificación.

⁴⁰ Si Reyes (1988: 207) compara el cuerpo humano de los zoques con un árbol, en concreto, con la ceiba, otros autores muestran esa misma analogía con la tierra, como el caso del estudio de Jäcklein (1974: 285) 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...”.

⁴¹ 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...”

ejemplificados sólo en esta introducción en 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 mecanismos conceptuales 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 (1992: 38): a la "tradición religiosa mesoamericana".⁴² 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" (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 utilizar el concepto ideo-lógico de Augé (1996a: 110) porque se inscribe más en la práctica social que en un cúmulo cerrado de conocimientos. 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.⁴³

Por estos motivos, en ningún momento utilizamos conceptos como los de memoria colectiva o imaginario colectivo, ello es 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 hacer de ésta "el antimuseo" (Ibid.: 120) o, si se prefiere, el lugar de la experimentación más que de las certezas.

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 capítulos, no es óbice para que se establezca una discusión sobre la relación existente entre diferencia cultural y etnicidad. 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 occidentales 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

⁴² López Austin (1989c: 20) 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".

⁴³ Ver al respecto las críticas de López Austin (1989c: 221-222) 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".

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. Una visión histórica, y también antropológica, no puede dejar de ser universalista porque, como afirma Hobsbawm (1998: 276), “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”.

Lo hasta ahora expuesto refleja una realidad social y religiosa marcada por la fragmentación, pero no solventa en su totalidad el contenido y orden discursivo de la investigación, por lo que es necesario expresar cómo construimos los apartados del estudio que amplían las discusiones apuntada en estas páginas.

4. Ordenar la presentación y explicación del trabajo

El hecho etnográfico o el complejo entramado denominado cultura, no son productos terminados a la espera del arribo de un investigador que descubra y registre su singularidad, son hechos insertos en tramas de significación más amplias, por usar la terminología de Geertz (1987). Por este motivo, decidimos dividir el trabajo en dos partes, una primera dedicada a esbozar pautas históricas que sean un apunte a investigaciones posteriores o punto de discusión de lo expuesto en la segunda parte. Creímos conveniente para ello 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 (Ixhuatán, Pantepec, Rayón y Tapalapa), que consideramos conforman históricamente y en la actualidad un espacio de relaciones sociales tangible.

Usamos reiteradamente la palabra *fragmento* no para resaltar la ruptura o resquebrajamiento de una supuesta unidad, sino como exorcismo que evite el temor al mismo; temor presente en el discurso de las ciencias sociales, casi siempre preocupadas por equipararse al resto de disciplinas consideradas científicas. Por este motivo el desarrollo histórico, que en muchos apartados parecerá fragmentario, es resultado de una investigación que no se centra únicamente en el pasado. Más bien se pretende mostrar, mediante la presentación de las transformaciones en la estructura económica y social, así como en las relaciones al interior de las cofradías o en los aspectos agrarios contemporáneos, como la excepcionalidad del dato o el fragmento no son únicamente fenómenos actuales ligados con cambios acelerados o procesos de modernización, sino que constituyen una parte fundamental del hombre en sociedad.

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 como 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 estará enmarcado por el peso institucional, tan denostado pero tan presente todavía en el acontecer diario de este territorio del sureste mexicano. Es por ello que el capítulo segundo pretende reconstruir la historia de Tapilula dentro de un espacio regional y en relación a transformaciones históricas e institucionales. Lo mismo ocurre en el capítulo tercero pero, en este caso, será un preámbulo histórico en materia religiosa para abordar en el capítulo cuarto el papel de las cofradías zoques, gracias a la documentación diocesana y parroquial, y a las discusiones históricas que estas instituciones han generado.

Este hecho conduce a los planteamientos que aparecen en la segunda parte de la investigación, la cual inicia con un capítulo dedicado al estado de la cuestión de los estudios y corrientes teóricas que analizan las cofradías y los sistemas de cargos en Mesoamérica, así como en otros espacios donde tienen o tuvieron desarrollo. Los dos siguientes capítulos, el sexto y el séptimo, se abocan a la descripción etnográfica y sociológica del funcionamiento del sistema de cargos y de los intercambios de santos. Estas etnografías, conectadas con la primera parte histórica, son las referencias de funcionamiento obligado para abordar en el octavo 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 urgir, adentrarnos, en los mecanismos culturales y simbólicos 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 comunidades 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,⁴⁴ 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 pretender 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.

Las siguientes páginas, que son el resultado de varios años de vivencias y trabajo en Chiapas, pretenden cubrir algunos de los planteamientos hasta aquí expuestos y, aunque sin planearlo, también son una mirada oblicua de la realidad chiapaneca dibujada, o mejor sería decir desdibujada, por un ingente número de informaciones desde 1994 hasta la fecha.

⁴⁴ Michel Foucault (1995: 198) 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".

PRIMERA PARTE.

**PRESENTE Y PASADO DE LOS ZOQUES:
TAPILULA Y SUS MUNICIPIOS ALEDAÑOS**

CAPÍTULO 1.

ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO A TAPILULA

“Como siempre es mejor abordar lo desconocido a partir de lo conocido...”

Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, I, p. 101.

1.1. 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 por ser confluencia de transportes que prestan servicio desde su cabecera municipal a distintos municipios (ver cuadro 1) y localidades cercanas.¹ La infraestructura vial realizada en el mandato municipal comprendido entre 1992-1995 significó la apertura de brechas que comunican a varias de sus comunidades² con la carretera federal, incrementándose 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 zoques (Pantepec, Tapalapa, Ocoatepec y Coapilla) mal comunicados entre sí hasta la realización de dicho camino.

Si a esto le unimos la constante relación con los cercanos municipios de Rayón, Ixhuatán. 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 lugar económico de referencia (ver mapas 1 y 2) en el centro de la región política norte de Chiapas (ver mapa 3).

¹ Báez-Jorge, Rivera y Arrieta (1985: 35) 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 en muchos casos usaremos los conceptos de localidad y comunidad 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”.

² Según el XI Censo de Población y Vivienda (1990), treinta y dos localidades conforman el municipio de Tapilula, sin embargo de estas son las principales por número de habitantes Bella Vista ‘Pajonal’, Portaceli, San Antonio (Jaconá), San Francisco Jacóna, San Lorenzo, Videme de Ocampo (3 secciones) y Zaquinguez (ver cuadro 1).

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

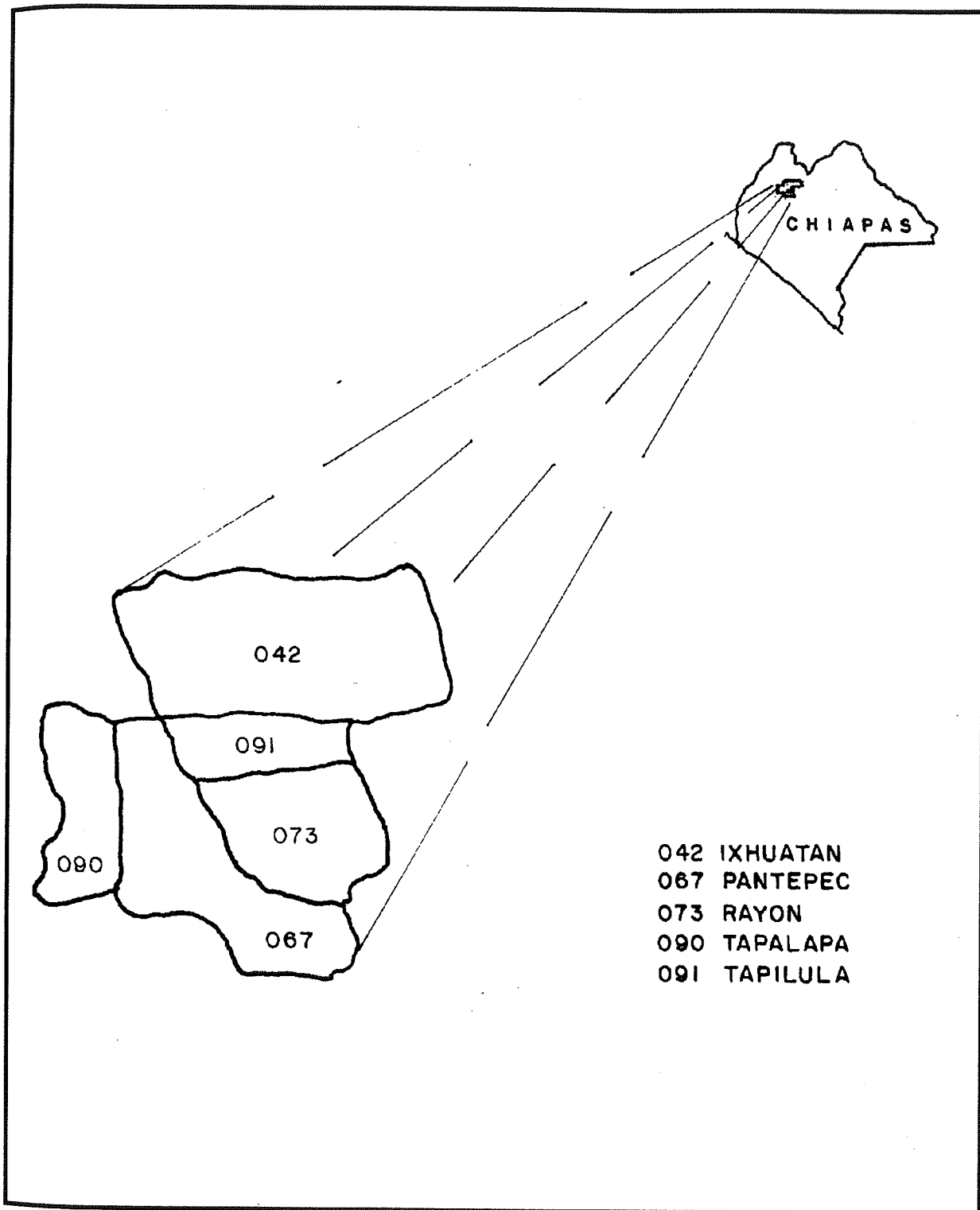
Cuadro 1. Población total de Tapilula y localidades principales.

Localidad	Población total
TAPILULA	8,491
TAPILULA (Cabecera)	5,129
BELLA VISTA PAJONAL	192
NUEVA ESPERANZA	85
RIBERA PORTACELI	694
SAN ANTONIO (JACONA)	193
SAN FRANCISCO JACONA	797
SAN LORENZO	151
VIDEME DE OCAMPO	573
ZAQUINGUEZ	247

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991, *Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Aguascalientes, México.

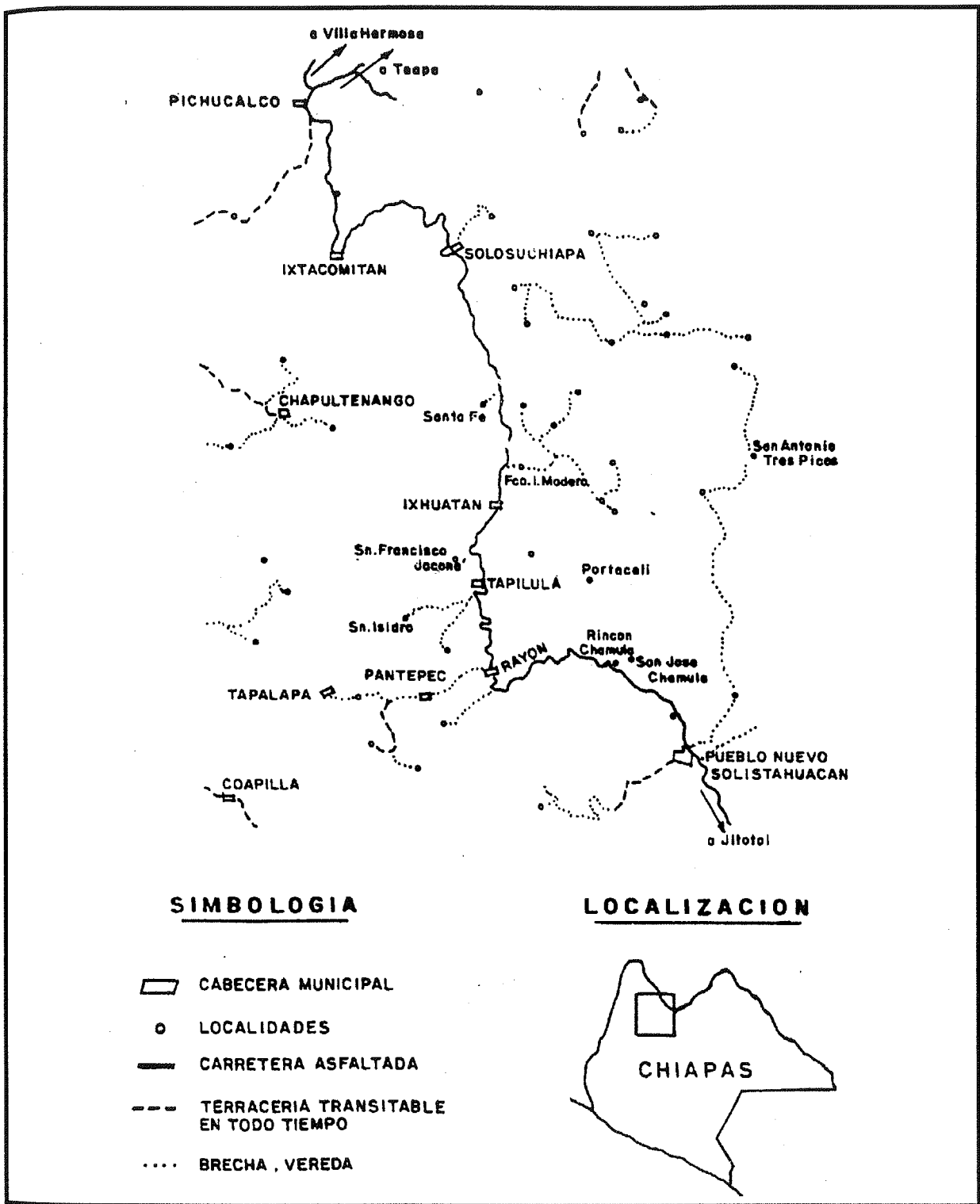
las modificaciones que adquiriría “en el transcurso mismo de la acción transformadora” (Ibid.: 325), sin embargo tal concepto puede ser mal interpretado si se relaciona con las actuales regiones políticas del estado de Chiapas.

Mapa 1. Tapilula y municipios aledaños



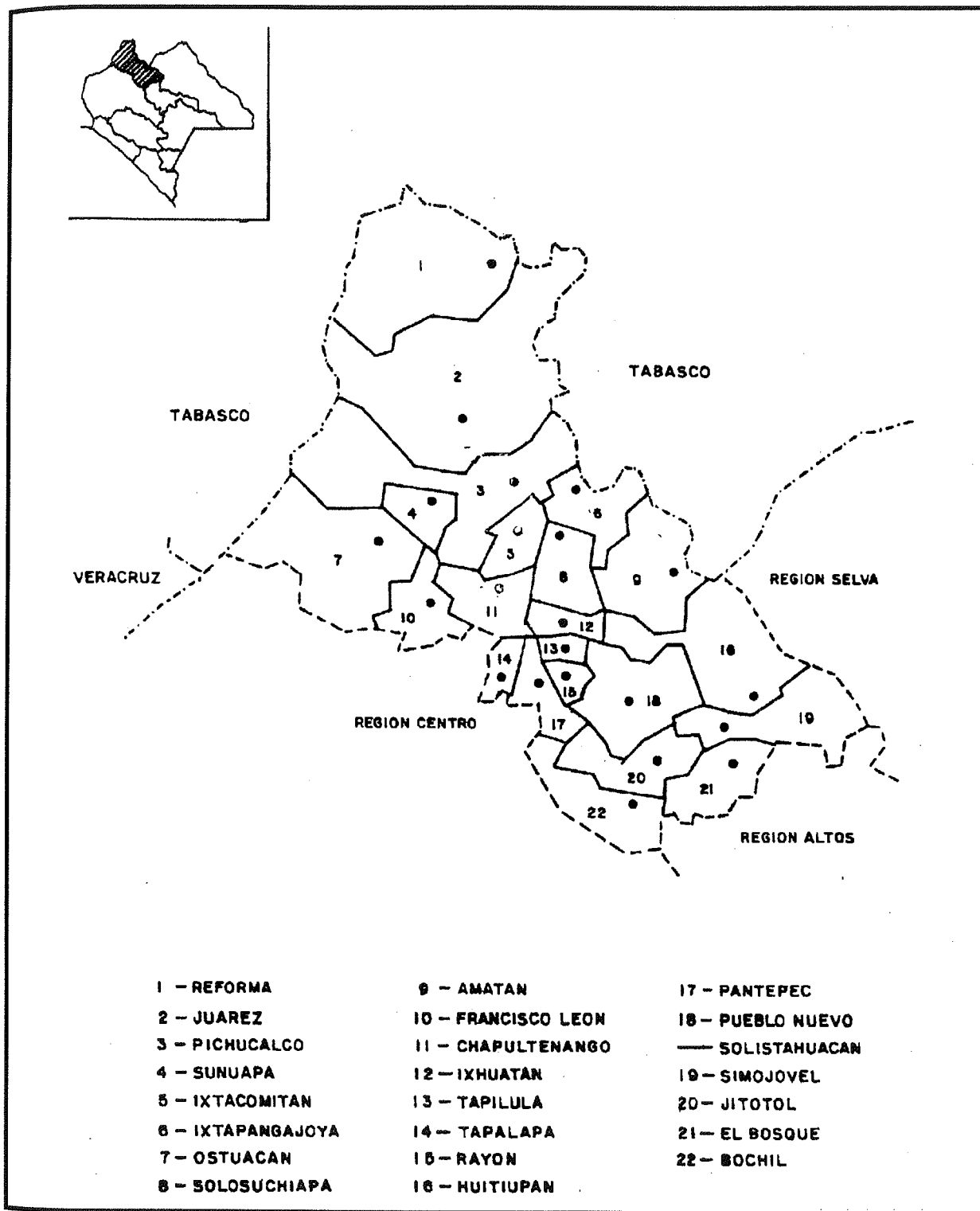
Fuente: XI Censo General de Población y Vivienda. Perfil Sociodemográfico, México, 1991, p. IX.

Mapa 2. Vías de comunicación en Tapilula y municipios aledaños



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

Mapa 3. Región política norte del estado de Chiapas



Fuente: Carta geográfica del estado de Chiapas. Gobierno del Estado.

Si seguimos la ruta desde Tuxtla Gutiérrez, podremos disfrutar 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 9 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 metros de altura s.n.m. 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 pluviales y un terreno quebrado propician los cursos de agua en forma de ríos, como el San José, Sangre, el Salvador o el Jaconá, que encauzan sus aguas hacia la Vertiente del Golfo de México.

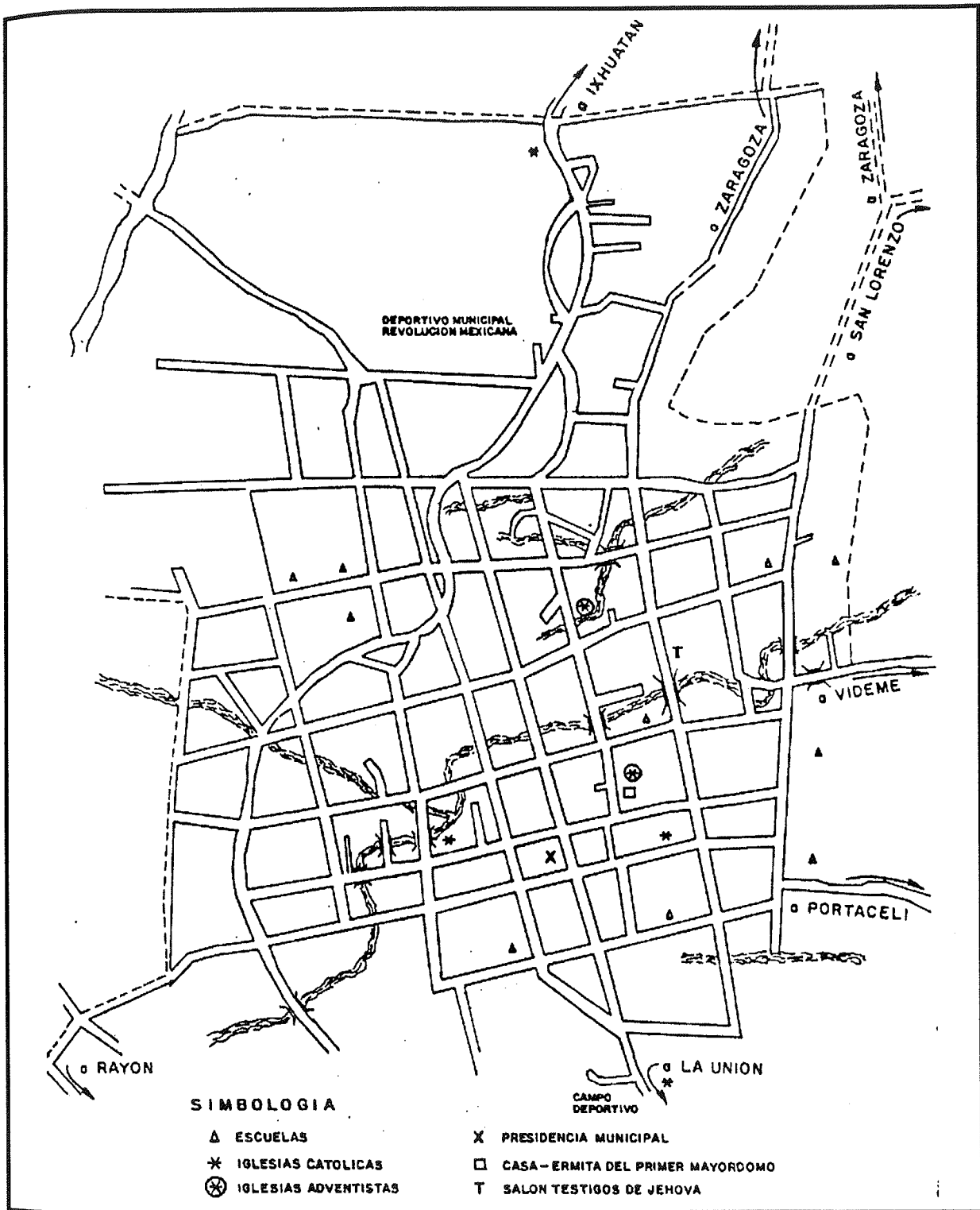
Otra de las impresiones que un viajero tendrá llegando a la cabecera de Tapilula es que se encuentra frente a un municipio urbanizado, con gran presencia de comercios y actividad económica. De hecho, ciertas fotos de principios de siglo muestran un poblado con casas dispersas y con un parque irreconocible desde la perspectiva actual (ver mapa 4). El predominio del tejamanil o el bajareque se ha visto 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.

1.2. Comuneros y propietarios: un perfil socioeconómico

El auge económico aunado al fenómeno migratorio han dado a la cabecera municipal de Tapilula una fisonomía distinta a la de antaño. En la actualidad no cabe duda que la actividad campesina es el sustento primordial de la mayoría de habitantes del municipio, pero con un notable incremento de actividades comerciales y de servicios. El análisis estadístico de Tapilula y de los municipios aledaños en su territorio relacional 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 se observa cómo la cabecera municipal de Tapilula se ha especializado para ofrecer servicios a los pueblos aledaños, así como se presenta como la cúspide de la estructura de poder local ante la lejanía de la capital del estado de Chiapas (ver cuadros 2 y 3).

⁴ Mullerried (1957: 23-24) denomina a esta región "Montañas del Norte", y se caracterizaría por selvas y bosques tropicales en las partes bajas y en las de mayor altitud predominaría el bosque de encino y pino. Por el contrario, Juan Pedro Viqueira (1997b) no cree que la división de Mullerried pueda clarificar las diferencias históricas, sociales y culturales que existen en dicha región y prefiere otras denominaciones. 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". Ver también Viqueira (1995a: 33).

Mapa 4. Plano de la cabecera municipal de Tapilula



Fuente: INEGI, trabajo de campo.

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
IXHUATÁN	1,893	1,605	67	157
PANTEPEC	1,879	1,521	76	152
TAPALAPA	782	687	24	58
SUMA	7,893	6,048	444	1,090
CHIAPAS	854,159	498,320	95,039	234,273

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991, *Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Aguascalientes, México.

Cuadro 3. Porcentaje de la población ocupada por sector. Tapilula y municipios aledaños (1990)

MUNICIPIOS	Población ocupada total (%) [*]	Sector primario (%)	Sector secundario (%)	Sector terciario (%)
TAPILULA	96	61	9	26
RAYÓN	99	77	8	14
IXHUATÁN	97	85	4	8
PANTEPEC	93	81	4	8
TAPALAPA	98	77	7	14
SUMA	98	77	7	14
CHIAPAS	96	58	11	27

* El porcentaje faltante es el que representa a los insuficientemente especificados.

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991, *Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Aguascalientes, México.

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 de 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 las casas comuneras del pueblo en forma de patios de secado, cuya actividad se concentra durante los meses de 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

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).

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

⁸ El secado se efectúa después de la primera expulpa (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.

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 ser la única vislumbrada por los campesinos 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 la región, 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) realiza proyectos para la sustitución de plantas de café a través de la instalación de viveros.¹² Al parecer, dichos programas no son nuevos y se remontan a la década de los cincuenta.

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 expedirán circulares 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 expedir 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.."

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. Su productividad puede ser alta si se le aplican agroquímicos y una efectiva labor cultural. En cambio el café robusta (*Coffea canephora*), también representado en el semillero, permite un mayor desentendimiento de las labores de limpieza y fertilización, además de compartir el suelo con otros cultivos (Cortina, 1993: 57; Ascencio, 1993: 69-71).

En esta misma dirección el Instituto Nacional Indigenista (INI), en su Centro Coordinador de Ixtacomitán, ha desarrollado múltiples programas encaminados al apoyo de productores y de la producción.¹³ Es pues el INI quien 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 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 de ámbito municipal o regional.¹⁵ En un municipio pueden existir varias UEPC's según afinidades políticas o parentales, y recibirán 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 visto incrementada 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, circulación observada en el incremento de las compras en los comercios o en las obras de casas particulares.¹⁸

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 94/95 se atendieron en el Centro Coordinador de Ixtacomitán a 4,775 productores con un total de 6,468 hectáreas, siendo el recurso destinado a cada una de 300.00 pesos. Esta cifra es un complemento a los 700.00 pesos iniciales de la primera etapa de apoyo a la producción. Es decir, que cada hectárea se vio beneficiada por 1,000.00 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-IX-91- 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 Comunales San Bernardo Abad (Tapilula), quien a pesar de considerarse opositor a las políticas gubernamentales no duda 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 apolle con el programa especial ciclo 94/95, por cosecha de café, que el señor presidente de la república, Lic. Carlos Salinas de Gortari, anuncio el día 10, de febrero del año en curso para el sector cafetalero, y que consiste en apollo de N\$ 700.00 (setecientos nuevos pesos), por hectarea de café. (...)".

¹⁷ Otros sembradíos se encontraban ubicados en Amatán, Simojovel, Copainalá, Frontera Comalapa o Huixtla. Tras la repartición 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.

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 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, éste 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 (ver cuadros 4 y 5).

**Cuadro 4. Productos con mayor superficie cultivada.
Tapilula y municipios aledaños (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
SUMA	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 pasta por lo regular de una a dos cabezas por hectárea.

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1994, *VII Censo Agrícola-Ganadero, 1991*, 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 el 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 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%).

Cuadro 5. Número de UPR según principales productos y promedio de hectáreas por Unidad de Producción. Tapilula y municipios aledaños (1991).

MUNICIPIOS	Frijol* No. Ha/ UPR		Maíz* No. Ha/ UPR		Café No. Ha/ UPR		Plátano No. Ha/ UPR		Bovinos (cabezas) No. Ha/ 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
IXHUATÁN	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
SUMA	1705	1.25	2906	1.47	2238	1.36	1075	1.22	1068	14.05
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 las UPR del ciclo primavera-verano y otoño-invierno.

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 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 ganadero, con producción de ganado criollo que fue sustituido con poco éxito por el holandés; finalmente se implantó el cebú-suizo, que se ha convertido en hegemónico en la región 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 éstos se encuentran en dirección a la Vertiente del Golfo de México, en Chapultenango, Solosuchiapa, Ixtapangajoyá, Amatán o Juárez.²⁰

Los inicios de la comercialización deben remontarse a los compradores procedentes de Teapa (Tabasco), sin embargo la compañía fletera García Mora de Tuxtla Gutiérrez podía efectuar algunos transportes para los intermediarios que compraban el ganado para el rastro Ferrería de la Ciudad de México. Pero es en el periodo 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 y sus pueblos aledaños, para una vez cumplido el proceso de enfriamiento llevarla a la planta transformadora de Chiapa de Corzo. El aumento 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.²¹ 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 de ganado tienen representantes o intermediarios. En los locales de la Asociación Ganadera de Juárez se encuentran camiones dispuestos para el transporte que tiene 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 propiedad privada (ver cuadro 6 y 7). En Tapilula existe una nítida diferencia entre el número de productores comuneros y privados; el 76% de los productores son comuneros que ocupan el 39% de las tierras, mientras que el 16% son propietarios que controlan el 46% de las mismas (ver cuadro 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, a excepción de Tapalapa que sólo cuenta con terrenos ejidales.

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

²¹ Los productores de leche se inclinaron a vender su producto para la elaboración de queso en Rayón fundamentalmente porque recibían remuneraciones más altas en comparación a las pagadas por la empresa suiza.

**Cuadro 6. Superficie por tipo de Unidad de Producción Rural.
Tapilula y municipios aledaños (1991)**

MUNICIPIOS	Superficie total	Superficie en UPR sólo privadas	Superficie en UPR sólo ejidales	Superficie en UPR mixtas
TAPILULA	3,998	1,850	1,577	571
RAYÓN	3,809	1,816	1,837	156
IXHUATÁN	6,289	1,289	4,968	32
PANTEPEC	5,821	2,092	3,557	172
TAPALAPA	4,242	0	4,242	0
SUMA	24,159	7,047	16,181	931
CHIAPAS	4,002,047	1,839,006	2,041,268	121,775

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1994, *VII Censo Agrícola-Ganadero, 1991*, Aguascalientes, México.

**Cuadro 7. Porcentaje de superficie por tipo de Unidad de Producción Rural.
Tapilula y municipios aledaños (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
SUMA	100	29	67	4
CHIAPAS	100	46	51	3

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1994, *VII Censo Agrícola-Ganadero, 1991*, Aguascalientes, México.

**Cuadro 8. Número de Unidades de Producción Rural por tipo de propiedad.
Tapilula y municipios aledaños (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
SUMA	3,346	302	2957	87
CHIAPAS	307,742	57,695	245,576	4,471

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1994, *VII Censo Agrícola-Ganadero, 1991*, Aguascalientes, México.

**Cuadro 9. Porcentaje de Unidades de Producción Rural por tipo de propiedad.
Tapilula y municipios aledaños (1991)**

MUNICIPIOS	Número total de UPR	Número de UPR sólo privadas	Número de UPR sólo ejidales	Número de 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
SUMA	100	9	88	3
CHIAPAS	100	19	80	1

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1994, *VII Censo Agrícola-Ganadero, 1991*, Aguascalientes, México.

Al mismo tiempo la propiedad privada está constituida por predios que superan las cinco hectáreas, mientras que los predios ejidales -especialmente en Tapilula y Rayón- están compuestos en su mayoría por terrenos 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 (ver cuadros 10, 11 y 12).

Cuadro 10. Superficie en Unidades de Producción sólo privadas por tamaño del predio. Tapilula y municipios aledaños (1991)

MUNICIPIOS	Superficie Total en UPR de prop.priv.	Mayores de 5ha. (ha.)	(%)	Hasta 5ha. (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
SUMA	7,047	6,680	95	367	5
CHIAPAS	1,839,006	1,784,579	97	54,424	3

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1994, *VII Censo Agrícola-Ganadero, 1991*, Aguascalientes, México.

Cuadro 11. Superficie en Unidades de Producción sólo ejidales por tamaño del predio. Tapilula y municipios aledaños (1991)

MUNICIPIOS	Superficie Total en UPR de prop.ejidal	Mayores de 5ha. (ha.)	(%)	Hasta 5ha. (%)	(%)
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
SUMA	16,181	11,582	72	4,99	28
CHIAPAS	2,041,268	1,730,077	85	311,191	15

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1994, *VII Censo Agrícola-Ganadero, 1991*, Aguascalientes, México.

Cuadro 12. Superficie en Unidades de Producción mixtas por tamaño del predio. Tapilula y municipios aledaños (1991)

MUNICIPIOS	Superficie Total en UPR de prop.mixta	Mayores de 5ha. (ha.)	(%)	Hasta 5ha. (ha.)	(%)
TAPILULA	570	488	86	82	14
RAYÓN	156	130	83	26	17
IXHUATÁN	32	-----		-----	
PANTEPEC	172	172	100	0	
TAPALAPA	0	0		0	
SUMA*	930	790	85	108	12
CHIAPAS	121,775	117,880		3,895	

*La suma no ofrece 100% porque el censo no desglosa las cifras del municipio de Ixhuatán.

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1994, *VII Censo Agrícola-Ganadero, 1991*, Aguascalientes, México.

Estas cifras unidas al crecimiento demográfico y la falta de tierras disponibles expresan dos tendencias cada vez más acentuadas, una que conduce a la fragmentación de las tierras ejidales y al minifundismo, consecuencia de la repartición familiar de las mismas, y otra dirigida al incremento progresivo de la mano de obra jornalera, crecimiento éste superior al de la media chiapaneca (ver 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.

Cuadro 13. Población ocupada como jornaleros o peones en Tapilula y municipios aledaños.

MUNICIPIOS	POBLACION OCUPADA	JORNALERO O PEON	(%)
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
SUMA	7,893	1,620	20.52
CHIAPAS	854,159	120,495	14.11

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991, *Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Aguascalientes, México.

La implantación reciente de la apicultura se une a la cría de animales domésticos como complemento a las labores económicas principales. Estas actividades son formas propias de los pequeños productores para aumentar sus ingresos monetarios o las reservas de nutrientes. La cada vez menos frecuente caza y recolección, reducida a productos de poca consideración social, condiciona entre los campesinos una dieta de reducido alcance.²²

El flujo comercial es constante sobre todo con los pueblos aledaños; un ejemplo es la afluencia de vendedores de Rincón Chamula, que durante toda la semana y especialmente los domingos ofrecen hortalizas y verduras.²³ La producción interna de plátanos y naranjas es vendida a comerciantes de dichos municipios o en la cabecera municipal a los comerciantes locales o a forasteros que se dedican al coyotaje. Otra posibilidad es la venta de productos locales 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 1994.²⁴ Este panorama nos sitúa en un espacio comercial históricamente conocido pero, 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 de abarrotes al mayoreo o menudeo. Las farmacias, los centros de salud²⁵ y los médicos particulares, unidos a los servicios escolares²⁶ y a las oficinas gubernamentales²⁷ le otorgan a pequeña escala un papel central como el que ostentan Pichucalco en el norte o Bochil en el sur de la carretera que une Chiapas con Tabasco.

La presencia de rutas de transporte ha incrementado notablemente los establecimientos de servicios hoteleros o restaurantes. Igualmente ha aumentado la venta ambulante personalizada que ofrece quesos y cremas de Rayón o frutas propias del tiempo a los visitantes 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.²⁸

²² Algunos propietarios han pretendido diversificar su producción sembrando jitomates y chiles, para comercializarlos en Villahermosa, pero es muy escasa por no decir nula la existencia de huertas familiares donde cultivar hortalizas y verduras.

²³ 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.

²⁴ Marcial Morales, comunero y asiduo alférez del sistema de cargos local, solía comprar queso y crema en Rayón y venderlo en Teapa, Tapijulapa (Tabasco) y Amatán (Chiapas), sin embargo la crisis económica le ha obligado a concentrar sus ingresos alternativos en la venta de dulces en su casa.

²⁵ La cabecera municipal de Tapilula cuenta con un Centro de Salud, además de las clínicas del ISSSTE, IMSS, y el consultorio del ISSSTECH.

²⁶ Repartidas entre las jurisdicciones federal y estatal, o de carácter privado, Tapilula cuenta con cinco escuelas de nivel preescolar, quince 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.

²⁷ La delegación de la Secretaría para la Atención a los Pueblos Indígenas (SEAPI) y una oficina de la SAGADR.

²⁸ Uno de los ejemplos más visibles es el de los boleros, muchachos entre los 7 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.

La migración es frecuente y común, aunque no alcanza los grados y niveles que pueden apreciarse en otras partes del estado o del país. Los destinos son casi siempre las capitales de Chiapas y Tabasco, así como los núcleos de explosión de la industria constructora u hotelera, donde los peones sin especialización pueden optar por remuneraciones más atractivas sin necesidad de certificación escolar. Esta necesidad 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.²⁹

1.3. 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 municipios 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.³⁰ Invasiones de tierra o enfrentamientos entre propietarios y comuneros han sido poco frecuentes, aunque existentes.³¹ 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 (ver cuadro 15), que fue la efectuada en 1994, o mediante el programa de fideicomisos (ver cuadro 16), situación que está modificando la distribución de tierras en el agro chiapaneco, aunque en Tapilula y los municipios aledaños ésta redistribución no sea tan notoria.³²

²⁹ 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.

³⁰ Para una mayor información sobre las invasiones de tierras y las políticas gubernamentales en Chiapas después de 1994 ver Daniel Villafuerte *et alii* (1999).

³¹ La presencia de las fuerzas de Seguridad Pública de Chiapas respaldando propiedades y las consignas expresadas en pancartas donde se aseguraba que eran pequeñas propiedades fueron medidas preventivas ante posibles invasiones.

³² 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”.

Cuadro 14 . Propiedades invadidas en Tapilula y Rayón (1994-1996)

MUNICIPIO	ORGANIZACION	NOMBRE DEL PREDIO	NOMBRE DEL PROPIETARIO	SUPERFICIE	FECHA DE INVASIÓN
TAPILULA	CIOAC	EL RETIRO	RICARDO GARCÍA RECINO	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	FRACC. DE LA FINCA EL SALVADOR	HERNÁN ORANTES ZENTENO	16-00-00	15-01-94
	CIOAC	EL PORVENIR	AMBROCIO SAENZ RAMÍREZ	80-00-00	10-04-94
	CIOAC	EL RECUERDO Y LA VIRGEN	HUMBERTO ZENTENO ZEPEDA	61-50-00	10-04-94
	CIOAC	FRACC. ESQUIPULAS	VIRGILIO HERRERA HERNANDEZ	04-00-00	15-04-94
	PRD	EL SABINAL Y LA TRINIDAD	OSCAR Y JESUS MORALES MORALES	04-00-00	08-01-95
	PRI	SAN FRANCISCO Y EL PORVENIR	AMADA DÍAZ PANIAGUA Y JOSE ZENTENO	100-43-17	24-12-94
RAYON	CNPI	EL ESFUERZO (SANTA LUCIA)	HIPÓLITO PEDRERO	114-00-00	22-07-94
	CNPI	BUENA VISTA	BEATRIZ PEDRERO DE ESPINOSA	125-00-00	15-01-95
	CNPI	DOLORES	YOLANDA Y LEYLA PEDRERO ALEGRÍA	10-00-00	15-01-95
	CNPI	EL VERGEL	LORENZO FAVIAN CAMACHO PEDRERO	87-00-00	
	CNPI	EL VOLCAN	MARÍA GUADALUPE PEDRERO ALEGRÍA	75-00-00	
	CNPI	LA GUAYABA	HIPÓLITO PEDRERO ALEGRÍA	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 MANRIQUEZ 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 de Predios Invadidos.

**Cuadro 15. Predios adquiridos y entregados a través de la vía subsidiaria.
Tapilula y municipios aledaños, 1993-1994.**

POBLADO DE ORIGEN	MUNICIPIO DEL PREDIO	NOMBRE DEL PREDIO Y PROPIETARIO	SUPERFICIE ADQUIRIDA EN HECTÁREAS	SUPERFICIE ENTREGADA EN HECTÁREAS
RINCÓN CHAMULA	RAYÓN	LA LIBERTAD	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.

Cuadro 16. Predios adquiridos y entregados a través del programa de fideicomisos. Tapilula y municipios aledaños hasta diciembre de 1997

POBLADO DE ORIGEN	MUNICIPIO DE ORIGEN	NOMBRE DEL PREDIO	MUNICIPIO	SUPERFICIE ADQUIRIDA	SUPERFICIE ENTREGADA	ORGANIZACIÓN CAMPE-SINA	NÚMERO DE BENEFICIADOS
LA FLORIDA	PUEBLO NUEVO SOLISTA-HUACÁN	EL RETIRO	TAPILULA	90-00	134-47	CIOAC	35
LA FLORIDA	PUEBLO NUEVO SOLISTA-HUACÁN	FRACCIONAMIENTO LA VIRGEN	TAPILULA	11-75	12-37	CIOAC	0
LA FLORIDA	PUEBLO NUEVO SOLISTA-HUACÁN	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.

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.

PRI, PRD y PAN son el abanico de fuerzas políticas electorales. El primero ha dominado 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. Dos ejemplos de dicha hegemonía se demuestran en dos recientes 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 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 partidaria reconocida, fue desplazado por Rodrigo González Pedrero, ganadero de la localidad. Sin embargo, las últimas elecciones, celebradas en 1998 han dado un notable giro al perfil del presidente municipal electo. Fiacro Morales, miembro de una de las familias participantes en el sistema de cargos desplazó a los apellidos que ostentaban tradicionalmente la presidencia municipal y capitalizó parte del voto que se había dirigido hacia el PRD en 1995.³³

El peso político y demográfico de la cabecera municipal es determinante para la elección de los candidatos priístas, que en la última década efectúan plebiscitos para conocer cuál de los precandidatos es el más popular. La elección está mediada por la masiva afluencia de los comerciantes y propietarios de la cabecera a las cuatro urnas situadas en lugares estratégicos de la mancha urbana, siendo prácticamente nula la afluencia de los comuneros campesinos hasta la última elección.³⁴ El comentario de una de las participantes en el plebiscito y propietaria de una tienda de frutas y legumbres ilustra los niveles de participación en el mismo:

“...hay muchos que no son indígenas, que viven en el centro y todavía no saben. Lo repite la televisión y no hay manera. Son como los muchachitos de escuela, unos captan lo que les enseñan bien rápido y otros aunque pasen meses no saben”.

³³ 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 ha cesado durante el año 1999.

³⁴ En 1995 los campesinos del ejido San Francisco Jaconá votaron masivamente en apoyo de uno de los comuneros de Tapilula, que finalmente quedó en segundo lugar en la votación.

Las redes políticas traspasan el ámbito municipal, ya que mientras Gerardo López Camacho ocupaba el puesto de Presidente Municipal entre 1992-1995,³⁵ su hermano Gonzalo era diputado local además de ocupar el cargo de Presidente de la Asociación Ganadera Estatal. Estas redes son en muchos casos producto 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.³⁶ 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 expresidente 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 la figura o 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 del municipio principalmente (G. 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, establece una frontera económica visible, aunque ello no implique que deba profundizarse en los mecanismos legitimadores que facilitan que esos grupos sigan ostentando el monopolio del discurso en regiones donde su presencia es minoritaria.³⁷ 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 puede ser entendida 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).

³⁵ 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 inicial la construcción de la primera cancha de basquet en el atrio de la Iglesia en 1940, construcción realizada en el mandato de Tiburcio Ruíz y que en la actualidad tiene continuidad con las diecinueve canchas existentes en el municipio.

³⁶ Quien no cuenta en un momento determinado con esas amistades o, por el contrario, se encuentra en franca enemistad con los gobernantes en funciones quedará excluido o ‘fuera de la jugada’. Un caso ejemplificador 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, donde ocupó el cargo de Presidente local en la capital del estado, fue marginado en los mandatos de los gobernadores Patrocinio González Garrido y Elmar Seltzer. En las elecciones a gobernador celebradas en 1994 fue el candidato del Partido del Trabajo (PT).

³⁷ Para una visión amplia de los estudios sobre poder local y regional en México ver Guillermo de la Peña (1986).

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. Sólo recientemente y a raíz de las dos últimas elecciones municipales la asamblea de comuneros -poco concurrida- mostró un cierto apoyo a la candidatura del PRD en 1995 y a Fiacro Morales del PRI en 1998, 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. Por otra parte, y como ejemplo, un miembro activo de la asamblea y con un grupo numeroso de seguidores, por su labor de intermediación política y social en las oficinas gubernamentales de la capital chiapaneca, fue uno de los tres precandidatos en la selección a presidente municipal priista en 1995, quedando por encima del maestro Ovidio Gómez y a pocos votos de diferencia del electo representante del Partido Revolucionario Institucional. Otro de los comuneros más activos y con mayor vehemencia en sus postulados hace explícitas las razones por las que no han tenido éxito y posibilidades de desarrollo las organizaciones de campesinos en Tapilula:

“Me di de alta en el ejército doce 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. 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...” (G.).

Pero estas situaciones que pueden vivirse como confrontaciones internas de la asamblea, o con los propietarios del municipio y 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.³⁸

Por otra parte, parecer ser que 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, las últimas elecciones municipales de nuevo lo ha situado como la segunda fuerza política del municipio, desplazando al PRD que había asumido ese papel en 1995.

La historia electoral muestra la contundencia priista hasta la década de los ochenta y las incipientes manifestaciones de pluralidad política en las elecciones posteriores al levantamiento zapatista de 1994, así como la circulación del voto entre los partidos de oposición, principalmente en el caso de Tapilula (ver cuadros 17 y 18).

³⁸ Un ejemplo es el suscitado en una reunión (9-VI-95) 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-VII-95).

**Cuadro 17. Resultados de las elecciones para Presidentes Municipales.
Tapilula y municipios aledaños (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 son únicamente los votos válidos.

Fuente: Agenda estadística de Chiapas 1995, Gobierno del Estado de Chiapas, 1995.

Consejo Estatal Electoral
Instituto Federal Electoral

Cuadro 18. Resultados de las elecciones para Gobernador (1994); para Diputados Locales (1995), y para Diputados Federales (1997). Tapilula y municipios aledaños (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

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 existe ningún Presidente Municipal que no ostente alguno de dichos apellidos hasta las últimas elecciones.

Su papel predominante los convierte en los grandes intermediarios entre los poderes gubernamentales y las 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 facilitan el liderazgo o el ascendente personal sobre un grupo de conciudadanos, como el caso expresado anteriormente del comunero inscrito en las filas del PRI. Es decir, estas mediaciones son parte importante en la comprensión jerárquica y social del municipio.

Las alianzas matrimoniales han facilitado la reproducción de estas familias y su control político y económico. Al mismo tiempo, es frecuente el padrinazgo 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."

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. La causa reciente 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.³⁹ La argumentación de la SEP se sustentaba en la instalación de un Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos de Chiapas (CECyTECH) que suplía los programas impartidos en la escuela preparatoria pero sólo en el turno matutino.⁴⁰ Tras la decisión de la SEP de retirar el registro educativo fueron continuas las reuniones y viajes a Tuxtla para llegar a un consenso con el gobierno del estado, cuestión que se logró en parte consiguiendo 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.⁴¹ Por una parte, muestra la 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, donde pueden acceder 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 podemos considerar 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 y de poder en Chiapas.

Como puede comprobarse en los párrafos precedentes, este primer acercamiento etnográfico a Tapilula ha obviado conscientemente dos aspectos de relevancia en la historia y realidad actual de Chiapas, por una parte la filiación étnica del municipio y, por otra, un desarrollo más amplio de las cuestiones relacionadas con la tierra. Estas omisiones voluntarias se deben a la necesidad de insertar estos temas en procesos de más largo alcance, donde un panorama histórico pueda esclarecer, o al menos aportar información, para 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, 1974^a: 58), y con predominio de la propiedad privada sobre las tierras comunales.

De esta manera, la tierra y la etnicidad, aspectos recurrentes a la hora de analizar los sistemas de cargos en municipios chiapanecos, se incorporarán a un desarrollo histórico que

³⁹ 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.

⁴⁰ Con fecha 3 de febrero de 1995 el director de la escuela preparatoria hizo llegar a la profesora Sonia Rincón Chanona, entonces Secretaria 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.

⁴¹ Decimos solución temporal porque a finales del mes de mayo de 1999 la no oficialización de dicha preparatoria ocasionó el conato 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.

pretende interrogar la automática relación de la existencia de los cargos con los temas mencionados, además de aportar información histórica de municipios poco relevantes hasta ahora para la historiografía sobre Chiapas.

CAPÍTULO 2.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO DE VIDA. TAPILULA Y LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES DE CHIAPAS

“(...) yo mismo pienso ahora con frecuencia que nada o muy poco sé de mi verdadera vida; apenas atisbos, algunos indicios débiles difusos e indirectos que persigo para poder exponer aquí.”

Walt Whitman, *Poesía Completa*, I, p. 29

2.1. Tapilula en la historia

Al parecer la presión chiapaneca arrinconó a los zoques en las montañas de la Sierra de Pantepec antes de la llegada castellana (Albores, 1959: 79; Velasco Toro, 1990: 50). Los informes de los cronistas coloniales confirman la ya mencionada existencia de un señor o cacique en pueblos zoques, como los existentes en Tapilula, Tapalapa y Ostuacán, además, de estos pueblos dependían otros de menor importancia (Thomas, 1974a: 33-35). En el proceso colonizador castellano una de las rutas comerciales que unían la Vertiente del Golfo de México con las tierras altas chiapanecas y guatemaltecas fue utilizada como lugar de tránsito; Godoy, que formaba parte de la expedición de Marín, pasó por Tapilula y lo describe como una ciudad regida por un señor y con algunos pueblos sometidos a ella (Ibid.: 33-34).

Otra de las características más reiteradas por los cronistas ha sido la dificultad de los caminos que cruzaban el territorio habitado por los zoques, especialmente cuando debían arribar o salir de Tapilula. Bernal Díaz del Castillo, que también formaba parte de la expedición de Marín, cuenta los esfuerzos hechos por éste al solicitar que los ‘caciques’ mandaran componer los caminos para poder transitar por ellos (Navarrete, 1973: 51). Para Godoy “es el camino el peor que jamás se ha visto en la Nueva España”, pero su tránsito hacía que los habitantes del lugar lo “tuvieran bien aderezado”, “echada mucha tierra, y cavado todo lo que habían podido cavar...” (Ibid.: 53-54).¹

Por supuesto, en pocos años no se habían modificado las penalidades de la ruta para los castellanos. En 1545, cuando fray Tomás de la Torre viajó desde Campeche a Guatemala, sus impresiones no eran muy distintas que las de sus predecesores, “En saliendo de la posada comenzamos a subir aquella espantosa cuesta a las veces en pie a las veces en gatas donde todos especialmente los enfermos padecieron gran trabajo.” (Ibid.: 56-57). Otro religioso, Bargas y Rivera, también pasó por Tapilula entre 1769 y 1774 y señala que de ahí partían cuatro “penosos” caminos hacia Pantepec, Pueblo Nuevo, Ixhuatán y Comistahuacán (Rayón) (Ibid.: 61).

¹ Todavía en 1898 el sacerdote Mariano M. Rosales hace referencia a ese tipo de trabajo cuando comenta al respecto que en su parroquia “ha estado la gente de estos pueblos muy tequiados en varios trabajos, de caminos”, AHD, sin clasificar, Tapilula, 1898.

Las malas impresiones de los castellanos que tuvieron que hacer este recorrido no parecen buenas cartas de recomendación para estos pueblos. Sin embargo, fray Tomás de Casillas y fray Alonso de Villalba reportan hacia mediados del siglo XVI, durante su viaje por el territorio zoque, haberse quedado en la casa de un español (Pedro Gentil) al norte de Tapilula, situación que podría relacionarse con la existencia de un molino de azúcar en 1545 en ese mismo rumbo (Thomas, 1974a: 39-42).²

Aunque sin tener datos concretos, Thomas (Ibid.: 41) especula sobre la posibilidad de que tanto Tapilula como Comistahuacán tuvieran inmediatamente encomendero; las referencias de Bernal Díaz y de Mazariegos respecto a las encomiendas de Teapa, Quechula, Ostucán y Tapalapa le hacen creer esa posibilidad.³ Sin embargo, en una lista presentada por Velasco Toro (1990: 107-108) donde se da cuenta del pago de tributo de los pueblos zoques a la corona, Tapilula no tiene encomendero desde 1678 a 1692, al igual que en otros momentos del siglo XVIII. Estas informaciones parciales nos dan una idea de las controversias entre encomenderos y corona, así como de los distintos caminos que siguió la relación entre estas dos presencias coloniales; sin embargo la encomienda se mantuvo, a través de la herencia, como un "ingreso estable" y fuente de mano de obra para los colonizadores (Nájera, 1993: 74-79).⁴

Todo ello nos remite a una presencia continua de los colonizadores en cuanto a su papel de extractores de insumos y fuerza de trabajo, aunque no necesariamente tuvieran necesidad de habitar los pueblos de la Sierra de Pantepec ocupados por hablantes de zoque. Por tal razón, las referencias censales de dichos pueblos muestran escasa presencia de habitantes definidos como blancos (Villa Rojas, 1990: 33; Viqueira, 1997b), como puede apreciarse en el censo del obispo Polanco efectuado en 1778, donde el 98.17% de los habitantes de la región eran considerados como indios (Ibid.).

Los colonizadores castellanos, por lo tanto, no tuvieron un peso específico expresado en asentamientos o en "granjas especializadas" como afirma Thomas (1974a: 42) que existían, sino más bien aprovecharon además del tributo la mano de obra para llevar cargas en los desplazamientos comerciales que indudablemente tomaban los caminos ya apuntados.

² Juan Pedro Viqueira (1997b) confirma este hecho siguiendo los datos expuestos por Ximénez; así la heredad del español se ubicaría en un lugar denominado Guayameapa, cerca de Solosuchiapa. Igualmente Viqueira indica que "aunque otro (español) adquirió una estancia de ganado en la región del Mezcalapa en la segunda mitad del siglo XVII, su ejemplo no parece haber cundido. De tal forma que durante gran parte del período colonial casi no hubo españoles que residieran en forma permanente o que tuvieran propiedades en la región, fuera de un área muy específica: la Ribera de Ixtacomitán".

³ Comistahuacán (Rayón) formaba parte de las encomiendas de la familia Ortés de Velasco (Nájera, 1993: 74), y Pantepeque (Pantepec) era disputado en 1626 por Francisco Ortés de Velasco a Hernando del Saz (Ibid.: 77).

⁴ Un ejemplo de tales controversias es aportado por el estudio de Martha Iliá Nájera (1993) sobre la familia Ortés de Velasco. En dicho estudio se explicitan las herencias de encomiendas entre familiares, por lo que la ausencia de encomendero en las listas oficiales no implica que un pueblo dejara de tenerlo (Ibid.: 73-79).

Sin embargo unos años más tarde, en 1814, el censo del obispo Polanco ofrecía un aumento de españoles y ladinos considerable, sobre todo por estar incluidos lugares de poblamiento como es el caso de Pichucalco, también conocido como Pueblo Nuevo.⁵ El obispo Samartín en una visita parroquial al partido de los zoques señala en 1820 que la misa ofrecida por el padre Solórzano en Tapilula contó con la presencia de “un Creciente num. de Feligreses Yndios, única clase de que componen los habitantes de este citado Pueblo”.⁶ Igualmente los reportes parroquiales de mediados del siglo XIX nos hablan de un crecimiento demográfico precario en Tapilula e Ixhuatán, siendo algo más considerable en San Bartolomé (Rayón) (ver cuadro 19). El sacerdote consideraba que Tapilula “debería tener un crecido numero de habitantes, según lo antiguo de su fundación; pero su temperamento parece no muy bueno, y le saco causa de qe solamente tenga ahora 325 [habitantes]”. Además, había que añadir las enfermedades como la disentería o la viruela que afectaban a los pueblos de la parroquia, incluyendo a San Bartolomé (Rayón), considerado por el cura el pueblo con mejor clima de la Parroquia, sin embargo sus apreciaciones acusan a los propios parroquianos porque

“si se consiguiera civilizarlos en algun tanto, yo así lo creo, porque si siendo tan idiotas, como son que no saben procurarse medicina alga. En sus enfermedades tienen el aumento qe se ve es claro, que sería mayor si se ayudaran con remedios en sus enfermedades...”

Por su parte Ixhuatán, pueblo de “Clima nocivo”, tiene poco porvenir para el sacerdote “por las pestes y las migraciones”, incluso aseguraba que no perduraría más de diez años. Para solucionar el problema propone “qe si fuera posible colonizar o trasladar los pocos indigenas de Yshuatán á esta cabezera no se deseminarian, ni moririan tantos como se deseminan y mueren”.⁷

Caso contrario parece ser el ocurrido en otros territorios ocupados por los zoques; en la zona occidental de la Depresión Central de Chiapas o en las tierras bajas que se abren a la Vertiente del Golfo, donde las estancias o ranchos de ganado y las haciendas de cacao respectivamente ofrecían un panorama distinto al de los pueblos de la Sierra de Pantepec, cuya especialización mayor se dio con la producción de grana cochinilla (Ibid.: 45).⁸ De esta manera, las diversas tierras que habitaban los hablantes de la lengua zoque vieron como su proceso de incorporación al régimen colonial creaba especializaciones económicas y transformaciones sociales y culturales disímiles. Más que acercar a los hablantes de zoque dicho proceso de especialización los separó e incluso los hizo desaparecer como hablantes de zoque, tal como ocurrió en el occidente de la Depresión Central chiapaneca.⁹

⁵ El censo del obispo Francisco Polanco ofrece estos datos de Tapilula y anexos, Chapultenango y anexos, Ixtacomitán, Ixtapangajoyá, Pueblo Nuevo Pichucalco, la Ribera del Blanquillo y Tapalapa y anexos. DHCH, boletín 6, Tuxtla Gutiérrez, 1956, pp. 12-15.

⁶ AHD, Asuntos Eclesiásticos II, B. 3, Visitas parroquiales.

⁷ AHD, Asuntos Parroquiales IV, d. 1, Tapilula, 1858.

⁸ Ver las referencias expresadas por el Alcalde Mayor de Tuxtla -según Castañón su nombre sería Miguel del Pino y Martínez- en un viaje que efectúa por la región de los zoques. DHCH, Boletín 1, Archivo General del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 1953, pp. 87-117.

⁹ Angel Palerm (1993: 398-403) ejemplifica las distintas formas de incorporarse al régimen colonial con los proyectos implementados por Cortés en el Golfo de Veracruz y por Vasco de Quiroga entre los tarascos de Michoacán.

Cuadro 19. Crecimiento demográfico en la parroquia de Tapilula y anexos (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.

Uno de los puntos controvertidos en la conquista y colonización castellana, para seguir con estos apuntes históricos, es el impacto demográfico causado a las poblaciones asentadas en el continente americano. Para Chiapa y Soconusco, De Vos (1994: 61) no duda en considerar que el impacto fue drástico; según sus datos en 1528 la población indígena ascendía a 220.000, mientras que en 1611, menos de un siglo después, sólo alcanzaba los 80.000, situación más significativa si hacemos caso del censo de 1892 que sólo recoge la cifra de 160.000 indígenas. Sin embargo, estos datos deben ser matizados al desconocerse los ritmos en que poblaciones originalmente indígenas fueron adquiriendo el carácter de mestizas o ladinas desde su propia perspectiva, o desde la empleada por los encargados de levantar los censos.

Entre los zoques Velasco Toro (1990: 61-92) se preocupó por definir “tendencias demográficas” que dieran un panorama general de su población. Para ello utiliza las fuentes históricas disponibles, aunque no necesariamente confiables, y sigue a distintas poblaciones zoques desde 1699 hasta 1970.¹⁰ Según estos estudios entre 1757 y 1970 la tasa de crecimiento medio anual de la población zoque registrada llega sólo a un 1.51% (Ibid.: 62-63).¹¹ Para efectuar su análisis establecerá tres tendencias, la primera ubicada en los municipios que actualmente cuentan con mayor número de hablantes de zoque, situados en la Sierra de Pantepec (Ocoatepec, Pantepec, Chapultenango,¹² Francisco León¹³ y Tapalapa). En dichos municipios el crecimiento es mínimo en el periodo colonial, produciéndose notables crisis que incluso posibilitan tasas de crecimiento negativas (Ibid.: 64-68).

La segunda tendencia se registra en las poblaciones situadas alrededor de la Sierra de Pantepec (Tecpatán, Copainalá, Ostuacán, Jitotol, Coapilla, Ixhuatán y Tapilula). En Tecpatán y Copainalá el decrecimiento o crecimiento lento es notorio hasta finales del siglo XIX y principios del XX, cuando lo que se va a detectar es una pérdida progresiva de hablantes de zoque, coincidente con el aumento demográfico. El resto de poblaciones contaban con escasos habitantes en el periodo colonial hasta cierta recuperación durante el Porfiriato, aunque también es notorio el descenso de hablantes de zoque para este siglo excepto en Tapilula (Ibid.: 68-73).¹⁴

El tercer grupo de poblaciones es el compuesto por aquellas que se encuentran al occidente del río Grijalva (Quechula, Chicoasén, Jiquipilas, Ocozocoautla y Tuxtla Gutiérrez). Su tendencia demográfica está marcada por profundas crisis, con ligeras recuperaciones a finales del siglo XIX y principios del XX, que prácticamente no afectarán a los ya escasos hablantes de zoque (74-75).

El motivo de esta precaria situación demográfica de los zoques tras la conquista tiene distintas causas, Velasco Toro (Ibid.: 75-82) las sitúa en la convulsión postmilitar traducida en la exigencia de tributos y la congregación de pueblos, hecho que redujo la productividad de las tierras de labor y su excedente económico, además de facilitar la expansión de enfermedades contagiosas desconocidas en América. El impacto colonial se mantuvo en el siglo XVIII con la explotación económica y las crisis agrícolas de cuya consecuencia se derivan epidemias y hambrunas (Ibid.: 82-88).¹⁵

Para el caso de Tapilula y los municipios aledaños contamos con distintas referencias demográficas que inciden en dos aspectos fundamentales, el primero es el bajo número de habitantes en el periodo colonial y principios del periodo independiente y, por otra parte, la marcada separación que a partir del siglo XX se puede observar respecto de los hablantes de lengua zoque -forma en que serán diferenciadas las poblaciones indígenas de las no indígenas en

¹⁰ Para el periodo comprendido entre 1930 y 1970 Velasco Toro (1990: 90) toma como referencia a los hablantes de lengua zoque.

¹¹ Otra de las fuentes que puede ser utilizada para tener una idea aproximada del descenso demográfico son los controles de tributarios nativos de Chiapas que Wasserstrom (1992 : 54) ejemplifica entre 1595 y 1817, donde los zoques del distrito de Tecpatán sufren descensos continuos desde los 4,822 tributarios de 1595 a los 1,545 de 1817.

¹² Juan Pedro Viqueira (1997b) confirma esta reducción en el número de tributarios, sin embargo considera que Chapultenango a principios del siglo XVIII “siguió siendo un pueblo de tamaño medio -sin duda, gracias al hecho de ubicarse a una mayor altitud sobre el nivel del mar-”.

¹³ Los datos de Francisco León y Chapultenango son anteriores a la erupción del volcán Chichonal que expulsó a parte considerable de sus habitantes.

¹⁴ Posiblemente el aumento de hablantes en Tapilula se deba al arribo de población migrante hablante de zoque, especialmente con la creación del ejido San Francisco Jaconá fundado por pobladores originarios de Pantepec.

¹⁵ Para una discusión sobre la demografía histórica en Chiapas ver Juan Pedro Viqueira (1995c y 1997b).

los censos contemporáneos- en los municipios de Tapilula e Ixhuatán respecto de los otros tres municipios (ver cuadro 20).

Cuadro 20. Evolución histórica de la población hablante de Zoque en Tapilula y municipios aledaños

AÑO	TAPILULA	RAYÓN	IXHUATÁN	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: Juan Pedro Viqueira (1997b); Susana Villasana (1995).

Al no contar con estudios regionales específicos para el territorio aquí estudiado debemos profundizar en tres aspectos que relacionados pueden ubicarnos en situaciones contemporáneas. Nos referimos a las transformaciones económicas, a la migración y al papel del comercio y las rutas de transporte.

2.2. Un lugar donde vivir y trabajar

Las difíciles comunicaciones al interior y con el exterior de Chiapas son factores que han coadyuvado a la diferenciación regional del estado. 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 que a principios del siglo XIX un grupo de “notables coletos” incidieran de nuevo en el pobre desarrollo de la producción agrícola por la imposibilidad de tener una comercialización adecuada:

“Mas que importar esclavos lo que la provincia necesita es (...) ‘allanar caminos y agilizar el transporte de productos’. Proponen así que la Real Audiencia intervenga para agilizar el comercio hacia Tabasco; pues hacia allá se envía la mayor parte del cacao, cueros de res, añil, algodón y otros productos, ‘con mucho costo’ y empleando para ello largas cuadrillas de indios cargadores,” (García de León, 1989, I: 101).

Esta era una preocupación y una realidad que el Chiapas independiente y anexo a México refleja en el primer cuarto del siglo XIX. Los cargadores indios o el lomo de mula eran la única posibilidad de transporte, además de haberse incrementado la distancia que a partir de entonces era mayor con México, la nueva capital. La arriería se constituyó, hasta bien entrado el

siglo XX, en la posibilidad más plausible para el transporte de mercancías. Félix Solórzano describe en 1808, para ilustrar la decadencia de la grana en el partido de los zoques, la situación de los pueblos “enteramente destituidos” que cuentan con “unos caminos los mas ásperos que presume en toda la redonde de la Tierra”, circunstancia que achaca a

“que jamás los componen y presume el declarante que esta omisión la tienen estudiadamente con el intento de que no se trancite en bestias, y que se hallen presisados los caminantes a pagarles, para que de uno, a otro Pueblo los transporten en sus hombros; así a las gentes, como a las cargas que conduzcan, con cuios crecidos fletes tienen para acudir a sus necesidades y vicios causando la mayor comparación para el que se deja conducir el tener que montar en hombros de un semejante suyo, e oírlos suspirar fatigados, por aquellas encumbradas sierras.”¹⁶

Ya en 1825 esas preocupaciones tenían reflejo en la política estatal, el gobernador Manuel José de Rojas apoyado por dos decretos del Congreso pretendió abrir un camino de herradura que enlazara la entonces capital San Cristóbal de las Casas con Teapa, en el estado de Tabasco (Paniagua, 1988: 40; Castañón, 1992: 81-82). A mediados de siglo, concretamente en 1851, el gobernador Fernando Nicolás Maldonado integró una junta de notables para insistir en esa vía de comunicación; lo mismo ocurrió con el gobernador Miguel Utrilla en la década de los ochenta, sin embargo en ninguno de los dos casos se avanzó en el proyecto (Ibid.: 89-92).¹⁷

Los mandatos de Emilio y Ramón Rabasa y del general Francisco León, representantes de proyectos modernizadores para el estado de Chiapas, incidieron a finales del siglo XIX en la necesaria apertura de caminos, aunque según el general, “la élite de los Altos no sentía una necesidad apremiante” (Benjamin, 1995: 73).¹⁸

El gobernador Vidal centró su preferencia en la carretera que uniera Ixtapa con Pichucalco, de la cual sólo pudo dejar lista el tramo que enlazaba Tuxtla con Bochil (Castañón, 1992: 124), a pesar de su preocupación por las comunicaciones que le llevó a crear la Dirección General de Caminos (Benjamin, 1995: 190). Los intentos de otros gobernadores, como Efraín Gutiérrez, Rafael Pascacio y Juan Esponda no tuvieron relevancia en la apertura de dicha vía. Ramón Rabasa, por ejemplo, solicitó ayuda federal sin éxito alguno para la construcción del camino mencionado y de otro que uniera Comitán y Palenque (Benjamin, 1990: 121). De esta manera, bien entrado el siglo XX no había ninguna conexión con Tabasco excepto las rutas a pie ya mencionadas.¹⁹

Esta situación preocupó en Chiapas, sobre todo a aquellos que veían en la apertura de caminos la posibilidad de negocios con el resto del país e incluso con el extranjero. El periódico *La Vanguardia* escribía en 1829 que “Los únicos tres grandes problemas que tiene el actual gobierno son sin duda alguna los de caminos, caminos y caminos” (Ibid.: 263).

Habían pasado 100 años desde los primeros reclamos e intentos de construcción cuando el gobernador Victorico Grajales en su primer informe de gobierno insistía en que “nada es más

¹⁶ DHCH, Boletín 1-2, Tuxtla Gutiérrez, 1953, pp. 109-111.

¹⁷ A pesar de las dificultades para establecer un camino de terracería que comunicara Chiapas con Tabasco, Castañón (1992: 100) señala entusiasta la fecha de 1886 como la “¡..la primera vez [que] Chiapas se sintió cerca de México! ¡Se estaba integrando a la patria!” por haberse instalado el tendido telegráfico que comunicaba Chiapas con el resto de la República.

¹⁸ Para Benjamin (1995: 109) esto significó que Chiapas fuera más “moderno” en 1910 que en 1890.

¹⁹ Fernando Castañón (1992: 126-127), que estudió el desarrollo de las vías de comunicación en Chiapas, ubicaba en el mutuo aislamiento de los municipios el “bochornoso localismo” imperante en la entidad.

importante para Chiapas [que caminos]; éstos resolverán el problema de la producción agrícola". Tal preocupación le hizo dedicar una considerable partida del presupuesto estatal para su construcción, con lo cual pudo finalizar la obra entre Arriaga y Chiapa de Corzo. Si en 1925 sólo había siete camiones en Chiapas, en 1939 la cifra era de cuatrocientos (Benjamin, 1995: 207-208).

Durante la década de los cuarenta, caminos y carreteras proliferaron por el estado, incrementando la movilidad de la mano de obra y la expansión de las tierras de cultivo. En 1948, concretamente, se finalizó la Carretera Panamericana en el centro de Chiapas (Ibid.: 242). La insistencia en la importancia de los caminos continuó hasta décadas recientes, en las cuales el gobernador Velasco Suárez (1970-1976) construyó distintas vías, entre las que se encuentra la que une a Tuxtla Gutiérrez con Tabasco, pasando por Tapilula. El propio general Absalón Castellanos (1982-1988) decía, durante su campaña política que

"encontré los añejos problemas políticos que nos aquejan: caciquismo, alienación, falta de educación y salud pública, productividad magra, la pobreza de los indios y los campesinos y el uso irracional de nuestros recursos; todo ellos surgen de una causa común: falta de comunicación" (Ibid.: 272-273).

La construcción, pues, de vías modernas para facilitar la comunicación entre localidades y estados ha quedado inscrita en los habitantes de Tapilula como un logro y una mejora modernizadora y progresista. De hecho, las opiniones de sus habitantes, sin tomar en cuenta su posición social o su origen demuestran la convicción de que "Eso es lo que dio mucha vida al pueblo". Los propietarios porque aseguran haber abierto la posibilidad de mercados económicos y los campesinos porque olvidaron la práctica de cargar mercancías para comerciantes y propietarios. Además, un punto presente en la memoria de muchos tapilultecos es el papel e importancia de la arriería. Ciertos propietarios pudieron hacerse de capital y tierras a partir de esta actividad, Gerardo López López, uno de los propietarios más prósperos, junto a sus hijos, lo explicita a través de su ejemplo:

"Mi abuelo tuvo muchos hijos y mi papá fue muy comerciante, compraba pieles de res en toda la región para llevar a Villa[hermosa]; se hizo rico. Tenía comercios donde vendía ropa, manta, ya que ese era el modo de vestir entonces... Mi tío, el hermano de mi papá, compró una propiedad que se llamaba El Paraíso, en grande, no como ahora. El Paraíso era puro café en grande y llegaban a comprar en mula.

Hasta los ocho años estuve con mi papá, después pasé a ayudar a mi tío. Muchas veces quiso dejarme la herencia, pero como decían que si hacían testamento antes de morir venía, se acercaba más la desgracia, no lo dejaron y al morir de repente todo quedó intestado. Así es que se repartieron los familiares lo que quedó... Con lo que me tocó a mí empecé a comerciar con café, parte vendía yo a Pueblo Nuevo [Solistahuacán] y otra parte a Tabasco... A veces iba yo, otras no, sólo cuando liquidaba las cuentas.

Tenía 26 mulas y puse mi tienda..., no había competencia. Después la cambié y la puse de telas; me fue muy bien. También los rinconeros [de Rincón Chamula] venían a vender cebollas, bastantes. Yo les compraba y las mandaba a Tabasco, también mandaba manteca..., había otros comerciantes, pero a mí me buscaban por la honradez y seriedad".

Estas relaciones comerciales y acumulación de capital tenían, como se mantienen en la actualidad, una relación intensa con la vertiente del golfo de México, ya en territorio tabasqueño. Teapa y Villahermosa fueron y son los puntos de referencia comerciales, consolidados aun más a partir de la carretera.²⁰ Pepe Mazariegos, arriero tabasqueño de Teapa, nos contó antes de fallecer sus recorridos comerciales y sus relaciones con Tapilula:

“...Seguíamos pa delante hasta llegar a Tapilula, ahí terminábamos de vender, comprábamos café y lo traíamos para venderlo acá [Teapa]. Pero había veces que llegábamos a Rincón Chamula, ahí comprábamos papa y cebolla, para traer a vender acá a nuestro pueblo(...). Eso que le platico era en el 46 o el 48, pero antes me iba yo a vender, era yo soltero, me iba a vender mangas de hule(...). Entonces yo llegaba a Comitán de las Flores, pero fijese usted que no había carretera(...). De Rincón me iba por todos esos lugares hasta salir a Ciudad Las Casas [San Cristóbal de Las Casas] (...) en Comitán acababa de vender las capas y compraba yo allá el zapato comiteco, y compraba yo también aguardiente, el comiteco..., eran anclotitos de 20 litros, de 30 litros (...)

Había un señor, Gerardo López, que el hijo por cierto tiene muchos ranchos... Venía para acá a traer café y porque el negocio allá en Chiapas era el café...”

Gerardo López López, también recuerda esa relación comercial con Pepe Mazariegos y con Teapa:

“Allá con don Pepe Mazariegos era donde consignaba yo mi carga y ellos se encargaban de venderla, con un porcentaje, por supuesto. Cuando la vendía pasábamos cuentas, me daban mi dinero y ellos se quedaban con su porcentaje, eran gente muy honrada...”

Este trasiego humano y de mercancías también está presente en uno de los antiguos trabajadores de Gerardo López López, actualmente comunero y miembro de uno de los grupos de Alcohólicos Anónimos:

“Yo iba de Tapilula a Rayón y de ahí a Pueblo Nuevo [Solistahuacán] llevando café, y de Tapilula a Teapa llevando camotillo [papa], café, cebolla... Trabajé con don Gerardo cuando llego a tener 100 mulas, pero la carretera lo vino a acabar todo ese comercio” (don Raquel, 26-III-96).

Estos relatos que nos sitúan en la actividad comercial de la región a principios y mediados de este siglo, también permiten trasladarnos a momentos históricos y actuales. En concreto, en el presente la apertura de brechas desde la cabecera municipal de Tapilula a sus localidades ha propiciado la satisfacción de sus habitantes por avanzar económicamente, como lo expresaba don Senobio: “...en diez años veremos los cambios. Van a decir cómo vivíamos antes”. Pero la constatación de este hecho también permite que afluyan las confrontaciones del lugar y los intereses personales traducidos en intereses políticos, por este motivo es reiterada la queja sobre

²⁰ Esta misma circunstancia es conocida por las instancias gubernamentales chiapanecas, que en su Plan Estatal de Desarrollo 1995-2000, asentaban que “Por su situación geográfica, esta región presenta una integración acentuada con el vecino estado de Tabasco, ocasionando dependencia cultural y económica, a tal grado que su población comercializa sus productos en Tabasco, asiste a sus escuelas en los niveles medio y superior y busca empleo en las ciudades del vecino estado” pp. 219.

los caminos que pasan cerca de propiedades privadas o la complejidad para ciertas brechas, como la que comunicaría a la ribera Pajonal con la cabecera:

“...es un grupo de grillos que hay que no dejan que la gente se ponga de acuerdo, y ya sea por ignorancia, brutalidad y materialismo no se puede hacer esa brecha..., y es que algunos por más saber leer que sepan son muy brutos, eso es como decía mi papá, hay que ser indio pero no pasado...” (José Gómez, 24-I-96).

Aquello que nos uniría al pasado es recordar que las vías de comunicación actuales del territorio relacional que estamos tratando están construidas sobre la base de los antiguos pasos prehispánicos y coloniales, lo cual no sólo posibilita el traslado de hombres y mercancías en rutas conocidas (Navarrete, 1973: 81-83) sino que también agiliza otras actividades efectuadas gracias al trasiego de hombres, como son las prácticas rituales a partir de la visita o traslado de imágenes sagradas de una localidad a otra. No es casual entonces que ello también sea agradecido por los participantes en las mismas y puedan afirmar que “Con la carretera no hay esfuerzo...”.

Definida la actividad económica de los zoques en el periodo colonial y apuntada la importancia de las vías de comunicación para una historia de las transformaciones económicas y sociales, nos resta hacer un recuento de ciertos cambios que faciliten la comprensión del panorama económico y social actual de Tapilula, muy relacionado con la migración y la expansión de la propiedad.

El cura de Tapilula, por ejemplo, informaba en 1851 que sólo existía en el territorio perteneciente a la parroquia una sólo hacienda, denominada “Sacualpa”,²¹ a cinco leguas al norte de la cabecera de Tapilula, con una población aproximada de “40 almas”.²² Pocos años después, en 1858, el sacerdote del mismo pueblo consideraba la presencia de familias, posiblemente migrantes, que “procuran progresar” vendiendo aguardiente. También aparece la alternativa de dedicarse a la usura con un capital de “40 o 50 pesos”, exigiendo como rédito desde un real a cuatro. En la misma descripción señala ya la existencia de fincas, aunque no las menciona como tales, mas bien se refiere a familias que cuentan con

“criados domésticos, los qe pasado el tpo.de formar sementeras dedican á sus mosos á transportar cargas ya pa. Tabasco ó ya pa.esa.(SCLC?). Los amos reciben el flete, como ellos llaman, y el moso recibe de ellos 40 o 50 masorcas de mais, pa.que reducido á masa le sirva de alimento mientras dilata el viaje. Estas cosas, aunque tan malas en si, y qe se deca evitarlas, demuestran sin embargo qe el pueblo especula y qe camina á su civilizacion”.²³

En la misma situación, al parecer, se encontraban los indios de San Bartolomé (Rayón), a quienes solía causar enfermedades el clima cálido de Tabasco, “cuando ban á vender algñ.efecto, o llevan cargas de los comerciantes”. Esto propiciaba una tendencia migratoria marcada de las familias, tanto de San Bartolomé como de Ixhuatán, ya que según el sacerdote “ó se sacrifican de mosos en las haciendas de Pichucalco: ó se avecindan en otros Pueblos”.²⁴

²¹ La finca “Zacualpa” en el municipio de Solosuchiapa fue invadida tras el levantamiento armado neozapatista, y comprada por el gobierno en 1994 a Lorenzo Presciliano Camacho, para ser entregada a los campesinos del poblado “Agustín Rubio”.

²² AHD, Correspondencia IV, D. 1, Tapilula. Informe de población del curato, 1851.

²³ AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 1, Tapilula, 1858.

²⁴ Ibid.

En 1871 el cura de la parroquia advertía ya de la existencia de dos “Haciendas” en su territorio, la mencionada anteriormente (Zacualpa) y “la punta” en Ixhuatán,²⁵ respecto a ésta última reporta el ofrecimiento del “dueño ...con todos sus mosos” para reparar las goteras y desperfectos de la iglesia del pueblo. La negativa de los pobladores estaba fundada en que “esa cooperación á quitada de goteras seria en perjuicio de todos los hijos del Pueblo, porque con el tiempo se tomaba los terrenos del Pueblo, en recompensa con el servicio que prestaria”.

Esta clara alusión a la confrontación entre los nuevos propietarios que estaban arribando al pueblo y los zoques de Ixhuatán se certifica con la decisión de no reparar la Iglesia y

“levantar Hermita en el sementerio de la Yglesia arruinada, en esta virtud espero sabias instrucciones, para desir a estos miserables lo que sea conveniente y mas asertado sobre este particular”.²⁶

Tal vez la inserción de los indígenas zoques en el trabajo de las haciendas provocó la progresiva retirada de su labor como cargadores; en 1872 el cura Manuel Ascón se quejaba de

“la gran escasez de cargadores que por cuya causa, aun los comerciantes que bajan y suben con la mira de solicitar cargadores de ambos Pueblos tienen que demorarse, por lo menos quince dias por falta de conducto”.²⁷

La inexistencia de otros medios de transporte posibilitaba este sistema; a finales de siglo todavía el cura de Tapilula esperaba a sus cargadores para desplazarse de Solosuchiapa al citado pueblo.²⁸

En cuanto a los datos generales de que disponemos éstos informan del progresivo aumento de fincas y ranchos a finales del siglo XVIII y durante el XIX. Benjamin (1990: 333) señala la existencia en 1855 de 83 fincas de cacao y “algunos ranchos de ganado” en el distrito del noroeste, donde incluye a Pichucalco y Copainalá. Además de que entre 1893 y 1909 “fueron afectados por lo menos 77 ejidos comunitarios” (Benjamin, 1995: 76).

²⁵ Como referencia a la existencia de los peones acasillados en Ixhuatán, Moisés T. de la Peña (1951: 175) hace mención de un barrio nuevo de peones liberados en 1914.

²⁶ AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 1, Tapilula, 1871.

²⁷ AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 1, Tapilula, 1872.

²⁸ AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 1, Tapilula, 1894.

Las leyes federales y estatales propiciaron que la fiebre por ocupar tierras ejidales siguiera vigente en territorio zoque, especialmente en Tecpatán y Quechula. En 1908 Cesar A. Cano, director de la oficina general de ejidos solicitaba al Secretario General de Gobierno que le confirmara las tarifas para la venta de terrenos ya que su parámetro era de 1894. El gobernador en respuesta mandaba modificar las tarifas para que se siguieran efectuando las ventas.²⁹ Los zoques de Ixhuatán y Tapilula ya se habían defendido de la ofensiva sobre sus tierras al denunciar como privadas sus tierras comunales en 1878 (García de León, 1989, I: 161), sin embargo poco pudieron hacer entonces ya que entre 1894 y 1907 aparecen una serie de demandas para obtener tierras de distintos ejidos, entre ellos de municipios zoques. En 1895 Cipriano González solicita una porción de terreno del ejido de Tapilula, contigua a los terrenos denunciados por Candelario Esteban y Domingo Álvarez.³⁰ Ese mismo año la compañía deslindadora de Kelley y Borrové presentaba las "diligencias de mensura practicadas en la remedia de los ejidos" de Tapilula, Tectupan, Ixhuatán, Ixtacomitán, Coapilla, Ostuacán, Sunuapa, Nicapa, Magdalena (Francisco León), Solosuchiapa, San Bartolomé (Rayón) e Ixtapangajoya.³¹

Un año más tarde se registra la queja de varios municipios del Departamento de Mezcalapa -sin especificar nombres- "por creerse perjudicados con el deslinde y fraccionamiento que se practicó en sus ejidos".³² Igualmente la familia Camacho, por medio de Salvador, solicita la venta del excedente del ejido de San Bartolomé Solistahuacán (Rayón) en 1897,³³ posiblemente el mismo Salvador Camacho denunció en 1907 340 hectáreas de terrenos excedentes en el municipio de Coapilla.³⁴ La familia Pastrana solicitó, por su parte, en 1897 que se declarase sin ningún valor el título primordial del ejido de la Villa de Ixtacomitán.³⁵ Si entonces fue Gregorio, en 1904 será Frumencio Pastrana quien demanda se le adjudique una porción de terreno que posee en el ejido del pueblo de Chapultenango.³⁶

De nuevo en 1898 aparecen solicitudes de venta de excedentes de los ejidos de Tapilula e Ixhuatán, o la mensura de los terrenos excedentes del ejido de Magdalena, medidos estos últimos a favor de Enrique Bouchot.³⁷ Es decir, a finales del siglo XIX y principios del XX la fiebre expansionista sobre el desierto de Mezcalapa era constante y anunciaba una nueva forma de uso de la tierra así como un arribo de población foránea a las comunidades zoques. Si durante el periodo colonial dicho territorio fue un lugar de explotación a través del tributo, la grana, y la mano de obra, principalmente para el transporte de cargas, las leyes liberalizadoras propiciaron que la dinámica de ocupación y explotación de la tierra vivida en la Depresión Central chiapaneca se extendiera hacia lugares hasta entonces olvidados.

²⁹ AHE, Secretaría General, Departamento de Mezcalapa. Sección Fomento, III, Expediente 12, 1908.

³⁰ AHE, Inventario Gral. de la Oficina General de Ejidos, Sección Fomento, III, Expedientes 12 y 31, 1908.

³¹ AHE, Ibid., Expedientes 13, 14, 15, 16, 17, 28, 29, 30, 37, 43, 44 y 45.

³² AHE, Ibid., Expediente 106.

³³ AHE, Ibid., Expediente 14. Transcribimos Solistahuacán por así estar escrito en el documento, aunque en realidad se refiere a Comistahuacán.

³⁴ AHE, Ibid., Expediente s/n.

³⁵ AHE, Ibid., Expediente 42.

³⁶ AHE, Ibid., Expediente 10-V.

³⁷ AHE, Ibid., Expedientes 111 y 120.

Por su parte el censo de 1896 muestra la progresiva instalación de la ganadería en los departamentos de Mezcalapa y Pichucalco.³⁸ Ello coincide con el incremento de denuncias a tierras de indios en la región de Pichucalco, cuyo incremento propició que en 1909 esta zona tuviera casi el mismo número de haciendas que las existentes en la Depresión Central (Wasserstrom, 1992: 135). Esta situación no era casual ya que en 1896 Tapilula contaba ya con la hacienda El Salvador, además de los ranchos El Paraíso, La Concepción, El Rosario San Roque, Esquipulas, El Salvador, San Pedro, San José, Trinidad y uno sin nombre.³⁹ Varios años más tarde se detallan los nombres de los propietarios y la producción de las mismas (ver cuadro 21). A pesar de la paulatina y progresiva denuncia de tierras por parte de los propietarios no parece lógica la diferencia de nombres en apenas doce años,⁴⁰ como tampoco lo es que en 1909 se señalaran 90 fincas rústicas en el municipio de Tapilula, sólo superadas en Mezcalapa por Copainalá con 175, Magdalena (Francisco León) con 137 y Tecpatán con 112.⁴¹ Sin embargo datos de 1950 asientan la consolidación de la propiedad en el municipio de Tapilula, donde existen 112 predios, de los cuales 36 son mayores de 5 hectáreas y el resto menores.⁴²

Cuadro 21. Propietarios y fincas en el municipio de Tapilula (1908)

PROPIETARIO	NOMBRE DE LA FINCAS	PRODUCCIÓN
Florencio Palacios	San Sebastián El Sauce y Azafrán	Cereales, Caña y Ganado
Ciro Farrera	Champac y Anexas La Providencia y El Crucero	Cereales, Café y Hule
Modesto Cano	El Achiote y Anexas Junta de Dos Ríos, San Modesto y San José	Cereales, Caña, Café y Ganado
María De Jesús López	La Colonia	Cereales, Cacao y Café
Victor Manuel Castillo	Las Palmas	Sin Explotar
Ciro Farrera	Simbac	Cereales, Cacao y Café
Audiffred Desdier y Co.	La Concepcion	Cereales, Café y Ganados
Leopoldo Ruíz Godoy	Santa Cruz	Cereales y Ganado

Fuente: : Anuario Estadístico del Estado de Chiapas 1908, Tuxtla Gutiérrez 1909.

García de León (1989, I: 162-163), por su parte, calendariza las denuncias de tierras efectuadas por familias propietarias entre 1868 y 1893. Nos interesan dos solicitudes de apellido Camacho. Por una parte la que en 1878 solicita Luciana Camacho en Copainalá, concretamente en los Baldíos del Cedro (finca Florida en la actualidad), mientras que en 1881 la familia Camacho demanda una tierra del ejido de Quechula, la denominada Tecapa de los Robles y desembocadura del Agua Fría o Chaspak. Este apellido se encuentra extendido en la mayoría de los municipios históricos zoques que se vieron progresivamente afectados por la migración en busca de tierras.

³⁸ El de Simojovel contaba con 5,410 cabezas, 2,796 el de Mezcalapa y 1,368 el de Pichucalco. Datos Estadísticos del Estado de Chiapas, 1896. Imprenta del Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez 1898.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Esta poca claridad estadística se refleja también en los datos aportados por la División Territorial del Estado de Chiapas, 1898, Imprenta del Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez 1899. En ellos aparece como hacienda El Salvador, con 151 pobladores, y El Porvenir, con 12 habitantes. Por su parte, la finca El Paraíso es considerada ranchería al igual que La Virgen, mientras que Jaconá se considera rancho.

⁴¹ Anuario Estadístico del Estado de Chiapas 1909, Imprenta del Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez 1911.

⁴² Tercer Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal, Chiapas 1950, México 1957.

Las compañías deslindadoras se hicieron cargo de los trabajos de parcelación de las tierras de comunidad; entre los zoques la compañía Luis Huller hizo lo propio como veremos para el caso de Tapilula. Junto a estas empresas también hicieron su aparición otras compañías extranjeras en la zona, concretamente la que se encargaría de explotar las minas de oro de Santa Fe en terrenos de Solosuchiapa, y cuya sede se encontraba en Nueva Orleans. No parece que los primeros trabajadores fueran naturales de la región, al quejarse el párroco de Tapilula del arribo de un sacerdote norteamericano porque "los de la mina también son americanos, y no saben hablar bien el castellano el llega de capellán y médico".⁴³

Otros datos que pueden ofrecer luz respecto de las transformaciones económicas y sociales en la región pueden obtenerse de los censos contemporáneos; si hacemos caso al de 1910 la principal ocupación de los habitantes hablantes de zoque en Chiapas se centraba en el rubro de jornaleros y peones (ver cuadro 22).

Cuadro 22. Población según ocupación laboral por Departamento (1910)

	MEZCALAPA	PICHUCALCO	SIMOJOVEL
Agricultores	217	1,149	682
Peones de campo o jornaleros	3,959	6,235	7,358

Fuente: Censo y División Territorial del Estado de Chiapas, Dirección General de Estadística de la República, Imprenta del Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez 1912.

Estos datos, que proporcionan un elevado porcentaje de trabajadores considerados baldíos o mozos entre los zoques de estas regiones y, por lo tanto, vislumbran un preponderante papel de la finca, han sido revisados por Meyer (1986: 472) para considerar que el concepto o término lingüístico peón o jornalero fue utilizado para la elaboración de estos censos como sinónimo de campesino, por lo que se confunden los peones de campo con peones acasillados.

El censo de 1921, por su parte, registra ya en Tapilula a 113 mexicanos que poseen bienes raíces, mientras que en Rayón son sólo 17.⁴⁴ A pesar de estas cifras, otras informaciones sitúan a Rayón con mayor número de comercios y actividades manufactureras que Tapilula, posiblemente por el mayor peso demográfico que había tenido hasta el siglo XX (ver cuadro 23).

⁴³ AHD, Cuentas Parroquiales IV, D. 1, Tapilula, 1894.

⁴⁴ Censo General de habitantes, 1921. Departamento de la Estadística Nacional, Talleres Gráficos de la Nación, México 1926.

Cuadro 23. Número de locales comerciales o manufactureros en Tapilula y Rayón (1900)

	TAPILULA	SAN BARTOLOMÉ SOLISTAHUACÁN
Carpintería		3
Zapatería		1
Hojalatería		1
Sastrería	1	1
Peluquería	1	1
Talabartería		1
Panadería		2
Tejerías	2	2
Fábrica de hilados		1
Tallanderías		1

Fuente: Anuario Estadístico del Estado de Chiapas 1900, tomo 1, n. 1, México 1908.

Esta ventaja demográfica de Rayón ya había sido constatada en 1858 por el sacerdote del curato de Tapilula, quien proponía incluso trasladar la cabecera del mismo a Rayón, no sólo por contar con mejor clima, sino como una medida para que sus habitantes “no fueran tan desmoralizados como son”(ver como referencia cuadro 19).⁴⁵

Por lo tanto, y como veremos con respecto a las transformaciones en el crecimiento demográfico del presente siglo, Tapilula fue ganando lentamente terreno a los municipios zoques de su alrededor hasta convertirse en el centro comercial y de servicios que constituye en la actualidad. Incluso estos cambios eran detectados a mediados de siglo XX por Moisés T. de la Peña (1951: 173-174), al señalar a Chicoasén, Copainalá y Tapilula como los únicos pueblos de la Sierra de Pantepec “con apariencias de centro urbano” y “donde hay algo de comercio”. Además de contar con molino de nixtamal (Copainalá, Tecpatán y Tapilula). Sus impresiones también estarán centradas en la preponderancia del café en éste último municipio, que a pesar de su aislamiento geográfico se veía arrastrado junto con otros municipios zoques (Tecpatán) “a la moderna vida comercial” (Ibid.: 307). En su recorrido le sorprende “la novedad del alumbrado eléctrico”, las calles empedradas y la abundancia de portales en la mayoría de las casas (Ibid.: 174). A mediados del siglo XX pudo observar plantaciones de caña y la todavía importante presencia del café,⁴⁶ aunque apuntaba tanto en Rayón como en Tapilula la existencia de “laderas propicias para la agricultura y para potreros ganaderos” (Ibid.: 174). El papel del café y de cultivos como el plátano y la caña es confirmada por los mismos campesinos de Tapilula, que 1937 enlistan a 180 comuneros que tienen en sus terrenos plantaciones de estos tres productos; por supuesto el café es mayoritario, aunque todavía 35 de ellos tienen surcos de caña sembrados.⁴⁷

⁴⁵ AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 1, Tapilula, 1858.

⁴⁶ En la primera mitad del presente siglo la presencia de la familia Pedrero en Tapilula, concretamente en la finca San Miguel, posibilitó la destilación de aguardiente en la zona, sin embargo, el control posterior de la misma por parte de su sobrino, Moctezuma Pedrero, monopolizó la elaboración del aguardiente y mermó los cultivos de caña en las zonas no controladas por el monopolio.

⁴⁷ AECAM, Exp. 450, “Lista de las personas que tienen plantaciones de café, caña y plátano en el terreno excedente del ejido en pequeñas escalas”, Tapilula, 11 de agosto de 1937.

Esta paulatina y constante expansión de la ganadería no parece un hecho todavía a finales del siglo pasado; la Carta Geográfica de 1863, citada por Paniagua (1988: 76-78), señala que los habitantes de Tapilula se dedican a la fabricación de azúcar y panela, por su parte los de Pantepec fabrican ollas y cultivan hortalizas; mientras los de Tapalapa serían cargadores, al igual que los de Rayón, y fabrican loza además de cultivar la grana. Esta información era en cierta manera confirmada por el Anuario Estadístico de Chiapas, el cual especifica que para 1900 la producción agrícola del departamento de Mezcalapa estaría encabezada por el maíz, seguido de la caña de azúcar, el café, la miel de caña, la panocha o el piloncillo y el cacao.⁴⁸

Los cambios en las relaciones de producción y en la tenencia de la tierra en ciertas poblaciones de la Sierra de Pantepec, no pueden asentarse sin referencia al ya mencionado flujo migratorio, tanto de poblaciones no indígenas como de zoques provenientes de los pueblos aledaños a Tapilula. Si hasta prácticamente el siglo XIX los colonizadores habían utilizado las regiones de Mezcalapa para la extracción de materias primas y de mano de obra para fines comerciales, la expansión y control sobre las tierras gracias a las medidas liberalizadoras en el periodo del México independiente, aportaron nuevas realidades a estas localidades zoques.⁴⁹

Los datos de nacimientos del registro civil de Tapilula, así como algunos de matrimonios, nos dan una muestra de esta cada vez mayor y constante presencia de foráneos (ver cuadros 24 y 25).⁵⁰ En muchos casos las parejas ya estaban establecidas al arribar a Tapilula, aunque otras se forman en dicho municipio.

Los datos más significativos son la fuerte presencia de pobladores provenientes de los municipios aledaños, concretamente de Rayón, Ixhuatán y Pantepec, por una parte, y de migrantes de otras regiones del estado, donde sobresalen los procedentes de San Cristóbal de Las Casas y de comunidades de los Altos. Un seguimiento de algunos de los padres de hijos nacidos en Tapilula muestra como un buen número de migrantes de los pueblos aledaños y de la zona de los Altos de Chiapas trabajaban en fincas; o cómo muchos habían nacido en alguna pero buscaron trabajo en otras, como ocurre en Tapilula (ver cuadro 26).

⁴⁸ Anuario Estadístico del Estado de Chiapas 1900, tomo 1, n. 1, México 1908.

⁴⁹ A partir de finales del siglo XVIII estos pueblos vieron el lento pero penetrante arribo de pobladores no indígenas que se asentaban como artesanos y comerciantes, o como rancheros a las orillas del municipio. En muchos casos las actividades comerciales estuvieron ligadas a la venta de aguardiente, elemento imprescindible en las celebraciones festivas (Wasserstrom, 1992: 157).

⁵⁰ Tomamos como referencia el año de 1902 porque aparecen los datos completos en el registro civil. El mal estado de algunos documentos hace que no pueda seguirse una secuencia anual.

Cuadro 24 . Número y porcentaje de nacimientos con madres o padres inmigrantes. Tapilula (1902-1950)

AÑO	TOTAL DE NACIMIENTOS	No. DE HIJOS CON MADRE INMIGRANTE		No. DE HIJOS CON PADRE INMIGRANTE	
		No.	%	No.	%
1902	31	4	13	3	10
1903	29	4	14	12	41
1907	41	6	15	18	44
1909	47	8	17	16	34
1910	45	8	18	14	31
1911	34	9	26	10	29
1912	46	16	35	16	35
1914	50	16	32	12	24
1918	36	8	22	12	33
1920	66	26	39	18	27
1922	58	14	24	20	34
1924	65	23	35	25	38
1926	61	20	33	29	48
1933	73	29	40	37	51
1936	76	20	26	24	32
1940	86	23	27	30	35
1945	121	26	21	38	31
1950	110	35	32	51	46

Fuente: Nacimientos. Registro Civil No. 1. Municipio de Tapilula

Cuadro 25 .Origen de madres y padres inmigrantes. Tapilula (1902-1950)

AÑO	HIJOS CON MADRES INMIGRANTE				HIJOS CON PADRE INMIGRANTE			
	Total	% de Mpios. Aledaños	% de otra Región de Chiapas	% de otro Estado o País	Total	% de Mpios. Aledaños	% de otra Región de Chiapas	% de otro Estado o País
1902	4	25	75		3	100		
1903	4	25	75		12	83	17	
1907	6	33	67		18	67	28	5
1909	8	38	62		16	50	50	
1910	8	25	75		14	43	50	7
1911	9	78	22		10	80	10	10
1912	16	75	25		16	56	44	
1914	16	69	31		12	59	33	8
1918	8	62	38		12	50	33	17
1920	26	38	62		18	39	61	
1922	14	50	50		20	35	65	
1924	23	44	52	4	25	44	52	4
1926	20	60	40		29	31	59	10
1933	29	66	34		37	38	62	
1936	20	80	20		24	50	50	
1940	23	48	52		30	53	47	
1945	26	50	50		38	53	45	2
1950	35	69	31		51	49	45	6

Fuente: Nacimientos. Registro Civil No. 1. Municipio de Tapilula

Cuadro 26. Naturales nacidos en fincas de Tapilula o migrantes residentes en las mismas (1902-1924)

AÑO	NOMBRE	LUGAR DE NACIMIENTO	LUGAR DE RESIDENCIA	PROFESIÓN
1902	Ebaristo Ramires	Finca El Salvador	Finca El Salvador	
	Agustín López	Finca El Salvador		
	Vernavé García	Pantepec		
1903	Valentín Sánchez	Rayón	Rancho El Porvenir	
	Miguel Lopez	Chamula	Finca El Salvador	
	Angel Lopez	Hacienda San Ramón (Jitotol)	Finca El Salvador	
	Lorenzo López	Zinacantan	Finca El Salvador	Labrador-Carpintero
	Pioquinto Juarez	Rayón	Finca El Porvenir	
	Juan Rodriguez	Rayón	Finca El Porvenir	
1904	Aniceto López	Finca El Salvador	Finca El Salvador	
	Cruz Ramirez	Hacienda San Antonio, El Potrero (Coapilla)	Finca El Salvador	
	Crisanto Sánchez	Rayón	Rancho El Porvenir	
	Marciano Vasques	Pantepec	Finca El Salvador	
	Pioquinto Macias	Pantepec	Finca El Salvador	
	Vidal López	Copainalá	Hacienda Zacualpa (Solosuchiapa)	Agricultor
1907	Donato Chavarria	Pantepec	Finca El Salvador	
	Atanasio López	Rayón	Finca El Porvenir	
	Manuel Macias	Pantepec	Finca El Porvenir	
	Andrés López	Finca El Salvador	Finca El Salvador	
	Simón García	Pantepec	Finca El Salvador	
	Ciriaco Rodriguez	Rayón	Finca El Salvador	
	Rafael Ruíz	Finca El Potrero (Coapilla)	Finca El Salvador	
	Nicolás López	Hacienda Bochil	Finca El Salvador	Labrador
1909	Eulalio Rodriguez	Rayón	Finca El Porvenir	
	Pedro Vazquez	Finca El Salvador	Finca El Salvador	
	Manuel Mancias?	Pantepec	Finca El Salvador	Labrador
	Escolástico Gómez	Soyaló	Finca El Salvador	
	Aniceto López	Finca El Salvador	Finca El Salvador	
	Mariano Vazques	Pantepec	Finca El Salvador	
	Juan Rodriguez	Rayón	Finca El Porvenir	
	Evaristo Ramirez	Finca San Antonio (Coapilla)	Finca El Salvador	
	Agustín López	Chamula	Finca El Salvador	Labrador
	Atanacio López	Rayón	Finca El Porvenir	
	1910	Jose Alvarez	Pantepec	Rancho Jaconá
Manuel Díaz		Hacienda Santo Domingo (Simojovel)	Finca El Salvador	
Zanuario Sanchez		Rayón	Finca El Porvenir	
Margarito García		Finca El Salvador	Finca El Salvador	
Cipriano Gómez		Finca San Miguel (Rayón)	Tapilula	
Crisanto Sanchez		Rayón	Finca El Salvador	
Cristóbal Hernandez		Finca El Nopal (Dep. De Chiapa)	Finca El Salvador	
Rafael Ruiz		San Cristobal De Las Casas	Finca El Salvador	Tejero

1916	Pedro Obando	Ixhuatán	Finca El Paraiso	
1918	Adelaido Díaz	Finca El Carmen	Tapilula	
	Serapio Ruíz	Finca El Salvador	Tapilula	
	Casimiro Lopez	Finca El Salvador	Finca El Salvador	
	Franco Santiago	San Cristobal De Las Casas	Rancho San Caralampio	Carpintero
	Tomas Rodriguez	Rayón	Finca El Paraiso	
	Abdon S. Castellanos	Ixhuatán	Rancho La Union	
1922	Palemon Díaz	Finca San Miguel (Rayón)	Tapilula	
	Cipriano Gomez	Finca El Salvador	Tapilula	
	José Hernande	Pantepec	Rancho "Sin No	
	Vicente De La Cruz	Pantepec	Rancho "Sin Nombre"	
	Emilio Rodriguez	Rayón	Rancho La Virgen	
1924	Constantino Dominguez	Finca El Cacaté (Dist. San Cristobal De Las Casas)	Videme De Ocampo (Tapilula)	Labrador
	Guadalupe Diaz	Finca El Rosario (Dist. Simojovel)	Finca La Providencia	
	Genaro Rico	Finca Zacualpa (Solosuchiapa)	Tapilula	

Fuente: Nacimientos. Registro Civil No. 1. Municipio de Tapilula

Si la ruta que comunicaba las tierras altas de Chiapas y la vertiente del golfo de México era una de las posibilidades para los comerciantes de la colonia durante los siglos XIX y XX esta certeza se amplía con la presencia de comerciantes ya asentados en Tapilula. En 1898 el registro civil constata el nacimiento de un hijo de Senón Porras y de Modesta Ruíz, el primero originario de León (Guanajuato), la segunda del departamento de San Cristóbal. Jesús Rico, vecino de Tapilula y originario de Zamora (Michoacán) también registra el nacimiento de un hijo en 1903. Ese mismo año, Alberto Sobey, comerciante originario de Meillomcumbelan o Cumberland Millom(?) (Inglaterra) y vecino de Tapilula, declara el fallecimiento de su hijo Vicente a causa de influenza o gripe. La madre, Celerina Pérez era originaria de Chiapa de Corzo. Un gran número de comerciantes son originarios de San Cristóbal, aunque aparecen otros extranjeros, como es el caso de José Rachid Bitar, procedente de Turquía y que registra un hijo en 1916 con Carolina Rico, natural de Tapilula. Igualmente se observan migrantes procedentes de otros lugares de la República mexicana, como es el caso de José Neri de Acapa, en el estado de Hidalgo, aunque es considerado en el registro civil como agricultor.

Del mismo modo arriban pobladores foráneos al municipio para desempeñar las tareas burocráticas que el Ayuntamiento Constitucional requería,⁵¹ así aparece Delfino Zapoteco en 1905, originario de Tuxtla Gutiérrez, quien casa con Isidra Esteban de Pichucalco; o en 1907 Antonio Hernández, nacido en Guasave (Sinaloa), quien se casará con Bárbara Corzo, originaria de Chiapa de Corzo (ver cuadro 27). Es decir, si cotejamos los datos porcentuales de los cuadros anteriores se observa una importante y decisiva presencia de pobladores de otras regiones del estado de Chiapas en la conformación poblacional del actual municipio de Tapilula, destacando su papel en el comercio y en los servicios, mientras los migrantes de los municipios aledaños se incorporan en un principio a las fincas o a las tierras cultivables.⁵²

⁵¹ De hecho la institución del Ayuntamiento Constitucional se muestra ya consolidada con ciertas referencias de 1928 donde pobladores de Tapilula informan detalladamente a dicha institución el "beneficio" de animales (cerdos o toros)

Cuadro 27. Padres no chiapanecos residentes en Tapilula que registran hijos nacidos en el municipio (1904-1918)*

AÑO	NOMBRE	LUGAR DE NACIMIENTO	PROFESION
1904	Jesus Rico	Zamora (Michoacan)	Comerciante
	Alberto J. Sobey	Inglaterra	Comerciante
	Jose Neri	Acapa (Hidalgo)	Agricultor
1910	Jose María Fernandez	Piedad De Cabañas (Michoacán)	Albañil
1916	Filiberto Castellanos	Teapa (Tabasco)	Labrador
	Lauro Inchaustegui	Teapa (Tabasco)	Labrador
	Jose Rachid Bitar	Turquía	Comerciante
1918	Jose Angel Aguilar	Huimanguillo (Tabasco)	Labrador

*Sólo se toma como referencia el primer registro de hijos nacidos en Tapilula.

Fuente: Nacimientos. Registro Civil No. 1. Municipio de Tapilula

La experiencia migratoria y el discurso sobre la misma tienen, como en otros aspectos de la realidad tapilulteca, un marcado carácter ambiguo. Por una parte aquel que asienta la imposibilidad de los foráneos de comprender al pueblo, “todo el que es nativo sabe cómo su comunidad ha ido andando pero el que es de fuera qué va a saber” (José Gómez, 23-VI-95), mientras que por otro lado la misma persona puede enorgullecerse del desarrollo de su municipio en comparación del vecino: “...ahora es que quieren alcanzarnos pero el pueblito [Ixhuatán] no ha tenido mucha ampliación, no como acá que se ha ampliado bastante” (José Gómez, 3-V-96). En definitiva, existe la certeza de la migración y de que Tapilula es el resultado de la misma, de tal suerte que en un acto político un ex-presidente municipal asentara como consigna que Tapilula era “un pueblo de pueblos”, emulando la expresión acuñada por un gobernante de la entidad.

2.3. La lucha por la tierra en Tapilula

La lucha por la tierra, tema recurrente y manido todavía a fines del siglo XX, tiene en el Chiapas actual connotaciones que trascienden las políticas agrarias del Estado mexicano, sobre todo si tomamos en cuenta las medidas adoptadas por las autoridades agrarias federales y estatales después del levantamiento armado neozapatista ocurrido en 1994. Sin embargo, la conflictividad por la tierra en Chiapas considerada como un elemento estructural para entender su presente sólo puede observarse, de manera excepcional, en algunos casos de su historia colonial.⁵³

Pero si retomamos el hilo contemporáneo podemos señalar que las medidas liberalizadoras del sexenio salinista no han podido resolver la intrincada estructura del agro

⁵¹ “para expendio de esta plaza”, AHE, Catálogo de Documentos manuscritos e impresos, Sección Historia, n. 188, Ayuntamiento Constitucional de Tapilula, 1928.

⁵² Ya en 1920 el papel de los migrantes era tan destacado que de los seis firmantes que solicitan sacerdote para la celebración de la fiesta patronal de San Bernardo Abad, tres eran originarios de San Cristobal de Las Casas (Onésimo Bonifaz, Anastasio Delgadillo y J. Martínez Urbina) y uno de Tuxtla (Delfino Zapoteco), AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 2, Tapilula.

⁵³ Los autos de 1593 entre los pueblos de Chapultenango y Ocoatepec por ejidos son un ejemplo (Aramoni, 1989: 69).

chiapaneco, surcada de promesas incumplidas, reclamos desoidos, negligencias institucionales y, sobre todo, de una idea que sitúa a la cuestión agraria como solución política y social a los problemas de la entidad. El ejemplo de Tapilula, es eso simplemente, un ejemplo de cómo institucionalmente se han planteado, resuelto o desatendido los reclamos agrarios de un municipio. Es también una lectura con doble sentido, el específico de la tierra y el que involucra a actores que tarde o temprano aparecerán en estas páginas como miembros de otro guión, el del sistema de cargos.

Es referencia común relacionar las luchas por la tierra con el mantenimiento de un sistema cívico-religioso activo y pujante. En el caso de Tapilula la presencia de tierras comunales es un referente cultural y sociológico, pero no necesariamente el sostén de instituciones que en muchos casos tienen una vida propia y de las cuales pueden hacerse múltiples lecturas. Si un antropólogo quiere buscar en las tierras de comunidad de Tapilula la explicación de los actuales cargos debe integrar otros parámetros de observación, de lo contrario se llevará una sorpresa, ya que en el presente prácticamente ninguno de los puestos principales en la escala jerárquica de los cargos tiene presencia notable en las discusiones de la asamblea comunal. Por este motivo, creemos conveniente repasar los procesos institucionales más recientes que permiten conocer la estructura agraria contemporánea de un municipio que hasta hace pocas décadas era considerado indígena.

Si la escasa población y la práctica ausencia de colonizadores fueron la nota dominante en el desierto de Mezcalapa durante el régimen colonial, las transformaciones políticas del periodo independiente van a obligar a las comunidades indígenas a defender sus tierras de muy distintas formas, una de ellas, por no decir que la única con certidumbre legal, fue acudir a los cauces institucionales. Los campesinos de Tapilula explicaron el proceso contemporáneo que definió su territorio aprovechando una solicitud de dotación de tierras ejidales. Según esta descripción

“...desde el año de 1894 es decir ase 39 años este pueblo está en posesión quieta y pasífica de una superficie de 2,170 hectáreas de tierras, con el carácter de Ejido, cuya superficie fue deslindada y fraccionada por orden del Gobierno del Estado en pequeñas posesiones Ejidales que fueron adjudicadas en venta”.⁵⁴

Una parte del ejido, concretamente 168 hectáreas en ese momento, fue para los “poseedores denunciantes”, población que se hizo del terreno aprovechando las leyes agrarias que facilitaban la denuncia de las tierras de comunidad consideradas propiedad de la nación. El resto fue repartido de la siguiente manera:

“En pequeños lotes que fueron adjudicados gratuitamente a los pobres de solemnidad en cantidad de 630 hectáreas; en un fundo legal de 50 hectáreas, insuficiente hoy para las necesidades del vesindario; en un panteón de 4 hectáreas; en 1,298 hectáreas que fue vendido por el propio Gobierno del Estado el año 1900 a los señores Rafael Morales, Juan C. Morales, José García y Fermín Morales en la cantidad de ocho mil pesos”⁵⁵

⁵⁴ AECAM, Exp. 450, 29 de abril de 1933, instauración del expediente para la dotación de Ejido dirigida al gobernador Victorico R. Grajales. Con fecha 10 de mayo del mismo año se publicó la solicitud efectuada el día 16 de abril en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Chiapas, Tomo L, n. 19, pp. 5-6.

⁵⁵ Ibid.

Cuatro representantes de los campesinos tapilultecos debieron adquirir la posesión de sus propias tierras al gobierno,⁵⁶ utilizando la ley de 11 de agosto de 1892 y el reglamento de 9 de abril de 1893. El gobernador ordenaba así la división y reparto en lotes de los ejidos de Tapilula previa medición y deslinde efectuado por la compañía Kelley y Borové (ver mapa 5 y cuadro 28).⁵⁷ De los 8,000 pesos, 2,000 fueron depositados en la Tesorería General del Estado el 22 de febrero de 1900. El resto debía pagarse en los sucesivos años.⁵⁸ De hecho en 1902 la Oficina General de ejidos confirmaba el adeudo “de varios vecinos de Tapilula por valor de las excedencias de ejidos de dicho pueblo que compraron al Gobierno”.⁵⁹

Cuadro 28. 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

Fuente: mapa 5

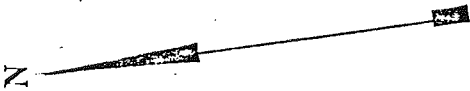
⁵⁶ La compra no implicaba propiedad sino la traslación del dominio, “con todas las servidumbres y derechos que legalmente les pertenezca”. De los cuatro compradores tres eran originarios de Tapilula, mientras el cuarto lo era de Copainalá. Destaca de los mismos su relativa juventud si tomamos en cuenta que la gerontocracia ha sido uno de los temas recurrentes para hablar de la representación política de los zoques: “los señores Rafael y Fermín Morales, José García y Juan Cruz Morales, el primero como de treinta y tres años de edad, el segundo como de cuarenta, el tercero como de veinticinco y el último como de cuarenta y cinco”, Ibid.

⁵⁷ El mapa está en posesión de uno de los comuneros del municipio de Tapilula y concuerda con los datos expuestos, aunque no consta la fecha. Se han respetado los nombres de los comuneros tal como fueron escritos, aunque en el cuadro 28 puedan observarse con más detalle los apellidos escritos en forma correcta.

⁵⁸ AECAM, Exp. 450, 9 de julio de 1921, copia de la escritura original fechada el 1 de marzo de 1900 en Tuxtla Gutiérrez. Escritura de traslación de dominio, Notario Público Lic. Pedro Ojeda, Tuxtla Gutiérrez, 1921.

⁵⁹ AHE, Inventario Gral. de la Oficina General de Ejidos, Sección Fomento III, Expediente 12, 1908.

PLANO General de ejido del pueblo de TAPILULA



POSESIONES 167-83-10
 LOTES 630-00-00 5-00-00 c/u
 FUNDO LEGAL 50-00-00
 PANTEON 4-00-00
 RIOS 20-00-00
 EXCEDENTE 1298 67 60
 SUPERFICIE 2170-50-70 Has.
 Escala: 8000

PROPIEDAD EL SALVADOR

SUR (3665)

SAN MIGUEL

Pueblo de Ixhuatan (Ixhuatan)

TERRAZAS NACIONALES

(7) Gómez	Miguel Díaz	Alvaro González	Craxencia Urquín	Armando Pérez	Manuel Pérez	Juan Álvarez	Manuel Milnes	Pedro Gómez	Tanque Morales	Remundo
Fernando Álvarez	Ylvaro Morales	Lizano Morales	Dionisio Villarreal	Juan Villarreal	Vicente Villarreal	Simona Trope	Ignacio Álvarez	Feliciano Álvarez	Juan Álvarez	Valentín Morales
			Juanillo Urquín	Julian Villarreal	Vicente Villarreal	Simona Trope	Ignacio Álvarez	Feliciano Álvarez	Juan Álvarez	Valentín Morales

PROPIEDAD EL SALVADOR
 OESTE (1420)

Aniceto Morales	Antonio Alvaréz	Nicolás Alvaréz	Vicente Morales	Juan de la Cruz Morales	José Ruíz Morales	Albino Hernández	Jacinta Villarreal	Jerónim Agustine Morales	Celestino Morales	Modesto Morales	Eugenio Esteban	Nicolás Morales	Pablo Esteban	Cecilio Martínez	Tinata Artuna	Apollino Trejo	Luis Alvaréz
Antonio Alvaréz	Nicolás Alvaréz	Vicente Morales	Juan de la Cruz Morales	José Ruíz Morales	Albino Hernández	Jacinta Villarreal	Jerónim Agustine Morales	Celestino Morales	Modesto Morales	Eugenio Esteban	Nicolás Morales	Pablo Esteban	Cecilio Martínez	Tinata Artuna	Apollino Trejo	Luis Alvaréz	

Factor Morales
 124-75-56

FUNDO LEGAL
 50-00-00

Panteón

EXCEDENTE

EXCEDENTE

SAN BARTOLO

ESTE (5160)

SAN MIGUEL

Fuente: Comuneros de Tapilula (elaboración desconocida).

Una vez fraccionada la tierra y cuando pretendieron ser dotados de un mayor número, el Comité Ejecutivo Agrario de Tapilula, presidido por Antonio Morales, se dio cuenta que los Títulos Primordiales, que tras la revolución ampararon a las comunidades con tierras históricamente reconocidas, fueron recogidos por el Gobierno del estado cuando se efectuó la división de las tierras del Ejido. De esta forma, la única solución para conseguir sus objetivos era recurrir a la Resolución Presidencial y la expansión a tierras ya ocupadas por distintas fincas.⁶⁰

La reacción de los propietarios no se hizo esperar, un grupo de más de 20 firmantes “todos mayores de edad, casados, agricultores, naturales y vecinos de este pueblo”, no creen que exista razón para la ampliación,⁶¹ principalmente porque “resultaríamos grandemente perjudicados por ser poseedores de pequeñas parcelas agrícolas” y deberían derribar sus cafetales y árboles frutales. Su precaria situación económica, “pues todos somos de notoria pobreza” y la necesidad de mantener sus tierras por el propio bien del estado, pues “dejaría de percibir las contribuciones que nosotros pagamos”, afianzan el discurso de los propietarios para evitar una ampliación de las tierras comunales del municipio.⁶²

El ingeniero Adolfo Castañón, Presidente de la Comisión Agraria del Estado les respondería que la solicitud de los vecinos de Tapilula era para ejidos y no para ampliar el Fundo Legal como ellos indicaban.⁶³ De todas maneras los campesinos no cejaron en su empeño de solicitar un ingeniero para “haser dicha mensura (...) porque los dueños de las fincas que colindan, se estan metiendo dentro del Egido, prinsipalmente el Sr. Ector Orantes”.⁶⁴ La solución institucional, a falta de personal disponible era la contratación de un ingeniero particular pagado por los comuneros quien efectuaría los trabajos previa “autorización respectiva”.⁶⁵

Transcurrido un año sin respuesta, los campesinos representados por Antonio Morales y Onesimo Reynosa, éste último Presidente Municipal, replantearán su solicitud anterior:

“...pero mal dirigidos únicamente solicitamos que se nos practicara la remeida de la pequeña extensión de terrenos que como excedente le quedaron a este Pueblo cuando fueron practicados los trabajos de fraccionamiento de los antiguos ejidos, debiendo haber sido la solicitud con carácter dotatorio.”⁶⁶

La respuesta estatal fue añadir la solicitud en el expediente ya instaurado “para considerarla al someter a estudio dicho asunto”.⁶⁷

⁶⁰ AECAM, Exp. 450, 29 de abril de 1933, solicitud de dotación de Ejido dirigida al gobernador Victorico R. Grajales. Las fincas que colindan con las tierras ejidales son las siguientes: El Salvador de Héctor Orantes; El Porvenir de Victor D. Morales; San Miguel de Hipólito Pedrero.

⁶¹ “No desconocemos la conveniencia que hay en todos los pueblos del ensanche de sus ejidos y Fundo Legal, pero esto es logico que debe hacerse cuando se avecine la necesidad por razón del aumento progresivo de sus habitantes, lo que indudablemente tiene que suceder en este pueblo, pero será de aquí a largos años y no hoy”, AECAM, Exp. 450, 8 de junio de 1933, carta dirigida al gobernador Victorico R. Grajales.

⁶² AECAM, Ibid.

⁶³ AECAM, Exp. 450, 1 de julio de 1933, acuse de recibo dirigido a la Tesorería General del Estado.

⁶⁴ AECAM, Exp. 450, 8 de agosto de 1933, carta manuscrita dirigida al Ing. Adolfo Castañón.

⁶⁵ AECAM, Exp. 450, 11 de agosto de 1933, respuesta del Ing. Adolfo Castañón a la carta fechada el 8 de agosto de 1933.

⁶⁶ AECAM, Exp. 450, 20 de marzo de 1934, carta dirigida al gobernador del Estado.

⁶⁷ Después de un año de realizada la primera solicitud no se había revisado el expediente según las propias palabras del Ingeniero Adolfo Castañón, AECAM, Exp. 450, 14 de abril de 1934, respuesta a la carta dirigida al gobernador con fecha 20 de marzo de 1934.

En otro capítulo de esta solicitud de tierras los campesinos de Tapilula detallarán con más precisión cuáles son las necesidades de tierras y dónde se ubican. Concretamente la dotación se haría hacia el poniente donde se encuentra el terreno San Francisco Jaconá de Héctor Orantes; hacia el oriente en las fincas El Porvenir y La Virgen de Víctor D. Morales, además de ampliar del lado oriente y sur el Fundo Legal.⁶⁸ La urgencia les condujo a contratar a un ingeniero, Armando Zebadúa, que con el permiso de las autoridades competentes se encargaría de realizar los trabajos.⁶⁹ Sin embargo, antes de esperar respuesta, Antonio Morales se dirigió de nuevo al gobernador inquieto por una conversación sostenida con el Secretario de Organización de la Confederación Campesina del Estado, Gonzalo Méndez, quien

“nos dijo que por Parselas será repartida la Ampliación de Tierras, los Campesinos de esta Localidad, están conformes a pagarle al Señor Ingeniero, que esa Superioridad, nos tendrá en cuenta favorecernos con dicho Ingeniero, pero como conociendo que estos terrenos son más de tercera Categoría, pedimos de justicia, sea en mancomunidad la Ampliación de Tierras,”⁷⁰

La noción de tierra del común o tierra de comunidad se hace presente en estas palabras y se justifica por la forma de cultivarla:

“que el cultivo de estas Tierras son en la forma siguiente; en la Parsela que el Campesino cultiva, solo una vez en el año, y eso lo vuelve a cultivar asta los cinco años, por cuyas razones no bemos de justicia, la Aparcería, en estas Tierras.”⁷¹

Agotados los recursos administrativos y legales tendrán que recurrir a la conmiseración de las autoridades, no sin antes ofrecer un panorama de la situación agraria de la localidad, donde los cercados de terrenos para pastos se hacen presentes⁷² o el arribo de migrantes que han “llegado a radicarse(...) algunos vecinos más”.⁷³ Así, un considerable grupo de campesinos firmará una carta donde después de recordar la compra al “Superior Gobierno del Estado” de los terrenos que trabajan en “Man-Comunidad”, se consideran “netamente pobres de solemnidad”, aunque respetuosos de la propiedad mientras no lastime los intereses de los comuneros.⁷⁴

⁶⁸ AECAM, Exp. 450, 14 de mayo de 1934, carta dirigida al gobernador del Estado.

⁶⁹ AECAM, Exp. 450, El 15 de junio de 1934 Armando Ordóñez, por ausencia del Secretario General de la Confederación Campesina y Obrera del Estado de Chiapas se dirigía al Presidente de la Comisión Agraria Mixta para recordarle la tardanza en la resolución de los campesinos tapilultecos y solicitar el costo aproximado de una medición pagada por ellos mismos. En respuesta el Presidente de la Comisión Agraria Mixta, Jorge Barojas Armiño, considera innecesaria la contratación de un Ingeniero particular ya que “esta Oficina mandará cuanto antes posible a un empleado a recabar la información técnica necesaria.”, 15 de junio de 1934.

⁷⁰ AECAM, Exp. 450, 31 de mayo de 1934, carta dirigida al gobernador del Estado.

⁷¹ Ibid.

⁷² “Oy el señor Eustaquio Morales, natural de esta misma Localidad, nos impide trabajar una porción de terreno, como de 20 hectáreas de terreno, mismas que ella cercado con un alambrado, que al año, pasado puso, impidiendo con este prosedimiento a que los trabajadores de este lugar, lo aprovechen, y el si los utiliza, para potreraje de animales que pastan y que el cobra mensualidades.” AECAM, Exp. 450, 20 de diciembre de 1934, carta dirigida al gobernador del Estado, con copia para la Comisión Agraria Mixta.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ “No dejamos de reconocer y respetar a la vez, una porción de terreno, donde el [Eustaquio Morales] tiene también sus plantaciones y formado su Rancho, que tiene ya algunos años que los posee, pero por otra parte nos parece perjudicial el que evite que trabajen los Campesinos, de este lugar, alambrando este terreno de que se ase mención, celarandole (?) su propiedad, pues no consta en documentos de que lo aiga adquirido con algun precio”, Ibid.

La política postrevolucionaria de creación de ejidos fue aprovechada por los colonos de San Isidro, municipio de Pantepec, para solicitar tierras en la propiedad de Héctor Orantes y cuya extensión era de 359 hectáreas. Sabedor de los reclamos campesinos el propietario vendió a varios compradores dichos terrenos antes de ser afectados por los comuneros de Tapilula, sin embargo habitantes de la Colonia San Isidro se adelantaron de nuevo efectuando solicitud el 28 de febrero de 1936. Un año después, el 28 de agosto de 1937, la Comisión Agraria Mixta dictó a su favor concediéndoles 569 hectáreas, que se obtuvieron de 359 de la Finca El Salvador y de 210 hectáreas del Fisco Federal.⁷⁵ Los compradores no quedaron conformes con la resolución y pérdida de sus tierras y solicitaron al gobernador el respeto de las mismas.⁷⁶ Si la Confederación Campesina y Obrera del Estado de Chiapas intercedió a favor de los comuneros tapilultecos, también apoyará a los propietarios que adquirieron las parcelas vendidas por Héctor Orantes, en este caso hace llegar al Presidente de la Comisión Agraria Mixta la transcripción de una carta remitida por los compradores.⁷⁷ En ella no sólo se muestran dispuestos a pagar los trabajos de mensura de un ingeniero, sino que reclaman indirectamente al gobierno estatal el haberles cobrado sus pagos y no permitirles tomar posesión de sus tierras:

“...estendiéndonos escritura de compra-venta a cada uno la que tenemos debidamente registradas y pagado el impuesto de Traslación de Dominio esto es el Ejecutivo del Estado no lo condonó,(...)”⁷⁸

Tampoco los comuneros de Tapilula se quedaron de brazos cruzados por la venta de los citados terrenos y reclamaron ante la Comisión Agraria Mixta.⁷⁹ Sin embargo, la respuesta fue la esperada,

“...manifiesto a usted que no tienen ninguna validez esas operaciones, toda vez que deben esperar el fallo que se pronuncie sobre el expediente de dotación de tierras que tienen solicitado”.⁸⁰

⁷⁵ Héctor Orantes compró la finca El Salvador a los deudos de Miguel Urbina, según consta en Escritura Pública otorgada en Tuxtla Gutiérrez ante el notario B. Daniel Robles con fecha 3 de marzo de 1934. AECAM, exp. 450.

⁷⁶ AECAM, exp. 450, 7 de diciembre de 1935, carta del representante de los afectados, J. Angel Vásquez, al gobernador del Estado.

⁷⁷ AECAM, exp. 450, el Secretario del Ext. y Acc. de la Confederación Campesina y Obrera del Estado de Chiapas, Manuel J. Nandayapa, por ausencia del Secretario General, remite carta de los propietarios compradores a la Comisión Agraria Mixta, fechada el 18 de enero de 1936.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ AECAM, exp. 450, 25 de diciembre de 1935, dirigido al gobernador del Estado.

⁸⁰ En este caso la respuesta fue girada por el Ing. Francisco Rangel, encargado de la Delegación en Chiapas del Departamento Agrario, AECAM, exp. 450, 13 de enero de 1936.

En definitiva, las circunstancias de la creación del Ejido San Francisco Jaconá ponían sobre el tapete distintos enfoques para entender y solventar los problemas agrarios.⁸¹ Por una parte, el grupo mayoritario de comuneros de Tapilula que mediante instancias legales pretendía ampliar sus tierras históricamente trabajadas en forma mancomunada,⁸² por la otra, vecinos de Tapilula, algunos procedentes de municipios cercanos o de otras regiones del estado de Chiapas, que veían la posibilidad de hacerse de tierras propias para la producción de café o ganado. Sin embargo, no es tan sencilla o simple la división, dentro de los mismos comuneros un grupo importante manifestó su temor a perder sus tierras a la hora de ser parceladas, temor que reflejaba un interés por conservar la posesión de las mismas y las plantaciones de café, caña y plátano en ellas incluidas.⁸³ Es decir, en Tapilula se producía un debate propio de las sociedades campesinas que reconocen la propiedad de la tierra a través de la posesión: la tierra pertenece mientras la trabajan. Mientras la posesión era lo importante para ciertos campesinos, para otros, incluyendo a los migrantes y sus descendientes, la propiedad debía entenderse desde el derecho surgido de las reformas liberales burguesas.

Igualmente, los datos presentados muestran como los desplazamientos en pos de tierras no son patrimonio único de los propietarios. Indígenas, como los de San Francisco Jaconá, abandonarán su municipio para instalarse en Tapilula y refrendar esa idea de posesión mencionada con anterioridad.⁸⁴

⁸¹ El mismo caso puede observarse en la solicitud de tierras efectuada el 13 de junio de 1935 por los vecinos de la Ribera Portaceli, quienes pretendieron ser dotados con las tierras de la finca El Porvenir, propiedad entonces de Victor Morales, quien se defendió alegando que los solicitantes tenían tierras en los "terrenos ejidales de Tapilula", además de señalar que no constituían una colonia sino que ocupaban territorio de un rancho propiedad de Juan Abarca, "con lo que se desprende, que la solicitud hecha por los falsos vecinos de Portaceli, no son más que intrigas del Señor Juan Abarca y otros más," AECAM, exp. 733, 6 de agosto de 1935, carta manuscrita de Victor Morales dirigida al Presidente de la Comisión Agraria Mixta del Estado. 30 años después el Presidente de la Comisión Agraria Mixta consideraba a Portaceli una sección de Tapilula, por lo que no procedía "resolver su expediente por separado", AECAM, exp. 733, 7 de abril de 1935, Oficio del Ingl Raúl Irurgas dirigido al C. Presidente del Comité Ejecutivo Agrario de Portaceli (municipio de Tapilula).

⁸² Desesperados por no recibir atención de las autoridades los representantes agrarios, Antonio Morales y Agustín Sánchez, Presidente y Secretario respectivamente del Comité E. Agrario de Tapilula, deciden de nuevo solicitar ayuda para enfrentar al que consideran "grupo de individuos sin conciencia y sin más ideales que vivir mejor aún a costa de todos los engaños y traiciones." Ésta es pedida a la Confederación Campesina y Obrera de Chiapas para que al menos escuche que "Desde el año de 1933 iniciamos la solicitud de dotación de tierras para los compañeros nuestros que se veían obligados a vender su trabajo en forma injusta para ellos a efecto poder mal vivir siquiera. Ibamos bien en nuestros asuntos agraristas hasta que un grupo de ellos, los que están mejor, se separaron y empezaron a activar la compra del terreno antes solicitado().". AECAM, exp. 450, 6 de noviembre de 1936, El Presidente de la Comisión Agraria Mixta, Ing. Arturo G. Carrillo, informa al Delegado del Departamento Agrario del oficio recibido con fecha 2 de noviembre procedente de la Secretaría General de la Confederación Campesina y Obrera del Estado.

⁸³ AECAM, exp. 450, agosto de 1937, carta de "los representantes ", Onécimo Reynosa y Tranquilino Morales al Ingeniero Arturo Sánchez.

⁸⁴ Los capacitados de San Francisco Jaconá fueron 42 ejidatarios, y la resolución presidencial fue emitida el 28 de octubre de 1953, siendo ejecutada en forma total el 12 de octubre de 1954. Posteriormente, en 1967, los mismos ejidatarios solicitaron una primera ampliación en octubre de 1967, la cual fue concedida por la Comisión Agraria Mixta el 20 de mayo de 1986 para beneficiar a 73 campesinos con una superficie de 95-00-19 hectáreas, según la resolución presidencial del 27 de agosto de 1987, afectando a terrenos pertenecientes al predio Loma de Caballo y a terrenos baldíos propiedad de la nación. La ejecución total de esta ampliación se llevó a cabo el 24 de enero de 1988. Apenas dos años después, en 1990, se solicitó una segunda ampliación, que fue denegada por la Comisión Agraria Mixta el 23 de enero de 1991. AECAM, Exp. 3345-A.

Por otra parte, uno de los constantes reclamos durante el presente siglo ha sido la necesidad de tierras que paliara la obligación de vender "a bajo precio nuestro trabajo y a descuidar la educación de nuestros hijos".⁸⁵ Igualmente, tras la visita de una representación de la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos del Estado de Chiapas,⁸⁶ harán saber a las instituciones agrarias, gracias a su mediación, la existencia de "más de 400 campesinos que carecen de tierras para trabajar...[además de tener] muchos años en que están haciendo sus gestiones a este respecto".⁸⁷ Doce años transcurren entre estos dos reclamos que ponen sobre el tapete las trabas administrativas y la poca disposición para resolver el problema planteado por los comuneros de Tapilula, problema que no era sólo institucional sino que incluía los diversos intereses que al interior del municipio se manifestaban.

Varios años después y sin que se vislumbrara una solución a la solicitud de conversión en ejido de las tierras mancomunadas de San Bernardo Abad, se producirá una nueva situación entre los mismos comuneros, por una parte, aquellos que no desean modificar el estatuto de propiedad rústica mancomunada que poseen las tierras, por otra los que quieren acceder al régimen ejidal como habían solicitado tres décadas atrás.⁸⁸ Los primeros se dirigirán al gobernador del estado, José Castillo Tiellemans, con el fin de que su "propiedad privada" "no cambie al régimen Ejidal", como se deducía de la presencia del Ing. Francisco Aguilar Alegría comisionado por el Departamento Agrario.⁸⁹ El mismo Presidente Municipal, Tadeo Gómez Rodríguez, expresa la existencia de ventas de tierra de propiedad mancomunada perjudicando y "debilitando así la Finca Rústica del Terreno Mancomunado".⁹⁰

El mismo ingeniero encargado de la medición de los terrenos daba cuenta de estas discrepancias a la hora de establecer un nuevo régimen legal sobre la tierra:

"Al iniciar los trabajos la Junta censal encontró conque las personas que poseen tierras en el predio San Bernardo o sea tierras que poseen en forma mancomunada en dicho predio se negaron a ser censadas alegando que no desean pasar al régimen ejidal las tierras del antes dicho predio, por lo que únicamente se formuló el censo con las personas que quisieron..."⁹¹

El mismo ingeniero observó con precaución las solicitudes de ejido por parte de las comunidades El Calvario y Portaceli de Tapilula, por considerar que eran los mismos comuneros de Tapilula que habían solicitado el ejido con el nombre de Tapilula.

⁸⁵ AECAM, exp. 450, 18 de abril de 1939, carta del Presidente del Comité Ejecutivo Agrario de Tapilula (Miguel Sánchez) al Presidente de la Comisión Agraria Mixta del Estado.

⁸⁶ En 1938, la Confederación Campesina se convirtió en Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos del estado para unirse a la CNC, la cual sustituyó, en palabras de Benjamín (1995: 226), "al gobierno del estado como canal primordial de comunicación entre las organizaciones campesinas y los gobiernos nacionales y estatales".

⁸⁷ AECAM, exp. 450, 5 de marzo de 1951, oficio dirigido al Presidente de la Comisión Agraria Mixta.

⁸⁸ Las solicitudes de ejidos fueron constantes por parte de distintos grupos campesinos de Tapilula, el 18 de octubre de 1961 habitantes de un poblado denominado "El Calvario" hacían lo propio afectando terrenos nacionales, sin embargo los estudios de la Comisión Agraria Mixta determinaron la inexistencia de dicho poblado y la necesidad de esperar la resolución de la solicitud de Tapilula, AECAM, exp. 2035-D, 19 de marzo de 1962, Acta que se levanta para hacer constar la inexistencia del poblado "El Calvario", municipio de Tapilula.

⁸⁹ AECAM, exp. 450, 6 de mayo de 1965, carta de Prisciliano Trejo Esteban, representante de los terrenos mancomunados dirigida al gobernador del estado.

⁹⁰ AECAM, exp. 450, 6 de mayo de 1965, carta de Tadeo Gómez Rodríguez, Presidente Municipal dirigida al gobernador del estado.

⁹¹ AECAM, exp. 450, 19 de mayo de 1965, informe del ing. Francisco Aguilera A. dirigido al Presidente de la Comisión Agraria Mixta del Estado.

Diez años después (1975) los comuneros solicitarán a la Secretaría de la Reforma Agraria el reconocimiento y titulación de sus terrenos comunales. La lucha por constituirse en ejido había derivado en otra que confirmara los terrenos de San Bernardo Abad como comunales.⁹² Después de esta solicitud y de ser publicada en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Chiapas (5 de mayo de 1976) y en el Diario Oficial de la Federación (12 de septiembre de 1977) se iniciaron los correspondientes "trabajos técnicos e informativos". De estos trabajos y del censo levantado aparecieron 752 comuneros además de constatar la inexistencia de

"títulos con los cuales se ampare los terrenos cuyo reconocimiento y titulación pretende; sin embargo ha estado en posesión de los mismos a título de dueño, de buena fe, en forma pacífica, pública y continua desde tiempo inmemorial;"⁹³

La resolución positiva del Cuerpo Consultivo Agrario el 4 de febrero de 1988 abrió la puerta para obtener la titulación de las tierras en forma de resolución presidencial, emitida también en forma positiva el 3 de mayo del siguiente año y confirmada con su publicación en el Diario Oficial de la Federación el día 29 de mayo de 1989. 1,352-23-34.56 hectáreas era la superficie reconocida, aunque sólo pudo ejecutarse parcialmente por existir amparos interpuestos de propietarios que veían afectados parte de sus terrenos. Por lo tanto, la superficie entregada fue de 1,328-47-34.56 hectáreas. Sin embargo, las controversias por el número y los nombres de los incluidos como comuneros estaban ya presentes en 1991, cuando el representante de la Confederación Nacional Campesina (CNC) en Tapilula escribía al dirigente estatal de dicha organización oficialista para hacer de su conocimiento y pedir que interviniera en los casos de "Autenticos comuneros que tienen posecionados sus derechos de posesión, pero que, no aparecen en el censo, General, según Instrucciones del comisionado".⁹⁴

La disputa por las hectáreas faltantes también se ha prolongado hasta fechas recientes; una asamblea de comuneros en presencia de miembros de la Procuraduría Agraria, instancia de gobierno federal creada como mediadora en las controversias del agro, citó en junio de 1995 a los propietarios involucrados en el faltante de tierras. Tras distintos pasos legales, que incluyeron la participación del Tribunal Agrario, la resolución del problema se estableció a través de una negociación entre comuneros y propietarios involucrados, cuyo resultado ha sido que estos últimos incorporaran sus hectáreas a las comunales y ellos mismos podrán acceder a la categoría de comuneros.

Como se puede observar, en el desarrollo de este apartado, aunque la figura legal del comunero o de la comunidad agrícola es la que se establece en la mayoría del campo tapilulteco en realidad, por su funcionamiento, lo que se produjo fue una ejidalización de las tierras, con el consiguiente deslinde, fraccionamiento y distribución de las mismas de manera individual a cada beneficiario. Frente al ideal comunitario de territorio y trabajo compartido, las instancias gubernamentales agrarias reconocían una situación de hecho en Tapilula, la consolidación de la labor agrícola individual o familiar, y la práctica desaparición incluso de formas de ayuda mútua como el propio tequio.

⁹² Diario Oficial de la Federación, 29 de mayo de 1989, pp. 30-39.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ La lista incluye 182 nombres. AECAM, exp. 450, 10 de abril de 1991. Carta de Angel Velazco Artuna, Secretario General del Comité Municipal Campesino de la CNC, a Jorge Montesinos Melgar, Secretario de la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos en el Estado de Chiapas.

2.4. ¿Quiénes somos? Población actual y definición étnica

Este proceso de transformaciones económicas, de luchas por la tierra y de reacomodo de pobladores tiene en la actualidad no sólo un reflejo estadístico sino que también es perceptible al visitante. Los datos más recientes de los censos confirman la supremacía demográfica de Tapilula respecto al resto de municipios y su mayor índice de crecimiento (ver cuadros 29 y 30). Los municipios aledaños tienen un incremento muy inferior sólo emulado en los últimos censos por Ixhuatán y Rayón debido a la migración tzotzil y al asentamiento de los expulsados por el volcán Chichonal respectivamente. En el mismo sentido, si observamos 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 (ver cuadro 31).

Cuadro 29. Población total de Tapilula y municipios aledaños (1930-1990)

MUNICIPIOS	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990
TAPILULA	1171	1973	2302	3432	4184	6492	8491
RAYÓN	1501	1718	1934	2234	2613	3310	5431
IXHUATÁN	1241	1620	2408	3149	4045	4764	7303
PANTEPEC	2125	2519	3211	3256	3870	5484	7087
TAPALAPA	826	1190	1599	2369	2264	2450	3343
SUMA	6864	9020	11454	14440	16976	22500	31655
CHIAPAS	529983	679885	907026	1210870	1569053	2084771	3210496

Fuente: Censos de población y vivienda.

Cuadro 30. Tasa de crecimiento de la población total. Tapilula y municipios aledaños (1930-1990)

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
SUMA	100	131	167	210	247	328	461
CHIAPAS	100	128	171	228	296	393	606

Fuente: Cuadro 29.

Cuadro 31. Porcentaje de la población total de Tapilula y municipios aledaños (1930-1990)

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
SUMA	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: Cuadro 29.

Por el contrario, si hacemos caso de la lengua indígena hablada en Tapilula y en el resto de municipios se observa como Tapilula tiene una clara desventaja. Sólo un 10.9% de su población habla el idioma zoque, frente al 95.4% de Tapalapa o al 50.3% de Pantepec (ver cuadros 32 y 33). Con esta referencia del censo de 1990 se 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 parte de su población total. El idioma zoque es de los cinco idiomas indígenas más hablados en Chiapas el que muestra con mayor nitidez un crecimiento menor de hablantes, si tomamos como referencia los censos de 1970 y 1990 (ver cuadro 34). Igualmente la población hablante de zoque es la que observa un mayor conocimiento del castellano, siendo para 1990 sólo un 12.5% de los hablantes los que desconocen tal idioma (ver cuadro 35 y mapa 6).

**Cuadro 32. Población de 5 años y más según idioma.
Tapilula y municipios aledaños (1990)**

MUNICIPIOS	Población de 5 años y más	Hablantes de zoque	Hablantes 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
SUMA	26,367	8,942	2,545	14,880
CHIAPAS	2,710,283	34,810	681,202	1,994,271

*Son hablantes de tzotzil 1,913 individuos.

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991, *Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Aguascalientes, México.

Cuadro 33. Porcentaje de la población de 5 años y más según idioma. Tapilula y municipios aledaños (1990)

MUNICIPIOS	Población de 5 años y más	Hablantes de zoque	Hablantes 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
IXHUATÁN	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
SUMA	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: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991, *Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Aguascalientes, México.

Cuadro 34. Población de 5 años y más que habla lengua indígena. Chiapas (1970-1990)

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
SUMA	287,836	100%	716,012	100%

Fuente: Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, 1971, *IX Censo General de Población 1970*, Estado de Chiapas, México.
 Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991, *Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Aguascalientes, México.

Cuadro 35. Población de 5 años y más que habla lengua indígena y no habla español. Chiapas (1970-1990)

LENGUA	1970	No hablan español		1990	No hablan español	
	Total	No.	(%)	Total	No.	(%)
ZOQUE	21,036	6,561	31.2	34,810	4,345	12.5
TZELTAL	96,423	56,322	58.4	258,153	94,431	36.6
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		-
SUMA	287,836	147,720	51.3	716,012	228,889	32.0

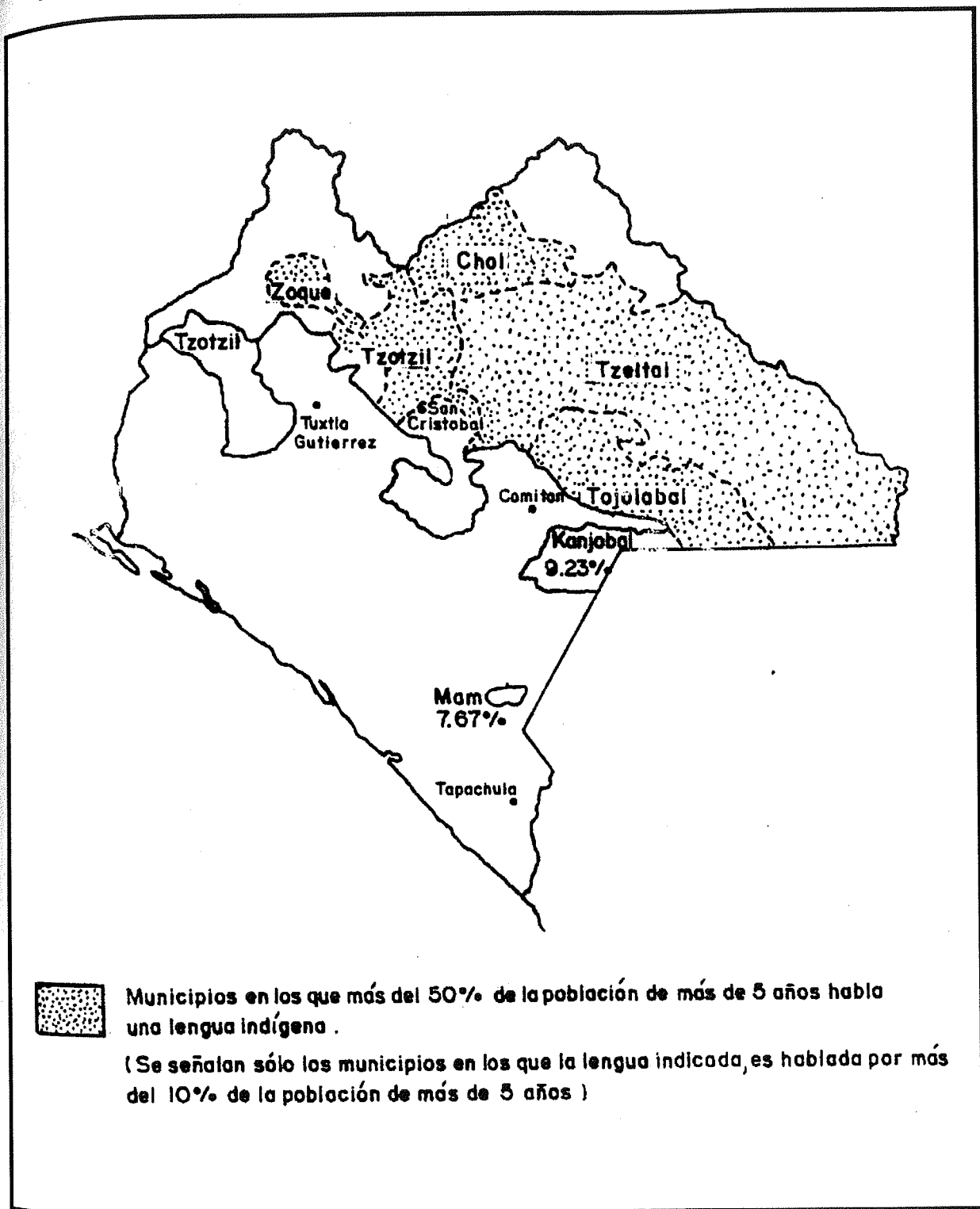
Fuente: Secretaría de Industria y Comercio, Dirección General de Estadística, 1971, *IX Censo General de Población 1970*, Estado de Chiapas, México.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991, *Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Aguascalientes, México.

El panorama presentado en estos primeros capítulos tiene como propósito dar mayor luz sobre los procesos históricos vividos por algunos municipios poblados originalmente por zoques. Sin este rápido repaso sobre la historia del municipio de Tapilula y de los zoques de Chiapas, así como sin los datos que lo ubican en el presente, creímos imposible abordar con coherencia el sistema de cargos vigente en Tapilula y las discusiones que en torno a su papel y al de la tierra se han relacionado con la cuestión étnica.

Decimos esto, porque un resumen de los datos hasta ahora expuestos indica que Tapilula, pueblo de indios hasta bien entrado el siglo XIX, ejemplifica una dinámica donde la construcción social de un espacio de vida ha estado marcada por la inmigración, 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 mismos campesinos no propietarios. Estos tres aspectos, aunados a las 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 las familias de origen foráneo pero que son decisivas en la presencia política y económica del municipio. De esta manera, la indianidad en Chiapas, como ha señalado Viqueira (1995c: 281), no puede entenderse sin insertarse en procesos sociales de larga duración histórica

Mapa 6. Distribución de las distintas lenguas indígenas en Chiapas



Fuente: Juan Pedro Viqueira (1995a).

mediante los cuales se pueden establecer matices y comparaciones entre lo ocurrido en distintas regiones del estado.

Es por todo ello que las referencias a la etnicidad o a la drástica división social entre indios y ladinos, marcada ésta última en muchas ocasiones por los problemas suscitados por la tierra, no tiene un camino único de explicación en Chiapas si no se inserta en problemáticas regionales de un mayor alcance. El precario interés que demostraron los conquistadores y posteriormente las castas privilegiadas por el territorio de la Sierra de Pantepec y sus alrededores se modificó ostensiblemente con las leyes liberalizadoras. La explotación agraria de las tierras y la mano de obra campesina regional o migrante confirmó un sistema de concentración del poder y la desigual distribución del mismo que se sigue observando en la actualidad. Ser campesino e indígena, o ser propietario o ladino no significa solamente una diferenciación cultural sino una comprensión del desarrollo de las estructuras económicas y políticas a través de las cuales se estableció la jerarquización social chiapaneca.

Lo mismo podemos decir de la discusión que se ha derivado, desde los estudios culturalistas, sobre el sistema de cargos. El estudio de los mismos en Tapilula nos conecta con el pasado indígena a la vez que nos sitúa en nuevas vías de organización o explicación que no pueden estar sustentadas únicamente en una identidad étnica zoque, sino en aspectos religiosos observables en distintos lugares del área cultural mesoamericana o en mecanismos religiosos de interrogación universal.

CAPITULO 3.

LA CONQUISTA ESPIRITUAL Y LA NUEVA INSTITUCIONALIZACIÓN RELIGIOSA ENTRE LOS ZOQUES

"Y Jesús dijo, Un rey no prende a otro rey, un dios no mata a otro dios, para que hubiera quien prendiese y matase fueron hechos los hombres del común"

José Saramago, *El evangelio según Jesucristo*, pag. 345

Si la dominación colonial se sustentó en el control sobre los hombres y sobre la tierra, no es menor el control ejercido sobre los asuntos religiosos. Sincretismo, aculturación, "cristianos en apariencia" (Gage, 1946: 264), conquista espiritual (Ricard, 1933) o colonización de lo imaginario (Gruzinski, 1995) son algunos de los términos aplicados para definir el impacto de creencias occidentales instaladas en el nuevo continente y su imbricación entre los habitantes del mismo.¹ Por supuesto, no es el tema de este trabajo un desarrollo exhaustivo de tal circunstancia en Chiapas o entre los zoques, sin embargo creemos conveniente ofrecer unas breves pinceladas de la implantación del cristianismo en Chiapas por la necesidad de contextualizar la presencia de una institución como la cofradía, traída con la Colonia, y que centrará parte de nuestro interés posterior.

Si la tierra es un lugar común donde se ventilan contradicciones y rencores seculares en Chiapas, no lo es menos la problemática religiosa. Desde distintas perspectivas teóricas la religión es campo de expresión de una multiplicidad de actores que conforman el entramado social chiapaneco. La preocupación por dar este contexto, al igual que el realizado para las cuestiones de la tierra, es porque creemos que en estos dos campos se pueden manifestar, que no resumir, gran parte de las contradicciones que hoy en día se observan en Chiapas.

Báez-Jorge (1998) señaló recientemente que los debates en tomo a la imposición del catolicismo en tierras mexicanas han estado marcados, si no lo están todavía, por la controversia entre las posiciones de Gamio y Ricard. El primero porque destaca la presencia de ideas prehispánicas en la religión católica indígena, fruto de las analogías existentes entre ambas religiones al momento del contacto (Ibid.: 19-20), mientras que Ricard, al cuestionar las críticas a la conversión religiosa, ponía sobre el tapete la presencia de elementos europeos en la religiosidad y ritualidad de los indígenas mexicanos (Ibid.: 20-21). Es así como Gruzinski (1994), de una manera sincrética por no desentonar con la terminología aplicada a estos hechos, considera que los evangelizadores pusieron en manos de los indígenas la posibilidad de sustituir sus imágenes por la de los santos y vírgenes,² pero esta relación o sustitución estará marcada por una exégesis diversa y, no tanto, por una imposición o sustitución unilineal (Ibid.:

¹Para una revisión actual sobre los debates e interpretaciones de la evangelización en México ver el trabajo de Félix Báez-Jorge (1998).

²Lafaye (1997: 86) considera este auge de imágenes "un renacimiento del politeísmo, apenas disfrazado".

172). Es decir la aceptación o incorporación de nuevas imágenes en un mundo ya existente de creencias no debe entenderse tanto como una sustitución sino como parte de una polisemia de lo simbólico donde "los pueblos transforman sus sistemas religiosos, constituyendo nuevas cosmovisiones arraigadas en arcaicos substratos culturales" (Báez-Jorge, 1998: 150).³ De esta manera, un buen número de investigadores han significado la 'supervivencia de la ideología indígena' (López Austin, 1989c: 25) o, incluso, resaltan cómo las creencias prehispánicas convergen con las cristianas para la creación de "la mística nacional criolla", sustento de la futura conciencia mexicana (Lafaye, 1977: 33).

Desde otra perspectiva, y pensando más en los aspectos institucionales contemporáneos, García Ugarte (1992: 62) ha considerado que los momentos de mayor disputa y confrontación entre el Estado y la Iglesia convergen cuando el debate sobre el futuro y modelo de país a construir se dan cita. No es extraño entonces que una de las constantes presiones sobre los habitantes de las tierras conquistadas o de las controversias Iglesia-Estado se fundamenten en el problema de la secularización. Para Blancarte esta secularización, entendida como separación de poderes, era incipientemente portada por los mismos colonizadores, coetáneos de las luchas de la Reforma y Contrarreforma en Europa.

Quizá por esta razón Blancarte (1992: 177) asevera que la modernidad religiosa mexicana y latinoamericana en general tiene sus propias características, muchas de ellas originadas en ese cristianismo escasamente institucionalizado, donde la poca presencia de clero⁴ posibilitó también

"una religión ritualista, pero con baja presencia sacerdotal; espiritual, pero con poca influencia doctrinal; de masas, pero al mismo tiempo con un débil control eclesiástico, por lo menos para todo aquello que concierne a las implicaciones en el plano individual".

Esta poca presencia doctrinal e institucional es interpretada por Báez-Jorge (1998: 217) como una "resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional". Pero, al mismo tiempo, en todo lugar donde los hombres están insertos existen acciones ambivalentes por parte del clero, tanto en su vertiente doctrinal como en sus prácticas, situación que causa conflictos pero que también posibilita el "diálogo entre el canon eclesiástico y la dinámica de las devociones populares" (Ibid.: 217).

No quisiéramos dejar de lado, en esta breve aproximación las ideas que giran alrededor de la conversión de los indígenas al catolicismo y del papel de evangelizadores y conquistadores en la misma, la perspectiva aportada por Lafaye (1997) respecto a la conjunción entre la escatología mesiánica hispana, fruto de la convergencia de una tradición judeo-cristiana, y el papel otorgado a la misma por los indígenas en México. Es, en cierta

³ En cierta manera, esta misma idea es la que expresa Galimer (1990a: 683) respecto a la religiosidad en la Sierra Madre habitada por los otomíes: "A fin de cuentas, esa plasticidad del sistema dualista propició probablemente, en parte, su persistencia a lo largo de toda la historia colonial y hasta nuestros días. Por doquier, los otomíes han logrado, con notable instinto político, mantener el equívoco acerca de su verdadero contenido. Después de todo, hablar de una realidad socialmente inadmisibles (la idolatría) en los términos de la religión cristiana es la mejor estratagema imaginable para preservar una herencia amenazada".

⁴ El obispo Francisco Polanco desde Chiapas escribía al rey Carlos III en 1778 y hacía notar que "Es naturalmente imposible [y lo ha sido] cumplir nuestras obligaciones por medio de tan pocos Ministros aunque éstos tengan un movimiento y fatiga continua, sin dormir, comer ni estudiar", BAH, vol. II, n. 1, 1985, pp. 12. Ver también Gage (1946: 6).

manera, un contrapunto a lo expuesto por Blancarte respecto a la separación de poderes entre Iglesia y Estado como idea portada por los mismos conquistadores. Para Lafaye (Ibid.: 37):

"En el esquema pecado-caída-encarnación-parusia, subyacente por entonces en toda concepción de la historia humana, el descubrimiento de América y de sus poblaciones ocupó un lugar de primer orden.

Allí se produjo un encuentro providencial entre la visión de España y de Portugal, nuevos pueblos elegidos, y lo que pareció como la confirmación de la Nueva Alianza. La misión evangelizadora confiada a las monarquías ibéricas por el sumo pontífice, pero sobre todo reservada para ellas por la Providencia, acababa de colocar a España y a Portugal ante los indios de América en una posición idéntica a la de Israel ante las *naciones* de la Antigua Alianza".⁵

La parusía sólo era posible hasta que el Evangelio se predicara por todo el orbe, así que "la expansión misionera americana, de los siglos XVI a XVIII, cobra todo su significado escatológico" (Ibid.: 39) y enlaza, según Lafaye, con la "inquietud escatológica" de los propios indígenas (Ibid.: 85),⁶ los cuales encontraron en el culto a la Virgen de Guadalupe la idea de salvación portada por sus propias creencias (Lafaye, 1977: 61).⁷ Así, este autor entiende la sobreposición colonial de ideas y prácticas como una empatía mesiánica de mensajes religiosos contrastados y, de la misma manera, ubica la confrontación entre la iglesia y el Estado, tanto en la Nueva España como en el México independiente, como una lucha que se dirime en el campo de la escatología más que en el de la racionalidad política entendida desde los discursos provenientes de Occidente.⁸ No es casual, según el autor citado, que cierta visión apocalíptica del mundo empatara el discurso religioso con la práctica política, haciendo del territorio de la Nueva España y a su pueblo un lugar elegido gracias al culto guadalupano y a la asunción de la mitología prehispánica (Ibid.: 145).⁹

⁵ Al citar a López de Gomara, Lafaye (1997: 37) considera que el "descubrimiento fue interpretado por muchos evangelizadores como un signo precursor de la venida del Mesías". Estas mismas ideas, coincidentes con el arribo a tierras americanas de migrantes judíos procedentes de Portugal principalmente, son las que permiten a Lafaye (Ibid.: 38) asegurar que crearon la "aparición de una conciencia criolla original en varios virreinos, y esos embriones de conciencia nacional se desarrollaron en un clima mesiánico aún perceptible en nuestros días en ciertos casos". Estas circunstancias, entre otras, son las que dan pie a Lafaye (Ibid.: 99) para asentar que "México nació bajo los auspicios del milenarismo".

⁶ "Como el antiguo politeísmo romano, el panteón mexicano había estado dispuesto a asimilar a Cristo, pero el monoteísmo cristiano era de esencia exclusiva" (Lafaye, 1997: 85). En cierta manera, esta exclusividad religiosa aparece inserta en la rebelión indígena de Cancuc de 1712, cuando los españoles, en palabras de Juan Pedro Viqueira (1997a: 112), "eran unos nuevos judíos ya que se rehusaban a creer en la aparición de la Virgen. Los indios pasaban en cambio a convertirse en los verdaderos cristianos. Este razonamiento, muy difundido entre los rebeldes, parece haber sido obra de Sebastián Gómez de la Gloria quien 'les enseñó (...) y persuadió que ya el camino del Cielo quedaba cerrado para los españoles que eran judíos porque no querían creer en todo' ". No es extraño, entonces, que los rebeldes llamaran "a Ciudad Real con el nombre de Jerusalén y bautizaron a sus pueblos con nombres españoles" (Ibid.: 113).

⁷ De hecho, Lafaye (1977) ubica las creencias escatológicas en un *continuum* religioso que puede explicar la misma conformación de las reivindicaciones nacionalistas de los criollos.

⁸ Citaremos un sólo caso de discrepancia con la opinión de Lafaye, aunque se refiere a una historia reciente de los indígenas guatemaltecos; nos referimos al trabajo de Yvon Le Bot (1995: 275), quien afirma que "el movimiento indio guatemalteco no era sino débil y ocasionalmente milenarista antes de que en él se injertara la teología de la liberación: ciertamente, trataba de edificar un mundo mejor; pero por acumulación de transformaciones parciales y progresivas del mundo presente; no aguardaba ni pedía una destrucción apocalíptica o revolucionaria de éste".

⁹ "Fe religiosa y fe nacional se confunden; la primera sirve a la segunda de garantía metafísica, mientras que la

En cierta manera, los debates suscitados tanto por la sobreposición católica a creencias prehispánicas, como por el contemporáneo papel de las instituciones religiosas en México, que han aparecido en los párrafos anteriores, puede enlazarse con un cuestionamiento que en Chiapas parece tener repercusiones actuales, el del papel de la Iglesia católica en el marco de un Estado nacional laico. En primer lugar, ello nos remite a una multitud de expresiones religiosas que trascienden el ámbito ortodoxo de la Iglesia católica como una forma, más que de tolerancia institucional, de garantizar su perennidad a costa de mantener reglas y dogmas poco claros (Cardín, 1997: 98-99) y, en segundo lugar, conduce a cómo se entiende el papel de una institución espiritual en el marco de los poderes civiles representados por el Estado. Estos dos aspectos, aunque no abordados en este texto, son piezas fundamentales en el estudio de las instituciones religiosas y posibilitarían una mayor comprensión de su papel en la sociedad mexicana.

En nuestro caso, ubicaremos brevemente el arribo de la fe católica entre los zocos para centrar el desarrollo de las cofradías y de los sistemas de cargos en el marco amplio del Chiapas colonial e independiente, así como también ofrecemos un conciso panorama de los nuevos fenómenos religiosos representados por los credos evangélicos que han proliferado en las últimas décadas.

Todo ello con el fin de situar el ámbito religioso como un espacio privilegiado para el estudio de los grupos humanos y sus relaciones y, por otra parte, para insistir en la dificultad de sintetizar o discernir con claridad los límites de las creencias señaladas como características de grupos humanos definidos étnicamente.

3.1. El arribo de la fe católica. Una aproximación institucional

Coincidente con la fundación de Villa Real en 1528 se establece también la primera parroquia de Chiapa, que pasó a depender en primera instancia de la diócesis de Tlaxcala, para posteriormente pertenecer a la de Guatemala en 1536. Fue hasta dos años más tarde que el territorio de Chiapa adquirió la calidad de diócesis independiente,¹⁰ ocupada por primera vez con la llegada de fray Bartolomé de las Casas en 1545 (De Vos, 1985: 45-47).¹¹ Con él llegaron veintidós dominicos encargados de enseñar a los indígenas la fe católica. Su misión consistió en evangelizar y construir conventos en Ciudad Real, Chiapa de los Indios, Copanaguastla, Comitán, Ocosingo y Tecpatán, este último erigido en territorio zoque.

En Chiapas la ordenanza del Consejo de Indias (1571) que solicitaba a las autoridades eclesiásticas y civiles la coincidencia entre la jurisdicción de sus divisiones no parece que fue respetada por ninguna de las dos partes, especialmente durante el primer siglo de colonización (Viqueira, 1997b).¹² Durante este periodo los dominicos, también conocidos como predicadores, controlaron la mayor parte de la tarea evangelizadora, para ello tomaron como centro los pueblos de Chiapa, Copanaguastla y Zinacantán, para de allí expandirse por el

segunda es el soplo que anima a la primera" (Lafaye, 1977:155).

¹⁰ La diócesis dependió desde 1538 a 1745 del arzobispado de México, mientras que de 1745 a 1821 lo hizo del de Guatemala (De Vos, 1985: 47).

¹¹ Para un desarrollo más detallado de los vaivenes territoriales eclesiásticos ver Juan Pedro Viqueira (1997b).

¹² "Así cuando la Audiencia de Guatemala encontró su forma definitiva, su jurisdicción coincidió con la de las provincias dominicas y franciscanas, con la diferencia nada despreciable de que el tribunal civil abarcaba todo el territorio, mientras que los religiosos sólo administraban algunas de sus partes: aquellas en las que tenían conventos" (Viqueira: 1997b).

territorio con la creación de Prioratos y Vicarías.¹³ En 1564 dos dominicos llegaron a la región de los zoques para asentarse en el pueblo de Tecpatán, donde pocos años después inició la construcción del ya citado convento, ubicado, como la mayoría de los erigidos por los dominicos, en lugares donde controlarían diversos nichos ecológicos o en centros económicos, comerciales o políticos (Ibid.).¹⁴

Los pueblos de estudio dependieron del convento de Tecpatán, aunque hay que tomar en cuenta que las confrontaciones con los obispos para que los dominicos respetaran su autoridad religiosa posibilitaron que en 1650 se agruparan los pueblos de Chiapas a cargo de la orden de predicadores en 15 curatos. Ello hizo depender a Tapilula de Jitotol hasta 1665, fecha en la que ya aparece dicho pueblo como parroquia, de la cual Comistahuacán (Rayón) e Ixhuatán formaban parte (Ibid.).¹⁵ Este sistema administrativo funcionó hasta el siglo XIX y De Vos (1994:114) lo considera en ciertos aspectos todavía existente.

Los zoques, sin embargo, habían recibido por primera vez la visita de los dominicos en 1546 como señala fray Tomás de la Torre para resaltar el abandono doctrinal en que estaban. Durante cinco meses visitaron los pueblos de Chiapa y Tabasco, después fray Tomás Casillas y fray Alonso de Villalba regresaron un año más tarde (Aramoni, 1992: 138). Poco después de estas visitas, concretamente en 1549, se emprendió la tarea de congregar a los indios para facilitar la misión evangelizadora además de la recaudación del tributo y la obtención de mano de obra indígena (Ibid.: 138-139; De Vos, 1994:107). Cada "pueblo de indios" recibió un santo católico como protector y patrón, que son todavía reconocibles en la actualidad.¹⁶ Consecuencia de ello, y aunado a la prohibición de trasladarse de pueblo, se crearon "diminutas naciones" (De Vos, 1994: 110) que establecieron fronteras internas entre ellas y que de manera desigual permanecieron segregadas del resto de la población no indígena.

Esta tarea evangelizadora se amplió a otros aspectos más terrenales a partir de la segunda mitad del siglo XVI,¹⁷ ya en 1588 los dominicos eran dueños de ingenios, trapiches y haciendas de ganado (García de León, 1989, I; 51; Wasserstrom, 1992: 28-29), y su progresiva expansión sobre las tierras era todavía notoria a finales del siglo XVIII (Ruz, 1992:103).

Sin duda, junto a este incremento de las preocupaciones terrenales hay que situar el latente conflicto con el clero secular; estos últimos, ansiosos de ocupar mayores espacios de poder económico y territorial, sólo fueron reconocidos de manera más explícita hasta el siglo XVIII (De Vos, 1985: 45-47). Documentos históricos dan fe de los conflictos e incluso de los deseos de muchos indígenas de ser administrados por el clero secular (De Vos, 1994:113). A

¹³ Los prioratos eran conventos que tenían como superior a un prior, elegido por los miembros del convento y ratificado por el provincial de la orden dominica. Las vicarías eran conventos más pequeños, donde el vicario era designado por el provincial (Viqueira, 1997b).

¹⁴ Los franciscanos no llegan a Chiapas hasta 1577, y su arribo fue promovido por los encomenderos como contrapeso al poder de los frailes dominicos. Además de fundar un convento en Ciudad Real fueron encargados de atender los pueblos del valle de Huitiupán, creando en 1589 la Guardianía del mismo nombre (Viqueira, 1997b).

¹⁵ Los dominicos no aceptaron con docilidad tales medidas y sólo en 1659 un acuerdo entre el obispo y la orden de predicadores logró "dividir los territorios administrados por los dominicos y que incluía 82 pueblos (más otros dos administrados desde Tabasco) en 25 doctrinas que tendrían que ser administradas por 26 curas doctrineros y 10 ayudantes" (Viqueira, 1997b).

¹⁶ Las órdenes religiosas tuvieron como prioridad inculcar a los indígenas las devociones a la Eucaristía, a la Cruz y a la Virgen. Así como utilizaron las cofradías del Santísimo Sacramento para promover su orden espiritual y encaminarlos a la comunión, o las de la Vera Cruz para celebrar el Jueves Santo (Aramoni, 1998b: 89).

¹⁷ Según Wasserstrom (1992: 40) esta transformación coincidía con la idea de que la gracia divina se medía conforme a la ornamentación y ostentación de iglesias y conventos.

ello debemos aunar el vacío de poder eclesiástico en el actual territorio de Chiapas ya que 1/3 parte de su historia la pasó sin obispos al frente (Aubry, 1990: 87).¹⁸ No es casual entonces que muchos documentos eclesiásticos de la colonia incidan en la necesidad de un mayor número de curas para cumplir sus labores pastorales, un ejemplo lo tenemos en 1659 cuando el obispo fray Mauro de Tovar insistía en lo perentorio de aumentar el número de sacerdotes para atender el Priorato de Tecpatán y sus vicarías y visitas:

"Jitotoltepeque (Jitotol), Pueblo Nuevo (Solistahuacán), Comeapa, Cosmistahuacán (Rayón), Tapilula e Ixhuatán en distancia de catorce leguas del primero al último, necesitan de un cura y un ayudante. Tapalapa, Pantepec, Ocotepec y la Coapilla, otro cura, en distancia los unos de los otros de tres y cuatro leguas".¹⁹

Por su parte, "La leyenda negra", como se conoce al cúmulo de denuncias sobre la conversión simulada de los indígenas, fue utilizada para dirimir los pleitos de los evangelizadores, quienes se acusaban mutuamente del fracaso en la erradicación de la herejía. Por ese motivo Wasserstrom (1992: 89-90) insiste que la lucha contra la "heterodoxia" fue más intensa cuando los conflictos internos arreciaron en Chiapas y no tanto cuando la misma parecía más generalizada.²⁰ Desde otra perspectiva, la existencia y persecución de estos brotes heréticos reflejan para Aramoni (1992: 104-105) los conflictos al interior de las sociedades indígenas en proceso de transformación, situaciones que acrecentaban, tras la desaparición del grupo dirigente indígena, la lucha por el poder y el ascenso personal dentro de las nuevas instituciones coloniales.²¹

Las denuncias por idolatría junto a otros documentos históricos, además de las referencias expresadas por los cronistas, permiten un cierto acercamiento a las prácticas religiosas en la colonia. Para el caso de los zoques sólo Aramoni (1992: 294) ha incursionado en su estudio para afirmar el surgimiento de una religión popular al margen de la jerarquía sacerdotal prehispánica. Situación en la que confluyen la cosmovisión zoque y elementos cristianos refuncionalizados (Ibid.: 295).²² De hecho, esta autora siguiendo la información de textos coloniales, a la que considera "escasa y dispersa cuando no contradictoria" (Ibid.: 18),²³

¹⁸ Wasserstrom (1992: 76/80) presenta el número de religiosos que había en los distintos conventos dominicos de Chiapas en 1732. En total sumaban 77 religiosos entre sacerdotes, legos, doctrineros y compañeros. En el Convento de Tecpatán eran 27 los religiosos para atender las visitas del propio Tecpatán, Chapultenango, Tapisculapa, Ixtacomitán, Magdalenas, Tapalapa, Quechula y Copainalá. Igualmente informa de los curas que residían en Chiapas en distintos periodos coloniales: en 1650 eran 65; 48 en 1735 y 191 para el año de 1778.

¹⁹ AHD, Exp. 28, ff. 10-12, carta del señor obispo fray Mauro de Tovar. Ciudad Real 20 de julio de 1659.

²⁰ Las Constituciones Diocesanas del obispo Nuñez de la Vega (1988) son un ejemplo de la preocupación y lucha contra esas "idolatrías", expresadas en textos escritos y en actitudes rituales consideradas heréticas.

²¹ León y Ruz (1988: 44) afirman que los indígenas no fueron pasivos "dentro del juego de poder, también ellos aprovechaban la situación en que la administración española les había colocado al calificarlos como menores, y se escudaban en este concepto cuando lo consideraban propicio a sus fines".

²² "Suponemos que los sermones inspirados en el Apocalipsis de san Juan despertaron un gran interés en los indios; este libro contiene imágenes literarias repletas de símbolos, sobre los fenómenos atmosféricos, el fuego, los terremotos, ríos, seres monstruosos, etcétera, representaciones seguramente usadas por los curas para infundir temor en relación a la idolatría y hechicería, ambos temas recurrentes a lo largo del libro, pero que, por otro lado, no resultan chocantes a las cosmovisiones indias," (Aramoni, 1992: 312).

²³ Los textos utilizados por Aramoni (1992) son los de fray Francisco Ximénez, Bernal Díaz del Castillo, fray Tomás de la Torre, fray Antonio de Remesal, Diego Godoy, Tomás Gage y Antonio de Ciudad Real. Para un desarrollo más amplio de la religiosidad colonial entre los zoques ver el apartado "Algunas fuentes civiles y

y procesos judiciales de la diócesis, reconstruye parte de lo que podrían ser las prácticas religiosas entre los siglos XVI y XVIII. Prácticas marcadas por la sustitución de dioses patronos ("ídolos") y fiestas de los pueblos por santos y festividades católicas,²⁴ y por la ejecución de rituales en montañas y cuevas como parte de las celebraciones a deidades en muchas ocasiones femeninas. Es por este motivo que durante la persecución de idolatrías en pueblos zoques aparecen referencias a nombres de diosas, como *Jantepusi Llama*, a quien Aramoni relaciona con distintas advocaciones prehispánicas.²⁵ De hecho, el dominico Thomas Gage (1946: 255) señalaba en el caso de Guatemala como "los idólatras hacían las mismas ofrendas que los cristianos, y que si no hubiera yo sabido que ellos llamaban a este ídolo su dios, no los hubiera podido vituperar más que a los otros indios del pueblo que ofrecían las mismas cosas, y se arrodillaban delante de las imágenes de los santos".

Por lo tanto, ha sido frecuente, utilizando distintos conceptos, hablar de la evangelización católica como un proceso que no destruye la cosmovisión zoque, sino que permite la reinterpretación de los símbolos cristianos (Velasco Toro, 1991: 252-254); en el mismo sentido se utiliza el término aculturación, para resaltar el proceso iniciado por los frailes dominicos en el siglo XVI, resultado del cual sería la diversidad de ideas y visiones del mundo de los zoques (Báez-Jorge, 1983: 384).

Desde otro ángulo otros autores han preferido diseccionar las prácticas culturales, precisando que se pueden distinguir los restos prehispánicos al mismo tiempo que las actividades provenientes del ceremonial católico (Báez-Jorge y Lomán, 1978; Del Carpio, 1993; Rivera y Lee, 1991). En esta línea Villa Rojas (1985: 518) señala que

"...casi todas las imágenes católicas a las que se rinde culto han sido reinterpretadas en su significación de acuerdo con las ideas nativas y necesidades inmediatas. Es así como el Señor de la Lluvia, el Señor del Pozo, el Señor de la Columna y las imágenes de Cristo, son consideradas como dispensadoras de lluvia, buenas cosechas y protectores de ataques de brujería".

Por lo hasta ahora expuesto puede considerarse de rareza la afirmación de De la Cerda (1940: 91-92) con respecto a las creencias de los zoques. Asegura que su religión "...más bien es católica con 'algunas reminiscencias' en los adornos y ofrendas de los altares".²⁶ A pesar de este comentario, la discusión en torno al contenido de las prácticas religiosas zoques ha estado marcada por la idea de discernir la permanencia cosmovisional o, por llamarlo de otra manera, la continuidad de una ética religiosa propia (ver capítulo 8).

Pero cualesquiera que sean los orígenes de esta religiosidad singular de los indígenas en la colonia, en este apartado nos interesa presentar, aunque brevemente, el desarrollo institucional de la religión católica. Por ello, y regresando al papel de los dominicos durante el periodo colonial, observamos que éstos no abandonaron los intereses terrenales, no sólo con la ampliación de sus terrenos de cultivo o ganado, también amasaron capital por medio de préstamos al comercio y la agricultura, cuyas ganancias eran invertidas en sus posesiones o en manufacturas textiles en un incipiente trabajo a domicilio (Wasserstrom, 1992: 57; García de

religiosas sobre el fenómeno religioso mesoamericano" (Ibid.: 74-92).

²⁴ Para más ejemplos sobre la presencia de "ídolos" durante la colonia ver Juan Pedro Viqueira (1997a).

²⁵ Ver capítulo IX.

²⁶ También Blom y La Farge (1986: 97-98) observaron que todos los indígenas zoques-popolucas de San Martín Pajapan eran cristianos.

Léon, 1989, I:51).

Los conflictos por los espacios de acumulación de capital con encomenderos e instituciones coloniales también fueron notables, con los primeros porque éstos veían mermar la fuerza de trabajo en beneficio de los dominicos (Ruz, 1992: 66), mientras que con las segundas la competencia era fundamentalmente por el control tributario (Ibid.: 62). Incluso en muchas ocasiones estos poderes llegaban a "yuxtaponerse" y causaban enredos jurisdiccionales por los espacios de acción de los mismos (León y Ruz, 1988:123). Weckmann (1984: 24) ubica estos enfrentamientos de poder en preocupaciones medievales "sobre el origen y las relaciones de equivalencia o subordinación entre lo espiritual y lo temporal, ecos de la teoría de las Dos Espadas, o del conflicto de Investiduras". De todo ello hace referencia Gage (1946: 103) al indicar que "Los naturales deben mucho a los religiosos que los protegen y defienden de la tiranía de los españoles, si bien lo hacen por su mismo provecho, porque cuanto más prosperan los indios, tanto más se enriquecen los frailes".²⁷

Un ejemplo lo encontramos en la controversia surgida entre el visitador general de la provincia, Joseph de Scals, y el obispo Nuñez de la Vega a finales del siglo XVII,²⁸ donde mutuamente se acusan de abusos cometidos en contra de los indígenas, situación que no era ajena a la corona quien mandó se cumplieran las leyes establecidas de manera puntual (León y Ruz, 1988: 61). Así, mientras que por una parte podemos observar las alianzas entre clero y funcionarios de la Colonia en una obra evangelizadora providencial, por otra se establecen encarnizados enfrentamientos por el control terrenal.

El cambio de dinastía en España durante el siglo XVIII abrió el camino a la separación de poderes y progresiva incorporación del clero secular a la vida pública de Chiapas, aunque ésta no se produjo hasta finales del mencionado siglo (ver mapa 7).²⁹ De hecho, Lafaye (1997: 191) considera que en este periodo la expulsión de los jesuitas, activos partidarios del milagro guadalupano, abrió una brecha entre la monarquía española y la opinión pública de la Nueva España, brecha que se dirimía en el campo de lo religioso. Dicho autor va aún más lejos al afirmar que su expulsión significó "el acto de fundación tardía, después de dos siglos y medio de evangelización, de una Iglesia auténticamente nacional que reclamó de inmediato y en forma violenta sus derechos, enfrentada a la Iglesia de los colonizadores" (Lafaye, 1977:164).

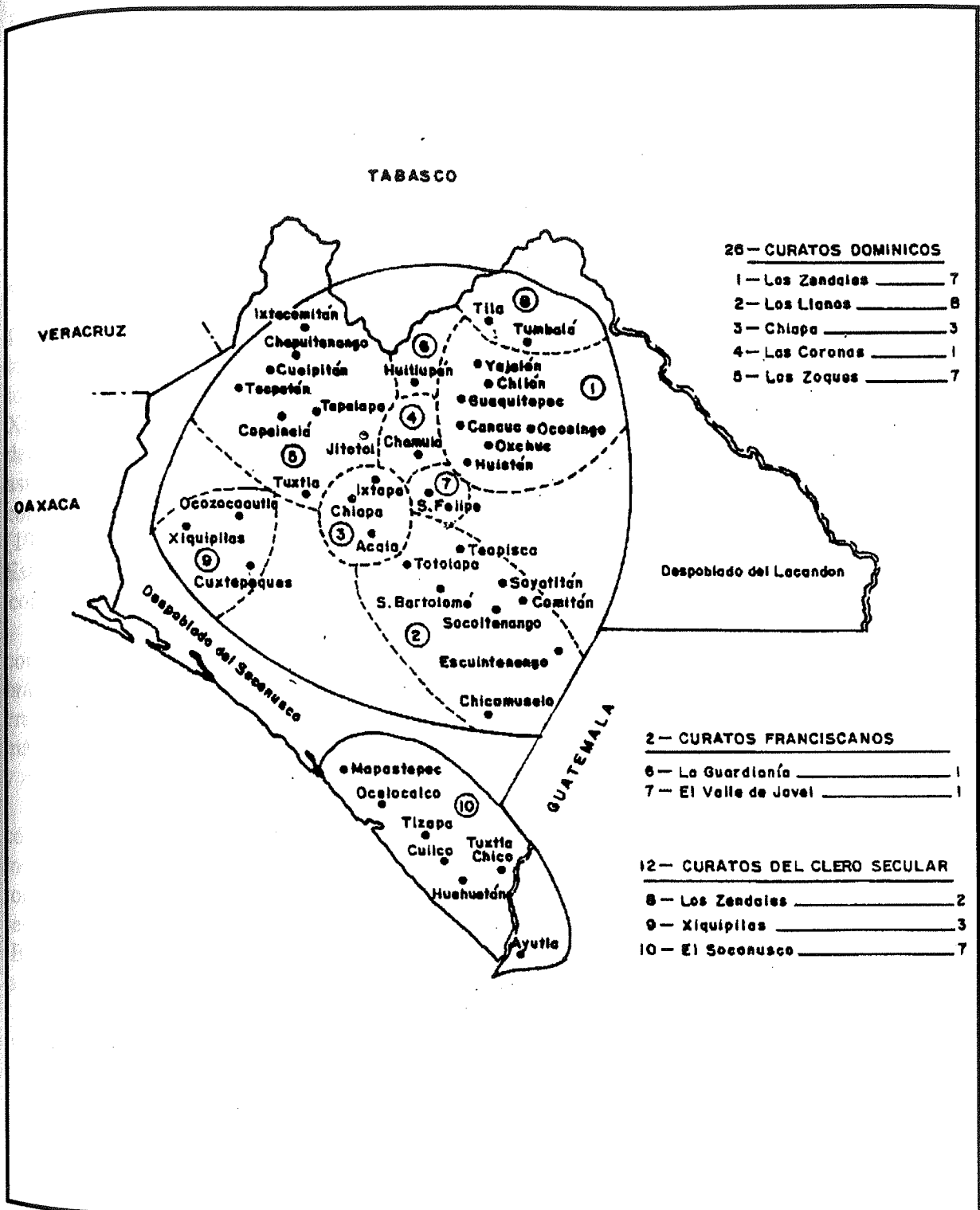
La participación en el proceso de independencia de los clérigos fue también notable, inclinándose por una "monarquía criolla" sobre la "república española", situación a la que se

²⁷ El mismo Gage (1946:163) se refiere a la extracción de excedente que sufren los indígenas de Chiapas: "Tanto es lo que producen en dineros y riquezas estas almas engañadas e ignorantes, que los frailes han tenido con qué construir un convento capaz de mantener a cuatro o cinco de ellos".

²⁸ León y Ruz (1988: 71) muestran lo que consideran una paradoja por parte del obispo Nuñez en su trato a los indígenas: "por una parte, es el más decidido defensor de sus intereses como vasallos de la Corona cuando las autoridades civiles o las particulares propician su explotación, pero, por otra, no vacila en adoptar medidas que los perjudican en el goce de sus bienes materiales cuando la beneficiada, en alguna forma, es la Iglesia".

²⁹ Ya durante el siglo XVII las diferencias entre las órdenes religiosas y el clero secular son notorias, así como los conflictos entre religiosos peninsulares y criollos, como lo percibe Gage (1946) para la Nueva España: "Mas como los religiosos a quien nos descubrimos eran criollos y nacidos en el país, no pudieron disimular el odio irreconciliable que tenían a los que llegaban de Europa, y nos dijeron sin rodeos que los españoles y ellos no habían podido nunca avenirse, y que sabían, a no dudarlo, que sus superiores pondrían muchos obstáculos a nuestra admisión a su convento;" (Ibid.: 116). Algo similar le ocurre al llegar a la provincia de Chiapa: "fuimos muy bien tratados por los religiosos que nos miraban como miembros del cuerpo de su provincia, y nos aseguraron que su provincial se alegraría infinito de nuestra llegada, porque le hacían falta religiosos españoles, para oponerse a los criollos y naturales del país, que se esforzaban cuanto podían a fin de aumentar su influjo y dominar, como lo habían ya conseguido en México y Guajaca" (Ibid.: 132).

Mapa 7. Diócesis de Chiapa y Soconusco a principios del siglo XVIII. División en 40 curatos.



Fuente: Jan de Vos (1985).

llegó por el temor a las medidas liberales de talante anticlerical adoptadas en España.³⁰ La nueva Constitución del México independiente (1824) respondía al anhelo de situar a la religión católica como la única del país, circunstancia que mantenía vivo el espíritu regalista que otorgaba al clero la posibilidad de ser instrumento de una política de estado (Meyer, 1991: 70), y que consolidaba una "constitución religiosa" más que política (Lafaye, 1977: 183). Esta circunstancia, sin embargo, tomó un rumbo distinto cuando los liberales mexicanos se dieron a la tarea de efectuar la "reforma", en el sentido calvinista (Ibid.: 75), ya que se produjo una confrontación o "combate" frontal con la Iglesia católica. Los religiosos vieron como progresivamente el poder civil tomaba espacios hasta entonces ocupados por ellos (Wasserstrom, 1992: 129); hecho que se agravó con las leyes agrarias liberales que desamortizaron las tierras del clero a mediados del siglo XIX, medidas ya anunciadas desde el gobierno de Gómez Farías en 1833 (García Ugarte, 1992: 73).

El Emperador Maximiliano tampoco ofreció las concesiones a la Iglesia católica que Roma esperaba, ya que en 1865 decretaba la protección de la religión católica pero otorgaba tolerancia al resto de cultos (Bastian, 1989: 36). Dados estos acontecimientos no parece que los ecos del conflicto entre los poderes espirituales y terrenales se hubieran acallado en el siglo XIX. Por el contrario, la presión sobre la Iglesia era utilizada para imponer el dominio político del Estado, quien pretendía usar el poder social de la Iglesia para unificar la sociedad civil y así construir la nación (Meyer, 1991: 90/205). En cierta manera, la confrontación, entendida como una lucha por el poder, también puede ser interpretada siguiendo el modelo de Lafaye (1997: 92), quien traslada la escatología mesiánica religiosa a la misma construcción del Estado-nación mexicano, así el laicismo, el mito del progreso o "una parusia 'constitucionalista' se ha levantado en la conciencia mexicana".

A pesar de estas confrontaciones, que pueden leerse según esta última interpretación como dos visiones religiosas de la sociedad, la Iglesia siguió luchando para erradicar las prácticas "idolátricas" o cultos privados durante la colonia y el siglo XIX, sin embargo éstas eran ya una realidad instaurada y de difícil control para las jerarquías eclesiásticas mexicanas, más preocupadas en los enfrentamientos con el Estado que en su propia construcción doctrinal y ritual (García Ugarte, 1992: 80).

La relativa paz porfirista en el terreno religioso, se vio de nuevo truncada con las confrontaciones del poder espiritual y civil entre los años 1910 y 1930. La revolución mexicana estuvo contrapesada por la "intransigencia-integral" en el seno de la Iglesia católica romana. La crítica a los valores exteriorizados y difundidos por la revolución francesa: secularización, individualismo, racionalismo, democracia, etc. dominaron ese periodo (Blancarte, 1993; 23). A partir de ahí la iglesia buscará acercarse más a la sociedad a través de la implantación de asociaciones como la Acción Católica (Meyer, 1991: 97).

La presión sobre el clero no fue sin embargo menor en el periodo revolucionario, la fiebre anticlerical recorrió México y también el estado de Chiapas. La administración carrancista, por ejemplo, expropió los bienes del obispo Orozco y Jiménez, además de producirse saqueos en los templos y prohibirse confesiones, procesiones y rezos (García de León, 1989, II: 50). Las políticas postrevolucionarias, especialmente desde 1925 a 1940, mantuvieron el marcado tono anticlerical, y una de sus consecuencias fue la guerra conocida como la "Cristiada" (1926-1929) (Meyer, 1991: 231), que concluyó con la firma de un acuerdo

³⁰ Meyer (1991: 72) considera al vocablo anticlericalismo "demasiado estrecho" pero permite definir "un aspecto del movimiento de secularización de la vida, del movimiento filosófico de rechazo del pasado; para el liberal, hijo de las Luces, la Iglesia católica es el primer obstáculo al progreso de la razón y de la virtud,"

entre el Presidente Emilio Portes Gil y los obispos Ruiz y Flores y Díaz Barreto, acuerdo que ha sido denominado *Modus vivendi* (1929).³¹ La lucha armada cesó pero no la existente por controlar la sociedad, una batalla por las almas en palabras de Pio XI, por las conciencias (Blancarte, 1993: 31).³² El citado *Modus vivendi* realmente fue un acuerdo y una muestra de respeto entre ambas instituciones a partir de finales de los años treinta (Ibid.: 62); momento de transformaciones económicas importantes para México y periodo álgido del nacionalismo mexicano con la expropiación petrolera (Ibid.: 64).³³ Este periodo de tregua entre Iglesia y Estado es decisivo para la identificación del catolicismo "como uno de los elementos esenciales de la nación mexicana", cuyo mejor ejemplo es el de la virgen de Guadalupe (Ibid.: 417).³⁴

Para el caso de Chiapas, Benjamín (1990; 209-210) considera que "se mantuvo tranquilo" en el período de máxima intensidad del conflicto Iglesia-Estado que recorrió el país (1926-1929). Sólo la llegada al poder del general Victorico Grajales (1932-1936) provocó una ola de intenso anticlericalismo, como el vívido en el vecino estado de Tabasco con el gobernador Tomás Garrido Canabal. Por este motivo, en 1933 el gobernador de Chiapas cerró las iglesias hasta 1936, y realizó una campaña de quema pública de objetos de culto. Pero su sucesor, en 1937, de nuevo reabrió los templos y permitió el regreso del obispo, política coincidente con el periodo político cardenista.

3.2. La labor social de la Iglesia: Acción Católica y la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez

La Iglesia de Roma, preocupada a finales del siglo XIX en los conflictos sociales y políticos que propiciaban el ascenso del comunismo y del socialismo, emprende una nueva cruzada religiosa, ahora de carácter social. Encíclicas de León XIII como *Diuturnum* (1881), *Inmortale Dei* (1885) o *Libertas* (1888), son el antecedente de la *Rerum Novarum* (1891), donde por primera vez la jerarquía eclesiástica aborda cuestiones sociales relacionadas con los obreros, la pobreza o la acumulación de capital.³⁵ Resultado de esta nueva política en México surge la preocupación expresada en el artículo 24 de los Estatutos de la Obra de los Congresos Católicos Mexicanos, donde se dará prioridad a la expansión de la "catolicidad" y se insistirá en una acción pastoral dirigida a la beneficencia, a la protección de los indígenas y a la instrucción y las artes (García Ugarte, 1992: 84).

La jerarquía católica estaba decidida a reconquistar la sociedad, en este caso la sociedad mexicana, y para ello creará una "contrasociedad" mediante la Acción Católica,

³¹ Blancarte (1993: 31) asegura que el modelo de convivencia pacífica entre Estado e Iglesia conocido como *Modus vivendi* no se concretó hasta 1936-1938.

³² "Ahora bien, lo que estaba en disputa eran las masas: obreros, campesinos, trabajadores, niños, mujeres, hombres, jóvenes, etc., y por regla general, todos estos grupos eran vistos como coto exclusivo de las dos instituciones. El Estado pretendía que la Iglesia se concretara al cuidado de las almas y para eso había promulgado y quería hacer cumplir las leyes constitucionales" (Blancarte, 1993: 32).

³³ Si en algo parecían coincidir las jerarquías civiles y eclesiásticas era en el rechazo a los modelos foráneos para la definición de la nación. Si a ello unimos su reacción anticomunista y antiprotestante tal vez se pueda entender el periodo del *Modus vivendi* (Blancarte, 1993:104-105).

³⁴ Con respecto a la relación entre el guadalupanismo y la creación del Estado-nación mexicano ver Lafaye (1977 y 1997).

³⁵ Los problemas sociales aparecen en esta Encíclica aunque se sigue sosteniendo "el derecho de la propiedad como natural devenido de Dios y refutando los principios político-sociales del socialismo y el comunismo," (García Ugarte, 1992: 83).

operativa gracias a sindicatos, prensa, escuelas y movimientos de juventud (Meyer, 1991: 208). Así, el 24 de diciembre de 1929 y después de finalizada la guerra Cristera, se reunieron en México católicos de reconocido prestigio para dar a conocer pública y oficialmente la Acción Católica (Blancarte, 1993: 33).

La fundación de revistas como *ONIR* y *Cultura Cristiana* y su distribución nacional explica el esfuerzo de acercamiento pastoral con la feligresía, cuestión menos cierta en el sur de la federación donde Chiapas, Tabasco, Oaxaca y Campeche eran los lugares con escasa demanda de las publicaciones (Ibid.: 67). Sin embargo, estos esfuerzos para someter la política y la vida social a la religión eran cada vez más rápidamente sustituidos por el pragmatismo de la jerarquía católica que no estaba dispuesta a continuar las confrontaciones con el Estado, siempre y cuando éste no le quitara cotos de poder como el de la educación. Así los católicos podían hacer política pero no desde la Iglesia (Ibid.: 91-92). No en vano esto tuvo reflejo en la constitución del Partido Acción Nacional (PAN) y en el activismo anticomunista y antiliberal de la Acción Católica. El periodo del *Modus vivendi* parece que llegaba a su fin al inicio de la década de los cincuenta, cuando la Iglesia se mostró más crítica con los contenidos de la política social del Estado (Ibid.: 137-138) y más decidida a recuperar un proyecto de cristiandad integral, esto último por la necesidad de estrategias políticas y sociales independientes de las aplicadas por el Estado (Ibid.: 144-145).

Para Meyer (1991: 312) hasta los años sesenta la Acción Católica tiene las mismas preocupaciones políticas que en el momento de su fundación. Preocupada por hacer cristianos y lograr la unidad fraternal de los católicos, por encima de las cuestiones políticas. Sin embargo, el Concilio Vaticano II, las reuniones del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), congresos nacionales de teología, o las propias transformaciones sociales e ideológicas en la sociedad se sumaron para ofrecer a la Iglesia una multiplicidad de discursos, como se refleja en el surgimiento de movimientos católicos seculares de diversa índole y en la división de opiniones en el seno de la jerarquía católica. Con este panorama, en palabras de Ceballos (1992: 120), la Acción Católica decayó en su papel original "al modificar sus antiguas estructuras preconciliares, sin encontrar aún las nuevas que le adjudicó el Concilio". Su papel quedó reducido a agrupaciones rituales y piadosas; y quienes inspirados en el cristianismo han tomado en serio reivindicaciones sociales y laborales, son desconocidos por la Iglesia, cuando no anatemizados" (Ibid.: 120).³⁶

En Chiapas Acción Católica se implanta 10 años después que en el resto de México, la persecución anticlerical fue posiblemente la causante del retraso en su instalación, la cual estuvo a cargo del obispo Gerardo Anaya en la única diócesis existente entonces, la de San Cristóbal de Las Casas. Una de las realidades asumidas por los que implantaban su organización, al igual que en el periodo colonial, fue que "cada día es más reducido el número de sacerdotes" (Flores, 1975: 176); remedio encontrado por la Acción Católica al convertir a los fieles "en auxiliares del sacerdocio, bajo su inmediata dependencia" (Ibid.: 176).³⁷

³⁶ Ceballos (1992: 122) cree que en la actualidad se puede hablar de tres corrientes o agrupaciones que conviven en la Iglesia católica. Los surgidos de la Cristiada (1929) y que se agruparon en Acción Católica, cuyo periodo finaliza en el Concilio Vaticano II (1965). Otra generación surgida después del Concilio donde destacan las corrientes de base que consideran al pensamiento social cristiano más una ética inspiradora de una ideología que una doctrina y, por último, los movimientos surgidos tras la llegada de Juan Pablo II al papado (1978), movimientos más conservadores que sus antecesores provenientes del Concilio Vaticano II.

³⁷ Según el padre Flores (1975: 176) "La cooperación de los seculares en el apostolado de la Iglesia se funda en que el cristiano, en virtud del carácter que le imprimen los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación, queda capacitado para las cosas del culto y de la religión y para ejercer una manera de sacerdocio en sentido

Esta circunstancia es constatable en Tapilula y en distintos municipios con población hablante de zoque debido a la inexistencia de sacerdote en la parroquia. El padre Rafael Flores, "activo y virtuoso", en palabras de un antiguo Presidente Nacional de la Acción Católica, desplegó su labor de creación y consolidación de tal organización en distintas regiones de Chiapas, además de sobresalir por su lucha contra las prácticas rituales consideradas paganas. Desde Copainalá cubrió distintos municipios, entre ellos el de Tapilula, donde todavía se le recuerda.

Entre los zoques la Acción Católica ha sido considerada una obra doctrinaria dirigida por sacerdotes y regulares, principalmente franciscanos. Para Thomas (1974a: 127-128) era simplemente "un bando desmembrado que sigue las directivas sacerdotales en oposición al sistema de cargos" y con poca participación de los indígenas. A pesar de su opinión y a través de sus distintas asociaciones, que abarcan estratos de edad y género, ha logrado convertirse en una alternativa ritual frente a los sistemas tradicionales de fiestas representados por el sistema de cargos religioso. Además, y sin desaparecer el carácter jerárquico de las asociaciones, ha logrado ampliar la base de participación en actividades religiosas y parareligiosas. Para el padre Flores (1975: 175) la Acción Católica era "la unión y coordinación de las fuerzas católicas para la profesión, práctica, y defensa de los principios cristianos, así en la vida individual, como en la doméstica y social". Defensa de principios en confrontación con "el espíritu secularizador que nació del liberalismo y Protestantismo" (Ibid.: 175).

En Tapilula estas actividades se articulan a través de las cuatro ramas de Acción Católica; Señoras, Señores, Señoritas y Jóvenes; igualmente se han establecido una serie de asociaciones; Guadalupana, Carmelitana, Apostolado de la oración, Señoritas de la Milicia, Socias y Socios del Santísimo.³⁸ Aunado a estas asociaciones se encuentran otros grupos de actividad que mantienen distinta relación con la Iglesia y con las ramas de la Acción Católica, como son la Antorcha Guadalupana o los Catequistas y Adoradores.

Los sacerdotes influyentes para la creación y consolidación de esta institución entre los zoques tomaron con ahínco la idea de perfeccionar "los deberes religiosos y morales del pueblo católico, principalmente en la vida pública y en lo que concierne a la familia" (Ibid.: 180-181). El padre Flores primero y, posteriormente, el padre Juan Ibarra desde Tapilula, dedicaron esfuerzos a la organización católica, pero también al desmantelamiento de aquello que se apartaba de la moral pública, como son los rituales considerados paganos o amorales, y las crecientes prácticas evangélicas que se extendieron sobre todo gracias al Adventismo del Séptimo Día.³⁹

En la actualidad, la opinión de personas que desde Chiapas tuvieron relación directa con la organización nacional de la Acción Católica es en cierta manera contundente al decir que desde las diócesis no se ha apoyado su labor porque "raro es el obispo que tiene la concepción de la Acción Católica", por lo que "va muriendo por inanición". Así, la presencia de otras organizaciones al interior de la propia Iglesia ha mermado su papel y desarrollo institucional, "se dejó de tener organización. ..y eso es irremediable, pero las nuevas

lato".

³⁸ Cada parroquia puede organizar la institución según sus conveniencias religiosas. Para conocer la organización de la Acción Católica en Chiapas ver Flores (1975: 179-180).

³⁹ El padre Flores (1975:189) dirá de los evangélicos lo siguiente: "En muchas partes no han faltado varios católicos que por su ignorancia religiosa, conveniencia, debilidad o mala voluntad, han aceptado el protestantismo, dejándose llevar de las sugerencias de los protestantes, los cuales calumnian a la Iglesia Católica interpretando la Biblia a su modo y conveniencia. Así es que el fundamento del protestantismo es falso, su desarrollo confuso, y sus consecuencias y frutos divisiones, odios e incredulidad".

organizaciones no la han suplido, más bien se dejó que existieran francotiradores dentro de la propia Iglesia".

3.3. El nuevo panorama religioso; los evangélicos

Meyer (1991: 111) sitúa el arribo de los grupos protestantes a México en el siglo XIX, coincidente con la desestructuración de la sociedad colonial y su sistema de valores, además de la presencia de ideas o fenómenos que unifica bajo los conceptos de liberalismo, neocolonialismo, inmigración europea y acción misionera de las iglesias. Esta llegada es bien vista por los liberales y se encamina a penetrar en las iglesias de extranjeros, en los grupos indios y en la población en general a través de un progresivo proselitismo (Ibid.: 113). De manera más concisa Bastian (1989: 15) observa el crecimiento y desarrollo de las formas religiosas no católicas en la "contradicción estructural" de la sociedad decimonónica mexicana, donde a los vínculos patrimoniales y corporativos predominantes se le sobreponen los deseos de una minoría liberal de crear una sociedad moderna, occidental. Es así como las sociedades misioneras entran en México con el apoyo otorgado por las políticas liberales, en especial por el gobierno de Lerdo de Tejada (Ibid.: 73). Lo que parece evidente es que los liberales veían en los cultos protestantes la posibilidad de mexicanizar y conquistar a los indígenas, para que suprimieran sus prácticas rituales y accedieran a la lectura, según ideas del propio Benito Juárez (Bastian, 1989: 38).

El impacto primero lo registraron las zonas económicas de agroexportación del norte, mientras los intentos de penetración fueron poco exitosos en las regiones campesinas de Guerrero, Oaxaca y Chiapas (Ibid.: 134). Aunque tras el periodo revolucionario se observa un incremento censal en las poblaciones consideradas protestantes, especialmente por la influencia presbiteriana, sólo a partir de la llegada de grupos evangelizadores pentecostales en la década de los cincuenta y sesenta se produce el acelerado incremento actual en zonas rurales y urbanas chiapanecas (García Méndez, 1993: 123).⁴⁰ Por este motivo, la presencia del protestantismo histórico es escasa, con excepción de los presbiterianos citados, más bien predominan los grupos pentecostales y los considerados "protestantes marginales" o "escatológicos", éstos últimos representados por los Adventistas de Séptimo Día fundamentalmente, aunque también se incluyen en esta denominación a los Mormones y Testigos de Jehová. Los Adventistas o "sabáticos", representan la opción no católica principal en los municipios zoques y, por supuesto, en Tapilula.

Si hacemos caso a las cifras sobre el estado de Chiapas en 1990 la población protestante asciende al 16.3%, el porcentaje más alto en comparación con el resto de la República mexicana (Ibid.: 75). Por ello el número de templos no católicos supera al de católicos a pesar de tener un porcentaje de población adscrita menor. De estos templos los adventistas representan el porcentaje mayor al contar con un 36.8% de los recintos no católicos (Ibid.: 81), a pesar que esta adscripción ocupa el segundo lugar entre los grupos evangélicos de Chiapas, antecedida por los pentecostales.

Con una compleja organización institucional la doctrina adventista mantiene tres misiones en Chiapas, ubicadas en Pichucalco, Tapachula y Tuxtla Gutiérrez. Su implantación

⁴⁰ Para García Méndez (1993:125) el arribo del protestantismo a Chiapas está relacionado con los finqueros alemanes y franceses asentados en el Soconusco y Mariscal, además de contar con la influencia de grupos no católicos de Guatemala, los cuales extendieron su radio de acción en el sureste mexicano.

en la región con predominio de población zoque se atribuye a la relación mantenida con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), con quienes tradujeron al idioma parte de las Sagradas Escrituras (Ibid.: 190).⁴¹ A ello podemos unir no sólo su labor evangelizadora posterior sino la instalación de escuelas o la prestación de servicios médicos en sus clínicas, concretamente en el Colegio Lindavista y en la clínica La Hierbabuena, ambas instituciones en el municipio de Pueblo Nuevo Solistahuacán.

A pesar de ser un grupo religioso caracterizado por su escasa participación política, y por no acumular conflictos en las comunidades donde tiene presencia, en los municipios históricamente zoques sus miembros además de acceder a puestos de representación popular, tienen participación en los partidos políticos o en los órganos o asambleas de representación comunal (Lisbona, 1992: 57; 1998).

Si retomamos el papel y la presencia del ILV en su labor lingüística y misionera resulta que es coincidente con el ascenso de grupos no católicos en regiones con predominio de población indígena. Esto se ha convertido en tema de discusión académica y política; su presencia suscitó debates y posicionamientos teóricos entre quienes lo consideraban un arma del imperialismo estadounidense y quienes se mostraban contrarios a tales reclamos (Hernández Castillo, 1993: 166). De esta tesitura aparece un proyecto de investigación del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) titulado "Religión y Sociedad en el Sureste de México", que fue el primer intento de acercamiento al entendido como problema de la penetración no católica en Chiapas y la frontera sur mexicana.

Como bien ha señalado Hernández Castillo (1993:182), el debate teórico que gira en torno a los estudios sobre protestantismo en Chiapas se encuentra inserto en la "trampa epistemológica" que enfrenta a los individuos como receptores pasivos de los procesos históricos o al "individualismo metodológico", que entiende al actor como capaz de elegir racionalmente entre las opciones que se le presentan.⁴² Es, pues, el fenómeno religioso no sólo un hecho de carácter doctrinal, sino que debe insertarse en un entramado institucional histórico y que cada vez es más plural por el número de denominaciones no católicas existentes en Chiapas.

En el caso de Tapilula, el municipio es un distrito dentro del organigrama adventista y, a su vez, depende de la asociación con sede en Pichucalco.⁴³ Hasta 1996 el pastor contaba a su cargo con 28 iglesias repartidas en cinco municipios.⁴⁴ Los pastores adventistas, supeditados a las directrices superiores, no suelen dilatar en sus destinos porque "no es bueno ni para los pastores ni para los feligreses tener siempre el mismo pastor", comentaba el pastor de Tapilula,

⁴¹ Varias obras traducidas fueron publicadas en zoque, entre ellas *El Evangelio según San Lucas*, *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo*, *Las Tres Epístolas de San Juan Apóstol* o *La Epístola de San Pablo a los Filipenses* (Lisbona, 1992: 53).

⁴² Para Hernández Castillo (1993: 182) "El reto consiste en poder relacionar el análisis de la vida cotidiana con una perspectiva macro de las fuerzas sociales que limitan y constituyen a los sujetos", es por ello que los estudios hasta ahora realizados presentan a los indígenas, según sus palabras, "como meras víctimas del sistema y de las ideologías religiosas o como estrategias políticas que negocian con su identidad".

⁴³ Para un mayor conocimiento de la organización de los grupos adventistas en la región ver García Méndez (1993) y Lisbona (1992).

⁴⁴ La distribución de las iglesias en Tapilula y en las localidades controladas por el mismo distrito es la siguiente: Tapilula: 3 en la cabecera, una de ellas considerada filial por estar ubicada en la zona ocupada por pobladores expulsados por el volcán Chichonal en 1982; 1 Nueva Unión; 1 Portaceli y 1 Videme de Ocampo. Ixhuatán: 1 cabecera; 1 Santa Anita; 2 Pajoyal; 1 Agua Azul; 1 Libertad; 1 Monte Tabor; 1 Naranja; 1 San Miguel; 1 Nueva Esperanza; 1 La Asunción; 1 Monte de Oro y 2 Siglo XX. Pantepec: 1 San Antonio, 1 San Isidro y 1 Nueva Reforma. Chapultenango: 1 Buenavista Caracol. Solosuchiapa: 2 Madero; 1 Naranjos y 1 Monte Ored.

por ello las iglesias de cada localidad cuentan con una gran independencia ritual al poseer entre sus miembros a personas capacitadas para llevar a cabo los oficios religiosos, además de cualquiera de las actividades propias de su iglesia. Los elegidos para desempeñar estos puestos de intermediación ritual o administrativa deben poseer cualidades que demuestren su idoneidad moral y religiosa, así como ser poseedores de "liderazgo" por su reconocida capacidad de trabajo, respeto a la autoridad y amor a la obra de Dios.⁴⁵ Estas circunstancias empatan con lo expresado por Harvey Cox, (1985: 141-142) quien se refería a las teologías protestantes como "más bíblicas y experienciales". El arribo a puestos de responsabilidad, o la simple posibilidad de hacerlo en forma rápida, puede alentar la participación en el nuevo credo, al proporcionar una dinámica de acción distinta a la ofrecida por las otras ofertas religiosas existentes en la localidad.

Al igual que la asignación de tareas al interior de la Iglesia Adventista, la organización de los distintos templos está totalmente estructurada y definida desde la perspectiva jerárquica y ritual. Orden,⁴⁶ teatralidad,⁴⁷ intensa actividad y exégesis bíblica se conjugan en los oficios religiosos, especialmente en la Escuela Sabática que se efectúa los sábados. Las actividades no se concentran únicamente en la iglesia sino que van más allá de su espacio físico local para atender reuniones, conferencias y, sobre todo, visitas a otras iglesias de la localidad o de municipios vecinos.⁴⁸ Por lo tanto, la ritualidad puede constituirse como el orden en sí mismo (Balandier, 1989: 30), especialmente si pensamos que los adventistas tienen como parte de sus ideales y bases de fe la asistencia y participación en el rito (Juárez, 1989: 56).

La palabra de la Biblia y la exégesis del pastor se aplican en la vida diaria a través de varios ejes que nosotros delimitamos en los que conciernen, por una parte, a la creación de una vida nueva, donde destaca la rendición o el sometimiento a la voluntad a Dios;⁴⁹ la insistencia mesiánica, por otro lado, no sólo consiste en la espera de la parusía, también confirma la obediencia y sometimiento a través del grato sufrimiento de los elegidos en la tierra hasta la cierta recompensa celeste tras la segunda venida de Cristo.⁵⁰ Es por ello que mantienen un comportamiento adecuado y alejado de prácticas que consideran impropias, ejemplificadas en las prohibiciones de ingerir alcohol, tabaco o alimentos señalados como impuros en la Biblia.

⁴⁵ Una descripción más detallada de las características que deben definir a un líder adventista aparecen en la obra de Armando Juárez (1989).

⁴⁶ El orden está presente no sólo en los actos rituales sino que es uno de los preceptos que debe acompañar la vida de los adventistas.

⁴⁷ Utilizamos el concepto de teatralidad para hacer hincapié en la constante llamada de atención por parte de aquellos que tienen acceso a la tribuna de la iglesia; su objetivo es causar un efecto, enviar el mensaje bíblico. Los ejemplos son reiterativos, desde las representaciones teatrales por parte de niños y adultos, hasta la presencia de mariachis tocando "alabanzas" al Señor. Los mariachis suelen proceder de estados del centro y norte de la federación mexicana, y el entrenamiento en estas agrupaciones facilita el salto de sus jóvenes integrantes a mariachis profesionales laicos en Estados Unidos.

⁴⁸ En ciertas ocasiones el anuncio público de los diversos actos a celebrarse en la iglesia, o en el municipio, si se trata por ejemplo de jornadas de evangelización, estará apoyado en publicidad acústica muy propia de la competencia que establecen las fuerzas políticas locales.

⁴⁹ "...por medio del ejercicio correcto de la voluntad, puede efectuarse un cambio completo en su vida. Cediendo vuestra voluntad a Cristo os uniréis con el poder que está sobre principados y potestades. Tendréis fuerzas de lo alto que os mantendrán firmes, y así, y rindiéndoos constantemente a Dios, seréis capacitados para vivir una vida nueva, una vida de fe" (White, 1986: 32). Esta relación de sumisión, de carácter pseudomrimonial con el "amoroso Dios", queda confirmada a través del pacto de sangre con los hombres que es constante en los himnos adventistas.

⁵⁰ Recordemos que los fundadores del adventismo, William Miller y Hellen White, construyen su discurso religioso a través de las creencias escatológicas que anuncian la segunda llegada del Mesías.

Por último, queremos resaltar que esta idea de ascenso celestial, por la vía mesiánica, no se sustenta en la contemplación y la espera sino en la acción, por lo cual la preparación y las actividades de los fieles adventistas inicia con los más jóvenes para demostrar que el esfuerzo obtendrá su recompensa a través del ascenso simbólico, no incompatible con los ascensos sociales en su realidad cotidiana.

Esta doctrina, que hemos esbozado con unas breves pinceladas, al parecer arribó al municipio de Tapilula en los primeros años de la década de los cuarenta; Angel Vázquez de Copainalá y Saturnino Silván de Tacotalpa (Tabasco), serian dos de los promotores originales, siendo el primero, según sus propias palabras, quién se encargó de construir la primera "casita" y de comprar los terrenos donde se asientan las dos iglesias del centro de la cabecera municipal: "Todos los templos los había yo comprado, este templo [señalando al principal del municipio]

me costó cuatro pesos el solar... este otro [señalando al segundo templo en importancia de la cabecera] costó 17,000 pesos".

El parentesco ha sido el mecanismo que ha propiciado con mayor facilidad la progresiva expansión adventista en el municipio; sin embargo, la conversión de algún familiar consanguíneo en primer grado no desemboca automáticamente en la aceptación de cónyuges e hijos, especialmente si la conversión es tardía. Esta constatación no deja de interrogarnos sobre la posibilidad de un amplio estudio sociológico de los conversos a los grupos evangélicos y de cuyos resultados, desde nuestra perspectiva, podrían definirse las características laborales de los que abandonan el culto católico, además de establecer su patrimonio antes y después de la incorporación a las nuevas adscripciones religiosas. Hasta el momento no conocemos ningún estudio que sobre Chiapas y, concretamente entre los zoques, se haya preocupado por establecer este perfil sociológico.

La experiencia concreta de Tapilula remite a un perfil sociolaboral heterogéneo, previo a la incorporación: funcionarios con experiencias migratorias en otros municipios del estado, comerciantes, comuneros, jornaleros y, hombres con oficios (herrereros, carpinteros, balconeros...). Indudablemente uno de los aspectos notorios, en todos los casos, es el aumento de la acumulación económica, circunstancia que se observa no sólo en las condiciones de vida sino en la instalación de negocios propios o en una cierta ruptura con las actividades del campo.⁵¹

Una de las interrogantes que convergen en el estudio de estos cambios de adscripción religiosa son los motivos del mismo, si en párrafos anteriores considerábamos algunas de las características del adventismo, también podemos señalar que el culto católico ha limitado progresivamente la participación de los feligreses en los intercambios con lo sagrado, la persecución de los rituales y los mediadores del mismo se han debido someter a la voluntad de un ser supremo cada vez más representado por la jerarquía eclesiástica en la diócesis de Tuxtla Gutiérrez,⁵² en cambio, el pragmatismo adventista, presente también en otras derivaciones

⁵¹ Natalie Z. Davis (1979: 22), en su estudio sobre el siglo XVI en Francia, consideraba la incorporación al credo protestante como propia de profesiones que exigían cierta cualificación o que portaban innovaciones, sin embargo, la observación de los datos estadísticos presentados en los cuadros 36 y 37 no parece coincidir para el caso de los municipios estudiados, ya que donde se produce un mayor abandono de la religión católica es en los pueblos con mayor número de campesinos.

⁵² La región habitada por hablantes de lengua zoque dependió del obispado de San Cristóbal de Las Casas hasta 1964, cuando se establece la diócesis de Tuxtla Gutiérrez donde están comprendidos los históricos pueblos zoques en la actualidad. Por esta razón, las directrices pastorales llevadas a cabo por ambas sedes eclesiásticas no coinciden.

católicas y en credos evangélicos, abre las posibilidades a una relación más cercana, por su vertiente escatológica, con el intercambio de dones propio de la práctica religiosa que mostraremos en siguientes capítulos. En este sentido podemos retomar lo expuesto por Lafaye (1997: 201) cuando, al referirse a la fe religiosa en América Latina, la consideraba una cuestión más social que individual,

"de ritos y de sacramentos más que de meditación. Y sobre todo, la gran brecha entre el acto de fe y el pensamiento discursivo, que caracteriza a la filosofía moderna en general, no se produjo a menudo. En el universo mental de la mayoría de los hispanicos, no se ha operado aún la laicización de los criterios de verdad. Esta circunstancia rebasa con creces, por sus efectos, los límites del dominio epistemológico: condiciona la ética, domina los comportamientos".

No es extraño, entonces, que al interpretar las relaciones entre la jerarquía eclesiástica colonial y la feligresía indígena de Chiapas Viqueira (1997a: 141-142) muestre también esa disfunción o fracaso en transformar las conciencias religiosas:

"Pero al rechazar la prioridad que la Iglesia daba a la salvación eterna por encima de los valores terrenales —las buenas cosechas, el sexo placentero, los hijos, y la salud— los naturales impidieron que los elementos religiosos europeos y mesoamericanos se integraran en un solo sistema que los ordenara y los jerarquizara, y que pusiera a los primeros por encima de los segundos. La pretensión de la Iglesia católica de poseer el monopolio de la comunicación con el más allá, de ser el único intermediario válido con lo sagrado fue también denegada".

Aunque sin seguir al pie de la letra tales planteamientos, esta lectura tiene nexos de unión con los planteamientos que haremos en el caso del sistema de cargos de Tapilula, interpretación que pretende abrir un camino, mas no el único, para el análisis del cambio religioso o de la circulación entre credos tan frecuente en Chiapas.⁵³

Como una forma de acercarnos al crecimiento de las opciones evangélicas, y para dar un panorama de la distribución por credos en Tapilula y municipios aledaños, los censos nos aportan datos disparejos, por ser los rubros especificados ciertamente erráticos; aún así subrayan el progresivo incremento de las opciones evangélicas con respecto a la religión católica (ver cuadros 36 y 37).

⁵³ Lafaye (1997: 20-21) ha considerado, sin pretender que sea una regla de determinismo económico o sociológico, que el resurgimiento de movimientos mesiánicos en la actualidad está relacionado con regiones que viven en estado de "dependencia neocolonial" o de "colonialismo interno", aunque las excepciones le conducen a afirmar "que cierta anarquía en la imaginación religiosa, así como el relajamiento de la regla por parte del clero, son las condiciones más propicias a la aparición de movimientos mesiánicos".

**Cuadro 36: Población católica y protestante o evangélica.
Tapilula y municipios aledaños, 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
IXHUATÁN						
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.

Fuente: Cuadro 36.

Cuadro 37: Crecimiento y disminución en porcentaje de la población católica y protestante o evangélica*. Tapilula y municipios aledaños, 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	4.83	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

Fuente: Cuadro 36.

De reciente implantación, por otra parte, es el grupo de los Testigos de Jehová, quienes ya cuentan con un salón en la cabecera municipal. Un familiar de los fundadores, y director de una banda de música en Tapilula, explica cómo fue su fundación en el municipio:

“Mi hermano también es músico y entró a un grupo de Testigos de Jehová por mi sobrino. Tocaba con los Angeles de Fuego de Comitán y todos los del grupo se metieron a los Testigos de Jehová y mi sobrino los siguió. Estuvieron un año sin tocar como grupo. Entonces mi sobrino convenció a su papá y al resto de familiares cercanos... Mi hermano sigue metido en el grupo y ya no toca con la banda en el pueblo para que no lo vean celebrar a los santos católicos, pero cuando salimos afuera del pueblo con la banda nos acompaña para ganar unos centavos”.

Sin exceder de los 40 miembros, los Testigos de Jehová realizan las labores proselitistas encomendadas por su credo no sólo en la cabecera municipal sino también en las distintas localidades del municipio; tarea en la que están ayudados en ciertas ocasiones por compañeros procedentes de Pichucalco.

Tras mostrar brevemente el actual panorama religioso, consecuencia de una historia institucional y de prácticas por parte de los actores sociales que viven o han tenido influencia en Chiapas, y antes de ampliar los aspectos etnográficos relativos al sistema de cargos y a los intercambios de santos, es necesario recapitular sobre la historia de las cofradías zoques, punto de referencia obligado antes de regresar al presente.

CAPÍTULO 4. COFRADÍAS Y RELIGIOSIDAD ENTRE LOS ZOQUES

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

Ramón Llull, *Libro de amigo y Amado*, pp. 11.

4.1. 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 presente siglo. 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 comunidades ‘ladinas’. En Chiapas, por su parte, fue uno de los bastiones temáticos de los proyectos de investigación de las Universidades de Chicago y Harvard.

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 visto incrementadas en los últimos años.¹ Precedente de ellas es la notable obra de Antonio 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.² Las cofradías hispanas, según sus referencias, tienen su origen allende los Pirineos,³ 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).

¹ De sumo interés resulta la discusión planteada por Juan Ignacio 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.

² Sin embargo, Rumeu de Armas (1981: 43) 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”. Para las cofradías eclesiásticas y gremiales implantadas en la Nueva España ver el trabajo de Alicia Bazarte (1989).

³ 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).

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 Joaquín Costa en su obra *Colectivismo Agrario en España* (1915). 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 a los enfermos, dedicar misas a los difuntos o invertir en regulares banquetes comunales (Ibid.: 374).⁴

A un pionero estudio antropológico de Isidoro Moreno en España, le 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.⁵ 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 Tomás Antonio 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).⁶

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 los dedicados a escudriñar la naturaleza y formas de imposición de la cofradía, institución trasladada de la península al continente americano. Foster (1961, 1985) 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.⁷ En cuanto a las instituciones mencionadas, las convertía en el valuarte funcional para enfrentar periodos de crisis e integrar a la sociedad (Foster, 1969: 109).

La tesis de Isidoro Moreno (1985: 192) "...es que se trasplanta a América, implantándolo en las comunidades indígenas tras la conquista, el modelo hispano de *cofradías étnicas*".⁸ 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 es lo que se desarrolla en América

⁴ "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).

⁵ Muchas de estas investigaciones aparecen en obras conjuntas, como *Las Cofradías de Sevilla. Historia, Antropología y Arte*, donde destaca el trabajo de José Sánchez Herrero (1985) sobre los inicios de las cofradías sevillanas, y que ofrece una tipología de las mismas. Otros son trabajos aparecidos en la obra *La Religiosidad Popular*, coordinada por Álvarez, Buxó y Rodríguez (1989), en cuya obra las aportaciones de Manuel Moreno y Fuensanta Plata pueden servir de comparación. Por otra parte, la investigación de Miguel Luis López Muñoz (1994) ofrece fuentes útiles para el tema además de insertar reglas, ordenanzas o constituciones de las cofradías. Otros trabajos los podemos encontrar en el VI Encuentro en Castilla y León bajo el título de *Universidad y Etnología* (1994).

⁶ De sumo interés es el análisis sobre el culto a la Virgen del Rosario introducida por los dominicos expresado por Mantecón (1990), que puede tomarse como referencia comparativa para el caso americano.

⁷ En el mismo sentido Robert Ricard (1933: 327) 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".

⁸ Moreno (1985) presenta una tipología de las hermandades que resumimos: 1) abiertas o cerradas; 2) con integración horizontal o integración vertical y 3) con identificación grupal, semicomunal o supracomunal. Las cofradías étnicas serían cerradas, con integración horizontal y grupales (Ibid.: 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 (Ibid.: 197).

(*Ibid.*: 198). Fiel reflejo del sistema social existente, negación del mismo en un nivel simbólico o ambas cosas a la vez, es para Moreno (*Ibid.*: 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." (*Ibid.*: 199).

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

McLeod (1983: 85) 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 (*Ibid.*: 67-68) y pretende desmitificar las ideas referentes a un resurgimiento de la religión popular indígena: "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." (*Ibid.*: 71).⁹

Muchas de las ideas de McLeod las retoma de la obra de Wasserstrom (1992: 129-186), autor que hace del desarrollo histórico de una región el soporte para la ejemplificación de un caso, el de Zinacantán, 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 duda, son Chance y Taylor (1987: 7) los autores que con más precisión han hablado del desarrollo de las cofradías y de su relación con el contemporáneo sistema de cargos. Comparando 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 se rompería con la idea del previo patronazgo individual indígena, supervivencia prehispánica al interior de las instituciones trasplantadas desde la metrópoli.¹⁰

El análisis comparativo permite observar las distintas modalidades para hacer subsistir los cofradías y también su variable evolución, donde destaca la presencia de propiedades comunales

⁹ Victoria Reifler (1979: 33) asevera también que las rebeliones indígenas no pretendieron restaurar las antiguas costumbres mayas, sino que más bien significaban una explosión contra el monopolio español de la religión católica. 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 (*Ibid.*: 45).

¹⁰ Chance y Taylor (1987: 7) 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".

de tierra y ganado para hacer frente a los gastos (Ibid.: 11).¹¹ Esta razón es la que motiva la siguiente afirmación:

"...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, además de la existencia de políticas administrativas tendentes a prohibir la contribución comunitaria (Chance y Taylor, 1987: 12). Otra de sus aportaciones es la referente al papel de los cargos civiles durante el periodo colonial que, aunque no eran incompatibles con los religiosos, no formaban una estructura cívico-religiosa como la estudiada en el presente siglo (Ibid.: 14).

Para los autores estadounidenses, 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).¹²

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 las mismas eran instituciones indígenas, pero en los casos que si 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 (1993: 295-296) para resaltar el papel jugado por las estructuras de poder tras la irrupción colonial que

¹¹ 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 Patch (1981) cita un caso, igualmente Meyers (1985: 296-297) aporta información del Perú, donde propiedades y ganado no sólo son utilizados en el soporte de la cofradía, sino también en el de los cofrades, situación que provocó numerosos conflictos con la creciente expansión de las haciendas.

¹² Parece que este es el proceso sufrido en los Altos de Chiapas, según indicaciones de Rus y Wasserstrom (1980), quienes señalan que a fines del siglo XVIII y principios del XIX las cofradías sufragaban 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. Sin embargo, Chance y Taylor (1987: 16) 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". 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).

"...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".

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 (Fábregas Puig, 1971: 5), aspecto discutido por Aramoni (1992: 17-18). De hecho se cuentan con algunas investigaciones al respecto y documentación todavía por revisar en los archivos sobre el periodo colonial.

Aramoni, en su estudio sobre brujería y 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 (1992: 342-343). 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 (Ibid.: 370-371).¹³

Para el caso de Chiapas, la mencionada lucha contra los cultos y formas rituales de los indígenas, consideradas idolatrías o herejías, puede observarse 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, el de homogeneizar el culto y atender la vida moral y religiosa (Mantecón, 1990: 37) aunque, por otra parte, en reacción a las corrientes reformistas se incrementará el número de ceremonias públicas y masivas como las romerías, procesiones, culto a las imágenes o reliquias (Domínguez Ortiz, 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 manera progresiva y decidida con el afán de controlar y uniformar las prácticas rituales indígenas, además de ser una fuente de financiamiento alternativa de los eclesiásticos tras las pérdidas demográficas de los primeros años de conquista (MacLeod, 1983: 68; Wasserstrom, 1992: 37-41). MacLeod (1983: 67) 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.

Los dominicos, al igual que en Europa, dieron prioridad a las devociones del Rosario y del Santísimo Sacramento (Ibid.: 48).¹⁴ 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 por tener conocimiento de ella.¹⁵ Ello no es casual porque fue en el periodo ocupado por 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

¹³ Aramoni (1992) aporta información sobre la cofradía del Rosario en Tuxtla y ciertas transformaciones en su organización, así como los conflictos con autoridades civiles y eclesiásticas.

¹⁴ 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).

¹⁵ Menciona Aramoni (1992: 383) 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 de instalar las cofradías del santo Rosario.

propio presidente de la Audiencia, Alvaro de Quiñones y Osorio, acordara la reducción de las mismas por causar empobrecimiento de los indígenas y por su posible relación con prácticas religiosas precoloniales (Díaz Cruz, 1989: 643).¹⁶ En ese mismo sentido las Ordenanzas de Scals, emitidas en julio de 1690, denunciaban las excesivas cargas tributarios a las que eran sometidos por la Iglesia los naturales, y prohibía que los indígenas 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.: 60).¹⁷ Entre las referencias de las Ordenanzas de Scals toma como ejemplo la cofradía de San Agustín en Tapalapa la cual, instada por el obispo Nuñez 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).¹⁸

Aunque la medida hubiera sido un golpe para la Iglesia y para los propios indios, 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),¹⁹ 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 Nuñez 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 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.²⁰

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 reorganizaban las cofradías y reinstalaban festividades anteriores e incluso las rebasaban ya en 1769, los funcionarios intervinieron de nuevo para contrarrestar estas tendencias. En muchos casos las respuestas de los pueblos fueron el abandono de sus hogares, como el ejemplo de los mayordomos del Santísimo Sacramento en Amatenango, que optaron por emigrar a las haciendas

¹⁶ En Chiapa de Corzo, concretamente en el año 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 Priostes, y Mayordomos de dichas Cofradías de aquí en adelante no lo sean ningun indio de cualquier calidad y condición que sea..." , Chiapa de Corzo; II, B.3.; jun-ago/1665. 4ff; # 5734, BAHD, vol. II, num. 3, 1985.

¹⁷ 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 ejemplificada por Aramoni en 1678 (1992: 174-175) en Pueblo Nuevo de la Magdalena.

¹⁸ 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).

¹⁹ Wasserstrom (1992: 41) reafirma también la idea de la cofradía como defensa frente al luteranismo europeo.

²⁰ En opinión de Aramoni (1992: 371-372) también pudieron acceder a dichos cargos los "leales" a los frailes, especialmente en los lugares cercanos a los centros de control político.

de las tierras bajas (Wasserstrom, 1992: 109). Otro episodio de estos enfrentamientos de poder se sitúa con la llegada en 1774 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 decidió 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 (Ibid.: 79-80).²¹ 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”.²² 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 del 5% y restituir el capital además de cumplir con sus obligaciones religiosas. La precaria situación de los indígenas provoca,²³ 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”.²⁴ 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.²⁵

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 fueron un duro golpe para los terrenos de las cofradías, situación que provocó una recomposición de su financiamiento. Wasserstrom (Ibid: 160-161), 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.²⁶

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

²¹ 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.

²² BAHD, vol. II, n. 1, 1985, pp. 13-14/39-41.

²³ “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., pp. 18.

²⁴ Ibid., pp. 12.

²⁵ El maltrato que reciben los curas, además de las condiciones en las que deben vivir, “entre hombres cuasi irracionales”, son para el obispo Polanco circunstancias que impiden el aumento de vocaciones, Ibid., pp. 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, n. 1-2, pp. 16.

²⁶ Estos conflictos no sólo facilitaron en palabras de Wasserstrom (1992: 161-162) 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 tierras y la progresiva incorporación de población ajena a las comunidades indias.

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).²⁷

Las cofradías lograron sobrevivir, posiblemente, “gracias más al empeño de los indios que al cuidado de los curas” (Aramoni, 1995: 22), quienes empezaron a quedar al margen del control de tales instituciones para verse relegados cada vez más a ciertos papeles rituales del ceremonial católico. La conformación del Ayuntamiento Constitucional y la transformación del antiguo cabildo indígena durante el siglo XIX fue un factor decisivo en la continuidad de la cofradía, especialmente por el repliegue hacia los cargos religiosos (Fábregas Puig, 1986: 192) que convirtió a la institución sagrada en un espacio de observancia ejercido por los indígenas hasta transformarse en el sistema de cargos estudiado en el presente (Aramoni, 1995: 23).²⁸ 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 marcan las pautas para el estudio de las mismas entre los zoques.

4.2. Las cofradías zoques

Sobre las cofradías zoques es Aramoni quien ha incorporado más información en los últimos años. El análisis de las cofradías del Rosario de Tuxtla o de San Agustín en Tapalapa ofrece el funcionamiento y las transformaciones a través de sus respectivos libros de cofradías. Sobresalen en sus aportaciones 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 (1992: 384-385).²⁹ Aspectos coincidentes, no sólo con el resto de cofradías instaladas durante la 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, terrenos o ganados propiedad de las mismas cofradías. Esta situación fue progresivamente trastocada por la presión sobre las tierras ejercida también por la jerarquía eclesiástica (Ibid.: 388).³⁰ La venta de ganado,

²⁷ El propio Rumeu de Armas (1981: 389-390) cita el ejemplo de Eugenio Larruga, quien consideraba que sus fondos “se invierten por lo regular mucho más en cuidar, refrescos y otros gastos inútiles y viciosos que en el culto que tributan a los Santos tutelares de sus Cofradías”.

²⁸ Aramoni (1995: 24) considera que esta institución fue adaptada y tuvo continuidad entre los indígenas porque permitía una 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.

²⁹ Recientemente Aramoni (1998b: 102-103) 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.

³⁰ En este caso el obispo Llano aseveraba que las haciendas no pertenecían a la cofradía o a los indios, “sino a las santas imágenes de Nuestra Señora del Rosario” (Aramoni, 1992: 390).

en muchos casos a otras cofradías, permitía la celebración de las fiestas y la continuidad de la institución (Ibid.: 391) en manos de los indígenas (Ibid.: 398).³¹

Tapalapa es para Aramoni (1994: 142) 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.³² 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 (Ibid.: 143). De hecho, en los anexos a su curato, Pantepec, Ocotepec y Coapilla, sólo funcionaban las cofradías con ganado (Ibid.: 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 el año 1706 (Villasana y Reyes, 1991: 268).

Para la historiadora 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).³³ Así inserta la organización y funcionamiento de estas instituciones dentro del contexto religioso 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." (Ibid.: 17).³⁴

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 existían sustituciones entre lo europeo y lo mesoamericano

³¹ La cooperación en trabajo de tierras en común, arrendadas o propias, era también usual en las cofradías españolas, Rumeu de Armas (1981: 375) 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. También Joaquin Costa (1915) describió el papel del trabajo comunitario de las cofradías en Aragón (cit por Rumeu de Armas, 1981 : 376).

³² 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).

³³ La estancia ganadera de Tapalapa, ejemplifica la explotación de tierras del común por parte de los zoques. Además, la plaga de langosta, que afectó en 1770 la región donde se encuentra ubicado Tapalapa, y la explotación por parte del teniente de alcalde mayor, Sebastián Esponda, son dos circunstancias que permiten aseverar a Aramoni (1994: 148) 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".

³⁴ 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 (Aramoni, 1995: 18). 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 (Ibid.: 18-19).

propiciadas por las similitudes rituales existentes.³⁵ 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 ha trascendido el tiempo histórico para hacer referencia a la organización social de los indios de los Altos de Chiapas,³⁶ basada en el parentesco y sustentada en linajes patrilineales exogámicos, que unidos constituirían el dicho calpul.³⁷ Sin adentrarnos en la polémica todavía no resuelta,³⁸ creemos necesario aportar datos que puedan dar 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 Puig, 1986).³⁹

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, por citar un ejemplo. La información oral sobre la existencia de otros calpules en Tapilula y pueblos aledaños,⁴⁰ desaparecidos en la actualidad, nos interroga sobre el papel que esta figura jugó entre los zoques, incluso después del sometimiento militar castellano.⁴¹ Si buscamos referencias al respecto encontramos como el obispo Marcos Bravo de la Serna en 1682, para comentar fiestas de barrio de Tuxtla Gutiérrez, identifica al barrio con el calpul:

³⁵ Las sustituciones tendrían relación con las fiestas de los barrios prehispánicos, señaladas por Durán, así como por la presencia de personas que financiaban las mismas, cuestión expuesta por Motolinía. Esto mismo que señala Aramoni (1995: 14-18), como posibles relaciones-sustituciones de prácticas prehispánicas, puede ser en cierta manera contradictorio con la inserción de la mayordomía individual durante los siglos XVIII y XIX que la misma autora afirma.

³⁶ 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 (1979), 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" (Ibid.: 197).

³⁷ López Austin (1989b) 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.

³⁸ Un resumen de dicha polémica se puede revisar en Carrasco (1989: 11-23) y Olivé Negrete (1989: 81-114)

³⁹ Igualmente Velasco Toro (1990: 122) menciona un documento sobre Quechula donde aparecen 4 calpullis en 1674. Para el conocimiento de la terminología de parentesco entre los zoques contemporáneos, y como posible referencia a los zoques prehispánicos Báez-Jorge (1990a: 155-185) presenta un breve pero detallado informe en "El sistema de parentesco de los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas".

⁴⁰ En el año 1690 sabemos que Tapilula contaba con 5 calpules; Pantepec y Tapalapa tenían 4 mientras Ixhuatán estaba compuesto por 3. No existe mención a los calpules de Comistahuacán (Rayón). Ver AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 46v-48, 48-49, 65v-67 y 67v-69.

⁴¹ 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 comunidades fueron temas de discusión, especialmente para hacer hincapié en las transformaciones contemporáneas y su práctica desaparición. Ver Guiteras (1965) o Favre (1992), entre otros.

“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,” (cit. por 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 (MacLeod, 1983: 74).⁴²

De hecho, Aramoni (1998b: 101-103) 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. Esto le permite, siguiendo un documento presentado por Navarrete (1974) sobre los chiapanecas, identificar al calpul como una figura organizativa con jerarquía determinada en la que cada calpul se identificaría con un calpulero mayor, y coordinados todos por un gobernador de calpules. Los primeros, con el acuerdo del segundo, dirigían 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). A posteriori, la misma autora significa la posible y progresiva desaparición o fusión de las cofradías de barrio, concretamente en Tuxtla, ya que aparecen los nombres de los cargueros de las cofradías por barrio y cada ‘prioste’ corresponde a un distinto barrio de la ciudad (Ibid: 385).⁴³

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 (1973) en Rayón y Tuxtla. 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 en las comunidades 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 (1991: 245) considera a la ermita como el posible núcleo de un barrio corporado.⁴⁴

Por su parte, Thomas (1974a: 126) 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”. Así, las asociaciones de ermita estructuradas a través del parentesco o la vecindad,⁴⁵ y que unifican el culto al corporizar el control de las imágenes, expresarían la estructuración jerárquica de los miembros de la asociación (Ibid.: 138), en función de la

⁴² Díaz Cruz (1989: 648) menciona un documento de 1691 en el que aparecen los “mayordomos calpuleros” como responsables de la “cofradía de su calpul o barrio”.

⁴³ También considera Aramoni (1992: 385-386) significativa la presencia a partir de 1852 de los nombres de las esposas de los priostes, dato que le sugiere un mayor papel de la mujer dentro de la “estructura ceremonial”.

⁴⁴ 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).

⁴⁵ Normalmente los jefes de las familias de vecinos -no unidas por parentesco- que se incorporan a una ermita no tienen derechos a ser miembros de otra ermita por cuestiones de parentesco o por no poder económicamente establecer su propia ermita (Thomas, 1973: 20).

reproducción de la misma a través de los derechos de herencia (Ibid.: 133).⁴⁶ 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 ermitas privadas para las celebraciones propias de su cargo, por lo que la relación entre ermita privada y pública es constante en la comunidad (Ibid.: 140-141). Este flujo y reflujo entre corporación y particularismo conduce a Thomas (Ibid.: 142) 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”.

La ermita no deja de ser, en una explicación funcional, el lugar donde se sitúan el faccionalismo y la lucha por los recursos primordiales mediados por la “envidia”, situación que se ve contrarrestada por los mecanismos del ritual relacionados con las propias ermitas. El resultado de esta relativa y atenuada confrontación es el que permite a Thomas equiparar las asociaciones de ermita con grupos corporados más cercanos a la familia extensa o al patrilinaje que al barrio corporado (Ibid.: 160-162). Por este motivo, la ermita y el barrio son “posibilidades alternas para la organización formal dentro de sociedades similares” (Ibid.: 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 *cowinás* sobrevivientes demostrarían 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”⁴⁷ debido al aumento de relaciones individuales contractuales de una estructura social urbanizada (Ibid.: 25).

Las afirmaciones de Thomas han sido cuestionadas por Aramoni (1998a: 98) por considerarlas “ahistóricas”. En concreto la historiadora, a través de casos etnográficos y de vocabularios coloniales, replantea las ideas sobre la ermita particular o *cowiná*,⁴⁸ 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 que *cowinás* son también sus miembros (Rivera, 1991 y 1993; Aramoni, 1998a: 98-99). Así Aramoni (Ibid.: 101) 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,

⁴⁶ “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).

⁴⁷ Esta idea de la mayordomía o del cargo como movimiento defensivo de la cultura zoque había sido presentado también por Fábregas Puig (1971: 12).

⁴⁸ Dolores Aramoni (1998a: 100) considera este concepto polisemántico.

continúan siendo el parentesco y la residencia, por eso la herencia de *cowiná* se sigue guardando con tanto celo".⁴⁹

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).

Como puede comprobarse, a través de la información y controversias apuntadas, no parece existir un nítido hilo conductor, tanto en los datos históricos como en las referencias etnográficas, que asiente la organización de los cultos de santos entre los zoques durante el periodo colonial, así como las transformaciones de la realidad actual. Nosotros utilizaremos lo expuesto en un documento del siglo XVII, surgido de la visita del oidor Scals, para enlazarlo con las discusiones ya expuestas y con los siguientes apartados de este trabajo.⁵⁰

Si hacemos caso a dicho reporte colonial identificamos al calpul por el nombre de un santo, así Tapalapa cuenta con 4 calpules: San Juan Bautista, Santo Domingo, Magdalena y Nuestra Señora del Rosario. Cada calpul celebra a su santo, pero también otras fiestas. Así el de Santo Domingo y Magdalena celebran cuatro, mientras que el de San Juan Bautista tiene tres y el de Nuestra Señora del Rosario cuenta con seis.

A ello hay que añadirle 2 cofradías, la del Santísimo Sacramento y la del Rosario. Cada cofradía, por su parte, celebrará cinco y cuatro fiestas más respectivamente.⁵¹ Sin embargo, en Tapilula no se señalan el número de festividades celebradas por sus cinco calpules,⁵² 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.⁵³ A ellas hay que añadir la festividad del santo patrón e incluso otras, como ocurre con la de Santo Tomás de Aquino.⁵⁴ Si nos guiamos de dicho documento observamos como no necesariamente coinciden el número de calpules con el de cofradías existentes a finales del siglo XVII.

Por lo tanto, si hacemos caso de esta información colonial y de los trabajos históricos anteriormente mencionados, al calpul lo podemos identificar con el barrio o con una organización parental y territorial, estructurada 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 o con un barrio, como así lo demuestran el número y nombres de calpules y de cofradías existentes en los pueblos mencionados en el documento. Además, se

⁴⁹ López Austin (1989a: 120) considera al hombre-dios prehispánico como la piel, la cobertura, en definitiva, la semejanza del dios.

⁵⁰ AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3).

⁵¹ Ibid., ff. 46v-48.

⁵² 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 además once, siete y ocho fiestas respectivamente. Ibid., ff. 65v-67.

⁵³ Ibid., ff. 65v-67.

⁵⁴ Ibid., ff. 65v-67.

contaría con otra serie de fiestas, incluida la patronal, que podrían estar organizadas por un sistema paralelo a las anteriores celebraciones, sistema que puede coincidir con las primeras festividades impuestas por los evangelizadores castellanos.

A partir de estos datos, podremos analizar con más detenimiento el funcionamiento y transformación de las cofradías durante el siglo XVIII y considerar cómo se estructuraron las transformaciones que conducen al actual sistema de cargos.

4.3. Visitas parroquiales y libros de cofradías en relación a Tapilula

Los ejemplos de algunas cofradías zoques o el caso de Tapilula son ilustrativos del funcionamiento de las mismas, de los problemas entre las comunidades 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 Polanco para todo su obispado. A finales del siglo XVIII, concretamente en 1794, se efectuó un inventario de los bienes de iglesia en Tapilula; tanto el principal de cofradías como el recaudado por entierros era inexistente porque "se entierran de fiado".⁵⁵ Cinco años después se produjo una visita parroquial; la mayoría de las comunidades zoques visitadas, donde se incluía Tapilula, quedaron debiendo el principal (ver cuadro 38).⁵⁶ 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".⁵⁷

Cuadro 38 . 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 ½ R.	38 P.
TECPATÁN	59 P. 6 R.	-----	871 P. 4 R.	478 P. 1 ½ R.	453 P. 1 R.	290 P. 4 ½ R.
MAGDALENA COLTIPÁN	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 ½ R.	505 P. 4 ½ R.	350 P. 6 R.
SAYULA	37 P. 7 R.	50 P. 5 ½ R.	308 P. 1 ½ R.	101 P. 6 R.	206 P. 3 ½ R.	40 P. 7 R.

- R.: Reales
- P.: Pesos

Fuente: AHD, Asuntos Eclesiásticos II, B. 3, Visitas Parroquiales.

⁵⁵ AHD, IV, C. 5, Tapilula.

⁵⁶ AHD, Asuntos Eclesiásticos II, B. 3, visitas parroquiales, ff. 9.

⁵⁷ AHD, VI, C. 14, Tapilula.

Las visitas de los obispos o sus representantes significaban el momento de encuentro de los feligreses con las altas jerarquías eclesiásticas de la provincia.⁵⁸ Con 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 Fermín Josep daba 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 hubieran vigilantes para que los indígenas pudieran presentar sin preocupaciones sus quejas, tanto de los curas como las denuncias de idolatría comunes en las comunidades indígenas.⁵⁹

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 poseía el terreno para la cría de ganado, pero posiblemente los coitecos lo habían destinado a otros fines.⁶⁰

Más concretamente, en el partido de los zoques su visita inicia en Jitotol el día 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 Smo. Sacramento, al igual que el del resto de hermandades de la cabecera y su anexo, Pueblo Nuevo (Solistahuacán).⁶¹ Un día después llegaba a Tapilula, con sus anexos en Ixhuatán y San Bartolomé (Rayón). Su descripción no es muy entusiasta. La iglesia de cal y canto, sus imágenes consumidas por la polilla, además de ser

"tan deformes, que S.S.Y. juzgó deberían recogerse todas, pero debiendo quedar alguna, solo se quitaran las más intolerables (...). Que siendo tan pobre esta Yg.a, como qe carece de todo fondo, y estando imposibilitados por sus escaceces los vecinos qe pudieran contribuir a su reparación,"⁶²

⁵⁸ Todavía en 1873 se enlistaban con precisión "los papeles, documentos y libros que deben presentarse por los párrocos en la Santa Visita", AHD, Asuntos Eclesiásticos II, B. 3, Visitas parroquiales.

⁵⁹ AHD, Asuntos Eclesiásticos, II, B. 3. Ver también Aramoni (1992: 109).

⁶⁰ Otras hermandades del mismo curato contaban todavía con ganado: Sto. Domingo contaba con 61 cabezas de ganado caballar; San Bernabé Apostol tenía 13 caballos; San Martín Obispo también poseía 68 caballos; San Miguel Arcángel poseía 113 cabezas de ganado vacuno y 23 de ganado caballar, mientras Ntra Sra. de su Concepción Purísima tenía su principal en moneda, 128 pesos y 2, ½ reales, además de 15 libras de cera de La Habana y dos arrobas de cera de la tierra. AHD, Ibid.

⁶¹ AHD, Ibid., ff. 6.

⁶² AHD, Ibid., ff. 7-8.

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 que se deshagan, y con su producto, se costeen las cosas mas urgentes que se necesitan".⁶³

Después de veintiséis años los vecinos seguían sin pagar el gasto estipulado por apertura del sepulcro, gasto para mantener al sacerdote y el culto, además de contar con fondos el principal. Esa misma escasez económica no permitía que las iglesias locales contaran con los ornatos y utensilios necesarios para las celebraciones de 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 que los pudientes, satisfagan el moderado Dro 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 ferozes". 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 materiales necesarios para el culto.⁶⁴

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, llaves en posesión una del cura y otra del fiscal doctrinero más antiguo, que también fungiría como mayordomo de fábrica; además de lo cual debería escribirse en un libro los ingresos trimestrales que se solicitaban a partir de entonces. De la misma manera, se prohibía el uso de estas cantidades a los feligreses y al cura sin la previa autorización del propio obispo.⁶⁵ 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, que sobre lo mandado en la referida última visita, cuyos autos y providencias, deben leer con detenida meditación, para cumplirlos".

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".⁶⁶

⁶³ Con el dinero obtenido de la venta de las piezas de plata se mandó comprar un libro de 250 hojas, para que se copiaran los edictos y mandatos, libro que debía guardarse en un armario que se mandaría hacer, AHD, Ibid., ff. 13.

⁶⁴ AHD, Ibid., ff. 48-49.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ AHD, Ibid., ff. 15-16. Durante la estancia de Samartín en el obispado hizo varios intentos para importar a curas de Mérida, Campeche y Guatemala debido a la escasez de los mismos en Chiapas, sin embargo Aubry (1990: 46-47) 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. Tal vez la falta de sacerdotes o las condiciones en las que se encontraban en los pueblos sea una de las causas también de la rotación o cambio de los mismos de sus parroquias. En el libro de cofradías de Quechula, por citar un ejemplo, aparecen seis firmas de sacerdotes distintos entre 1827 y 1851. AHD, Libro de Cofradías de Quechula, Cofradía de Santo Domingo.

En cuanto a las cofradías,⁶⁷ el principal se debía destinar al pago de la fiesta, a misas y a la conservación del altar.⁶⁸ Además durante el siglo XVIII, como es el caso de la cofradía de la Sta. 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.⁶⁹ Dos años más tarde (1761) la elección tuvo como novedad la incorporación de dos mayordomos más, siendo la cifra total de cinco.⁷⁰

En el libro de cofradías de Quechula se especifica 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 este servicio los miembros de las cofradías le darán 5 reales, 4 aves, 20 mazorcas de cacao y 2 reales en ramillete, cuyo monto total era de 6 pesos y 4 reales.⁷¹ 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 dnos; 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.”⁷²

Sin embargo, las elecciones que sí se llevaban a cabo ofrecen la repetición de varios mayordomos, sin cumplir los dictados eclesiásticos de renovación anual. Así en 1812 serán reelectos los mismos mayordomos elegidos en 1810 en la cofradía de Santa Rosa de Lima de Quechula, y éstos repetirán en su cargo hasta 1822, excepto Lázaro Sánchez que será 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 afirmada por el párroco Fr. 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”. Ello se repetirá en el resto de cofradías de Quechula que aparecen en el libro respectivo. 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,⁷³ ampliar su base para un

⁶⁷ 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.

⁶⁸ 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.

⁶⁹ AHD, Libro de Gastos y Elecciones de Cofradías de Tecpatán, 1759, ff. 36.

⁷⁰ AHD, *Ibid.*, ff. 38-39.

⁷¹ AHD, Libro de Cofradías de Quechula.

⁷² AHD, Libro de Cofradías de Tecpatán, Cofradía de Nuestro Padre Santo Domingo, 1860.

⁷³ Tal vez relacionado este servicio más personalizado con el papel jugado por los principales del pueblo que menciona Aramoni (1998b: 102).

reparto económico de los gastos⁷⁴ o establecer cargos mal vistos por las jerarquías eclesiásticas.⁷⁵ 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 Releczion echa en los sujetos que cirvieron el año de 37 á saber Nicolas Sanches, Seferino Garcia, Jacinto Lopes, Pantaleon Ojeda”.⁷⁶

Todavía en 1840, con un nuevo párroco, se constata la reelección de los mayordomos “en virtud de no tener fundo el pral. pa Entregarlo”.⁷⁷ Un años 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 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”; la responsabilidad del terreno le obligaba a desempeñar el cargo. Sin embargo, Pedro Montesinos, quien había recibido dicho 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 la cantidad de 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.⁷⁸ 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 mirada de los sacerdotes. Si el cofrade tenía hijos para responder, éstos 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 ha muerto en Tabasco, po qe ha dejado hijos quienes deberán responder por los dies ps qe tenía de prcal.”⁷⁹

⁷⁴ El caso del primer mayordomo de la cofradía del Señor de Esquipulas en Tecpatán es significativo porque dilató en su cargo diecisiete años, desde 1799 a 1816. AHD, Libro de Cofradías de Tecpatán, Cofradía del Señor de Esquipulas.

⁷⁵ Este es el caso de los rompedores, que todavía en la actualidad están presentes en algunos pueblos zoques como en Ocotepéc. Su cargo está relacionado con una promesa al santo y en su casa inician las fiestas y se efectúan convivios relacionados con su promesa (Lisbona, 1995b: 200). En las cofradías zoques del siglo XIX era frecuente la presencia de esos cargos como se puede observar en el cuadro (39). 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 Eclesiásticos 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).

⁷⁶ AHD, Libro de Cofradías de Quechula.

⁷⁷ AHD, Ibid.

⁷⁸ AHD, Ibid.

⁷⁹ 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.

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 Estevan Fuentes lo acusaba de haberlo hecho preso, 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 cinco pesos menos un real del caudal de la Virgen, siendo irreparables los atrasos".⁸⁰

El papel de las mujeres se constata en la cofradía de Nuestra Señora de Dolores en Tecpatán, donde en 1850 éstas se encargaban de los cargos de priostas sin contar con mayordomos, además existía la flexibilidad de sustituirse en el cargo en el momento en que las salientes pudiesen devolver su adeudo.⁸¹

Otra de las características de estas cofradías es la clasificación de las mismas según sus componentes, 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 del municipio), Señor del Milagro y la del Niño Dios.⁸²

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 once, mientras que en 1860 disminuye uno para quedar en diez.⁸³ 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 la repartición 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 comunidad tomaban la responsabilidad del cargo cuando el mayordomo estaba imposibilitado para hacerlo (ver cuadro 39).

⁸⁰ AHD, IV. Asuntos Parroquiales, A. 1, 1805, Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe.

⁸¹ AHD, Libro de Cofradías de Tecpatán, Cofradía de Nuestra Señora de Dolores, 1850.

⁸² 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.

⁸³ AHD, Ibid., Cofradía del Señor de la Transformación.

Cuadro 39. Cargos y número de cargueros por años y cofradías. Tecpatán (1843-1877).

COFRADÍA	AÑOS	No. DE MAYORDOMOS	No. DE PRIOSTAS	No. DE ROMPEDORES	No. DE COMISARIOS	No. DE ALFERECES	PRINCIPAL
Señor de la Transfiguración	1843	9		5			84 P.
	1848	9		2	1		
	1851	9		2	1		
	1856	11		2	1		
	1860	10		2	1		
	1870	9 (1)*		6			87 P.
	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 (?)		
Señor de Esquipulas (ladinos)	1797	6		2	2		66 P.
	1799	8					86 P.
	1800	9		3	2		97 P.
	1843	7		2			

Nuestra Señora de Dolores	1850		-	14		15
	1856					
Niño Dios	1854	6				42P.
	1859	5				35P.
Santísimo Sacramento	1843	7				91P.
	1844	7				91P.
	1852	9				113P.
	1855	9				113P.
	1870	11				133P.
	1873	11****				133P.
	1877	11				133P.
Santa Cruz	1843	6				114P. 4R.
	1870	8 (1)				
	1873	9				
Santo Domingo	1843	6				60P.
	1860	8				80P.
	1870	9****				90P.
	1877	9				90P.

* Cargos libres para ser nombrados por el primer mayordomo.

** Dos de los mayordomos son mujeres.

*** Uno de los mayordomos mujer.

**** Uno de los mayordomos mujer.

• R.: Reales

• P.: Pesos

Fuente: AHD, Libro de Cofradías de Tecpatán.

Igualmente, en ciertas elecciones de mayordomos 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 dos años, 1854 y 1855, los ocho mayordomos 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 proceden de las dos esquinas del barrio de San Marcos.⁸⁴ Estos datos nos acercan a la mencionada distribución de algunas cofradías por barrios, con la posibilidad de una reproducción familiar al interior de las mismas.

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 seis mayordomos, dos rompedores del nombre y dos comisarios para la creación de esta cofradía de ladinos. Sin embargo, su decaimiento en años posteriores, ya que en 1854 no hubo elección por no poder reunir el principal los mayordomos encargados, no propició su continuidad.⁸⁵

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 real cédula de 1805 no aplicada (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. Como hemos observado 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".⁸⁶

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 Animas.⁸⁷ 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".⁸⁸ 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 (ver cuadro 40) se refiere el obispo Samartín 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 licito admitir fundaciones, bajo el nombre de Cofradias, Hermandades, Congregaciones y otro qualesquiera titulo, sin que preceda la aprobacion del Prelado Ordinario Ecco., y el permiso del Exmo. Sor. VicePatrono Rl. Del Rno."⁸⁹

⁸⁴ AHD, Libro de Cofradías de Tecpatán.

⁸⁵ AHD, Ibid. Señor de Esquipulas.

⁸⁶ AHD, Asuntos Eclesiásticos, II, B. 3, Visitas parroquiales, ff. 22-23.

⁸⁷ 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.

⁸⁸ AHD, Ibid., ff. 25.

⁸⁹ AHD, Ibid., ff. 35-36.

Lo extraordinario de este caso estriba en cómo el obispo puede determinar con precisión el nombre de todas las cofradías no autorizadas y conocer 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.

Cuadro 40. 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. 1R.
SANTA 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. SCO. 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.

Otro aspecto de interés, en este caso, 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.⁹⁰ Igualmente 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 conocimiento de los tapilultecos en la iglesia local: "a la hora que se enseña en la Yglesia [la doctrina] y para la misa los días festivos a fuerza de gritos llegan muy pocos".⁹¹ Los mismos tapilultecos no respondieron al llamado de su cura cuando éste solicitó en 1871 de los tres pueblos a su cargo (Tapilula, Cosmistahuacán, 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. Digno. Prelado".⁹²

Esta reacia admisión de los sacerdotes no es la única, "los jueces del pueblo de Tapalapa" no contestaron los escritos que les mandó en 1870 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".⁹³

El mismo sacerdote, Manuel A. Ruíz, se quejaba amargamente de los feligreses y del trato que recibía. La embriaguez, para el clérigo, conducía a "los insultos y oprovios al Parroco",⁹⁴ 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.⁹⁵ 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 verbal 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".⁹⁶

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

"...ya V. 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

⁹⁰ 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.

⁹¹ 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.

⁹² AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 1, Tapilula. 4 de enero de 1871, reporte del párroco Manuel Ascon. Ruíz sobre recibimiento a Prelado.

⁹³ AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 1, Tapilula. 4 de octubre de 1870, Manuel A. Ruíz sobre la negativa de los jueces de Tapalapa a contestar sus cartas.

⁹⁴ AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 1, Tapilula. 6 de julio de 1871, reporte del sacerdote Manuel A. Ruíz sobre el estado material y moral de la parroquia, ff. 2.

⁹⁵ AHD, *Ibid.*, ff. 2-3.

⁹⁶ AHD, exp. 5, ff. 18v-19.

a veces ayunando, por que no se puede otra cosa; no existe casa parroquial ni la han procurado hasta hoy (...), así es que estoy prestando posada”.

De todas maneras al sacerdote le quedaba el consuelo de que en el próximo 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”.⁹⁷ 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 sacerdote de Tapilula, en este caso de Mariano M. Rosales en enero de 1887, no se produjeron transformaciones notables.⁹⁸ 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 seis huevos para una semana (...). Me es bastante penoso manifestar estas cosas pero es preciso hacerlo precente, porque los indios a boca llena dicen que estan manteniendo a su Cura, y yo quiero que por favor les madara una comunicasion de esa Secretaria asiendoles alguna amenasas para que por medio de esto obedescan y cumplan sus deveres de costumbre”.⁹⁹

Dos años más tarde, en 1894 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”.¹⁰⁰

Tal vez la progresiva llegada de población migrante o la adjudicación a los sacerdotes de un papel de intermediación en ciertos espacios rituales fue la 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 sacerdote para la celebración de la fiesta del Señor Santiaguito.¹⁰¹ 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.¹⁰² De los seis firmantes de la carta, al menos tres eran de San Cristóbal, otro era originario de Tuxtla e Ignacio Solórzano, que encabeza las firmas, era el Presidente de la Junta Católica de Tapilula.¹⁰³ Junta que tres años más tarde, en 1923, encargará a un albañil originario de San Cristóbal y avecindado entonces en Solosuchiapa, la reparación “del único

⁹⁷ AHD, sin clasificar, Tapilula, 28 de junio de 1875, Pablo A. Ruíz informa al Pbro. Juan Facundo Bonifaz sobre la situación del sacerdote de Pichualco y de los feligreses de Tapilula.

⁹⁸ Estas descripciones de los sacerdotes de Tapilula contrastan con el informe del oidor Scals 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.

⁹⁹ 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.

¹⁰⁰ AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 1, Tapilula, Solosuchiapa 2 de enero de 1894, reporte del cura de Tapilula sobre el estado de los Templos.

¹⁰¹ AHD, Correspondencia IV, 13, 3, 1 de junio de 1899.

¹⁰² 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.

¹⁰³ 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.

Templo Católico de esta población".¹⁰⁴ 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 que desplazaron a los zoques de las esferas de decisión tanto políticas como religiosas, como se puede observar con la existencia de una Junta Católica a principios del presente siglo.

El desconocimiento por la imposibilidad de encontrar libros de cofradías de Tapilula no es óbice para que éstas 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 cuenta con tres cofradías: 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 ya mencionadas como la de Santo Tomás de Aquino, Semana Santa, etc. 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.¹⁰⁵ Estos breves datos nos remiten a los posibles caminos tomados por las cofradías durante el siglo XIX, un camino al margen del control eclesial, como parece obvio por los comentarios desalentadores de los distintos curas que pasaron por su parroquia.¹⁰⁶ Igualmente, nos interrogan sobre la 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,¹⁰⁷ 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.¹⁰⁸ El primero, desaparecido como posible referencia territorial y parental, 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),¹⁰⁹ 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.

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, nos remiten a un proceso de abandono del trabajo para la celebración de cofradías y de reestructuración de las fiestas de santos, tanto por la presión y expansión ejercida en la búsqueda de tierras tras las leyes liberalizadores del periodo

¹⁰⁴ 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.

¹⁰⁵ AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 65v-67.

¹⁰⁶ En los documentos revisados en el AHD no encontramos referencia alguna a las cofradías de Tapilula; también debemos decir que nos fue imposible acceder o consultar los posibles documentos parroquiales que se encuentran en la cabecera municipal del municipio por la negativa de los frailes franciscanos que se encargan de ella en la actualidad.

¹⁰⁷ Tal como lo han expuesto Chance y Taylor (1987).

¹⁰⁸ Aramoni señala la existencia en Tuxtla de ermitas de barrio y ermitas de la Santa Cruz, esta últimas relacionadas con las *cowinás* (comunicación personal).

¹⁰⁹ Como es denominada por Félix Báez-Jorge (1990: 165) a una "junta de barrio".

decimonónico como, posiblemente, por la transformación del papel de la organización festiva y de sus participantes.¹¹⁰

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 puede observarse en el siguiente relato de un mayordomo de Tapilula:

“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-III-96).

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 pensar hasta qué punto los propietarios incorporados al municipio no aportaban también su ganado para la celebración de la fiesta durante los largos periodos de ausencia de sacerdote, como ya mencionamos a través de la documentación diocesana.

Pero en la actualidad es común y frecuente que los santos -en forma de encanto- mantengan ganado en las montañas y especialmente en el cerro Tres Picos de Amatán.¹¹¹ El nombre de este cerro es reiterativo en distintos municipios de origen zoque y se encuentra asentado también en la documentación colonial y en trabajos contemporáneos que pueden ilustrar su papel mitológico.¹¹²

Si retomamos el papel de la Iglesia en Tapilula constatamos, a partir de los documentos analizados, 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, pudieron facilitar una

¹¹⁰ 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.

¹¹¹ 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 narrada por 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 2 o 3 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...” (2-III-96).

¹¹² Ver 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).

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 postrevolucionario, durante el cual los arranques anticlericales permitidos por Plutarco Elías Calles en varios estados del sur mexicano tuvieron repercusión en Tapilula. Los grupos procedentes de Tabasco incursionaron en la región y es un recuerdo presente entre los habitantes ancianos del lugar, quienes refieren la forma en que se previno el furor iconoclasta escondiendo las imágenes consideradas de más valor, por nuevas, en cuevas y casas 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 engusaron. 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, 23-6-95).¹¹³

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 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 y migrantes instalados en Tapilula, así como instantáneas de las primeras procesiones de Acción Católica en la cabecera municipal.

Posteriormente José Tamayo fue el párroco que presenció desde Tapilula la creación de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez. Con la reestructuración de los obispados chiapanecos, Tapilula, al igual que otros municipios cercanos, como Pueblo Nuevo Solistahuacán y Jitotol, fueron cedidos a perpetuidad a la orden de los franciscanos. La imposibilidad de atender las parroquias con clero secular propició que el primer obispo de la nueva diócesis, José Trinidad Sepúlveda, concediera tales cesiones. Incluso los franciscanos llegaron a controlar otros municipios históricamente zoques como los de Chapultenango, Copainalá, Francisco León y Tecpatán. Sin embargo, recientemente éstos últimos regresaron a manos seculares por no contar con acuerdos a perpetuidad como los mencionados con anterioridad.

El padre franciscano Juan Ibarra, además de efectuar las obras que dejaron la iglesia con su fisonomía actual y 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 (Guadalupeña, 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 ha desplegado su lucha frente a los adventistas instalados en los municipios de su parroquia.

¹¹³ 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, 1-3-96).

Para resumir o recapitular sobre la información analizada hasta el presente, creemos que en vez de una continuidad o disolución de la cofradía, lo que parece constatar 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 le 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 prácticamente inexistente en los libros de cofradías mencionados o en las referencias bibliográficas citadas.¹¹⁴ Es decir, lo destacable 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,¹¹⁵ a una realidad históricamente modificada. Con ello lo que se pretende demostrar es que no necesariamente todas las transformaciones históricas tuvieron los mismos caminos, aunque pertenezcan a una región identificada étnicamente por antropólogos e instituciones de gobierno. La revisión de los estudios sobre sistemas de cargos y la descripción etnográfica del mismo en Tapilula debe añadir elementos para su discusión.

¹¹⁴ 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 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 aporta 3 pesos para la fiesta. Sin embargo, sí existen cofradías que solventan sus gastos de la advocación a quien está dedicada junto a los alféreces, tal ocurre 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 participen 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.

¹¹⁵ Sin embargo, hay que recordar que tanto el cargo de alférez como el de mayordomo eran parte de los cabildos formados en la América colonizada.

SEGUNDA PARTE.

LA INSISTENTE VIGENCIA DEL SISTEMA DE CARGOS.

CAPÍTULO 5. LOS SISTEMAS DE CARGOS CONTEMPORÁNEOS. UN ESTADO DE LA CUESTIÓN.

“En un sistema de repetición sólo puede haber versiones”

Marcel Detienne, *La invención de la mitología*, pp. 55.

5.1. Un discusión clásica

La discusión del origen de los sistemas de cargos, donde prevaleció la interpretación prehispánica (Cámara, 1952; Carrasco, 1961, 1976, 1990; Aguirre Beltrán, 1986; Kohler, 1987),¹ permitió encadenarlo a la idea de comunidad corporada, es 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 (Carrasco, 1961; Guiteras, 1965; Pozas, 1977; Vogt, 1980, 1973; Celestino y Meyers, 1981; Cancian 1989; Nutini y Bell, 1989) u horizontal (Falla, 1969); de nivelación socioeconómica (Wolf, 1955, 1981, 1986); de redistribución económica (Aguirre, 1987; Dow, 1975); de transferencia de recursos al exterior de las comunidades (Harris, 1964); de prestigio social (Pozas, 1977; Vogt, 1980, 1973; Reifler Bricker, 1980; Aguirre 1987; Cancian, 1989; Dehouve, 1974, 1976), en definitiva, representa la forma más explícita de la cohesión de la comunidad y de la permanencia de su etnicidad, como lo remarca Aguirre Beltrán (1987: 198):

"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".

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

¹ En los inicios de la década de los noventa Pedro 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 desaparecida la nobleza indígena y disminuida radicalmente la propiedad comunal. En definitiva, su opinión se resume diciendo que el sistema de cargo "se inició en la Colonia sobre la base de elementos tanto prehispánicos como españoles" (Ibid.: 313).

distribución'. Igualmente Chance 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, ésta 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.²

Estas semejanzas en la forma de observar el sistema de cargos no impiden cerciorarnos de la existencia de diferencias en la interpretación, como por ejemplo las distintas visiones de Vogt y Cancian con respecto al desarrollo y especialmente al futuro de los cargos en Zinacantan.³ A pesar de estas divergencias un buen número de coincidencias tienen como principales ejes el origen sincrético de la organización religiosa (prehispánico-colonial), la delimitación de la comunidad a través del sistema de cargos, la otorgación de prestigio del mismo y, en definitiva, la continuidad de la comunidad corporativa a través de los nexos festivo-rituales comunes, convertidos en barreras para mantener la etnicidad gracias a las prácticas culturales que tienen su punto álgido y de convergencia comunal en el sistema de cargos.

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 hecho de dichas temáticas el mecanismo 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.

Andrés Medina (1983: 26) criticó incisivamente el "funcionalismo culturalista" por el *continuum* comunidad-homogeneidad-pasado prehispánico que establece una "continuidad inmutable", olvidándose del proceso de desintegración-proletarización que sufren los pueblos indios (Ibid.: 26-27). Más recientemente, sin olvidar las críticas al modelo culturalista pero con menos referencias marxistas, ha remarcado la necesidad de estudiar el sistema de cargos a través de las relaciones socioeconómicas que emanan del cultivo de la tierra y del papel de "los hombres de conocimiento" –mal llamados curanderos para este autor– en la transmisión de las cosmovisiones indígenas (Medina, 1987).

Korsback y Smith coinciden en una apreciación relevante, la no necesidad de aprehender el sistema de cargos en una única dirección evolutiva. De este modo el primer autor discute con Aguirre Beltrán sus predicciones sobre la comunidad y el sistema de cargos, resumiendo los presupuestos del antropólogo mexicano de la siguiente forma:

"Las predicciones acerca de la comunidad indígena y de su sistema de cargos, como se desprenden de la obra de Aguirre, se pueden caracterizar escuetamente así: con la modernización de la comunidad –a la cual se opone enérgicamente el sistema de cargos– se debilita éste y pierde

² 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 comunidad, no es incompatible con la presencia de extracción de riqueza al interior de la misma.

³ Vogt (1989), en el prefacio de la obra de Cancian (1989: 15) discrepa de las predicciones de su alumno. Para el primero, "la comunidad sufrirá algunas clases de escisiones que, al final, determinarán el desarrollo de sistemas de cargo adicionales o bien, que los actuales cargos tal vez quedarán restringidos a una élite que surgirá más adelante". Para Cancian, por el contrario, el crecimiento demográfico creará una escasez de cargos progresiva que, aunado al aumento del excedente económico, "derrumbará fatalmente" la integración social de Zinacantan, y conducirá a la desaparición del sistema de cargos.

su posición central y su fuerza rectora en la comunidad. Por modernización se entiende el proceso tan estrechamente ligado al proceso de integración que los dos conceptos pueden tomarse como sinónimos" (Korsback, 1987: 225-226).

Las predicciones aculturativas de Aguirre Beltrán, de Pozas o de Vogt, no han hecho desaparecer al sistema de cargos, por el contrario, según Korsback (*Ibid.*: 232-233), pareciera haber salido reforzado en ciertas comunidades, complejizándose la discusión antropológica por la aparición de clases sociales que rompe con la condición estática y ahistórica de las comunidades. La imposibilidad de observar cómo han cambiado la función y posición estructural del sistema de cargos (*Ibid.*: 234) sería lo que conduce a un callejón sin salida en el estudio de tal institución, a través de los modelos funcional-culturalistas.

No es casual que Smith (1981) hiciera un estudio en comunidades guatemaltecas y chiapanecas con respecto al sistema de fiestas y al cambio económico, especialmente tomando en cuenta su crítica a los modelos teóricos utilizados en tales áreas geográficas, su apreciación de clases sociales (*Ibid.*: 33), así como la insistencia en atender el impacto y las relaciones del mundo exterior sobre las comunidades (*Ibid.*: 33; Favre, 1992). Su estrategia analítica está basada en la teoría organizativa de Barnard-Simon, según la cual el éxito de una organización depende de la participación constante en ella. Eso se consigue si la organización es capaz de ofrecer a sus miembros incentivos que satisfagan sus deseos, y que sean considerados por los participantes tan válidos como las contribuciones que la organización espera de ellos (*Ibid.*: 25). De esta forma, las transformaciones socioculturales como las denominaron los estudios culturalistas, tienen para Smith el calificativo de modernización, porque así denominan los antropólogos al desarrollo de la cultura de una comunidad (*Ibid.*: 123), y han producido la aparición de tres tipos de organizaciones ceremoniales, según sea su ordenación interna y financiera: truncas, agregadas y administradas.⁴ Smith quiere demostrar que existe un límite inferior de pobreza y uno superior de riqueza que demarcan la organización ritual patrocinada; una especie de límite ecológico que debe aunarse también a la posición política de las comunidades indígenas dentro de la sociedad nacional. En definitiva y utilizando las palabras de Smith:

"Según los resultados de mi análisis, el sistema de fiestas no es tanto causa del *status* social y cultural de los indios como consecuencia del modo en que han sido integrados en los regímenes coloniales mesoamericanos. La exclusión de los indios de la vida social cosmopolita, añadida a su sometida posición económica y a la libertad de que disponen para regir sus propios asuntos comunitarios, son las principales causas motivadoras del patrocinio de las fiestas." (*Ibid.*: 13).

⁴ Según Smith (1981: 15) las tres modalidades "han surgido como tácticas organizativas tendentes a la disminución de los costos individuales del ritual". Truncas: "se da cuando la gente prefiere reducir los costos *truncando* o simplificando sus fiestas. Agregadas: "se ha conservado la tradicional opulencia de las fiestas, pero se ha aumentado el número de patrocinadores responsables de ellas, con lo cual se ha reducido la contribución individual". Administradas: "De las nuevas formas ceremoniales, la más radical que he podido observar es aquella en la que se ha abandonado por completo el principio de patrocinio y las ceremonias han pasado a ser responsabilidad de grupos especiales permanentes. En algunos casos, esos grupos no son otra cosa que comisiones *ad hoc*, mientras que en otros son hermandades numerosas (algunas con centenares de miembros) que gozan de una consideración especial dentro de la iglesia ortodoxa".

Varios autores han abundado, también, en los procesos de cambio al interior de los sistemas de cargos, destacando la modificación en la forma de financiarlo. Tanto DeWalt (1974), como Galinier (1987), por citar dos ejemplos, preceden a Smith, al menos en este punto, y muestran las posibilidades de perduración de la institución a través de gastos establecidos de muy diversas formas.⁵ Estos trabajos implican la otorgación de singularidades regionales o comunitarias al desarrollo y expresión de los sistemas de cargos, como lo indica, en su trabajo sobre los chatinos de Oaxaca, Hernández Díaz (1992: 109).⁶

Dos trabajos más resaltan la importancia de la fiesta y su relación teórica con el sistema de cargos. Son las obras de Angel Montes del Castillo (1989) y de Guillermo de la Peña (1980). El segundo desde México y con un enfoque procesualista quiere desmitificar el papel de las fiestas como mantenedoras del equilibrio estable o antídoto frente a las perturbaciones dentro de la comunidad (Ibid.: 74-75). Es un estudio histórico y regional que muestra el carácter dinámico de la organización ceremonial y, al mismo tiempo, afirma que "Las fiestas tienen muchas funciones diferentes y se hallan abiertas a variados niveles de significación, según la posición e intereses de los actores involucrados." (Ibid.: 254). La fiesta se introduce así en la dinámica social, sin quedar aislada como residuo cultural o supervivencia. Algo similar ocurre con el trabajo de Montes del Castillo (1989), salvo que éste estudia el compadrazgo y el priostazgo⁷ en una comunidad andina. Relaciones de poder, compadrazgo-priostazgo, y fiesta, conforman un triángulo en el cual el simbolismo es el intermediario para expresar las relaciones sociales jerarquizadas en Pucará (Ecuador). Tales relaciones tienen en la fiesta el lugar privilegiado de expresión por conducto del simbolismo.⁸ La fiesta no es un hecho cultural aislado, sino que forma parte de la dinámica social activando y reforzando las redes sociales en el contexto ritual de la fiesta (Ibid.: 334).

Hemos querido dejar para el final de este apartado las afirmaciones de Chance y Taylor, que pueden utilizarse como compendiadoras y, a la vez, instructivas del desarrollo histórico de cofradías y sistemas de cargos.

⁶ Para Hernández Díaz (1992: 146) la participación en el sistema de cargos no está relacionada con la proximidad a una identidad étnica sustentada en la lengua indígena, más bien piensa en una identidad social: "la identidad étnica es una característica social maleable, flexible y determinada por las relaciones que la gente establece y no por las prácticas mismas". Para este autor el sistema de cargos de los chatinos incentiva la diferenciación social y la manipulación política, al mismo tiempo que ha sido usado como medida de defensa de sus tierras comunales (Ibid.: 150).

⁷ Montes del Castillo (1989: 62) utiliza dicho concepto para hablar del sistema de cargos "porque no se ha demostrado el carácter sistemático de los cargos y porque es el más habitual en la bibliografía ecuatoriana".

⁸ "Pero los símbolos de la fiesta como el lenguaje no sólo expresan la realidad sino que la configuran, no sólo comunican sino que transforman. Los símbolos son expresión y acción. La fiesta es expresión simbólica del sistema sociocultural y al mismo tiempo acción simbólica donde se reproducen los conflictos y las luchas sociales a nivel simbólico" (Montes del Castillo, 1989: 327).

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 cargo" (Chance y Taylor, 1987: 16). Estas ideas expresadas por los investigadores estadounidenses cuestionan la implantación durante el primer siglo de la 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

En sus aseveraciones el sistema colonial de cargos (especialmente civiles) fue un mecanismo de expropiación de riquezas y de control social por parte de los funcionarios españoles, contribuyendo a la estratificación social. (Ibid.: 17). Cuestión que no desaparece con los nuevos cargos cívico-religiosos del siglo XIX, emergiendo en cambio un nuevo factor, el de la redistribución interna. Escapan, en cierta forma, a las funciones extractoras, para decantarse por unas más niveladoras al interior de la comunidad.¹²

Uno de los puntos finales tocados en dicho artículo es el ausentismo sacerdotal tras la Reforma política mexicana, situación que propició una mayor libertad para que las comunidades 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 (Ibid.: 19).

5.2. El sistema de cargos y las fiestas rituales entre los zoques

Distribución de la tierra y sistema de cargos son dos elementos decisivos, desde la perspectiva de los autores especializados en las temáticas zoqueanas, no sólo para entender sus transformaciones socioculturales, sino para comprender la permanencia de su "identidad étnica". En este sentido, las investigaciones de Norman D. Thomas (1974a: 17) en el municipio de Rayón sientan las bases funcional-culturalistas en el ámbito cultural zoque. 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).

⁹ Señalamos la fecha de 1856 por ser en la que se promulgó la Ley Lerdo (ver cap. 2 y 3).

¹⁰ Chance y Taylor (1987: 16) 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 de analizar su desarrollo "que es a la vez independiente y correlacionado".

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 Por este motivo Chance y Taylor (1987: 17) pueden afirmar que "La consecuencia de importancia fue el cambio en la base de la desigualdad social al interior de las comunidades indígenas, del nivel del estrato (clases o grupos sociales) al de la familia y el individuo. Este cambio debe considerarse como una consecuencia de las transformaciones estructurales y funcionales del sistema de cargos que lo precedieron".

Para el antropólogo estadounidense, el sistema ceremonial de Rayón es un mecanismo de competencia convencional y una respuesta funcional-organizativa para reducir las tensiones estructurales entre bandos opuestos que luchan por recursos cruciales limitados —como la tierra—, a través de la envidia y su lógica concomitante: la brujería. La familia y el vecindario son los marcos de acción de esas luchas, por ello la asociación religioso-ceremonial, especialmente la asociación-ermita (Thomas, 1973),¹³ representa la institución donde se propicia la suavización de las relaciones interpersonales mediante mecanismos de acercamiento social: paseos, hospedaje recíproco de imágenes y rondas de brindis.

Los “barrios reciprocantes” son entendidos como unidades de organización comunal (Thomas, 1986: 253), pero cuyo desarrollo y evolución está dictado por peculiaridades propias. Por tal motivo, en un proceso de diferenciación social entre ladinos e indígenas o ricos y pobres, la ermita, como asociación familiar-vecinal, va a captar mejor “la ansiedad de los pobres” que las nuevas secciones implementadas en la comunidad por el Ayuntamiento Constitucional (Ibid.: 256). Como ejemplo, Thomas detectó 39 ermitas en 1965 y 44 en 1981; incremento que, según él, prueba “lo adecuado de la ermita como institución integradora de los zoques conservadores” (Ibid.: 256).¹⁴

Norman D. Thomas presenta un sistema de cargos con otras características que el analizado en los Altos de Chiapas,¹⁵ así aparece la 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 (1971: 5) señaló la dificultad de indagar sobre el origen de las mayordomías en Tuxtla Gutiérrez por la falta de documentación, aspecto que replica Aramoni (1992: 17-18) a través de sus investigaciones. Velasco (1991: 240-241) enlaza las ermitas analizadas por Thomas con las cofradías de barrio de la Colonia, así como incide en el papel de las ermitas como referencia territorial ligada a la familia y al barrio (Ibid.: 244). Pero aparte de estas pautas históricas ya mencionadas con anterioridad, y que son puntos de partida e hipótesis de trabajo, no contamos entre los zoques con un trabajo sobre el devenir histórico de las cofradías y sobre el proceso de construcción de los contemporáneos sistemas de cargos.

¹³ Además de ser una institución “peculiarmente” zoque (Thomas, 1973: 19), la asociación-ermita es, en palabras de Thomas, similar a una casa con imágenes sagradas propiedad de las familias miembros. Los fundadores heredan ese papel, y existen entre los dichos miembros relaciones de parentesco y vecindad, existiendo también jerarquías al interior; en la cúspide se encuentran los dueños y en el otro extremo aquellos ayudantes sin ningún tipo de parentesco (Ibid.: 19-21). El *cowiná*, sería el nombre que recibe dicha asociación-ermita en la depresión central chiapaneca, y que comparó Thomas (Ibid.) con el caso de Rayón, además se han referido a esta cuestión otros autores: Fábregas Puig (1971); Rivera (1993) y Aramoni (1992 y 1998).

¹⁴ Para Thomas (1986: 256) los barrios reciprocantes fracasan en Rayón por el desarrollo de clases sociales. Desarrollo debido, en primer lugar, a la inmigración y, en relación a la misma se encuentran los cambios económicos subsiguientes. En cambio la ermita, tiene la “capacidad de fortalecer a la *familia residencial extensa* y a la *vecindad* contra las disrupciones ocasionadas por los cambios económicos y sociales” (Ibid.: 256).

¹⁵ Las diferencias las podemos centrar de la siguiente manera: 1) Norman D. Thomas (1974^a) 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. 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. En una 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 de cargos que actualmente

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 discute con Carrasco (1971: 10-11); la participación en la jerarquía religiosa para adquirir prestigio que presenta Báez-Jorge (1973: 192) entre los zoque-popolucas, siendo discutida 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 el segundo lo considera 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 (Martínez, 1941; Fábregas Puig, 1971; Báez-Jorge, 1973, 1990a; Pérez Bravo y López Morales, 1985; Durango, 1981; Sánchez C., 1989; Hernández, 1987; Jiménez, 1991; Del Carpio, 1992; Lisbona, 1995b).¹⁶

La cohesión grupal y/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, 1971: 11; Rivera, 1992: 103) o como movimiento de etnoresistencia 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 (1978: 778) estudiando el carnaval de Ocoatepec delimitan elementos de la cultura prehispánica y de la cultura occidental; 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 siendo, en consecuencia, otra de las características la resistencia -como preservación- frente a la modernidad, y de la salvaguarda de los valores comunales o étnicos a través de las festividades. Así, elementos prehispánicos, preservación, cohesión e identidad cultural y/o étnica son los puntos mediante los cuales se han pensado las fiestas y, en gran medida también, los sistemas de cargos.¹⁷

observamos en algunos municipios zoques no involucra a toda la comunidad como era expresado en los trabajos sobre los tzotziles y tzeltales.

¹⁶ La jerarquía de cargos religiosos y civiles que ofrecen Pérez Bravo y López Morales (1985: 105-106) (ver figura A) como extinta en Tapalapa, fue utilizada por Fábregas Puig (1986: 12) (ver figura B) y por Rivera (1993: 116) para mostrar sus planteamientos teóricos.

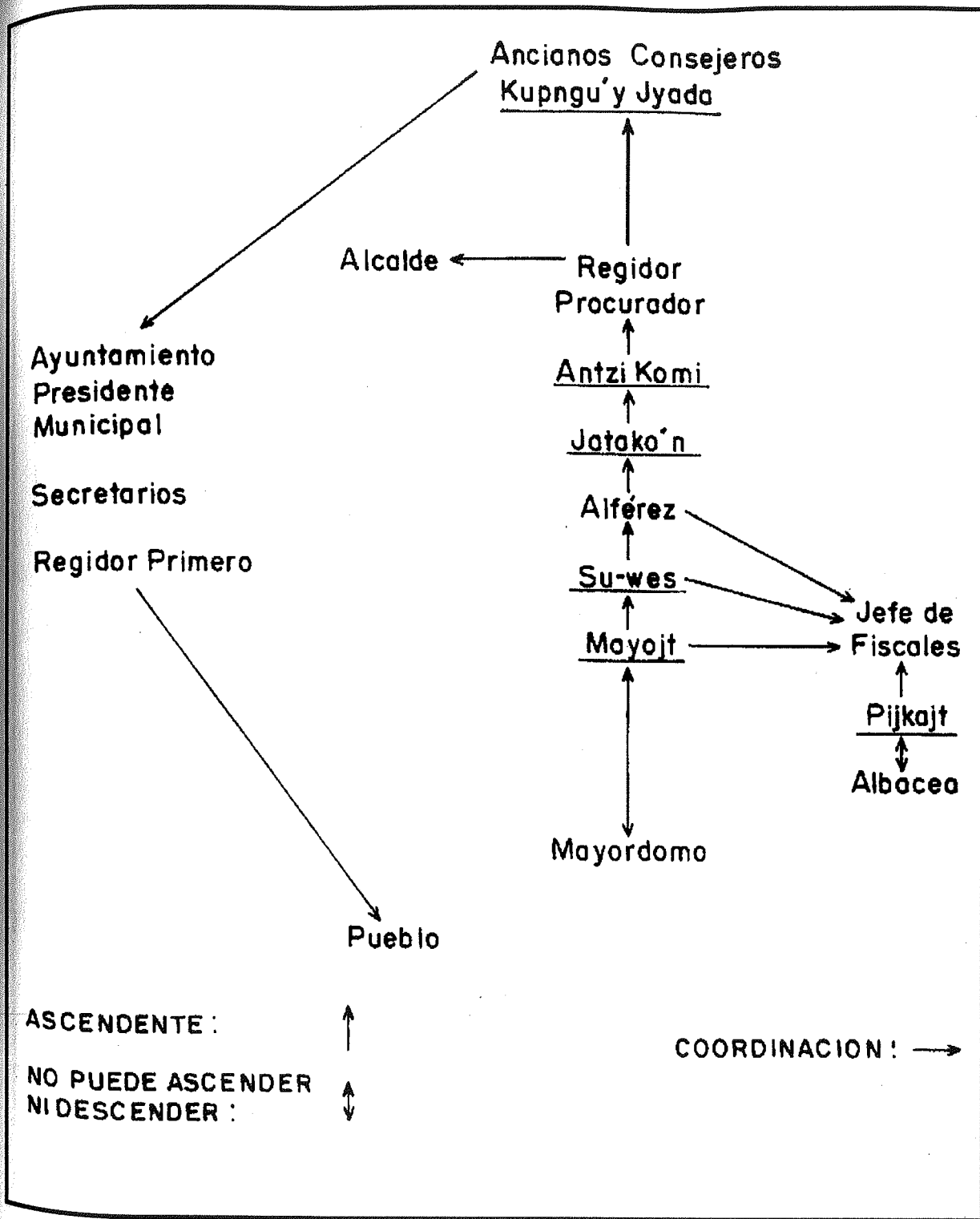
¹⁷ La Farge (1959: 26) ya había indicado que este estudio se puede llamar "arqueo-etnología", y es una tendencia a simplificar el problema: "como si todo lo que se tuviera que hacer fuera segregarse elementos españoles y precolombinos y anotar las partes de cada cultura repudiadas por la otra". En este mismo sentido pueden verse las observaciones de Lisbona (1995a, 1995b). Por último, encontramos una excepción metodológica en el trabajo de

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. Es por ello, que las referencias que en los siguientes capítulos 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 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 Austin, 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 no se observen más que 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 que aparecerá en los siguientes capítulos debe aportar elementos para el análisis posterior del sistema de cargos y de los intercambios de santos, estos últimos tan unidos a dicha institución socioreligiosa.

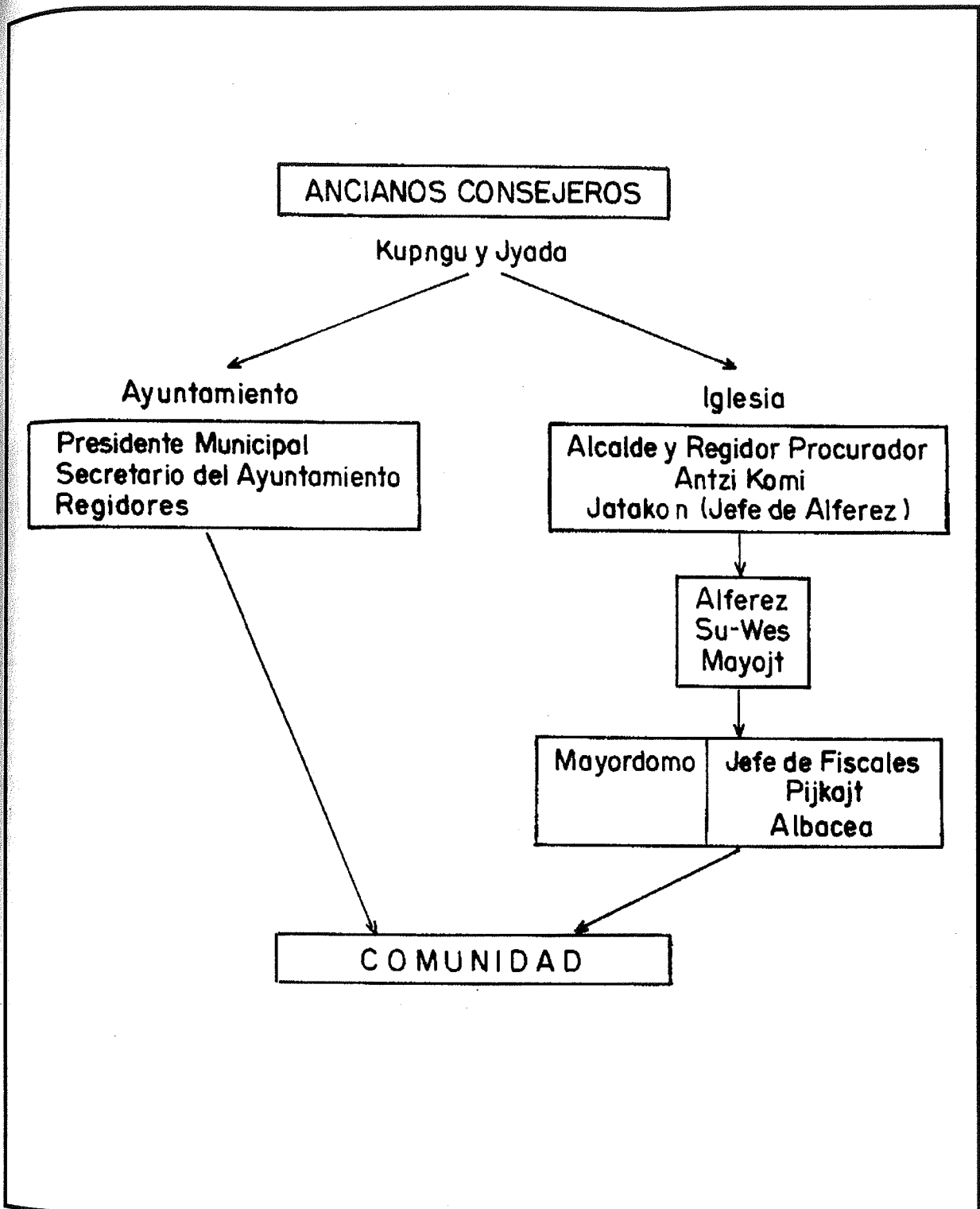
Holguín (1994); mediante pautas semióticas pretende aprehender la interacción de grupos sociales con intereses diferenciados, pero que concurren en una de las fiestas patronales zoques del municipio de Chapultenango.

Figura A. Jerarquía de cargos civiles y religiosos



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

Figura B. Relaciones entre el ayuntamiento y el sistema de cargos



Fuente: Andrés Fábregas Puig (1986).

CAPITULO 6.

FUNCIONAMIENTO Y LIMITES DEL SISTEMA DE CARGOS EN TAPILULA

“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, *Dios como objeto*, p. 141

6.1 Ciclo festivo y cargueros. Una recapitulación desde el presente

En los capítulos anteriores 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 (ver capítulo 5), sin embargo en ningún caso se ha podido establecer una tipología general para los zoques. Andrés Fábregas (1986: 12) utilizó la expuesta por Pérez Bravo y López Morales (1985: 105-106) para presentar una estructura jerárquica donde pudieran reconocerse varios o la mayoría de los municipios históricamente zoques (ver figuras A y B).¹ 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 *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.

¹ El mismo esquema del sistema de cargos ha sido utilizado por Del Carpio (1992: 81) y por Rivera Farfán (1993: 95).

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 rituales. 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", tenían a su cargo la liturgia: rezos, bendiciones, presentaciones de infantes, etcétera. Por su parte, los mayordomos tenían asignado un santo de por vida, siendo ellos los encargados de su cuidado,² como ayudante contaban con una persona denominada corchete, quien los auxiliaba en sus labores.³ 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, asumiendo todos los compromisos y obligaciones que ello 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, 27-3-96) (ver figura C).

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 de Tapilula, 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 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, 17-1-96); "habían bastantes, así como en Rayón, pero se acabaron... ansina está pasando en Rayón también..." (José Gómez, 2-3-96). Otras informaciones, aunque igualmente difusas, proporcionan más datos respecto a las mencionadas ermitas:

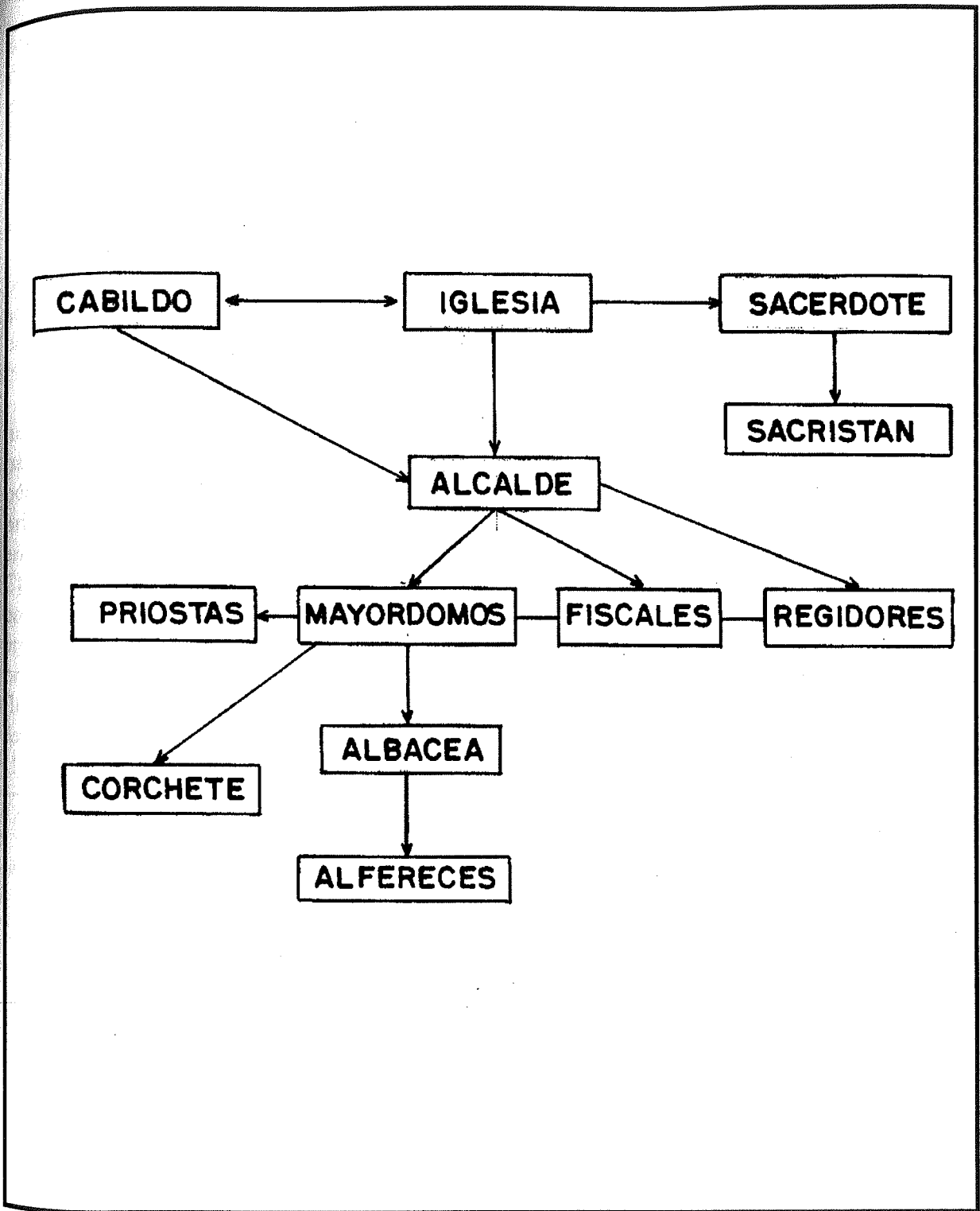
"Allá arriba era el Barrio Nuevo, hará como 60 años, y lo formaron entre avecindados y gente que salió del centro; ahora todo es uno. Había 6 ermitas, la gente celebraba seguido. Eran de adobe y había 3 o 4 mayordomos atendiéndolas, se iban turnando. No eran de nadie, todo el mundo podía llegar..." (Gerardo 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 iglesia, y ahí se quedaron...", mientras que por otra parte existen referencias que ubican en el periodo de los

² Wasserstrom (1992: 262-263) 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. 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.

³ 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.

Figura C. Sistema de cargos de Tapilula a principios del siglo XX según referencias orales



Fuente: Trabajo de campo.

quemasantos la distribución de ciertas imágenes en casas particulares, como la imagen 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 dueño, 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 5 calpules y que "Cada uno celebra la fiesta de su santo"; si a ello le 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.⁴

Hoy en día la multiplicación de adoratorios en forma de altares propiedad de familias nucleares imposibilita cualquier intuición de cual o cuales pudieron ser las ermitas de calpul o particulares 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 (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.⁵ 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 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).

⁴ AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 5v-67.

⁵ 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.

Ya sea que las referencias orales nos remitan a la existencia de calpules, o a la posterior consolidación de ermitas particulares con un sólo calpul, es obvia la intercesión de factores externos para determinar transformaciones del orden institucional y ritual en el funcionamiento de la organización religiosa. La presencia de los quemasantos y el furor iconoclasta después de la Revolución mexicana, junto a la restauración eclesiástica a través de instituciones como la 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 pasado (ver capítulo 4) 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.⁶ 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 que 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, aun se hubiese muerto... Ese vino acabar todo” (Tía Chenta, 15-8-95).

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:

“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 el se puso a redactar... Total que nunca más nos la dio. También Santo Tomás, pero ese 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, 22-8-95). “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, 22-8-95).⁷

⁶ En una foto de principios de siglo 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.

⁷ 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-III-96).

Otro paso para comprender la progresiva pérdida de elementos considerados rituales es la deserción de las filas costumbreras de personas unidas con responsabilidad religiosa, hecho que ha propiciado la entrega a la iglesia de reliquias como la corona y el váculo 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 ritual 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, especialmente desde que cuenta con sacerdote. Las atribuidas acciones del sacerdote, como la de buscar dinero dentro de la imagen del Santísimo Sacramento, se relacionan con castigos a través de lluvias torrenciales no propias de la época: "estamos bien jodidos [se santigua diciendo Dios padre]...ahora lo estamos pagando eso...estamos bien jodidos".⁸

A pesar de estas notables discrepancias, que pueden prolongarse con la prohibición de la entrada a la Iglesia portando banderas o imágenes, por ejemplo, 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".⁹ Durante la Semana Santa los espacios rituales y las actividades son compartidas, a pesar de las prohibiciones expresas de los sacerdotes, los recorridos de las priostas por las comunidades del municipio solicitando limosna 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 anteriormente, 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 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 representantes de la Junta Católica para la celebración del Señor de Esquipulas en 1996.

⁸ 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.

⁹ Igualmente 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 del cual emana el 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 me soltó [el río]". 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 el festejo de San Antonio del Monte en rogativa para que los invasores de su finca "El Zapote" la desalojaran.

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”.¹⁰

Un método para la cooptación o la confrontación con los “costumbreros” es la lucha por los espacios físicos y simbólicos 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.¹¹ 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 el sacerdote: ‘qué estamos haciendo en el aguardiente. Eso no es ser católico’.”

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.

¹⁰ 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.

¹¹ 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.

6.2. Festividades: cargos y participantes

Si nos centramos en el sistema de cargos actual este se estructura a partir de las referencias obligadas 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 (ver cuadro 41). A finales del siglo XVII ya se registran como celebraciones festivas las de San Bernardo y Santo Tomás, por el contrario las restantes no corresponden a cofradías del momento o a las marcadas como fiestas para el municipio.¹²

Las celebraciones propias se entrecruzan con las de municipios o localidades vecinos o incluso alejados pero que representan un punto de devoción o peregrinación¹³ importante (ver cuadro 41). Es decir, nos encontramos ante un calendario de actividades festivo-religiosas intenso y sin prácticamente 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 más cercanos a los sacerdotes franciscanos de la parroquia, por lo que tienen una implantación más reciente, y así se añaden a las celebraciones ya existentes en el municipio (ver cuadro 41).

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 totalidad de la población residente en la cabecera municipal. Tampoco existe ningún tipo de obligación o presión social visible o expresa para ejercerlo,¹⁴ aunque deben mantenerse ciertas prohibiciones sexuales y laborales cuando se asume el cargo.¹⁵ Durante el año, por lo tanto, se puede recibir cuatro veces cargo, coincidiendo con las celebraciones patronales.

¹² AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3), ff. 5v-67.

¹³ 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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-III-96) 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.

Cuadro 41. 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	02. Virgen de la Candelaria (Coapilla)	Sentada de Niño Dios
MARZO	07. Santo Tomás 20. Señor del Pozo (Chicoasén)	Cambio de Alféreces
ABRIL	05. Domingo de Ramos 09. Jueves Santo 10. Viernes Santo 11. Sábado Santo y de Gloria 12. Pascua de Resurrección	Semana Grande (Santa)
MAYO	03. Santa Cruz (Ixhuateán) 15. San Isidro	
JUNIO	07. 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	04. San Francisco (San Francisco Jaconá) 07. Virgen del Rosario	
NOVIEMBRE	01. Todos los Santos 02. 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.

En la parte superior de la jerarquía se encuentran los mayordomos del Señor de Esquipulas,¹⁶ con predominio de la gerontocracia en la cúspide. El primer mayordomo, en casa de quien se guardan las imágenes durante el año¹⁷ y los implementos¹⁸ para las actividades rituales, 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 ancianos y el cargo es vitalicio a pesar de su ausentismo ritual. El más joven de los mayordomos funge, en muchos casos, como alférez o músico. Es decir, no existe incompatibilidad a la hora de ocupar 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 a 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.¹⁹

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 podrían llevarse 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, son identificados por 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 a tal cargo sobresalen dos o tres responsables, dependiendo del número 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.²⁰

¹⁶ 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 otros mayordomos se encargaran de las imágenes.

¹⁷ 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 preconcebida de por qué ellas se encuentran en el altar; así existen algunas repetidas y hay permisividad para admitir a las que por obsequio puedan incorporarse al altar.

¹⁸ 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.

¹⁹ Ver como síntesis los trabajos de Korsback (1987, 1992) y Medina (1987).

²⁰ Ochiai (1985: 69) 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”. Desde nuestra perspectiva, coincidimos con Ochiai (Ibid.: 69) en que la compañía “no

Por otro lado, las prioras son un reducido número de mujeres viudas que secundan las actividades de la repartición de imágenes durante las fiestas patronales, siendo su actividad principal la que se realiza 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) (ver figura D).

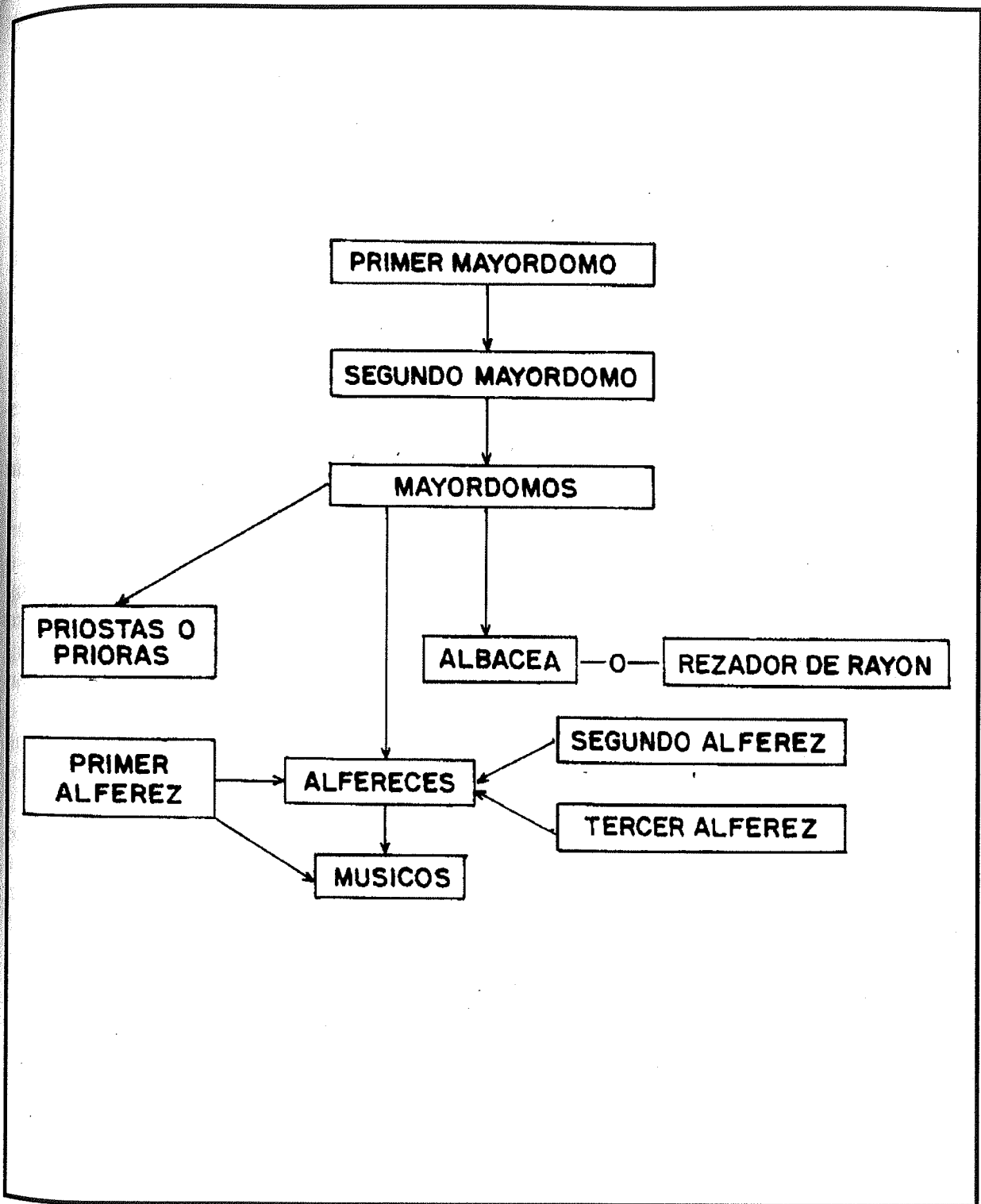
Los futuros alféreces del Cristo de Esquipulas y de Santo Tomás solicitan, por primera vez su cargo, el domingo siguiente al día 27 de septiembre, día que en Tapilula se celebra la festividad de Sangre de Cristo. Por su parte, los alféreces del Señor Santiaguito y de San Bernardo hacen su solicitud el domingo de Pascua. 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. Así, nuestras observaciones sitúan entre 12 y 40, aproximadamente, los alféreces que pueden recibir cargo en una de las cuatro solicitudes anuales.²¹ La media de receptores de cargo por año podría establecerse entre 80 y 100 cargueros, aunque en muchos casos existen alféreces o familias que repiten cargo de distinto santo 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.

significa una red de relaciones entre las comunidades que envían y reciben a los santos visitantes”, sin embargo, creemos que la compañía, tal como es considerada en las comunidades 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.

²¹ 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”.

Figura D. Actual sistema de cargos en Tapilula



Fuente: Trabajo de campo.

Tampoco existen limitaciones de género, edad o condición social y étnica para ser alférez. Los cargueros pueden ser hombres casados, solteros, mujeres o incluso niños.²² 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 residentes 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 preguntaba la esposa del primer mayordomo (Tía Chenta)- en el que no se conoce el contenido y desarrollo ritual. Interrogantes como éste y reclamos similares son constantes, y bien pueden contrastarse 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 continuamente improvisados.²³ Esto significa que existen etapas conocidas e identificadas en el ritual pero que los pasos que les dan forma los construye el grupo en la acción, en muchos casos improvisando y haciendo también participe al antropólogo llevando banderas o incluso imágenes de bulto.

De otra parte, para cubrir los gastos inherentes a las actividades del cargo de alférez se establece un sistema de cooperación económica que debe ser 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 pueden alcanzar para el pago incluso de una banda de música. Pero se logre tal propósito o no la cooperación está obligada a 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)²⁴ por lo que la presión económica sobre los cargueros es compartida y no se efectuarán gastos que no puedan cubrirse mediante la cooperación.²⁵ La recolección de la cooperación resulta a veces problemática por la exigencia de que la fiesta se lleve a cabo con brillantez, es decir, "quieren música, banda y sólo dar 15 pesos", comentaba al respecto Lalo Ruíz, uno de los alféreces principales.

²² El papel de los niños no es extraño a 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 alféreces, 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 Félix Báez-Jorge (1990: 167-169) respecto al reemplazo del nombre, es decir, la asunción del nombre de un pariente patrilineal por parte de un niño, en un vínculo considerado por dicho autor como "suprabiológico".

²³ Algo similar a lo que expresa Leach (1976: 300) cuando afirma que el ritual "es un lenguaje de discusión, no un coro de armonía".

²⁴ Analizando el asociacionismo masculino de "aparente" matiz religioso en la campaña cordobesa española, Fuensanta Plata (1989: 544) denomina "gastos a escote" al aporte proporcional de cada miembro de la asociación para cubrir los gastos derivados de las celebraciones. Esta misma práctica es señalada por Rumeu de Armas (1981:

Los alféreces principales al tener una mayor responsabilidad ritual asumirán más gastos por estar comprometidos a cumplir con la circulación e intercambio de santos con las localidades vecinas, con las que se tiene relación a través de las mencionadas compañías (ver capítulo 7). Igualmente pueden a modo individual sufragar algún gasto adicional, aunque no sea estrictamente obligatorio.²⁶ La recaudación de estas cooperaciones, así como de las limosnas que reciben los mayordomos en las casas de los alféreces, tiene distintas fases y espacios para llevarse a cabo, como veremos en el siguiente apartado.

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.²⁷ 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 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 (ver cuadros 28 y 42).

Estos apellidos, junto a otros por supuesto, no sólo son recurrentes entre los alféreces principales (ver cuadro 43), 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 mantienen algún tipo de parentesco ritual a través del matrimonio, compadrazgo o padrinzago. Estas relaciones familiares entre los alféreces que toman el cargo para servir a un mismo santo van más allá de las citadas, pero en algunos casos los cargueros, por motivos diversos, obviaban responder a nuestras cuestiones, posiblemente por su sorpresa o porque no tenían la obligación de interpretar las interrogantes propias de un antropólogo en trabajo de campo. Lo cierto es que el parentesco ritual -tanto por compadrazgo como por padrinzago- entre los cargueros es muy generalizado.

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

125) para las cofradías del siglo XV en la península ibérica, donde para celebrar al santo patrón se reunían en un banquete "que se abonaba a escote, o de los fondos de la Cofradía".

²⁵ Esta práctica de pagar los gastos por cooperación no parece ser 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.

²⁶ La flexibilidad en las celebraciones propias del sistema de cargos y en su financiamiento no son casos excepcionales, como bien han señalado Smith (1981) y Galinier (1987).

²⁷ El parentesco se establece a partir de filiación patrilineal, aunque la residencia cada vez tiende a ser ambilocal. La familias nucleares, sin embargo, suelen distribuirse alrededor de la casa del padre siempre que posea espacio suficiente en el solar para permitir la ubicación de las casas de sus hijos. Esto no implica necesariamente que las relaciones filiales no mantengan fricciones, pueden ser ocasionadas por el reparto de la herencia, por hacerse antes del deceso del cabeza de familia. Ejemplos de estas fricciones se encuentran no sólo en la plática diaria del municipio sino en registros documentales, como por ejemplo 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 don Delfino Ruíz y su hijo Tiburcio, ya que el primero acusó al segundo de haberle robado un documento donde se acreditaba la propiedad de un cafetal, AECAM, exp. 450, 4 de septiembre de 1988.

lo hablan no lo hacen de forma pública, es decir, puede quedar reducido al círculo familiar íntimo. 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 (ver cuadro 43), pero en muchos casos dicha relación se establecía por relaciones de filiación paterna, aunque los interesados no hablaran el idioma. Es decir, las respuestas indicaban que los padres hablaban el idioma pero que sus descendientes ya no lo hacían porque no les fue enseñado.

Cuadro 42. Alféreces principales en diversas fiestas patronales

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 Ruíz
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
		Herminio Villarreal Segundo alférez entrante	Ahijado del primer mayordomo Sobrino del segundo mayordomo Compadre de Ramiro Morales
	San Bernardo	Fiacro Morales Primer alférez entrante	Hijo de Cástulo Morales Cuñado de Ramiro Morales
1995	Señor Santiaguito	Rogelio Villarreal Primer alférez saliente	Hijo del segundo mayordomo
		Emilia Díaz Segunda alférez saliente	
		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 de 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 Ruíz
		Herminio Villarreal	Ahijado del primer mayordomo

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

Fuente: Trabajo de campo.

Aunado a esta relación con el idioma, uno de los aspectos que puede dar luz a la conformación social y étnica de los participantes en el sistema de cargos es la observación de sus actividades laborales, es decir, intentar comprender sus relaciones a través de las coincidentes espacios de trabajo. 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 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 (ver cuadro 43), aunque eso 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; recordemos que los beneficiados como tales de forma definitiva quedaron legalmente constituidos en la resolución presidencial emitida el 3 de mayo de 1989.

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 refiriéndose a uno de estos alféreces foráneos, uno de los

mayordomos afirmaba que “él siempre nos ha apoyado. El ya es de acá”. Circunstancia que corrobora la flexibilidad del sistema también en el origen de los participantes.

Si hacemos caso de las indicaciones del cuadro 43 la relación de los cargueros con la tierra, y con la tierra comunal en específico, es mayoritaria. Aun así, los alféreces principales han diversificado su actividad a otros ámbitos laborales como la ganadería o el comercio (ver cuadro 42). La característica de los alféreces principales es que ostentan una posición económica normalmente más elevada a la del resto de cargueros. Situación que no parece implicar problemas en las relaciones con el resto de alféreces pero que les compromete, durante el año de su cargo, a tener más obligaciones y pagar los dispendios que no pueden cubrirse con las cooperaciones del resto de alféreces.²⁸ Por lo tanto es común que estos alféreces hayan podido acumular capital suficiente para contar con algunas cabezas de ganado, debido sobre todo a las actividades comerciales.

Cuadro 43. Relación de apellidos más o menos frecuentes en el cuadro (28) con el tipo de actividad laboral e idioma zoque*

Fecha	Apellidos **	No. de Comuneros	Relación con el Idioma Zoque	Apellidos **	No. 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 aproximación estimativa 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 el mismo de esposos o esposas y de los padres.

** La primera columna remite a los apellidos más frecuentes tal como aparecen en el cuadro 28. Mientras que en la segunda columna se enlistan los apellidos que no aparecen o que lo hacen una sola vez.

Fuente: Trabajo de campo.

6.3. 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 (ver mapa 4) 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 humano 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

²⁸ También el poder escribir con fluidez implica una característica de los alféreces principales, que podrán controlar mejor el número de cargueros y las cooperaciones. Esta circunstancia se hizo notoria cuando uno de los alféreces principales analfabeta fue muy criticado por mayordomos, prioras y alféreces por no saber con precisión qué compañeros le secundaban en el cargo.

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, los que afectan directamente al sistema de cargos y, posteriormente, a la serie de intercambios de santos a través de las compañías de los distintos municipios y localidades.

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:

- A. "Pedir pueblo"²⁹ 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 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 banderas³⁰ 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 (ver punto C).
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 (ver punto 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.

²⁹ "Pedir pueblo" es explicado por los cargueros como la solicitud de imágenes y de banderas representativas de los mismos, por lo que será realizado tanto por los cargueros salientes como por los entrantes.

³⁰ Refiriéndose a las banderas, el obispo Nuñez 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)

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 $\frac{1}{4}$ de aguardiente y la cooperación económica en metálico que es canalizada por el primer alférez.³¹ 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 (ver figura 1).

B. Dependiendo del número de alféreces varía la hora de inicio de la actividad. Si el número es elevado ésta da inicio en la madrugada, ya que la media de estancia en una casa oscila entre los 12 y 15 minutos. Por lo que las actividades rituales pueden ocupar de 3 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 acudir varias veces a la misma para recoger las imágenes utilizadas en el reparto. En muchos casos tampoco son suficientes las imágenes de la casa-ermita, 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)³² en la 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 durante 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 a la actividad ritual del resto de alféreces, aunque normalmente no suelen tener mucho éxito en sus primeros avisos. El disgusto de los mayordomos se suele hacer patente por ello y, a la vez, por el desconocimiento demostrado en el cumplimiento de sus obligaciones. 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 reliquias que se guardan en un 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.

³¹ Esta aportación no rebasa el salario mínimo de un día para un trabajador del campo en la región.

³² Son las imágenes principales porque ellas se quedarán en casa 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 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 determinada de las que se encuentran en la casa-ermita del primer mayordomo, pero normalmente es indiferente porque con cualquiera "entra el señor".

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,³³ 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 se 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 (ver 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 $\frac{1}{4}$ de aguardiente que será canalizado a través del primer y segundo alférez, además de cooperar con una cantidad económica, que oscila entre los 5 y los 10 pesos (menos de un salario 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,³⁴ todo ello gracias a los inaudibles rezos en zoque del primer mayordomo, secundado por el albacea.³⁵ Una señal de la cruz sobre los alimentos marca el inicio del reparto generalizado de alimentos y bebida que se prolonga dependiendo del número de alféreces con cargo.

Una vez secas las reliquias se regresan a su originaria envoltura en los 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 de nuevo regresadas a la casa del primer mayordomo. Esta circunstancia hace que normalmente el

³³ 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...

³⁴ El alférez, en ciertos cabildos coloniales, era el encargado de custodiar el estandarte real (Hernández, 1913: 107, citado en Beatriz Fernández, 1992: 316-317).

³⁵ Atilano Jiménez (1991: 15) 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. El primer anciano representa a los regidores salientes y el segundo representa a los regidores entrantes".

grupo que participa en este acto esté compuesto por ancianos (mayordomos), músicos (tambor, a veces acompañado por carrizo), mujeres, adolescentes y un elevado 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 centralizada por el primer o segundo mayordomo. Esta consiste en velas, copal y dinero, el cual no suele superar la cantidad de 10 pesos (menos de un salario mínimo diario en la región). 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 el Señor de Esquipulas. La imposibilidad de entrar en los templos por la prohibición sacerdotal provoca que estas actividad se efectúe en la puerta de los recintos sagrados.

En este día llegarán las Compañías de distintas localidades cercanas al municipio portando una imagen que permanecerá durante varios días en la casa-ermita del primer mayordomo (ver capítulo 7).

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. Éstos entregarán $\frac{1}{4}$ de aguardiente cada uno 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 preludio del acto. Estos alimentos una vez preparados para ser repartidos se colocan frente al altar; por cada alférez debe existir su correspondiente comida y bebida.

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 en metálico. El rezador de Rayón se dirige a su contraparte de Tapilula, que actualmente es otro rezador de Rayón que funge 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 (ver 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 toda 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'wijoje*).

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.³⁶

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

³⁶ La quema de toritos no es patrimonio de los miembros del sistema de cargos, y cualquier familia de Tapilula puede encargarse su elaboración. Incluso para la festividad del Señor de Esquipulas (15-I-96) asistimos a lo que se puede considerar un invención -no sabemos si se convertirá en tradición- gracias al cual se elaboraron dos pequeños toritos destinados a los niños de una pareja de profesores, y que sustituyeron los petardos por globos y volcanes de luces.

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 las casas visitadas, aunque no pueden abandonarlas sin la ingesta o acopio de bebidas y alimentos ofrecidos en cada una de ellas.

G. Este día comienza con la levantada de las banderas de las casas de los alféreces entrantes. Una vez que todas han sido recogidas, durante el transcurso 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 de alguno de los patrones 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 Junta de Festejos de la Iglesia secundan estos recorridos que son acompañados por las banderas de los alféreces entrantes.

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,³⁷ anteceden la devolución de las banderas a la casa-ermita del primer mayordomo.

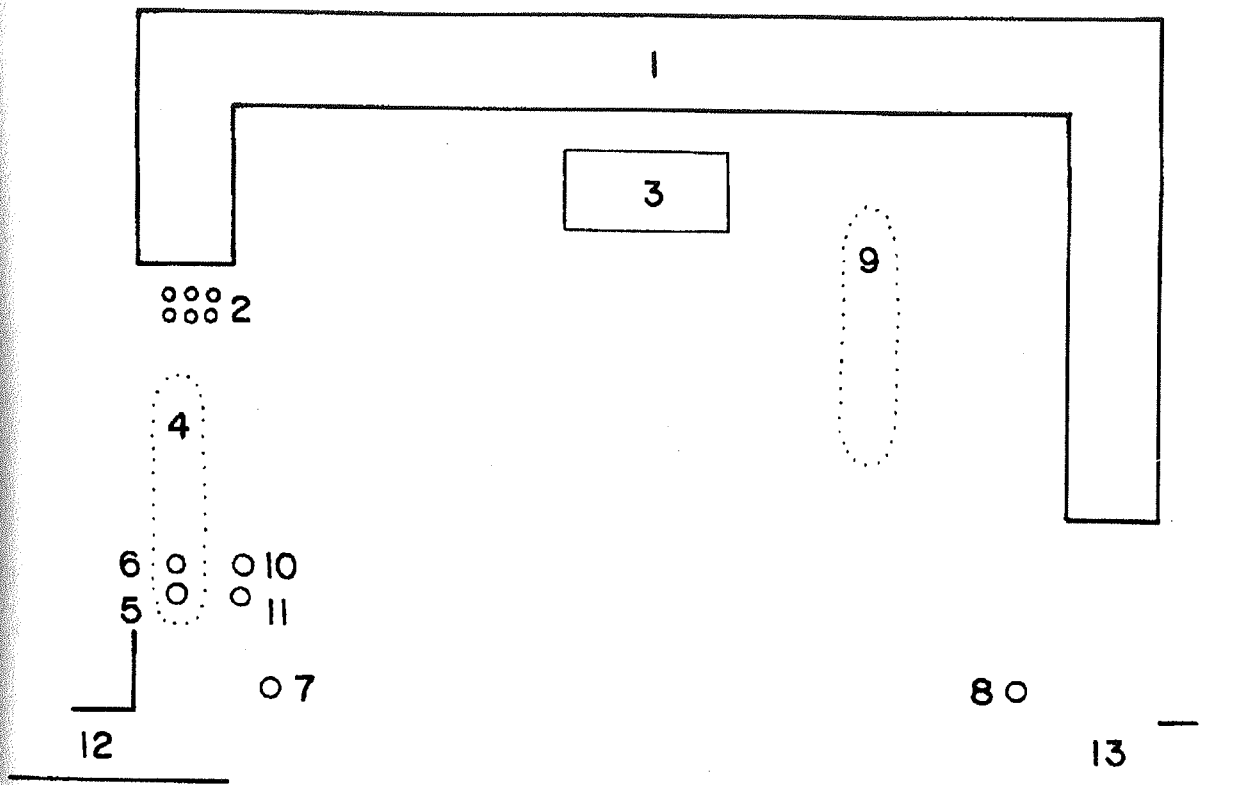
H. Tras siete días de intensa actividad, especialmente cargada sobre los mayordomos y músicos que deben asistir a todos los actos, se establece un paréntesis que dependerá del calendario festivo. El primer domingo después del traslado del cofre es el día indicado para levantar las imágenes que quedaron 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 propicien o faciliten su puesta en escena.

En el siguiente capítulo abordaremos los intercambios de santos entre distintas localidades vecinas a Tapilula, intercambios que forman parte del compromiso adquirido a través de los cargos religiosos.

³⁷ Los rezos de las mujeres pueden encontrarse en la obra del padre Flores (1975).

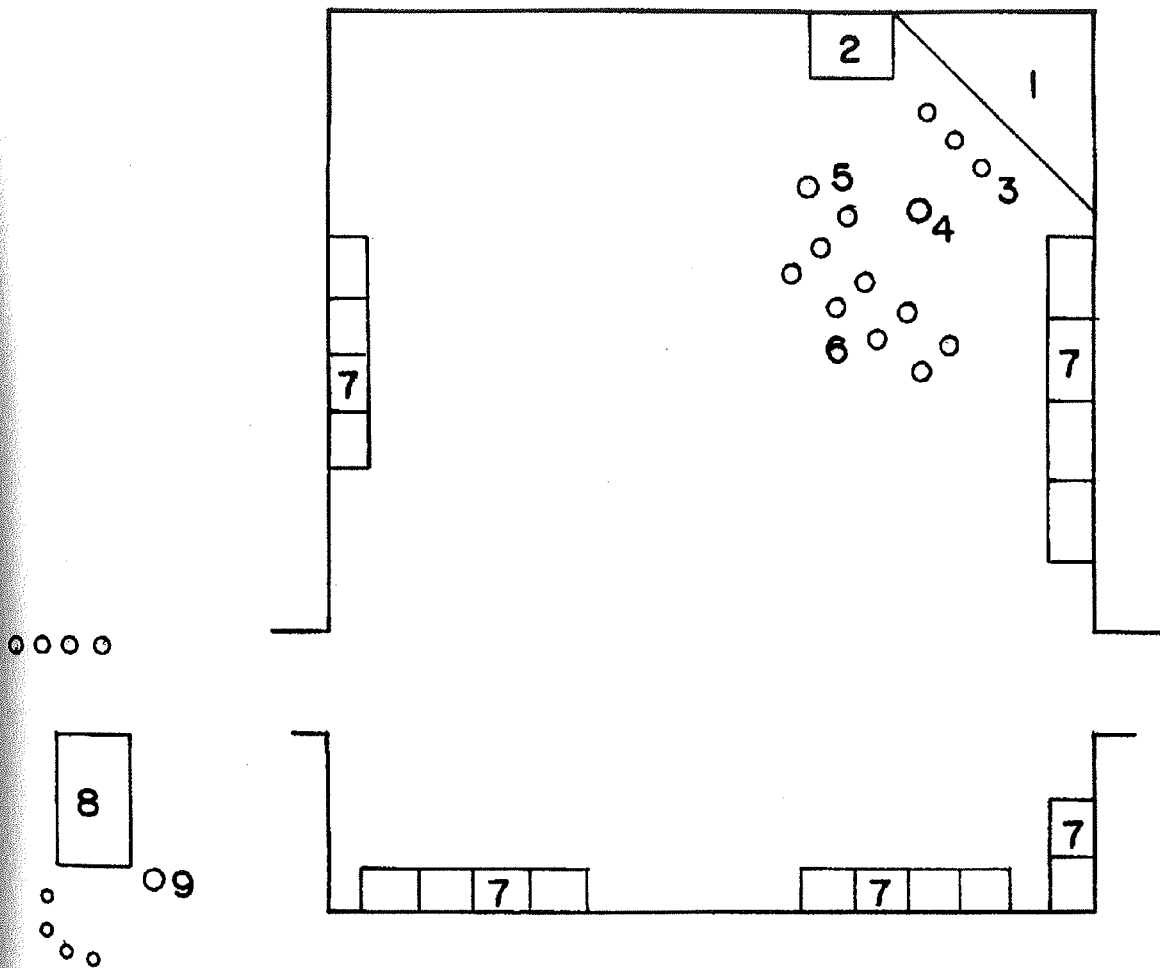
Figura 1. Los alféreces salientes de San Bernardo "piden pueblo"
(Tapilula, 15 - VIII - 95)



- 1 .. ALTAR
- 2 .. PALOS DE BANDERAS
- 3 .. MESA CON VELADORAS
- 4 .. BANCA
- 5 .. PRIMER MAYORDOMO
- 6 .. SEGUNDO MAYORDOMO
- 7 .. TAMBORILERO DE RAYON

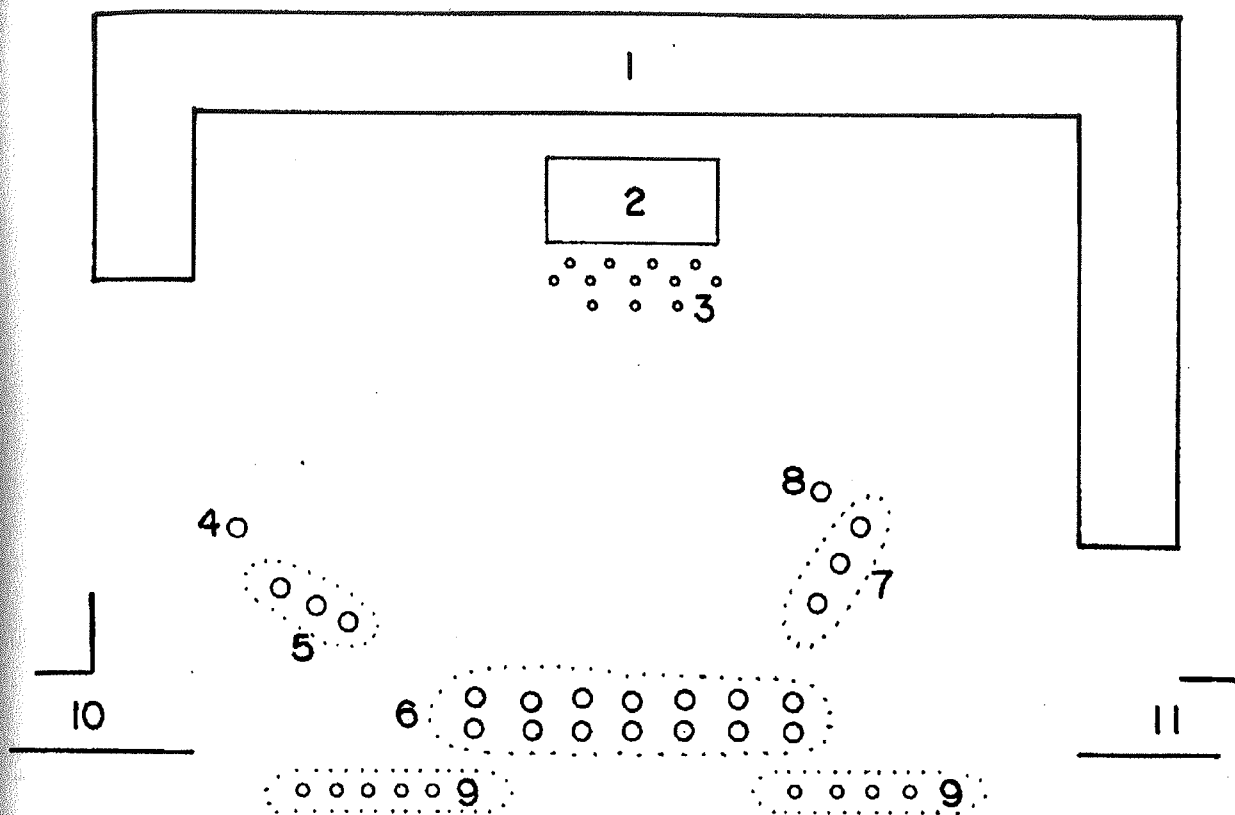
- 8 .. TAMBORILERO DE TAPILULA
- 9 .. ALFERECES
- 10 .. PRIMER ALFEREZ
- 11 .. SEGUNDO ALFEREZ
- 12 .. PUERTA HACIA LA CALLE
- 13 .. ENTRADA A LA COCINA

**Figura 2. Lavado de reliquias del señor Santiaguito y del señor de Esquipulas
(Tapilula, 22 - VII - 95)**



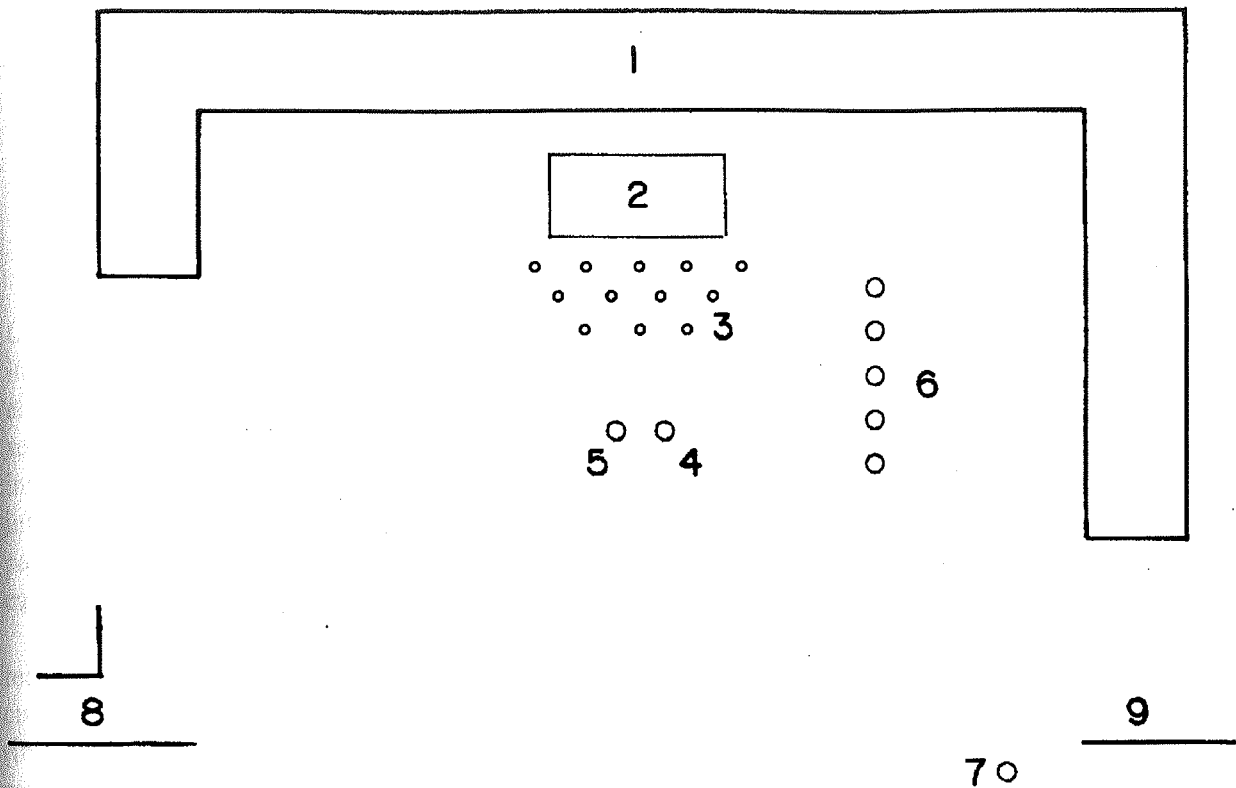
- | | |
|------------------------------|----------------------------------|
| 1.. ALTAR | 6.. MUJERES REZANDO (PRIORAS) |
| 2.. COFRE | 7.. BANCAS Y SILLAS |
| 3.. CORONAS Y COLLARES | 8.. MESA EXTERIOR PARA EL SECADO |
| 4.. ALBACEA | 9.. SEGUNDO MAYORDOMO |
| 5.. PRIMER Y SEGUNDO ALFEREZ | |

**Figura 3. Los alféreces entrantes de San Bernardo "piden pueblo"
(Tapilula, 19 - VIII - 95)**



- | | |
|---|----------------------------|
| 1.. ALTAR | 6.. ALFERECES |
| 2.. MESA CON VELADORAS | 7.. CARGUEROS DE RAYON |
| 3.. COMIDA Y BEBIDA | 8.. REZADOR DE RAYON |
| 4.. REZADOR DE TAPILULA
(PRESTADO POR RAYON) | 9.. BANCAS |
| 5.. MAYORDOMOS DE TAPILULA | 10.. PUERTA HACIA LA CALLE |
| | 11.. ENTRADA A LA COCINA |

Figura 4. Los alféreces entrantes del señor Santiaguito "piden pueblo"
(Tapilula, 24 - VII - 95)



- 1.. ALTAR
- 2.. MESA CON VELADORAS
- 3.. ALIMENTOS Y BEBIDAS
- 4.. PRIMER MAYORDOMO
- 5.. SEGUNDO MAYORDOMO

- 6.. MUJERES ALFERECES
O ESPOSAS DE LOS ALFERECES
- 7.. TAMBORILERO
- 8.. PUERTA HACIA LA CALLE
- 9.. ENTRADA A LA COCINA

CAPITULO 7.

ETNOGRAFÍA DE LOS INTERCAMBIOS RITUALES

“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, *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, pp. 77-78.

Como señaló Ochiai (1985: 10), para referirse al estudio de los intercambios de santos en Chiapas, “Hasta el presente no tenemos publicaciones sobre el tema”.¹ Entre los zoques, las informaciones se reducen a breves menciones o referencias etnográficas, donde destaca, inclusive, el apartado que Ochiai (Ibid.: 183-186) dedica a los zoques en el apéndice de su investigación sobre los tzotziles. Es decir, a pesar de que los cargos religiosos han sido tema de estudio insistente entre los antropólogos que han desfilado por las comunidades 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.

El origen de estos intercambios plantea todavía, como en otros rituales o fiestas que se realizan en comunidades indígenas de Chiapas, la disyuntiva de sus relaciones prístinas con la cultura prehispánica o con las aportaciones coloniales a la imagería 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 visitantes 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”.

¹ Ochiai (1985: 10) considera como excepción el trabajo de Wasserstrom (1992) sobre las implicaciones socioeconómicas de tales intercambios en el municipio de Zinacantan.

² Moreno Valero (1989: 495) apunta la costumbre española, concretamente en la ciudad de Córdoba, de visitarse unas cofradías a otras durante el siglo XVIII.

El mismo autor (Ibid.: 148) refiere como el dato más antiguo documentado en la colonia, respecto a los intercambios de santos, el efectuado entre Socoltenango y Comitán en 1668.³ Wasserstrom (1992: 42), 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 todos los años a su monasterio para la celebración de la fiesta titular de la virgen”.

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 (1985: 130) 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, 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 pueden y deben utilizarse otras perspectivas de análisis.

7.1. 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” (Ibid.: 69), 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 vo7/ (“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 existir una relación de intercambio de santos entre los poblados

³ Para sus aseveraciones utiliza la información de Francisco Ximénez (1929-1931, II: 197-198).

⁴ Aunque pueden 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 visita estipulada con los receptores. Sin embargo, ello no implica que estos últimos visiten a los primeros. Es por ello que el intercambio de santos será tal cuando los santos circulen en ambas direcciones.

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 con las que se mantiene relación. 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 en Tapilula y en las localidades que participan de las visitas con su cabecera municipal no tendría sentido sin una imagen sagrada, pero esta imagen no puede por sí sola determinar esta categoría ya que la existencia de cargueros, fundamentalmente alféreces, es la que da sentido a la circulación.

Thomas (1974^a: 124) 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)”.

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 (ver cuadro 44 y mapa 8).⁶ Con anterioridad estos contactos podían extenderse a otros santos patronos de localidades como San Lorenzo de Amatán,⁷ San Dionisio de Pueblo Nuevo Solistahuacán y San Juan de Jitotol.⁸ De hecho, una referencia documental de finales del siglo XIX, concretamente de 1899, señala como 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 Serafica Santa Catalina de Sena en el Pueblo de Sulusuchiapa [Solosuchiapa] es el día 30 Abril proximo, 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

Cuadro 44. 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 Jaconá	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 Jaconá (Tapilula), Barrio Santo Domingo (Ixhuatán), Rincón Chamula y con la cabecera de Jitotol (San Juan), además de con dos localidades de este último municipio, concretamente Altamirano y Ejido Cálido. Thomas (1974^a: 124) incluyó también durante la década de los sesenta a Tapalapa.

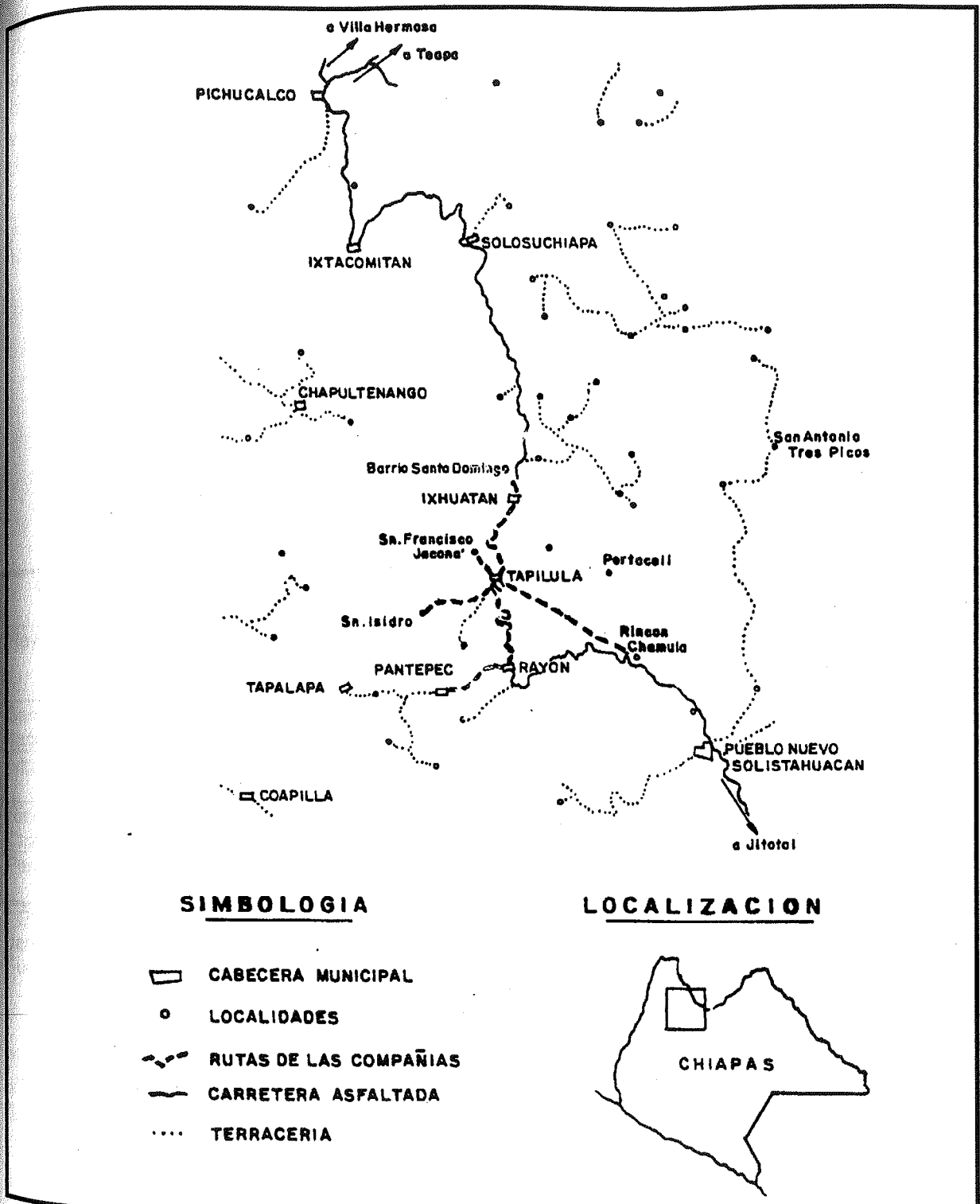
⁶ La Santísima Trinidad de Ixtacomitán, aunque arriba en la fecha en que lo hacen el resto de compañías, no es considerada tal como ocurre en el caso del Niño de Atocha de Rayón, como se verá en el siguiente apartado. Esta imagen, por otra parte, es de las más veneradas en la región y mantiene un círculo de visitas más amplio que el referido para Tapilula, por ejemplo se traslada a Escobal para celebrar a San Lorenzo y a Ixtapangajoyá para hacer lo propio con San Miguel.

⁷ Existe un camino que, pasando 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.

⁹ Correspondencia de Mariano M. Rosales al Sr. Secretario del gobierno Eclesiástico del Obispado de San Cristóbal, AHD, Tapilula, II, A. 3.

Mapa 8. Rutas de las compañías que visitan Tapilula



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

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 puede quedar trunco ese intercambio en una dirección aunque no necesariamente dejan de invitar las otras compañías a los cargueros de la localidad que no efectuó invitación.

Dos días antes de la celebración del santo confluyen las compañías visitantes, y en Tapilula suele efectuarse la invitación cuatro veces al año, coincidiendo con las festividades de los santos y los cambios de cargueros (ver cuadro 45).

Cuadro 45. 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 Asis 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

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 deben cooperar para el traslado aunque no se desplacen.¹¹ Gracias al dinero centralizado por los alféreces principales pueden adquirir la media docena de velas, el copal, los cohetes y las botellas de aguardiente que necesitarán en su relación con los anfitriones de la visita. El traslado de la compañía se realiza en algún tipo de 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 tiene que cumplir con varios papeles rituales. Alabados con tambor y carrizo son interpretados durante todo el trayecto hasta llegar a la localidad, donde en las afueras de la misma 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 el momento de 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. El reparto de aguardiente o refresco inicia la deferencia hacia las compañías visitantes. Este descanso permite también que los músicos de todas las localidades se unan para la interpretación de alabados. 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 su parte, 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 dejar la imagen al descubierto para que los anfitriones la sitúen en el lugar donde quedarán todas las imágenes hasta su retorno a sus respectivas localidades. El nicho y los demás implementos son llevados por el mismo carguero hasta su casa, lugar donde se atenderá a los visitantes. 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.

¹⁰ Aunque la imposibilidad de llevar al santo patrón es conocida por las localidades anfitrionas, en muchos casos requiere de amplias explicaciones la sustitución del mismo por otras imágenes.

¹¹ La cooperación en metálico suele ser de cinco pesos, es decir, aproximadamente 1/3 del salario mínimo diario de un jornalero en la región.

¹² En Tapilula el recibimiento de las compañías involucra tanto a los alféreces salientes como a los entrantes, e 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.

¹³ Todavía pudimos observar como 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.

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 puede ser 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 Este 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 nuevo de otra 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 deben corresponder recíprocamente a los visitantes con tantas botellas de aguardiente como las ofrecidas por los visitantes 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 los implementos, 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 el cuidado y el retorno de la imagen. Esta calendarización puede variar tomando en cuenta que deben devolverse diversas imágenes en un lapso de tiempo 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 puede causar el no seguimiento o correspondencia de esa reciprocidad. La compañía de Rincón Chamula, una de las más numerosas en cuanto a cargueros que la acompañan, tuvo que esperar en exceso la repartición de comida por la falta de suficientes mesas. Pasadas las 5 p.m. se pudo completar el mobiliario aunque no todos los platos servidos contenían los mismos alimentos, siendo unos de caldo de pollo y otros de frijol. Esta circunstancia molestó sobremanera 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 los problemas comentados anteriormente 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 Pantepec. 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

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 1 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 del iniciar la ingestión de alimentos.

¹⁶ Los cargueros de Rincón Chamula son los únicos que se desplazan 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.

van a dejar salir". Es decir, existía la conciencia de que un error o trastorno grave de los pasos rituales sería inmediatamente reciprocado 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 serán recibidos y la imagen será devuelta.¹⁷ En la parte final del ritual los encargados del traslado no sólo obsequian recíprocamente velas, copal e intercambian aguardiente, también harán entrega de 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 espacial, no están obligadas a obsequiar con una comida a sus visitantes. Mención aparte merecen los intercambios mantenidos entre Rayón y Tapilula, como veremos en el siguiente apartado.

7.2. 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 (1974^a: 148); 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 Tapilula. El primer sacerdote mayordomo y su grupo se encargan de supervisar los recorridos de ésta y de las demás imágenes huéspedes".¹⁸

Sin embargo un documento de 1871 del párroco de Tapilula, Manuel A. Ruíz, asienta como se producía este intercambio entre los dos pueblos:

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.

¹⁸ Otra referencia que aparece en la investigación de Thomas (1974^a: 121-122) tampoco añade nada nuevo a la cita anterior: "Los sacerdotes mayordomos (*prios'ta maro'ma*) 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".

...en término que según noticias que lo hubo de un feligres hase 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 nueve 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 nueve dias 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

De otro lado, Velasco Toro (1991: 246-247), al referirse a este intercambio mencionado por Thomas, lo interpretó de forma similar a los intercambios de santos que mantienen otras localidades entre sí o como los establecidos entre "los municipios de Chapultenango, Ocoatepec, Francisco León y Pichucalco" o los traslados "que se hacían para visitar el Cristo Negro de Francisco León vinculado al de Tila y Esquipulas de Guatemala; o Santo Domingo en Pichucalco; o las que en el mes de agosto realizaban a Tapalapa y Pantepec".²⁰

Posiblemente la visita de imágenes más conocida en Chiapas es la que se efectúa entre la localidad de Copoya y Tuxtla Gutiérrez, lugar 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 Ocozacoautla también es mencionada por Ochiai (1985: 186) como un ejemplo contrario al de Copoya, 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 podían registrar un mayor número de intercambios de santos en comunidades zoques; el ejemplo 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 caso del intercambio de santos entre Rayón y Tapilula, además de los establecidos por las compañías, y que responden a invitaciones para las respectivas fiestas patronales, se encuentra un intercambio 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 día 1 de julio, mientras el Niño de Atocha de Rayón se traslada el 10 de mayo a Tapilula para regresar el día 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, velas y copal junto al reparto constante de aguardiente, 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

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 como 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.

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) (ver capítulo 4 y 5).

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.

comunica ambas cabeceras. A primera hora de la mañana los mayordomos preparan el nicho donde será situada la imagen, un nicho adornado con hojas de pimienta recogidas por los mayordomos es la base para asentar la imagen envuelta en los manteles que después servirán de base para que descansa en el altar. Ensartas de flores de sampual y carolina, recogidas por las prioras, serán colocadas en el cuello de la imagen y en la parte superior del nicho, posteriormente se aseguran las imágenes y el nicho con mecates.

Durante el traslado la imagen, cargada con un mecapal, pasará 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 encuentra una finca con el mismo nombre, además de ser un ojo de agua cercano a la carretera. Una vez 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 serán depositadas sobre el altar cubierto de manteles.²³ 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 servirán también para que los cargueros principales, ya sean los anfitriones o los 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 besarán en las manos a los cargueros anfitriones y darán 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. Una amplia mesa situada en medio de la casa o ermita (ver figura 5) posibilita la ubicación de los cargueros unos frente a los otros. El rezo en zoque del encargado ritual anfitrión precede a 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 indicará que ya puede iniciarse el almuerzo. Éste es presidido por una botella de aguardiente dejada por los anfitriones y que será bebida finalizada la ingestión de alimentos; este 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, 2 velas grandes y un paquete de velas chicas, atado con 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.²⁴ Otro velorio pone punto final a la actividad ritual, aunque éste cuenta, especialmente en Rayón, con la constante de la música de tambor y carrizo además de los violines y guitarra. Rezos²⁵ y bailes en la ermita evitan que la somnolencia haga mella en los presentes.

²³ La imagen del Niño de Atocha porta consigo collares con monedas, por lo que en el momento de su entrega o regreso se cuentan cuidadosamente.

²⁴ Durante la devolución del Niño de Atocha a Rayón en 1995 se entregó de limosna la cantidad de 80 pesos, aproximadamente 5 días del salario mínimo diario en la región.

²⁵ En Rayón hay un amplio número de rezadores que utilizan libretas manuscritas para los rezos, así como un pequeño libro del Pbro. Rafael Flores.

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 primer alférez.²⁶

Durante su estancia en Tapilula el Niño de Atocha circulará por los altares de las casas particulares; las familias solicitan su visita al mayordomo principal y su compromiso será de tres años. Las casas, para esa ocasión, se transforman debido al gran número de personas que acompañan la imagen (ver figura 6), y el tiempo de permanencia en las mismas es aproximadamente de 48 horas, aunque puede acortarse o prolongarse. La circulación ritual o estancia que la imagen realiza en las casas de Rayón que solicitaron su presencia es mencionada por Ochiai (1985: 185) 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...”

En Tapilula, al menos en la actualidad, los altares de las casas particulares son los que reciben la imagen, mientras que Thomas informó a Ochiai que ésta circulaba en Rayón por las ermitas particulares organizadas a través del parentesco y las relaciones vecinales.²⁷

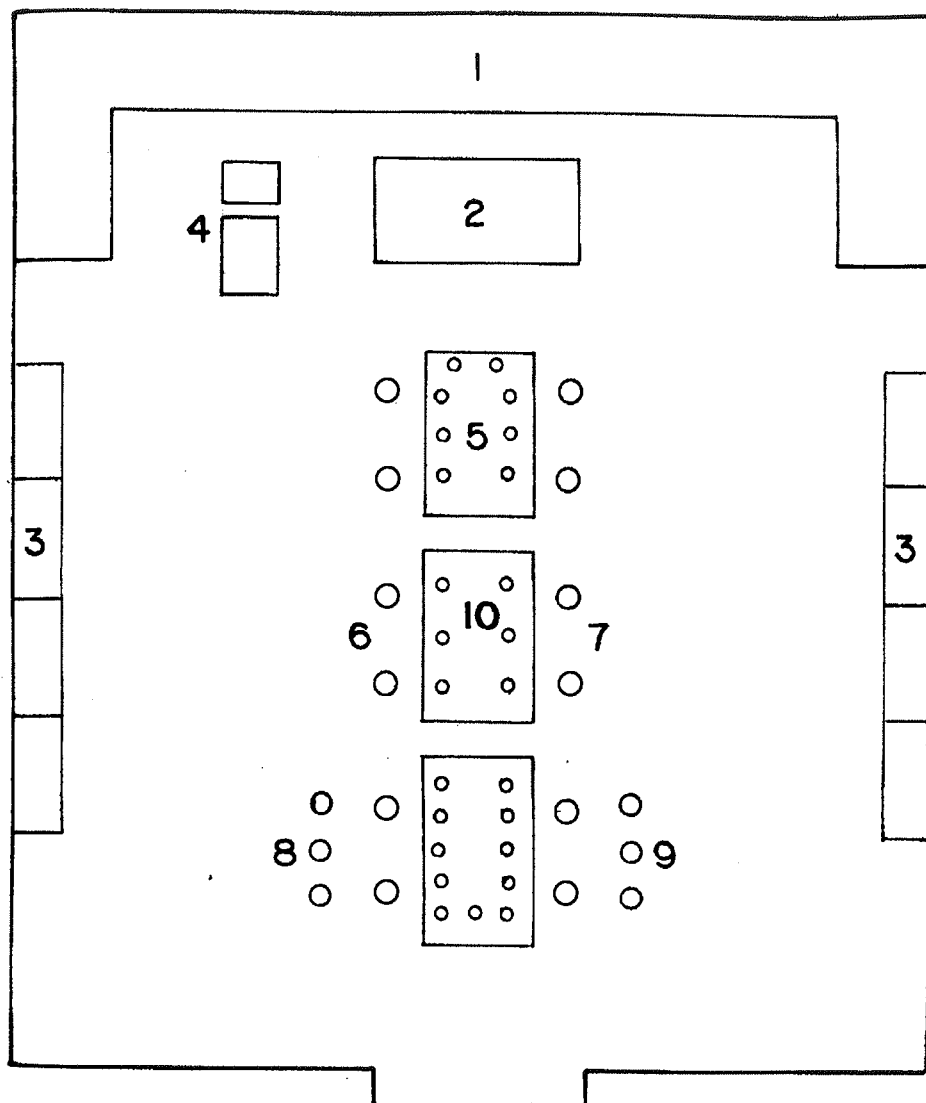
Durante 1995 la imagen del Niño de Atocha de Rayón recorrió las casas de Tapilula acompañada del Señor del Pozo, también de Rayón, y de las imágenes del Señor Santiaguito, Señor de Esquipulas y Señor del Pozo de Tapilula (ver figura 7). El traslado se efectúa durante la tarde, antes de la puesta del sol y con la presencia imprescindible del primer o segundo mayordomo. Mujeres, niños y sobre todo ancianos, algunos de ellos mayordomos, se personan en la casa donde se encuentran las imágenes. Esta clara superioridad 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 principales 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 carga la imagen que acompañada con alabados de tambor y carrizo llegará al siguiente hospedaje. Ésta será recibida por el propietario de la misma con un incensario de copal y tras hacer la señal de la cruz frente a ella será depositada en el altar familiar por los mayordomos, los únicos que pueden manipularla en el altar. El reparto de comida y bebida cierra la actividad del traslado, mientras que en la casa receptora iniciarán los rezos y visitas mientras la imagen se encuentre en ella.

Durante el tiempo que las imágenes están prestadas en los pueblos, los encargados de las mismas, en el caso de Tapilula los mayordomos, las visitan en el 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, correrá a cargo de los mayordomos, ya que bajo su responsabilidad se encuentran las imágenes. La estancia de los

²⁶ Asunción Avendaño (tío Chon) es el segundo mayordomo de Rayón y se encarga de las relaciones con Tapilula. Porfirio Rodríguez, el primer mayordomo, está imposibilitado para caminar por lo que ha cedido la responsabilidad a su segundo en la escala jerárquica.

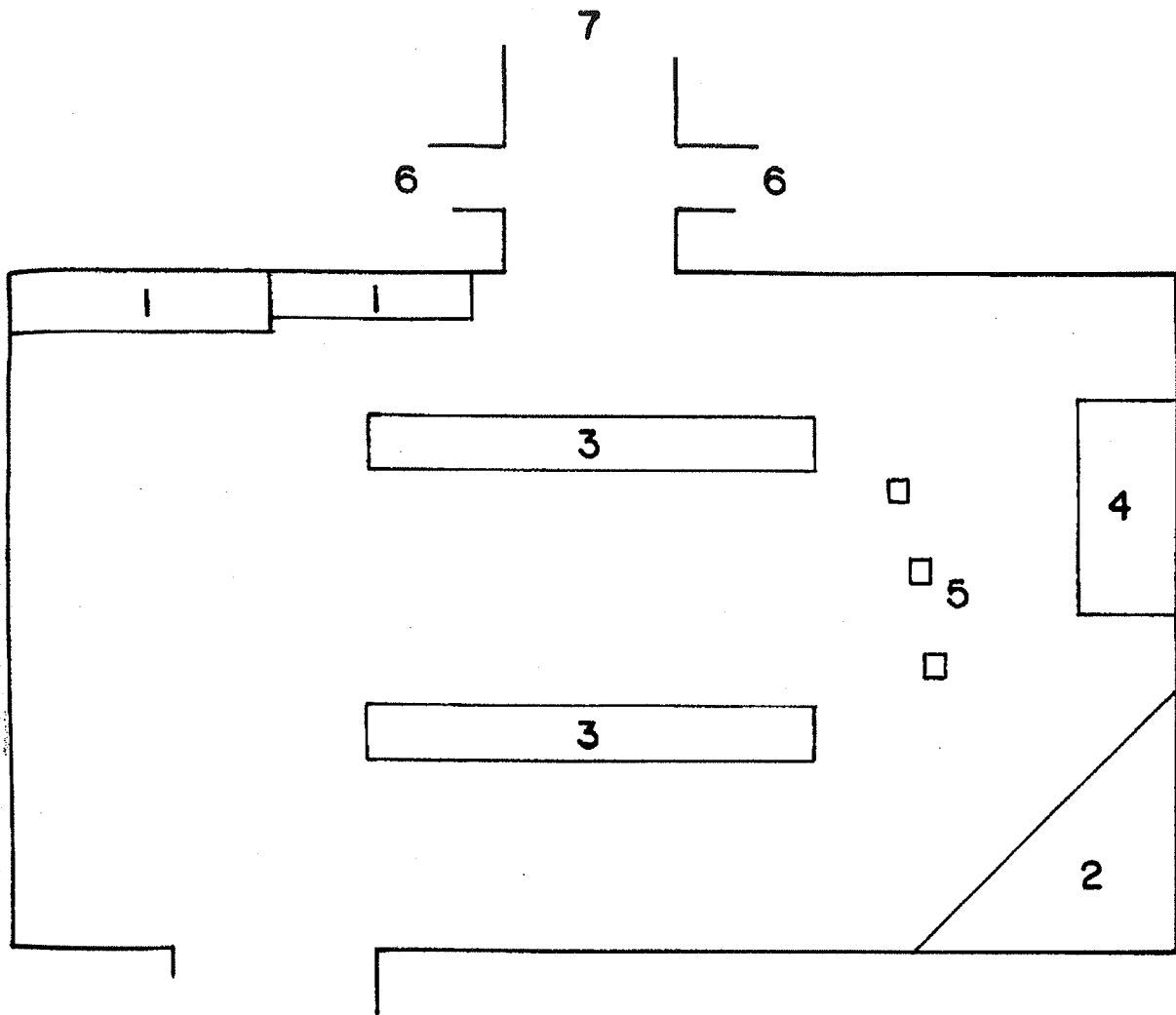
²⁷ Para una mayor información sobre las ermitas ver capítulos 4 y 5.

Figura 5. Almuerzo principal en un intercambio de santos entre Tapilula y Rayón (Rayón, 20 - VII - 95)



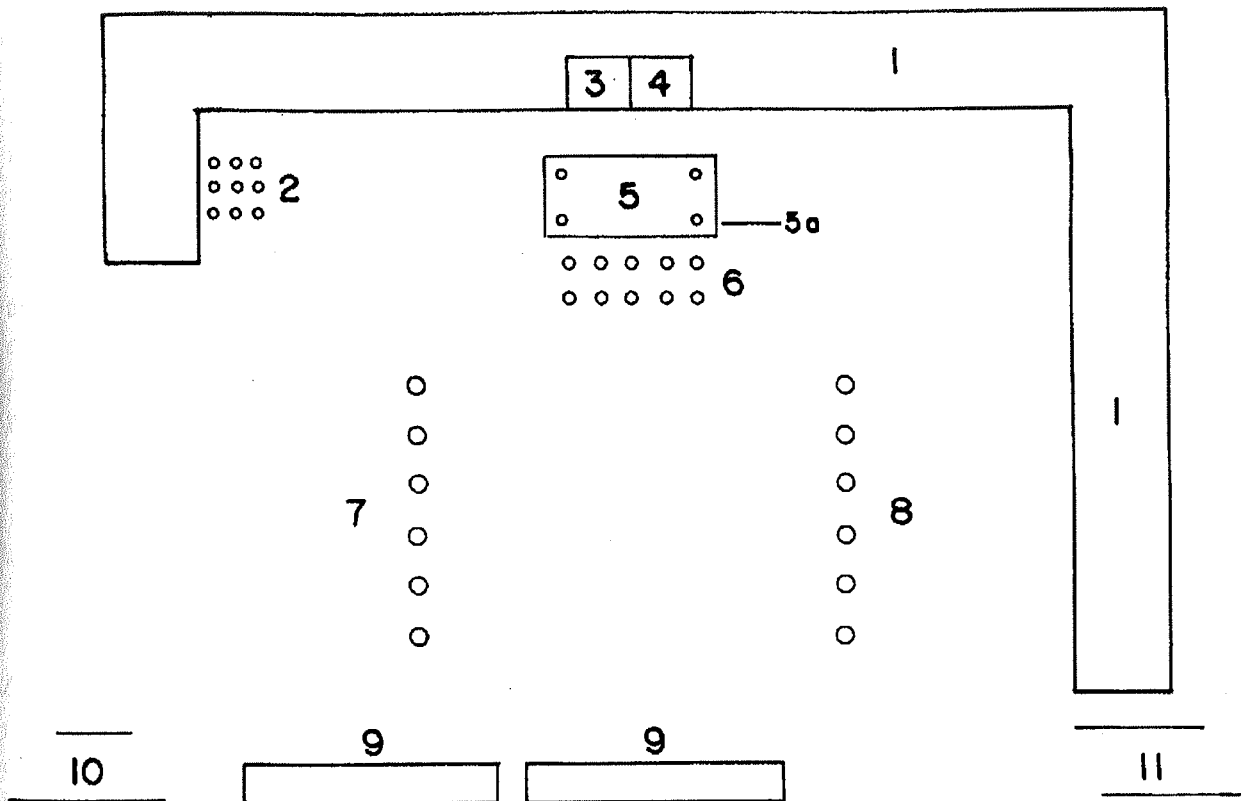
- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| 1. _ ALTAR | 6. _ CARGUEROS DE RAYON |
| 2. _ MESA CON VELADORAS | 7. _ CARGUEROS DE TAPILULA |
| 3. _ BANCAS | 8. _ REZADOR DE RAYON |
| 4. _ NICHOS VACIOS | 9. _ REZADOR DE TAPILULA |
| 5. _ MESAS DISPUESTAS
PARA COMER | (PRESTADO DE RAYON) |
| | 10. _ BOTELLAS DE AGUARDIENTE Y VASO |

Figura 6. Casa particular acondicionada para recibir la visita del Niño de Atocha de Rayón (Tapilula, 05 - VII - 95)



- 1.. ALTARES ESPECIALES CON MANTELES
- 2.. ALTAR DE LA CASA
- 3.. BANCAS ESPECIALES
- 4.. CLOSED DE LA CASA
- 5.. SILLAS
- 6.. HABITACIONES
- 7.. COCINA

Figura 7. Preparativos antes de devolver a Rayón la imagen del Niño de Atocha (Tapilula, 19 - VII - 95)



- | | |
|------------------------------|---------------------------------|
| 1. _ ALTAR | 7. _ MAYORDOMOS DE RAYON |
| 2. _ PALOS DE BANDERAS | 8. _ MAYORDOMOS DE TAPILULA |
| 3. _ NIÑO DE ATOCHA | 9. _ BANCA CON MUJERES DE RAYON |
| 4. _ SEÑOR DEL POZO | Y TAPILULA SENTADAS |
| 5. _ MESA CON VELADORAS (5a | 10. _ PUERTA HACIA LA CALLE |
| Veladoras grandes) | 11. _ ENTRADA A LA COCINA |
| 6. _ PERSONAS REZANDO | |

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'wijoje*) a casas particulares de mayordomos, una prolongación no determinada 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 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 con la cabecera municipal de Tapilula. La incluimos en este apartado porque no responde ni 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 consta de 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

7.3 Algunas interrogantes sobre el sistema de cargos y los intercambios de santos

La eterna interrogante en torno al sistema de cargos puede extenderse a los intercambios de santos debido a su mencionada conexión. En Chiapas, concretamente en Zinacantan, Vogt (1980) atribuye al intercambio de productos entre zonas ecológicas complementarias la existencia de este trasiego de santos. Este aspecto fue discutido por Ochiai (1985: 134) ya que consideró que tal complementariedad quedaba sustituida en la actualidad por "el desarrollo de la comunicación y el transporte", lo cual facilitaba el arribo de mercancías variadas a lugares donde hasta entonces no existían o debían conseguirse a través de intercambios comerciales, muchos de ellos efectuados con anterioridad aprovechando los intercambios de santos. Pero esta facilidad en los desplazamientos de mercancías y también en los de personas es para Ochiai la que ha propiciado una mayor integración socioecológica. Es decir, la construcción de la carretera Panamericana (1946-1950) habría estimulado los intercambios rituales (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

²⁸ Una de las hijas de la familia fue la encargada de entregar el nuevo vestido para la imagen del Niño de Atocha que llevó en su viaje de regreso a Rayón.

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.

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

En la primera parte de este trabajo, y como descripción del desarrollo histórico del territorio relacional de estudio, pusimos énfasis en la importancia de los caminos y su transformación contemporánea. El interés de ello era enlazar las interpretaciones que sitúan la creación de carreteras o el arribo de la modernización, que para el caso suele ser interpretado de forma conjunta, 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 bien decía Navarrete (1973), sino que ha 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 en 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.³¹ Esta explicación, en cierta manera funcional, enlaza perfectamente con las conclusiones que Ochiai (1985: 176) hacía 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 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 pero, a la vez, lo merma hasta desaparecerlo.

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

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 Los cuadros presentados en capítulos anteriores muestran la considerable disminución de hablantes de zoque en poblaciones que han accedido a carreteras en su territorio. Para Velasco Toro (1990: 90) ello “se debe, a nuestro juicio, al hecho de que los municipios anteriormente aislados, ahora se encuentran comunicados”.

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 ampliar sus espacios de actividad económica son los que con más decisión asumen las responsabilidades mayores siendo *alférezes* 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 uno 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 podría responder al techo mínimo para su no existencia, ya que el minifundio y la escasez de tierra son predominantes; no ocurre igual en otros casos donde las posibilidades económicas serían mayores o equiparables al menos con Tapilula. Si profundizamos en esta vertiente explicativa se logran 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. Ésta encontró el camino trazado por migrantes y propietarios para hacer de la Acción Católica el espacio ritual alternativo de las distintas modalidades de celebración religiosa, las cuales se conjugan tras la desaparición de la cofradía y del periodo de furor iconoclasta. El ámbito institucional para los descendientes de los originarios pobladores, sin profundizar en los aspectos cosmovisionales, quedó relegado al sistema de cargos. El poder civil, en las comunidades que vieron la penetración de los propietarios y de la ganadería durante los siglos XIX y XX, como es el caso 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 los casos de Tapalapa y Ocoatepec, 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 con el exterior de sus comunidades. Así, Tapalapa, con el 100% de tierras ejidales y con uno de los índices más elevados de hablantes de lengua zoque,³² es de los municipios de la región con mayor presencia del credo adventista,³³ a ello hay que añadir que sus habitantes otorgaron el 48% de sus votos al Partido de la Revolución Democrática (PRD) en las elecciones municipales celebradas en 1995, mismas que ganó dicho partido en 1998.³⁴

³² El 95.43% de la población, según el Censo de 1990, habla el idioma zoque (Villasana, 1995: 87).

³³ Los datos censales de 1990 presentan el número de 1081 practicantes del protestantismo de un total de 2657 censados, donde se incluyen a católicos, protestantes, otras denominaciones o ninguna religión. Así los adventistas cuentan en el municipio con más del 40% de la población censada (García Méndez, 1993: 323) (ver cuadros 36 y 37).

³⁴ Comisión Electoral del Estado (ver cuadro 17).

En Ocoatepec, otro de los municipios que registran un mayor porcentaje de hablantes de zoque,³⁵ y una práctica desaparición del sistema de cargos, el Presidente de Acción Católica fue candidato a Presidente Municipal en las elecciones de 1991 bajo la bandera del Partido 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 comprometida con las luchas del pueblo”.³⁶ 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.³⁷ Así, 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.³⁸ 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.³⁹

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 hombres, 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 institucional y lo ritual. El ejemplo de las cofradías y del cabildo es fehaciente y puede extenderse hasta la actualidad. En los municipios zoques donde esos espacios quedaron copados por migrantes ajenos por origen a las localidades es posible todavía observar sistemas de cargos y de intercambios rituales como en Rayón y Tapilula, mientras donde la población zoque se mantuvo más alejada de las comunicaciones y de la penetración de migrantes estas instituciones han desaparecido prácticamente. 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,⁴⁰ como lo ha dicho Lomnitz-Adler (1995: 304), con la combinación de necesidades internas y necesidades articuladoras.

³⁵ Los datos del Censo de 1990 arrojan la cifra del 95.98% de hablantes de zoque (Villasana, 1995: 87).

³⁶ Periódico *Cuarto Poder*, 29 de abril de 1996, pag. 7.

³⁷ 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*, 4 de octubre de 1997, p. 13 ; 21 de octubre de 1997, p. 11.

³⁸ Ricardo Falla (1988: 451) considera que gracias a “la emergencia de Partidos políticos dispuestos a disputarse las elecciones” guatemaltecas, los seguidores de la Costumbre volvieron a encontrar un poder derivado del exterior.

³⁹ Ver Lisboa 1992 y 1995b.

⁴⁰ Con una hipótesis distinta, Galinier (1990a: 469) 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”.

Un estudio que puede ejemplificar esta relación de las supuestas comunidades cerradas hacia el exterior es el efectuado por Ricardo 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.⁴¹ Así, las alianzas con instituciones foráneas o partidos políticos han sido vividas como luchas de poder en un marco religioso, que incluso permite contactos entre miembros de la costumbre y protestantes.⁴² 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”.

Es así como se “rompía ante los ojos de los convertidos [a la Acción Católica] los límites de la acumulación de riqueza” (Ibid.: 522). 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 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, cofradías o posteriores sistemas de cargos, vieron como éstas cambiaban de manos o tenían que adaptarse a nuevas realidades surgidas por las transformaciones estatales y también eclesiásticas. De esta manera, la búsqueda de mediadores políticos se efectuaba en los campos propicios para ello, como lo es el religioso.⁴³

En Tapilula la ruptura de la relación entre el cabildo y los cargos religiosos facilita su crecimiento y su redistribución en un mayor número de familias. Así, mientras los cargos patrocinados a través de los alféreces crecían e incorporaban a pobladores no originarios del municipio, como lo demuestra la participación de propietarios vista en capítulos anteriores, la Presidencia Municipal era copada por los mismos propietarios y comerciantes aliados posteriormente con la Iglesia una vez se hace presente 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.

⁴¹ Acción Católica está 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).

⁴² Sobre una de las elecciones de representantes políticos Falla (1988: 471) 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”.

⁴³ Para Le Bot (1995: 26) 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”.

Presidencia Municipal y partidos políticos más recientemente, Acción Católica y evangélicos desde hace varias décadas, abrieron las posibilidades a un poder extracomunitario que les permitía una multiplicidad de relaciones con el exterior, así como un aumento en el control del mismo por distintos agentes, rompiendo así la tradicional presión gerontocrática y familiar propia de 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 cargo, pero no su actual o único sostén. La apatía o ausencia de la mayoría de los cargueros en las asambleas comunales no nos remite a ninguna opción reivindicativa o facción política de trascendencia de los cargueros. 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 pueden dar contenido, no sólo a ese discurso sobre la costumbre, sino que nos remiten a 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 el calpul y la *cowiná*. Desde nuestra perspectiva, y a manera de hipótesis a 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 pudo restarle atención a otras celebraciones de santos, más imbricadas con el mismo patronazgo individual o comunal.⁴⁴ El caso de Tapilula puede ser un ejemplo de ello. 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, diferentes al de otros municipios, siguen estando 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.⁴⁵ Pero, a la vez que podríamos encontrar una relación entre dicho patronazgo y las instituciones previas a la evangelización, las dudas al respecto también surgen cuando leemos sobre las fiestas de Ixhutatán que los propios indígenas solicitaban al religioso la supresión de los cargos festivos:

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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.

“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”.⁴⁶

Al igual que resaltamos la posibilidad de que las fiestas de patronazgo, distintas a las celebradas por las cofradías, pueden facilitar 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 es señalado al cura como el introductor de dicho patronazgo con la queja consiguiente de los habitantes del pueblo de Ixhuatán por la carga que representa.

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 largo y 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 para situarse en las redes parentales estructuradas a través de la *cowiná* y el *calpul*, pero también en el ámbito más abarcativo del pueblo de indios o municipio, como ha sido ya señalado para Tapilula con la continuidad de la fiesta patronal 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 todos los vericuetos a los que nos 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.

⁴⁶ 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, observadas en los primeros capítulos, no han mermado la existencia de una institución cultural, por el contrario, en comparación con otras localidades mayoritariamente hablantes de zoque mantiene una vitalidad impensable en lugares donde el idioma está presente de forma nítida. 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 lo que denominaremos mecanismos culturales.⁴⁷ Estos mecanismos son soportes discursivos y conceptuales para argumentar la participación pero, también, pueden ser posibilidades para el rechazo de aquellos que no comparten la misma institución cultural. Es decir, el compromiso y el castigo, conceptos claves desde nuestra perspectiva para la construcción de la ritualidad ligada al sistema de cargos en Tapilula, pueden darnos 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, pueden muy bien relacionarse 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 donde pueden ampliarse los espacios de participación individual y colectiva negados en otros ámbitos.

Las fiestas son estudiadas entre los grupos étnicos como rituales de identificación o de confrontación con la sociedad nacional, pero también es posible que se hayan convertido en los espacios de pluralidad por las posibilidades y alternativas que ofrecen tanto los credos religiosos como las adscripciones políticas. Es posible que la *communitas* expresada por Turner (1988) sea vivida a través de múltiples espacios de desestructuración. La Acción Católica y los Adventistas del Séptimo Día, o los mismos partidos políticos, pueden jugar papeles estructurantes o desestructurantes pero que son vividos como contrapartes rituales y alternativas de interlocución. Es decir, la modernidad como problema epistemológico para observadores y analistas foráneos puede vivirse a través del ritual, de espacios rituales en confluencia para la adscripción y la circulación. Tal vez a partir de su importancia, y en coincidencia con el papel de los dos interlocutores sociales y políticos de Chiapas: Iglesia y Estado, podremos acercarnos a una comprensión de las transformaciones y de la sorprendente heterogeneidad de manifestaciones sociales y políticas que se viven en la entidad chiapaneca.

⁴⁷ Utilizamos el término "mecanismo" para mostrar una serie de conceptos que desde nuestra perspectiva transparentan las relaciones compartidas por las personas participantes en el sistema de cargos.

En definitiva, una de las preocupaciones que parece repetirse constantemente 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).⁴⁸ 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, y sustentadas únicamente en la unión de las prácticas religiosas con el pasado, o en la certeza cultural que ellas pueden ofrecer para la construcción étnica. Más bien jugaremos, utilizando la plasticidad del accionar ritual y de la expresión verbal, a pensar lo simbólico como un espacio de creación, donde la confluencia de experiencias pasadas y presentes pueda conjugarse tanto en la confrontación y diferenciación como en la relación.

⁴⁸ Los rituales, según Galinier (1990a: 474), mostrarían estas diferencias puesto que considera los efectuados por los indígenas como “abiertos” mientras los propios de la religión católica serían “cerrados”.

CAPÍTULO 8.

LA CONSTRUCCIÓN DEL SISTEMA DE CARGOS: MECANISMOS CONCEPTUALES PARA SU COMPRESIÓN

“Falló el amigo el debate, y dijo que el amor se engendra en los pensamientos, y se sustenta en la paciencia”.

Ramón Llull, *Libro de amigo y Amado*, p. 59

“Todo regalo representa un sacrificio, sino qué clase de regalo sería?”

Otto (cartero), *Offret Sacrificatio* de Andrei Tarkovsky

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 o la concepción del hombre en el mundo. Tal circunstancia arrumba todo aquello relacionado con la creencia, y su inherente ambigüedad conceptual; se podría decir que “la contradicción es inherente a la fe, y eso es ‘creer’” (Pouillon, 1989: 50-51).¹

Tanto el análisis sociológico, como la observación de rituales en espacios de confluencia o de posible confrontación, ofrece 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” (Galinier, 1990a: 28). Pero como considera el mismo Galinier, 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). Sin embargo, esta

¹ Para Pouillon (1989: 50) en el verbo creer se puede expresar todo excepto el verbo mismo, por eso “No es 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”.

dificultad no significa obviar que existen 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”, pero que el guión que las articula 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. 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.

8.1. La dinámica del compromiso³

No son extraños los conceptos de obligación o compromiso unidos a lo religioso o a las instituciones que lo articulan. Obligaciones sustentadas en intercambios o en demostraciones de confianza y reciprocidad. Estas mismas ideas pueden apreciarse entre los cargueros de Tapilula, pero los conceptos verbalizados trascienden la singularidad de la obligación para convertirse en dadas articuladas a través de mecanismos, a los que denominaremos conceptuales, que orientan y se entienden en la acción. Estos mecanismos serán 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 por el desconocimiento del ritual de su esposa, natural de Pueblo Nuevo Solistahuacán. Más que enojo causó hilaridad entre los cargueros y motivó, entre otras cosas, que no recibiera cargo en las siguientes fechas. 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, 06-VI-95).

Su respuesta aporta dos elementos que pueden parecer 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 participa en puestos principales de alférez porque siente que “esos son muy comprometidos”, asevera 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-VIII-95). Su cuñado, Cesar Morales, expone algo similar, “ser alférez es hacer promesa y la chamba no me lo permite; si eres alférez debes llevar tu bandera, 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 Marcial para la fiesta de Esquipulas de 1993, no es 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 cambiar, ya es más de una semana”; ya era

² Ver al respecto el trabajo de Galinier (1990a: 47-104)

³ Muchos de los conceptos que se utilizarán y analizarán en este apartado son tema recurrente en la etnografía efectuada durante décadas en Chiapas.

mucho el tiempo invertido y el abandono de sus obligaciones personales para atender los compromisos de mayordomo. Otro de los mayordomos de Tapilula lo expresaba con claridad al decir que "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-VIII-95). El compromiso parece estar mediado 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. Don Máximo González (4-VII-95) 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 si 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. Así el sombrero o sombrero, 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 tapilulteca de Fausto, donde una anciana

⁴ Otra referencia de los encantos en territorio zoque es la expuesta por Atilano Jiménez (1991: 27) 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 (...)"

⁵ Tal circunstancia ha sido analizada por Boege (1988: 125) 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". 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

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[ltenango]. ..Fuimos una vez a platicar con su hijo, Ambrosio creo que se llama, y que nos va diciendo que el se lo debe al diablo, que no quiere nada con Nuestro Señor. Quién sabe, pero andaba vendiendo blanquillos en Pichucalco, con la camisa llena de plumas de pollo y ahorita... Por eso dicen que está ansina la viejita, que lo vendió con el encanto y así se quedó...” (Francisca López, 12-VIII-95).

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 Lorenzito que les dio el toro para su fiesta” (José Gómez, 2-III-96).

Pero si retornamos a la idea de 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, 05-V-96).

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 otomís estudiados por Galinier (1987) donde aparece la idea de sacrificio económico y del servicio como carga, al

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).

⁶ Ver también Gossen (1992).

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

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 podría establecerse 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 pudiera entenderse 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, como en la canción interpretada por el hijo de un pastor de Pichucalco en cuya letra se insistía en que estaba listo para el sacrificio. Igualmente, el reiterado sacrificio y salvación que Jesús ofreció a

⁷ Esta idea de carga puede ser extensiva a otros trabajos, por ejemplo Duverger (1993: 93) relaciona la actividad festiva de los aztecas con "una pesada carga sobre todas las capas de la población". Igualmente Reifler Bricker (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 que los dirigirá al templo guadalupano elegido, así en un documento mecanoscrito utilizado por los miembros de esta asociación, y escrito por el Secretariado de Evangelización y Catequesis de la Arquidiócesis de Yucatán, se puede leer 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".

⁹ Ver al respecto lo expuesto por López Austin (1989c: 482-483) sobre los nahuas prehispánicos.

¹⁰ Gruzinski (1995: 232), siguiendo lo expuesto por López Austin (1980) cuestiona la aplicación del término sacrificio porque considera que puede estar relacionada con el concepto prehispánico mexicana 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 pueden tener nexos aunque se encuentren en adscripciones o lugares disímiles.

los hombres en la cruz, es repetido tanto por católicos como por adventistas.¹¹ Tampoco es inusual esa concepción entre los miembros de 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...” (Angel Landis, 29-IV-96).

Compromiso y sacrificio no sólo son concepto que comparten campo religioso, también se extienden a otros ámbitos considerados seculares, o al 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-I-96). Esa visión de la política como una prolongación de lo religioso a través del sacrificio es reiterativa y expresada con asiduidad, un doctor residente en Tapilula decía al respecto que “...en México nadie dice nada, nadie se queja, y el que se queja es sacrificado” (17-I-96).

Consustancial al compromiso es la paciencia para un accionar correcto y ordenado del ritual.¹² 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, la tranquilidad o el 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 una ausencia del municipio durante esas fechas, para ella “se necesita paciencia para ir con la compañía”. En este caso la paciencia podía ser entendida como tiempo y dedicación suficientes para cumplir el compromiso.

Paciencia que en el templo católico puede ser leída como obediencia;¹³ obediencia del padre Juanito (3-III-96) 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”.¹⁴

Pero si retornamos al sistema de cargos, para una correcta participación y práctica del

¹¹ El obispo Nuñez 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”.

¹² 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”.

¹³ E. Bloch (1983) menciona distintas formas de paciencia en la génesis cristiana.

¹⁴ Fragmento extraído del folleto titulado “Domingo de Ramos”, firmado por el Seminario de Instrucción Religiosa, año XLVI, num. 13, México, 31-III-1996.

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, 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.¹⁵ 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-VII-95). 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-VII-95).

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-VIII-95). Esta comprobación del aburrimiento de su tío tuvo como resultado en Pantepec que no se siguieran una serie de pasos rituales, como el de esperar a la banda de música para trasladar la imagen ya que el alférez encargado “es muy aburrido”, en boca del resto de miembros de la compañía.

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 texto. 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-IV-96). 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-IV-96).¹⁶

También en A.A. el que se aburre o se 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

¹⁵ Para expresar lo que Vovelle (1985: 106) denomina “sensibilidad de la Edad Media” compara la muerte de Marsilio, el rey sarraceno en La Canción de Rolando, y de Tristán. Ambos casos tienen en común “La desesperación. Duda 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.

¹⁶ De nuevo el obispo Nuñez 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 (1995: 18) 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. 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.

se aburre se va pero ya sabe cual es su destino..." (Cándido, 29-IV-96). 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-IV-96).

En cierta manera, la conducta social aburrida, sin compromiso, implica una relación o un *continuum* con el cuerpo. Cuerpo social y cuerpo humano afectados mutuamente por los desajustes en el comportamiento.¹⁷ Vemos como aburrimiento y paciencia conforman una oposición binaria polisémica que abarca distintas facetas de la actividad física y social. Estos conceptos pueden confrontarse 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-III-96).

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 pueden explicarse 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 cuando llegan 'bolos' molestando".

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 posibilitan la continuidad del sistema de cargos, el no compromiso y el aburrimiento conducen a la desertión 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" (don Concho, 22-VII-95).

Platicando 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

¹⁷ El estudio del cuerpo es una de las posibles vías para el entendimiento de fenómenos sociales y rituales como bien ha demostrado Jacques 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.

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-VI-95).

El mismo mayordomo (23-VI-95) narra las consecuencias sufridas por los quemasantos del municipio durante los furores iconoclastas, que afectaron al norte de Chiapas en el mandato del gobernador Tomás Garrido Canabal en Tabasco.¹⁸ 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 muriendo el señor; es que sólo Dios sabe...y ese señor parece que había matado allá por su rumbo y acá fue a pagar" (don Liborio, 23-VIII-95).

"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" (don Melitón, 20-VII-95).

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 del sombrerón, pueden causarte daño, por eso

¹⁸ Ver referencias en el capítulo 4.

“...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-VI-95).

Estas reflexiones no son exclusivas de espacios considerados étnicos, por pertenecer a una determinada cosmovisión, sino que pueden ampliarse a otros ámbitos; durante ese mismo día la persona opinaba algo similar al observar lo anunciado en la televisión sobre el conflicto bélico de la exYugoslavia: “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-III-96). 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...”¹⁹

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 puede relacionarse con las mentiras, aquellas “que decíamos cuando andábamos bolos, siempre mintiendo, pero eso tiene su castigo” (Raquel, 29-IV-98) 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...” (don Raquel, 6-V-96).

Sacrificio y castigo son los mecanismos conceptuales que articulan la participación religiosa entre los cargueros, aunque como hemos intentado mostrar, también se prolongan 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 es también quien puede prevenirlo o curarlo (Augé, 1993: 87).²⁰ Es decir, los conceptos presentados hasta ahora no los entendemos como opuestos por

¹⁹ 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.

²⁰ Los Cordry (1988: 78) señalaban esta misma circunstancia a principio de siglo 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

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 son la contraparte a lo sagrado, sino que ellos mismos son sagrados (Griaule, 1987: 144; Taussig, 1995:148). Tal vez, por ello, es necesario explicar cómo se puede articular un discurso diferenciador y a la vez abarcativo de tales conceptos.²¹ Pero primero trataremos de efectuar una lectura de los mediadores en el intercambio.

8.2. Cosmovisión y mediación en el sistema de cargos

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 puede concretarse 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 se 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 con los hombres, en cierta manera porque "el mundo de las divinidades es una duplicación de la sociedad de los hombres" (Galinier, 1990a: 175):

"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, 04-IV-96).

Lo mismo ocurre con "Nuestro Señor", porque "Dios debe ser ansina, como nosotros, pero más grande porque tiene más poder" (José Gómez, 29-IV-96).²³ 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 fallidos, observada a través del concepto de castigo, remite a la idea de interés, ya sea simulado o verbalizado, pero siempre explícito en la promesa fallida. Estas circunstancias hay que ubicarlas en el espacio de la creencia, que como indica Pouillon (1989: 47) es "confianza" y "convicción" de que "aquel sobre quien se deposita la devolverá como apoyo o protección...". Por lo tanto, si la creencia se inscribe en una acción interesada el intercambio siempre resulta fallido.²⁴

Como hemos insistido hasta ahora los hombres ofrecen sacrificio, entendido como

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".

²¹ La etnografía ofrece casos de castigos entre miembros de iglesias no católicas, como por ejemplo el de G.C., evangélico toba que "fue castigado por Dios porque hacía mucho tiempo que no iba al templo ni seguía la palabra de Dios" (Wright, 1990: 24).

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.

²³ Como bien expresa Augé (1996b: 77) "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".

²⁴ 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.

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.

Pocas son las informaciones sobre las prácticas rituales y las creencias sacrificiales entre los zoques prehispánicos.²⁵ 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, venados, papagallos, 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 procesos inquisitoriales del periodo colonial.

Navarrete (1968, 1970), en dos documentos inéditos de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, incorpora información a los escasos datos existentes, destacando 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 (1970: 246). Tanto Navarrete, como Velasco y Aramoni, remarcan la figura del señor-sacerdote,²⁶ 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).²⁷

Aparte de estas menciones prehispánicas y coloniales, en los trabajos sobre los zoques contemporáneos no existen referencias evidentes ni a los sacrificios de animales ni al carácter sacrificial de prácticas religiosas;²⁸ solo 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

²⁵ 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 animales y plantas, además de ser proclives a recibir influencias y deidades de pueblos invasores como los nahuas.

²⁶ Esta figura debemos relacionarla con la del hombre-dios expresada por López Austin (1989a). Recordemos, también, como Durkheim (1996: 115) 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."

²⁷ Velasco (1991: 236-237) 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".

²⁸ En cambio sus vecinos y parientes lingüísticos, los mixes, siguen practicando el sacrificio y existen diversos trabajos al respecto. Ver González Villanueva (1989); Kuroda (1993) y Nahmad Sittón (1994).

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 están relacionados y muestran el predominio del intercambio a la hora de establecer relaciones con cualquier elemento que haga comprensible la estada de los hombres sobre la tierra. Como se observa en la descripción etnográfica del funcionamiento del sistema de cargos, la comida juega un papel y 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 adquieren una relación de intercambio: mientras 'Nuestro Señor' alimenta a sus criaturas los hombres estarán en deuda con él,³⁰ deuda que no logran solventar nunca (López Austin, 1995:157-158).³¹ 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.³² 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 mayordomo se refiere a sueños que anuncian el papel de los alimentos, de los productos de la tierra cocidos frente a los productos industrializados sustitutos.³³

"...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 sino 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' siente el aroma, el aroma de su café. No quiere agua, culei (kool-aid)³⁴ con color, quiere su café, siente su aroma..." (tía Chenta, 22-VII-95).

³⁰ Boege (1988: 127) 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 quemé, 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".

³¹ Deuda no solventada, posiblemente, porque como afirma López Austin (1989c: 82-83) "los dioses fueron concebidos como seres participantes en el proceso de intercambio; o, más allá, como expoliadores de los humanos sorprendidos en desventaja".

³² Esta misma idea del papel de las mujeres como las que "cocinan" alimentos, pero también la cultura, es expresada por Jaulin (1985: 54-55) 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".

³³ 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".

³⁴ Marca de refresco manufacturado para disolver en agua.

No es extraño que un mes después repitiera la historia coincidiendo con los preparativos de la fiesta del santo patrón San Bernardo Abad:

“Antes como 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-VIII-95).

En cierta manera hay una similitud con lo expuesto por Jaulin (1985: 54-55) sobre el pueblo sara de África, donde “el alimento cosechado por los hombres les sería devuelto una vez condimentado por las mujeres”. Pero en el caso de los participantes en el sistema de cargos de Tapilula la mediación no se insertaría 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 alimento 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.³⁵ 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.³⁶ Igualmente “Nuestro Señor” recibe 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 enramas y ensartas, o los alabados en forma de música.³⁷

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).³⁸ Pero esta circunstancia, como bien ha expresado Pitarch (1996: 204-205), no tendría sentido si no se efectuara en un plano horizontal,³⁹

³⁵ 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”.

³⁶ 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 substancias: de lo femenino a lo masculino, por una comida cocinada, de lo masculino a lo femenino, por el esperma”.

³⁷ Ver Evon Z. Vogt (1988) para el caso de los tzotziles de Zinacantan y Marina Alonso (1997) para la música entre los zoques.

³⁸ Pitarch (1996: 123) 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” (Ibid.: 190-191).

³⁹ “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).

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.⁴⁰

Por su parte, el papel de las mujeres está relacionado con la transformación de la naturaleza, pero también mantienen contacto analógico con las fuerzas telúricas en forma de figuras punitivas. Estas figuras han sido 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 culturales (*Chalucas*) y elementos de la cosmovisión zoque vivos de diversa forma en ulteriores trabajos etnográficos. Nos referimos al papel de los encantos, donde las serpientes de agua o los dueños de los cerros tienen un lugar preponderante.⁴¹ 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 *mayós* (bolas de fuego que habitan las cuevas). Suelen viajar con las nubes y donde caen crean lagos (Cordry y Cordry, 1988: 93-98). También se refieren a los *wayacú*, como duendes o espantos que viven en cuevas.⁴²

Thomas (1990: 221) enlaza las grandes serpientes voladoras con el agua y las cuevas. Para dicho autor los espíritus de las montañas -en cualquiera de sus formas- pueden expresar represión, debido a que tanto la orfandad como la movilidad de riquezas son áreas de frustración en la vida de los zoques (Ibid.: 224).⁴³ Báez-Jorge (1983: 396) se va a referir a ellas como *nepiowturi*; y según una información transcrita, sus características son las siguientes:

⁴⁰ "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).

⁴¹ Wonderly (1947) ofrece distintas narraciones breves donde aparecen varios encantos en Copainalá. Igualmente Thomas (1974^a: 80-81) habla de los espíritus de la naturaleza, como espantos diurnos (*na sa'but* o espíritu de la tierra), o mal espíritu (*yach pa'ti*), identificado con el diablo de la religión católica. 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 sonos 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 (1993: 10) cuando califica la música como alimento espiritual de los dioses.

⁴² Según los Cordry (1988: 99) son hombres muy altos vestidos con ropas finas y elegantes, aficionados al tabaco. Montan a caballo 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.

⁴³ La brujería y el sistema ceremonial serían entonces para Thomas (1990: 225) "Los agentes activos en las expresiones de represión de la ansiedad de riqueza...". 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 proyección sobrenatural del espectro 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 también las posibilidades de obtener riquezas en los cerros, a través de sus encantos o dueños (*komi*).

"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 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:

1. tierra-serpiente-cerro-árbol;
2. lluvia-rayo-cielo-nube (Báez-Jorge, 1983: 396).

Siguiendo con las serpientes y su relación con el agua, Velasco (1993: 45-46) 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'...".

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 Sotepan contempla la relación entre tierra-mujer-serpiente, complejo unido tanto a la muerte como al nacimiento.⁴⁴ A éste le 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 (Báez-Jorge, 1979: 5), con las distintas variantes de la serpiente zoque. Igualmente, la secuencia serpiente/nube-cielo-rayo-lluvia 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*.⁴⁵ 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 ríos y lagos, llama a los hombres provocando su infidelidad, con la agravante de tener la vagina dentada.⁴⁶ 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.⁴⁷ Son arquetipos que sancionan las relaciones

⁴⁴ "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).

⁴⁵ Transcribimos ambas figuras míticas según cada autor las haya escrito en zoque, en este caso la referencia citada es de Báez-Jorge.

⁴⁶ Ver 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) como recientes ejemplos hispanos.

⁴⁷ 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

sexuales ilícitas y cuyo complejo de creencias está conectado a la fertilidad (Báez-Jorge et alii, 1985: 83).

Tal vez la explicación de estos seres míticos no está completa si no los ubicamos con respecto al ciclo vital de los zoques. Surgen entonces las relaciones de las fases de la luna con las categorías de edad de los seres humanos (Báez-Jorge, 1976). La luna es considerada madre ancestral; sus fases se conectan con las categorías de edad, el sexo y la definición del tiempo. Asimismo, son imprescindibles estas relaciones a la hora de efectuar la siembra de los productos básicos del campo.⁴⁸ Si la luna es *mama cwe* (madre vieja), el sol es *hara gomi* (padre dios),⁴⁹ pero también el sol (*hama*) da nombre a los días, siendo la luna (*po.ya*) referencia para nombrar los meses. Se establece así una interconexión entre las fases lunares y las edades de la personas:

Luna: Tierna, creciente, llena y menguante.

Gente: Tierna, verde, madura y vieja (Báez-Jorge, 1983: 389).

Este calendario vital no puede desligarse de los complejos míticos, por lo que Báez-Jorge (1988: 317-318) establece cuatro dimensiones conectadas a partir de las divisiones temporales y los complejos míticos:

1. morfológica: mujer volcán, mujer pez, mujer serpiente
2. ecológica: cuevas, agua terrestre, volcán
3. temporal: día-joven/tarde-recia/ noche-vieja
4. fisiológica: deglución y castración

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. A pesar de la diversidad de ideas del mundo aportadas por la "modernidad", Báez-Jorge (1983: 399-400) se decanta por el carácter dinámico de la tradición.

Córdoba Olivares (1985: 18), tras la erupción del volcán Chichonal, escribió una breve narración del fenómeno natural y de *Piowashowi*, que "Es una mujer terrible, los antepasados contaban que era la tierra misma,"⁵⁰ Sin embargo, es Báez-Jorge (1988: 308) de nuevo, quien asienta los hechos posteriores a la erupción del volcán. 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.

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.

⁴⁸ Sigue a Foster y relaciona las creencias comunes de los campesinos españoles y los zoques, ejemplificadas en el libro *Tesoro del Agricultor Cubano* (1885). También cree Báez-Jorge (1976) que la vigencia entre las fases de la luna, la siembra y el capado de ciertos animales está en relación con la marginalidad tecnológica de los zoques.

⁴⁹ Jesucristo es considerado *Hara* o *Hama* (sol) o *hara* dios (padre dios), mientras que la virgen de la Concepción es *mama cwe* (madre vieja), como se le considera a la luna (Báez-Jorge, 1979: 3). Pero según sus notas de campo de Chapultenango, en noviembre de 1973 registró lo siguiente: "Se acabó la creencia de que la luna era la Virgen cuando se oyó por el radio que los americanos habían llegado allá. Una señora dice que no han llegado a la luna porque es la Virgen pero yo no creo" (Báez-Jorge, 1983: 408).

⁵⁰ En este relato relaciona la erupción del volcán con la no aceptación de matrimonio por parte del patrón de Chapultenango con *Piowashowi*. La venganza de ésta será convertirlo en mono saraguato (*Tun Sawi*): "...cuentan que antes de desaparecer dijo que cuando los hombres la molestaran mucho, haría un gran castigo, tan terrible como el desamor de *Tun Sawi*" (Córdoba Olivares, 1985: 18).

Otros trabajos etnográficos, como los de Reyes (1988: 207), establecen la relación (analógica) entre la concepción del cuerpo humano y el árbol, en concreto la ceiba, además de adentrarse en los aspectos diádicos que desarrollará posteriormente con respecto a la enfermedad (Reyes, 1995).⁵¹ 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 *nowayomo*, 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).⁵²

Velasco (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 los lazos telúricos actualizados:

"...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'..."⁵³

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, tres advocaciones de una misma figura sagrada. La figura de la serpiente -interior de las montañas-, estaría conectada, en este caso, con las deidades femeninas constituyentes del cosmos.⁵⁴

Sin cambiar de tema y ubicación geográfica Tercejl (1995: 214) ha estudiado la fiesta de las vírgenes de Copoya como rito de fertilidad, procreación y abundancia, y en relación con los periodos de la vida (Ibid.: 217):⁵⁵

Deidad/santo	Estación de la vida	Procreación
Candelaria	Mujer joven	Menstruación
Rosario	Mujer madura	Preñez
Navidad	Mujer y niño	Parto
C. Cristi- Concepción	Hombre- Mujer	Fecundación

⁵¹ 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 ver más adelante el concepto ideológico de Marc Augé (1996a).

⁵² Báez-Jorge (1992: 134), posteriormente, discrepará de tal opinión por parecerle apresurada.

⁵³ Es así como Velasco Toro (1993: 45) sitúa el ritmo de la vida humana al compás del ritmo 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".

⁵⁴ La incorporación del toro a esta cosmovisión la explica Aramoni (1992: 339) a través de la sustitución del venado, animal que los mayas conectaban con la diosa lunar *Ix Chel*, y que era una manifestación de las fuerzas femeninas.

⁵⁵ Para Tercejl (1995: 218) "En la cultura agrícola, donde la existencia de toda la sociedad depende de la procreación, donde el papel masculino está mucho menos entrelazado al substrato del ser y procrear, el hombre tuvo que construir un sistema fuerte para dominar el nivel social, y así con los códigos normativos protegió su espacio de poder".

Tanto Aramoni (1992), como Velasco (1993), por citar los autores que más recientemente han abordado estos temas, remarcan que la permanencia de tales imágenes míticas, como defensa del territorio sagrado, es parte fundamental de la identidad étnica y del mantenimiento de la cultura zoque actual.

Los ejemplos de figuras míticas o encantos pueden repetirse 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*)⁵⁶ y a *or-chan*, la serpiente voladora, en muchos casos unida a la mencionada mala mujer. Don Pantaleón, encargado de preparar los toritos de fuego para las celebraciones festivas, y últimamente también de lavar las reliquias de los santos, contaba a propósito del clima

“...como 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. 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-I-96).

La tromba de agua a la que se refería don 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 pudimos conversar. 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, coraliyos...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...todós ahí van a dar...ya cuando es muy grande y se mueve, pues, se siente la tierra, ansina que ésta que pasó no estaba ahí donde lavan las mujeres, estaba más arribita..., es que se

⁵⁶ Un expresidente 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-III-96). 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 Alcohólicos Anónimos, sin que negara su existencia: “anda por Tapilula y se lleva a los jóvenes, sobre todo los mujeriegos, 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-II-96).

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-I-96).

Por supuesto, la interpretación de este fenómeno no es única, varía su comprensión dependiendo de quien lo explique. Don Efraín González, que además de haberse incorporado a un grupo de Alcohólicos Anónimos 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-II-96).

La *onvayomo* o mala mujer y *or-chan* son equiparadas en muchas ocasiones, como lo expresa don 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-II-96).

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 otras figuras sagradas representadas 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 pueden ser sustituidas por miembros pertenecientes a otras adscripciones religiosas por diversas fuerzas o males,

⁵⁷ Ver el “juego” establecido por Foucault (1995: 269-271) entre analogías y diferencias.

principalmente por el "diablo" o la "maldad del mundo". Con estas menciones lo que queremos resaltar no es tanto la conexión étnica de estos fenómenos ejemplificados por autores e interlocutores de Tapilula, sino el encantamiento de la realidad, y cómo los procesos de acercamiento y 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.

Así, 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 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 pueden ser cultivadas (controladas), mientras que los hombres, alféreces o mayordomos, hacen lo propio con las plantas u hojas situadas en lugares elevados (ver cuadro 46). Por ello, mientras los hombres salen al bosque, o a los alrededores de la población, en busca de las hojas y ramas que servirán para adornar altares y urnas donde se instalan los santos (lo alto), las mujeres hacen lo propio 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 por no 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 son viudas o mujeres de edad que ya no pueden presentar dicha sintomatología, además de repartir bebidas

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 ver el trabajo de López Austin (1989c).

⁶⁰ Tercelj (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".

⁶¹ Lógica vertical que remite a la pureza y orden de lo alto y a la impureza y desorden de lo bajo. Ver Galinier (1990a: 665).

⁶² Aunque los argumentos presentados pueden ser 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)".

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.

Cuadro 46. Algunas flores y arboles utilizados en actividades rituales

NOMBRE	NOMBRE CIENTÍFICO	LUGAR DONDE CRECEN O SE CULTIVAN Y TAMAÑO	PROPIEDADES	ENCARGADOS DE LA RECOLECCIÓN
PIMIENTA	PIMIENTA DIOICA	SELVA ALTA Y MEDIA (PUEDE CULTIVARSE). HASTA 20 MTS.	CONDIMENTO DE ALIMENTOS. ESTIMULANTE Y ANTISÉPTICA	HOMBRES
LAUREL	NECTANDRA*	SELVA (PUEDE CULTIVARSE). HASTA 30 MTS.	CONDIMENTO DE ALIMENTOS. REMEDIO PARA LA TOS	HOMBRES
SAMPUAL**	TAGETES ERECTA	CULTIVADA COMO PLANTA ORNAMENTAL Y SILVESTRE	ORNAMENTO. REMEDIO PARA LA DIARREA Y LA TOS	MUJERES
CAROLINA	ZINNIA ELEGANS	CULTIVADA EN JARDINES. HASTA 1 METRO.	ORNAMENTAL.	MUJERES

* Se indica únicamente el género puesto que existen diversas variedades.

** Es el cempoalxóchitl o flor de muertos del centro de México.

Fuente: Trabajo de campo. Faustino Miranda (1975). Comunicación personal de Alma Rosa González Esquinca.

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 la miel 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 Mario H. Ruz (1997: 268) pero, como él bien indica en nota a pie de

⁶³ Ver también Tercej (1995: 213).

⁶⁴ Lo expuesto para los otomíes por Galinier (1990a: 579) 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” (Ibid.: 608).

⁶⁵ Galinier (1990a: 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 *s’oni*, ‘llorar’, significa en lenguaje esotérico masturbarse o hacer brotar” (Ibid.: 226).

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 Carlos Muñoz (1977: 196) durante su estancia entre los zoques de Santa María Chimalapa (Oaxaca):

“Dos informantes me platican 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”.

Otra información respecto a la miel entre los zoques la ofrece Atilano Jiménez (1991: 24), 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”.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, bien 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 diadas 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 representaciones sagradas, en este caso concretadas en “Nuestro Señor” y los santos.⁶⁸

⁶⁶ Terceij (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 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 como la tierra, para uno de los informantes, era considerada la pepita que se situaba por encima del mundo, representado por el atol.

Pero 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 los rezos 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 puede 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 (1992: 71) muestra la ambigüedad del mismo al ser considerado "...medicina y padecimiento" y "...simultáneamente enfermedad e instrumento curativo; es negativo y positivo a través del significado de los sueños". Es decir, en estas referencias encontramos las mismas o similares características que las poseídas por los santos o incluso por los hombres, que pueden ser 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).⁷¹ 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 los rituales del sistema de cargos sea moderada y que muchos de los antiguos cargueros tomen al consumo de alcohol como bandera para incorporarse a los grupos evangélicos o a los Alcohólicos Anónimos.

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 ni de la mediación religiosa ni del conocimiento cosmovisional (Ibid.: 231) que se entienda como suma abarcativa 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

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 (1992: 63) para afirmar que "...la problemática del 'alcoholismo' se hace cada vez más crítica en la región".

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 M. 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 Recordemos lo expuesto por Galinier (1990a: 199-200) respecto a la equiparación del sueño con la embriaguez, "y que denota una experiencia de comunicación con lo sagrado, cuyas dos modalidades esenciales, el sueño y la embriaguez, se confunden en una misma unidad conceptual".

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 "ideo-lógica" 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,⁷² o de modelos culturales ideales.⁷³ Así, tanto la noción ideo-lógica como la de tradición religiosa mesoamericana, aunque surgidos de distintas interpretaciones, abren la posibilidad de análisis a espacios de comprensión más abiertos y plásticos, 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.

8.3. El itinerario o viaje. La fiesta ritual como intercambio

Hasta ahora hemos insistido en la utilización de mecanismos conceptuales 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 -entiéndase sueños o cosmovisión- 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 trascienda lo sociológico y se ubique en los parámetros de la cultura. Bourdieu (1990: 125) 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 lenguaje 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".

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 y, por ende, aculturativo, que estaría desestructurando la comunidad ideal indígena; más bien estos hechos

⁷² Lo ideo-lógico para Augé (1996a: 110) sería "...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". Para otra crítica del modelo cosmológico, equivalente a los "mundos de significado" cerrados, ver también Ulf Hannerz (1998: 33-53).

⁷³ 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".

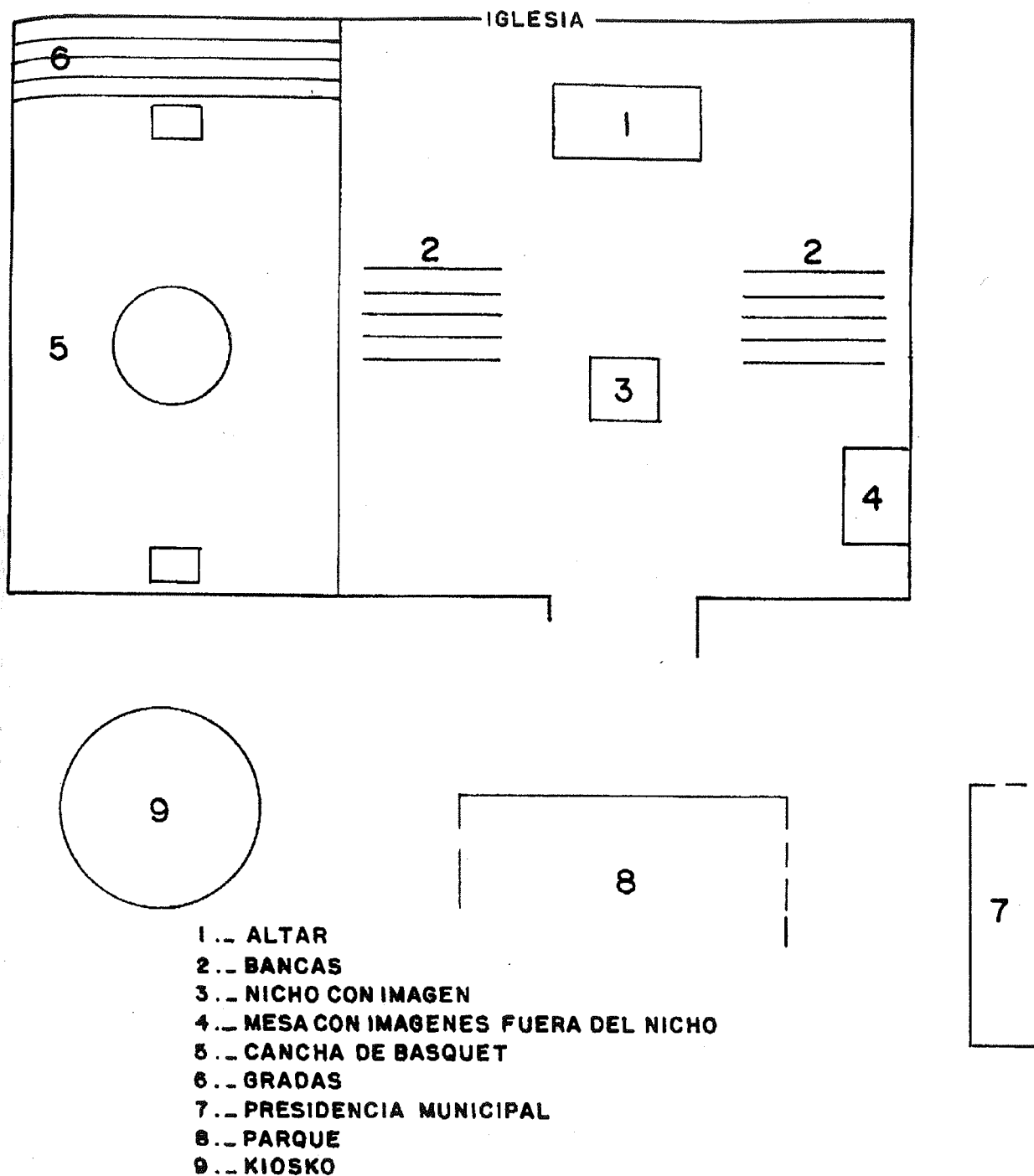
conducen a una reflexión que se incrusta en el papel que juega el ritual en la sociedad.

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, carrizo, guitarra y violín, o las danzas rituales.

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 citar 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 no sólo es un centro de esparcimiento sino el espacio de la 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 del interés 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 comunal y regional, 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 lugar preponderante. El ejemplo de Ixhuatán refleja como 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 (ver figura 8).

Figura 8. Confluencias de espacios institucionales y rituales en Ixhuatán (Ixhuatán, 01 - V - 96)



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 Alcohólicos Anónimos 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 en otros grupos. El trasiego humano es, en cualquiera de las actividades rituales, un incesante ir y venir de personas, ofrendas, estandartes, 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 diádica 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 compromiso. Es por ello que la fiesta no es sólo un lugar para intercambiar con "Nuestro Señor,⁷⁴ o un síntoma de salud social y física⁷⁵ encaminada al mantenimiento de cierta identidad,⁷⁶ 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 es como puede entenderse 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

⁷⁴ 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".

⁷⁵ Bajtin (1993: 23) incorporó, dentro del *realismo grotesco* de la fiesta carnavalesca medieval, lo cósmico, lo social y lo corporal, "ligados indisolublemente en una totalidad viviente e indivisible".

⁷⁶ 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.

liminalidad propia de cualquier itinerario adquiere el carácter de experiencia,⁷⁷ o de provisionalidad constante, como explicita Augé (1996^a: 13): “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”.

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,⁷⁸ 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.⁷⁹ Pero más que el carácter comunitario e identitario que un estudio decantado desde la perspectiva de Turner puede mostrar, gracias al abandono de la vida social rutinaria (estructural), nos interesan la ambigüedad y provisionalidad del viaje, del itinerario,⁸⁰ que haría del mismo una puesta en escena no sólo del intercambio y de la ritualidad religiosa sino de la vida en sociedad.

El itinerario o viaje no se inscribiría en el tiempo y en el espacio, más bien, para añadir paradojas, éstos se entenderían en él. Ello sería así porque es común que las definiciones que atañen tanto a tiempo como a viaje tengan un carácter vital pero, a la vez, ambiguo.⁸¹ De esta manera podemos contraponer el itinerario, “como serie discursiva de operaciones”, al mapa, como “asentamiento totalizador de observaciones” (de Certeau, 1996: 131-132). Es decir, el itinerario, como desplazamiento vital, se opone a una definición museográfica y totalizadora de la realidad (Ibid.: 136), por el contrario la convierte 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. Así 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.⁸²

La muerte, por su parte, se inscribe también en una 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”. Y lo mismo podemos decir del nacimiento o de las fases etarias, que pueden entenderse de forma analógica al recorrido que efectúa el sol (Reyes, 1998: 174-175):

“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. En forma análoga, el humano adquiere la

⁷⁷ 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.

⁷⁸ Ver el cuestionamiento que Roberto Varela (1994) hace de las supuestas diferencias o del estudio por separado de procesiones y peregrinaciones tal como lo expresó Turner (1974).

⁷⁹ 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.

⁸⁰ El posible carácter ambiguo y paradójico de las peregrinaciones es expresado por Roberto Shadow y María Rodríguez Shadow (1994: 20).

⁸¹ “En el plano lingüístico, las nociones de longitud y erección –propiedades masculinas- son confundidas con las de ‘ida, ir’ (*mba*)” por los otomíes (Galinier, 1990a: 227).

⁸² Recordemos la figura del dios abogado en las migraciones de los pueblos prehispánicos (López Austin, 1989a: 48-65).

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 puede establecerse 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, 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-III-96).

Por último, entre los zoques, pero no como singularidad propia, se observa el papel del sueño y de los itinerarios 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 relacionadas con el verbo *jam*, "acordar". El *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* (veinte 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.⁸³ En ese lugar los hechos se reconstruyen, se juzgan y se dicta un veredicto" (Reyes, 1986^a: 112). Los espacios donde se ubica el tribunal varían dependiendo de la localidad y pueden encontrarse incluso referencias en documentos coloniales (Aramoni, 1992: 239).⁸⁴

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) puede estar en conexión con *tonalli* o tona por su cercanía al calendario de 260 días que quizás utilizaron los zoques (Ibid.: 309). Estos ejemplos podrían ampliarse a otros ámbitos de la vida social, y nos 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

⁸³ 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, etc, situación que es común escuchar en referencias etnográficas actuales.

⁸⁴ Wonderly (1946) habla de un cerro ubicado en Pueblo Nuevo Solistahuacán y otro en Ocozocoautla, mientras Reyes (1986b: 14-15) ubica el tribunal en el ex-convento de Tapalapa o también refiere un lugar similar entre los mixes de Oaxaca (*i'ps yukm*).

llamativo, por pertenecer los involucrados al sistema de cargos, nos referimos a un hijo del segundo mayordomo. Después de que fallecieron 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 recriminarle: "...también fracasó ahí, yo no lo veo bien eso de salirse ansina pero...ahorita tampoco está con los adventistas...". Otro caso es el referido 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).

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". 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, 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: 310-311) 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

⁸⁵ Para Augé (1996a: 113) "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".

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 (1995: 290-293) lo expresa a través del análisis del discurso, 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).

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). Ver también Rodrigues Brandao (1995).

adscripción a otros credos religiosos, a pesar de las implicaciones sociológicas y económicas que expresen, 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

Por lo tanto, las ideas hasta aquí expresadas pretenden romper con la ilusión de objetivar instituciones y prácticas, tal como lo haría el mapa al delimitar la realidad, o la antropología al querer relacionar con nitidez las prácticas humanas con actores sociales definidos conceptualmente. Por el contrario, insistir en el desplazamiento o el itinerario significa dejar abierto el camino a la transgresión, a la ambigüedad de los sujetos de estudio.

En este contexto exegético el sacrificio aporta una mirada abarcativa que puede entenderse como un itinerario, un intercambio (Herrenschmidt, 1989: 181), un código básico, en definitiva. Si el sacrificio es observado como una “tecnología ritual”, como expresa Delgado (1995: 16) en su lectura de Hubert y Mauss, éste, como cualquier otra técnica puede convertirse 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. Ello abre posibilidades combinatorias de realización y transformación del sacrificio en su puesta en práctica, sin que implique la desatención a ciertos “patrones lógicos y formales recurrentes” para su puesta en escena (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 una 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

Las diversas experiencias sacrificiales de las adscripciones religiosas no tendrían por qué pensarse necesariamente como rupturas sino como transformación, circulación, o “rotación”, cuestión que replantea la concepción unitaria de lo social.⁹² Estas ideas no portan 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 el sacrificio alimenta a las divinidades mediadoras para garantizar el orden del mundo, éste sería un sacrificio que identificaría los órdenes universal y humano gracias a la creación de diferencias (Ibid.: 183), es decir, el hombre mantendría el orden a través del sacrificio. En el segundo, no

⁸⁸ Danièle Dehouve (1998: 188-189), 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”.

⁸⁹ Pitarch (1996: 210-211) 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”.

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. Ver las intuiciones de Durkheim (1996: 105-137) respecto a las relaciones inseparables entre acción y pensamiento en los hechos religiosos.

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 reemplazo 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).

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, sería un acto formal donde el hombre no tendría 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 Con estas diferenciaciones Herrenschmidt (Ibid.: 201-202) 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 encaminaba hacia una y sola 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 intercambio también entre instancias lógicas (Delgado, 1995: 19).

Toda la explicación se dirige a confirmar en el orden sacrificial la diferencia establecida en los discursos y acciones de las diversas adscripciones religiosas, pero si en nuestro análisis añadimos la idea de viaje o itinerario podremos entender que en el ritual, y en su realización y comprensión a través del sacrificio, los tapilultecos pueden jugar, en esa “estructura disponible”, a entender el orden divino y el orden social. 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).⁹⁴

Por otra parte, si insertamos el sacrificio en una realidad ontológica unívoca, por ser indígena (Galinier, 1990b), o en un inconsciente colectivo (Jauffet, 1986) podemos caer en la tentación de convertirlo en esencial, olvidando su construcción social. Las distintas posibilidades que los discursos sacrificiales ofrecen a los tapilultecos, a través de las adscripciones religiosas creemos que deben ser comprendidos mediante el caso expuesto por Ginzburg (1986) sobre el molinero europeo, lo que hemos denominado efecto Menocchio. Éste ofrecería a los individuos posibilidades de lectura de la puesta en escena sacramental inscrita en los mecanismos conceptuales, posibilidades no estructuradas a partir de la *rational choice*, sino a través de las condiciones de intercambio de los discursos. Los individuos no sólo pueden compartir espacios rituales sino que pueden circular por sus instancias lógicas como lo hacen los santos y los hombres, o la comida y la bebida. El ritual no sería el reflejo automático de una composición y acción social concreta y definible, encapsulable, sino una “intersección transitada”, “un espacio para recorrer distintas trayectorias” (Rosaldo, 199: 28).

El recurso al efecto Menocchio no es sólo una manera de mostrar cómo las prácticas sociales pasan por el tamiz subjetivo de los individuos, sino el de resaltar que lo importante es

⁹³ Aunque aplicado al estudio de la modernidad, Giddens (1993: 81) 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...*”.

⁹⁴ Ese pensable es entendido por Juan Pedro 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”.

cómo las mediaciones o lo que hemos dado en llamar mecanismos conceptuales, en términos religiosos, se inscriben en discursos o lógicas diferenciadoras dentro de las supuestas comunidades o grupos étnicos. 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, bien puede tener parangón con lo narrado por Máximo González, mayordomo y curandero de Tapilula, al mostrarnos una foto de un periódico regional celosamente guardada,⁹⁵ y donde unos scouts posando frente a la estatua de los Niños Héroe en Mérida (Yucatán) eran vistos como el ejemplo de la maldad en el mundo y premonición inequívoca de las desgracias por venir.⁹⁶ Estas ideas se acercarían más a la construcción analógica del pensamiento y a la laxitud de la metáfora, que a la identidad estricta de las instituciones y del ritual; la realidad sería pensada y vivida más “como si” que “como es”.⁹⁷

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 (1982: 356-360). Esto implica dejar de banda otro eje, el de la “relación” y la “alteridad” (Ibid.: 36), en el cual se ponen en juego las categorías abstractas y relativas del sí mismo y del otro, que pueden ser tanto individuales como colectivas. Si hacemos caso a la hipótesis de Augé (1996a: 36) “la actividad ritual, bajo sus distintas formas, tiene por objeto esencial conjugar y controlar esta doble polaridad (individual/colectivo, el sí mismo/el otro)”.⁹⁸ Polaridad mediada por los conceptos de ambivalencia y ambigüedad,⁹⁹ 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 ambigüedad y la ambivalencia 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 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 forman parte de la vida comunal, en otros ámbitos sociales la

⁹⁵ *Diario de Yucatán*, 25-IV-93.

⁹⁶ La estatua está compuesta de un águila en la parte superior, mientras en la inferior se ubican los Niños Héroe armados de fusiles y en posición de defensa. Don Máximo González identificó el 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 estos últimos.

⁹⁷ Algo similar a lo expuesto por Joseba Zulaika (1990) en su estudio sobre la violencia en el país vasco español.

⁹⁸ Sin entrar en especificaciones esto mismo fue apuntado por G. De la Peña (1980: 320-321) cuando afirma “que un nivel de significación importante de las fiestas y el ritual ha sido siempre la expresión simbólica de la 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”.

⁹⁹ Sobre la ambigüedad recordemos lo planteado por Douglas (1991: XVI) al decir que “Nuestro conocimiento del mundo siempre será fragmentario, nunca será posible erradicar por completo la ambigüedad”. Norbert Elias (1994: 397-401) 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” (Ibid.: 397).

conversión a diversos credos religiosos se ha convertido en un elemento de confrontación. La circulación, entonces, adquiere la imagen de una ruptura del intercambio, o se transforma en uno 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 posibilidad ambivalente o en una peligrosa ambigüedad.¹⁰⁰

8.4. Don y reciprocidad: el intercambio diferenciador

En el capítulo anterior se mencionó como 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 ésta diferenciación se relaciona con el buen cumplimiento de las obligaciones, y de los compromisos. La discusión de la función comunal de los cargos, que con anterioridad fue abordada en la revisión de estudios sobre el tema, 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 comunidades o regiones de estudio.

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 Foster (Ibid.: 210) concretó en “lo bueno”, o el “éxito”. Todo lo cual 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 podría dar luz sobre la participación de los cargueros en las fiestas, pero dejaría dudas sobre la libre elección que los mismos pueden hacer 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 puede leerse a través de su relación con el don desde que el mismo fue planteado por Mauss (1979). A partir de entonces el don 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.¹⁰¹

¹⁰⁰ Posiblemente una lectura religiosa de estas circunstancias permitiría observar como la ambigüedad forma parte de la lógica sagrada, como hemos intentado mostrar para el caso aquí presentado, sin embargo, cuando esta lógica debe dejar su espacio a una traducción de la realidad, demarcándola, el resultado puede conducir a confrontaciones sociales. Para un desarrollo más amplio ver Marcel Detienne (1986).

¹⁰¹ Para Godelier (1996: 46) estos dones de los hombres a los dioses, vividos como deudas, son el punto de partida para que cristalice la jerarquización social.

La discusión ha oscilado entre el carácter desprendido o interesado del don,¹⁰² pero desde nuestra perspectiva ambas circunstancias no son incompatibles, especialmente si el sacrificio articula el debate. En este sentido, nos decantamos a hablar más de intercambio que de don porque el primero implica una espera, una protección o cierta seguridad para los que participan de dicho sacrificio.¹⁰³ Sin embargo, la compatibilidad vendría 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).¹⁰⁴

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 solo es posible a través del sacrificio, de un sacrificio personal y de grupo.

Es así, que el intercambio establecido por los hombres no tiene por qué obtener un contradón visible o positivo de su contraparte sagrada, más bien el mecanismo que pone en funcionamiento se parece al implementado en la magia, donde su eficacia no está en duda aunque el resultado no sea el esperado, debido a que existen causas que van más allá de la acción ritual (Evans-Pritchard, 1976).

Por lo tanto, tenemos en el sacrificio la puesta en práctica del compromiso, entendido como un intercambio, sin embargo, una vez situados en esta disyuntiva, parece evidente que nos estamos refiriendo más a un intercambio que a un don, especialmente si éste es entendido, en el sentido de Derrida (1995: 21-22), como imposible cuando existe la intención o la espera de una devolución. Esta discusión, que involucra a los conceptos de don, intercambio y reciprocidad, queda saldada diferenciando los ámbitos de aplicación de los tres conceptos, ya que de una y otra manera si nos decantamos por el uso del concepto intercambio éste ofrece notables diferencias con la reciprocidad. Es por este motivo, que ciertos autores, aunque utilizan el término don, ilustran esta separación.

Por ejemplo, Godbout y Caillé (1997: 48) 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. Estas mismas ideas pueden aplicarse a otras adscripciones religiosas desde diferentes parámetros.

Para el caso de los católicos el mismo Herrenschmidt (1989) dio las claves al compararlo con el sacrificio brahmánico,¹⁰⁵ mientras que para alcohólicos anónimos y adventistas –los

¹⁰² 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) más recientemente. Un trabajo influyente en estudios sobre la gratuidad del don, o sobre el mismo entre los aztecas (Duverger, 1993), es el de George Bataille (1987).

¹⁰³ En este sentido, Jacques 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 contra-don, porque ello alejaría la principal característica del don, que es su “olvido”.

¹⁰⁴ En su deconstrucción del “don” Jacques Derrida (1995: 36) discute la idea de “dar (el) tiempo” como una contradicción con el olvido, que el considera imprescindible para que exista don.

¹⁰⁵ Las ideas expuesta por Herrenschmidt (1989) sobre el sacrificio católico pueden ampliarse con ejemplos de Chiapas, concretamente a partir del conocido texto del padre Rafael 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

primeros reconocidos como nueva forma de socialidad (Goudbout y Caillé, 1997: 97)- el intercambio se asienta en procesos de donación mediados por la reciprocidad entre los hombres, como los vividos entre los cargueros, pero abiertos a otras formas de alteridad. De esta manera, los primeros sitúan en una "cadena de don" sus relaciones sociales como alcohólicos al deber transmitir a otros el mensaje recibido en su grupo (Ibid.: 90); mientras que los segundos, con una espera sacrificial de matices similares a la católica por ser sumamente diferida, abren su relación con sus hermanos dispersos por el mundo y a los que nunca conocerán 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.¹⁰⁶

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, éste permite identificar y diferenciar a la vez al grupo social porque su puesta en práctica necesita incorporar el tiempo, como insistió Mauss pero refiriéndose al don, mientras que la reciprocidad se entiende en la inmediatez.

Por lo tanto, 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, en el tiempo. Incluso en 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. Por lo tanto, el intercambio no es un hecho de identificación sino de diferenciación; el lazo mediante el cual une es a la vez el que separa al inscribir en el tiempo la devolución.

Si aplicamos estas ideas al caso estudiado, la acción ritual puede marcar espacios de confrontación y diferenciación con otros grupos o adscripciones religiosas, pero también puede ser el lugar idóneo para la relación, para el lazo social 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 municipios. Normalmente esta diferenciación se establece a partir de tres parámetros: el de nosotros-pobres vs. otros-ricos; nosotros-periferia vs. otros-centro o nosotros fiesteros vs los que no saben hacer fiesta. En los dos primeros casos las diferencias se ordenan al interior de la cabecera municipal de Tapilula, con aquellas personas que no participan en el sistema de cargos, que normalmente son 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

"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). Ver también el "Ofrecimiento" (Ibid.: 60).

¹⁰⁶ Jacques Derrida (1995: 136) también 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".

definitiva, se marca una distancia identitaria que en el discurso se establece a partir de parámetros económicos y espaciales.¹⁰⁷

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, formaban parte también 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 al interior 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 en sus visitas a Rayón pero decida incorporarse a la peregrinación de estandartes de Acción Católica, después de llegar a la cabecera municipal.

Esto nos habla de relaciones ambivalentes, pero no son las únicas. Podemos encontrar otras donde las diferencias que el ritual puede remarcar 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 exponer de forma humorística en los momentos rituales 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 pueden ser partícipes de la fiesta o mostrar 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..." (don Pantaleón).

Es decir, la creación de estas diferencias que permiten 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 sagrada 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 (1995b: 234) lo insinuaba para aquellos que participan de los

¹⁰⁷ 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 indiada 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.."

“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”.

Algo similar es lo expuesto por Pitarch (1995: 248) 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”.¹⁰⁸

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 india y cultura ladina 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, en cierta manera, cómo mecanismos conceptuales pueden ser entendidos desde una cierta caída de los valores culturales, representados por los conceptos de aburrimiento y castigo pero, al mismo tiempo, hemos insistido en que instancias lógicas como la concretada en el sacrificio facilitan la circulación entre distintas opciones religiosas como una forma de conocimiento itinerante o de 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.

Estos hechos deben 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

¹⁰⁸ Taussig (1993: 251) toma de Wachtel (1977) 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”.

(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.¹⁰⁹ Por ello, es el momento de poner un cierto orden, aunque sea personal, a este enredo étnico en el que estamos insertos.

¹⁰⁹ El papel de la acción religiosa por encima de la creencia en sí ha sido puesto de manifiesto por J. Pouillon (1989) y P. Smith (1989).

CAPÍTULO 9. 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, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, p. 84

"...el científico debe tomar por objeto la intención de clasificar a otros y sin decir por ello lo que son y lo que tienen que ser..."

Pierre Bourdieu, "El espacio social y la génesis de las 'clases'", p. 42

9.1. La interminable discusión teórica 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 cual 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 puede acrecentarse 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 puede ser 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 de tratar y analizar?¹ Ante la profusión de definiciones y 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 posibilita 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

¹ En opinión de Renato 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.

² Con la intención de desmitificar el uso de categorías que giran en torno a lo étnico Augé (1996a: 32) 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".

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 pensará lo étnico como la expresión de un grupo con tradición cultural común y un sentimiento de identidad dentro de sociedades más amplias, lo cual equiparaba 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 remitían 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 "aislamiento 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, pueden cambiar 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 de un grupo étnico, dejaba en el grupo organizacional el peso para el reconocimiento de grupos humanos diferenciados. 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 Batalla en México (1987: 25). Este autor toma como punto de partida a Barth y a Cardoso de Oliveira,⁴ pero introduce el concepto de "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

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 fines de los años sesenta trabaja sobre los temas aquí

El control cultural es

"...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 en relación a los elementos culturales propios y también definir 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

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" (*Ibid.*: 11).

Lo importante para Cardoso no son las definiciones de grupo étnico, etnia o identidad étnica, sino el contexto generador de tales identidades, es decir, "el sistema interétnico". La identidad étnica no puede ser definida en términos absolutos, debe definirse 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 pueden revelar 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 expresarán 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 Batalla (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*".

⁶ Los elementos culturales propios son aquellos que constituyen el patrimonio cultural heredado y por los que el grupo crea y/o se reproduce (Bonfil Batalla, 1987: 30).

La dinámica cultural esta marcada por seis procesos (resistencia, apropiación, innovación, imposición, supresión y enajenación) que permiten comprender 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 ésta la identidad étnica implica 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).

Pero la práctica de la cultura reviste distintas formas que pueden generar grupos con intereses contradictorios, a esas situaciones las llama "ideologías étnicas alternativas" pero no significa que no compartan la misma identidad étnica. Así Bonfil intenta solucionar muchos de los problemas que surgen al analizar una realidad heterogénea como la existente en comunidades y, aún más, en grupos etnolingüísticos.⁸

Sus afirmaciones sobre el control cultural le conducen a entenderlo como proyecto civilizatorio indígena negado y alternativo (1989, 1991), así 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, una efervescencia y un papel protagónico. Aparecen entonces distintos planteamientos que tienen en los conceptos del "colonialismo interno" y del "etnocidio" sus expresiones más nítidas para intentar 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 hacía 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, equiparó la etnia con 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, solventaría 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 gracias al papel que las reivindicaciones de los llamados grupos étnicos han tomado en el campo político; ya como reclamos hacia una 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 a partir de enero de 1994. Del mismo modo, el

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 Batalla, 1987: 40).

⁸ Andrés 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".

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 ha podido comprobarse 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 posibilidades 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 algunos, implica aportar definiciones de lo que se pretende expresar y dónde debe ser aplicado, es decir, a qué grupo humano y en que 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

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.

⁹ M.A. 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 (1994: 170-171), que ha estudiado la identidad social y étnica en México, afirma que los grupos étnicos son "unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como '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". Definición que siempre conduce a la idea de "matriz cultural" (Ibid.: 172) por encima de la construcción y relación social.

Como puede comprobarse, estos puntos interrogativos están relacionados sobre todo con una idea subyacente: si cultura e identidad étnica pueden expresarse 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, puede quedar 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 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, como hemos resaltado en el trabajo, 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 (1988) 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 de Chiapas han visto solapada su movilidad social y regional, más bien se han expandido a lugares de colonización, como la Selva Lacandona, que en vez de facilitar la movilidad social ha acentuado un proceso de 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, podemos definir que la identidad étnica en Tapilula se construye a partir de aspectos relacionados 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, observamos que existe una clara diferencia entre la percepción étnica y la conciencia étnica respecto a los zoques, y en concreto en Tapilula. La primera se entiende cuando “Un individuo sabe que posee rasgos étnicos no más significativos que sus demás características culturales,

¹¹ Aunque R.N. 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 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, por el cual se entiende dicha identidad como la unidad de la substancia consigo misma. *Diccionario del Cristianismo*, Barcelona, Herder, 1974; ver también Abbagnano (1998: 640-641).

físicas, sociales o territoriales” (McKay y Lewins, 1975), mientras que la conciencia étnica puede ser definida 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 es propio 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 pueden dar 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 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:

"Cierta 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".

¹³ Esta circunstancia pondría en tela de juicio aspectos como el del etnodesarrollo expuesto por Stavenhagen (1989b: 28-29) 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”, está reificando una construcción y clasificación social que no tiene por qué ser comprendida como unidad sino como heterogeneidad (ver Pouillon, 1993). En este mismo sentido Bartolomé (1997: 54) 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 (Ibid.: 55).

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 geográfica y simbólicamente, pero de ahí a considerarla una etnia política, con autoconciencia de etnicidad y con proyectos culturales y políticos, media un gran abismo.

Siguiendo el planteamiento de estos autores proponemos considerar a la etnia como un marcador ideológico-cultural que no tiene que expresarse como proyecto o conciencia de pertenencia, aunque estratégicamente pueden utilizarse los rasgos étnicos para solucionar problemas concretos de fricción social. Sin etnia no existiría 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, económico, etcétera, situación que no implica una visión historicista de los grupos humanos, sino que representa su inserción en procesos sociales e históricos fluctuantes.¹⁵

En un trabajo reciente Miguel Alberto Bartolomé (1993: 62), siguiendo los desarrollos teóricos de Cardoso de Oliveira y Cohen, establece una sugerente definición de identidad (étnica) y etnicidad. Al primer concepto lo define como “un fenómeno cognitivo, que nos permite identificarnos e identificar a los miembros de nuestro propio grupo”, mientras que la etnicidad sería 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 estaría 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 pueden jugar para el establecimiento de diálogos entre sujetos con supuestas identidades primordiales disímiles. En este caso, la diferencia cultural jugaría el papel de puente para el intercambio social y el problema sería 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 (1988), en las sociedades con marcado carácter agrario la cultura puede enfatizarse 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 señala 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

¹⁵ La idea de construcción histórica de la nación y del papel de las minorías o grupos étnicos ha sido retomada en Chiapas por Rosalva Aída Hernández (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, Stefano 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).

que urgir en los mecanismos que las crearon y que las han corroborado incluso tras la creación de México como país independiente.

Es por todo ello que la diferencia cultural no tiene por qué ser la forma natural para la plasmación de un destino político inherente a grupos humanos (Ibid.: 70), sino que debe comprenderse como parte de la contrucción social del propio 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.

9.2. La etnicidad zoque desde el discurso antropológico sobre Chiapas

En este trabajo hemos insistido en cómo la identidad étnica, construida y entendida desde 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 el poder hablar, definir y reconocer a los zoques. Esta visión ajena o heteroperceptiva de los investigadores sociales tenía, y tiene en muchas ocasiones todavía, a los sistemas de cargos como el parangón de la organización religiosa y social, aunado a lo cual se ubican la lengua y todo un mundo interpretativo de variopinto contenido cultural que se ha dado en llamar cosmovisión.

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 identificarían lo zoque mediante una unidad étnico-cultural. Así lo demuestran varias opiniones, como la de Velasco Toro (1991: 254): "Su identidad resiste, no manifiesta en el vestido o la lengua, sino en la superestructura recóndita de su cultura". Báez-Jorge (1983: 398), 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". 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 (Ibid.: 384):

"...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".

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 ideológico, 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. Su proyecto de futuro político, si pensamos en la identidad como ideología (Cardoso, 1992), no existe, aunque no negamos la presencia de estrategias ideológicas en sus relaciones interétnicas. Pero volveremos más adelante sobre tal cuestión.

Otros trabajos sobre los zoques han querido extrapolar las conclusiones realizadas en un municipio para contemplar la identidad étnica. Así Villasana (1988: 14), recurriendo al lenguaje marxista en boga durante las dos últimas décadas para estudiar el fenómeno de las minorías étnicas y las clases sociales, 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".

La identidad étnica de los zoques de Tapalapa se sitúa en los mecanismos que regulan la organización social del grupo y que pueden recrear e innovar 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 una comunidad histórica y culturalmente zoque que de una identidad 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 estaría 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) en un reciente libro. La autora muestra la "pervivencia" de cultos prehispánicos en las

¹⁶ Como ya señalamos en el anterior capítulo, 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 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 ideológica es diferente de la de cosmología, concebida como una suma acabada de las representaciones del mundo y de la sociedad".

manifestaciones pseudocatólicas ejercidas durante el periodo colonial por intermediarios sagrados, los cuales se convirtieron en los líderes de la resistencia étnica, según dicha autora. Mediante la defensa de los lugares sagrados para practicar los rituales, "...los grupos consolidan y refuerzan su identidad étnica". Aramoni convierte esas prácticas "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 puede ser constatada 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 la etnicidad. Cualquiera de las premisas nos conducen a un callejón sin salidas 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 y reinterpretados, y donde lo zoque parecería prolongarse en el tiempo como una mónada. Esto 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 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 colonizadores 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 premisas (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 parece 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 pueden unirse en ese comodín supraestructural que parece ser la identidad étnica.¹⁷ Así, la diferencia cultural se asume como una identidad primordial, desconociendo que la cultura se visualiza cuando la heterogeneidad y movilidad social obligan a su estandarización (Gellner, 1988).

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 de la construcción de las diferencias no puede estar

¹⁷ Aunque criticado por su labor indigenista, Aguirre Beltrán (1994: 139) sintetiza estas ideas repetidas en la siguiente frase: "La cultura de los pueblos étnicos se transforma sin perder su identidad".

fiscalizado por *a priori* teóricos. El ejemplo de los zozques podría hacerse extensivo a distintas etnias de Mesoamérica y confirmaría la forma arbitraria de servirse, por parte de los antropólogos, de los conceptos étnicos. Con ejemplos obtenidos en Tapilula, y con la presentación de diversos actores que forman parte del enredo étnico chiapaneco, apuntamos elementos para ampliar la discusión.

9.3. Un acercamiento a la construcción identitaria en Tapilula

En páginas anteriores hemos intentado sentar 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 hemos apostado a la conformación histórica expuesta por autores como Gellner (1988) y Hobsbawm (1995) para señalar que la invención identitaria, como proyecto que iguala e identifica a una categoría étnica, está sometido a procesos históricos que no necesariamente tienen que ser coincidentes en un mismo espacio regional como es el chiapaneco.

Por ello, ante la dificultad de exponer de forma teleológica la identidad étnica expresada en el caso de Tapilula, preferimos mostrar una serie de ejemplos que nos sirvan para matizar o, al menos, para poner en cuarentena la drástica separación entre indígenas y ladinos, más bien mostraremos como las diferencias existentes y ciertas tienen un contenido relacional y complementario más que absoluto entre los “otros” (Alejos, 1995: 134). Son un puente para mostrar cómo la diferencia cultural puede asentar o insertarse en la construcción de las estructuras sociales y de poder.

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 las mismas ideas siempre 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, insertaremos 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 insertarla 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 intentaremos hacer 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 o ladinos. Pero en algunos casos, como en Tapilula, está distinción

es tan arbitraria como la percepción que los mismos habitantes o visitantes tienen de sí mismos. Por ello no resulta extraño que en una encuesta efectuada en un centro educativo de la cabecera municipal,¹⁸ con personas que oscilaban entre los 12 y los 49 años, el resultado fuera poco nítido. Para la mayoría, con un 38% ellos eran mestizos, y las respuestas oscilaban entre el “porque sí”, a “por ser morenos”, “por ser mexicanos” o por ser “mezcla de razas, de español e indígena”. Otro porcentaje importante, con un 36.5% no sabían, porque como indicaba uno de los encuestados originario de Rayón, “nunca me había hecho esa pregunta”. Por último, e igualados en porcentaje con un 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 podía decir 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.¹⁹

El Presidente de los Bienes Comunes 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 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-VI-95).

¹⁸ El centro de referencia es una institución dedicada a la enseñanza del manejo de computadoras. Lo tomamos como ejemplo porque en él concurren personas de distintas edades, orígenes y condición social.

¹⁹ Luis Vázquez (1992: 109) 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”. 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.

A pesar de estas tajantes aseveraciones, don Melquiades ostenta públicamente su compadrazgo con un exPresidente Municipal y comerciante de Tapilula, además de ayudarlo en tareas de difusión del grupo Alcohólicos Anónimos 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-VI-95).²⁰ 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 puede asumirse 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, ambiguas y ambivalentes. 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-VII-95).

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 puede inscribirse en la sangre, tanto desde la perspectiva de los ganaderos como de los campesinos. Por ejemplo uno de los propietarios invadidos decía que en su terreno se habían asentado gente de Rincón Chamula, “chamulitas, porque los de Rayón, son más civilizados” (Valdemar Camacho, 3-VII-95). Es decir, podríamos decir que existe una especie de tipología de la discriminación donde existiría 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 con lo “civilizado”, que en este caso estaría representado por los habitantes indígenas 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-VII-95).²¹

En ocasiones estos discursos son contradictorios, como el que establecía una mujer, originaria del municipio de Bochil y dueña de un restaurante, para ella

²⁰ 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”.

²¹ 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”.

“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-VII-95).

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,²² inscrita en discursos de diferenciación social debida al estatus, aparece también en el caso del síndico municipal (04-VII-95), 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 expresidente 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-I-96).

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, Gerardo López López (19-I-96) 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:

“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 al interior de la cabecera municipal con los “ricos”, también ellos pueden

²² Utilizamos el concepto en el sentido expuesto por Norbert Elias (1994: 58) 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...”.

adoptar 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 rinconero, 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 (04-IV-96). Entre los mismos cargueros se pueden escuchar 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".

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, sino 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-IV-96).

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 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 habitus 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 representadas, en muchas ocasiones, por la ingestión de carne.²³

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 propietario-" (Fernando López Camacho, 19-I-96). 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-III-96).

El Presidente de los Bienes Comunales, exregidor municipal por el PRD, y quien utiliza estratégicamente la categoría de indio para solventar problemas agrarios, decía que antes

²³ Pedro Pitarch (1995: 238) hace referencia para los Altos de Chiapas del 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".

“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-X-95).

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-III-96).

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 ladinos, 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 antagonicos.²⁴ 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 progresiva 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 parece subsumirse 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.²⁵

²⁴ Algo similar es expuesto por María Cátedra (1989: 43-44) 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”. Igualmente, para el caso mexicano, Claudio Lomnitz-Adler (1995: 224) 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”.

²⁵ Para adentrarnos en lo problemático de las relaciones y definiciones étnicas en los Altos de Chiapas ver Pitarch (1995).

Es decir, en muchas ocasiones 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 nos remite a identidades construidas también 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.²⁶

¿Qué nos explican los ejemplos e ideas hasta ahora presentados? Nos remiten a diferenciaciones sociales asumidas en prácticas, que no tienen por qué entenderse entre ladinas o indígenas, ya que si esto fuera así cómo podría entenderse la clasificación que los zoques hacen de los "chamulitas" y su posición de superioridad cuando dan trabajo a jornaleros tzotziles que llegan generalmente para la recolección del café. Más bien estamos hablando de esquemas de diferenciación en muchos casos compartidos y, por qué no, coincidentes, que pueden aplicarse 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 nos parece que ello remita a una identificación étnica zoque, más bien nos habla de una identidad no sólo plástica sino situacional y relacional.²⁷

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, 1988: 87), la interrogante que nos queda es saber qué aspectos de la cultura serán los que se visualicen, como veremos en el siguiente apartado. Sin embargo, 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 pueden encontrar los etnógrafos en ciertas comunidades indígenas; por ello la lógica simbólica parece confrontarse con la lógica que se pretende ofrecer como indígena (Ibid.: 5).²⁸ 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 mostró en los censos, pero en Tapilula la drástica caída es compensada por el aumento

²⁶ Sin la sistematicidad apuntada por Claudio Lomnitz-Adler (1995) señalamos que lo expuesto tiene cierto parecido con lo que él denomina "culturas íntimas".

²⁷ Ernest Gellner (1988: 27) señala cómo la supervivencia política y económica de una familia puede depender 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 Claudio 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.

²⁸ Este uso de categorías exógenas a la concepción identitaria indígena es el que señala Pitarch (1995: 246) como peligroso porque puede tender hacia un fundamentalismo indígena.

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, 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).²⁹

Las variantes dialectales, propias de todo idioma, y clasificadas para el zoque en varios trabajos, pueden conducirnos a la comprensión de una de las pautas para un posible reconocimiento identitario.³⁰ 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 no comprensión entre las variantes dialectales no impide la comunicación.

En una conversación entre alféreces comentaban los problemas tenidos 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 que este compa les habló y hasta regalado nos lo dieron...(Marcos Gómez, 3-III-96).

²⁹ 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.

³⁰ Sin embargo, como considera Eric J. 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.

La imposibilidad discursiva de entendimiento entre las variantes dialectales contrasta con las acciones que muestran al idioma como el elemento de comunicación y reconocimiento.³¹ Tal vez este hecho pueda ser visto 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*, Villasana y Reyes (1992) recopilan esta narración para mostrar como después que los dioses derribaron un cerro lleno de comida y de cajas diversas, los hombres se distribuyen arbitrariamente las cajas, las diferencias, para saber que 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 caja 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”,³² etcétera. La diferenciación regional de este relato y de 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 unicidad sino por la diferenciación.³³

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 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.³⁴

La diferencia no tiene que ser una cuestión de construcción o 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 participan 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 Cancuc. Por este motivo, como afirma Pouillon (1993: 121-122), las supuestas unidades humanas definibles étnicamente por ellas mismas no proporcionan la base de la clasificación sino que por el contrario son su resultado. No se clasifica porque existan etnias por

³¹ Kuroda (1993: 35) 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”.

³² Un relato de similares características lo ofrece Juan López Morales (en prensa)

³³ M.A. Bartolomé (1996: 106) 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”. 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.

³⁴ Es algo así como lo apuntado por Augé (1987: 35) 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”.

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 puede conducir 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 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, debate 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 pueden observarse 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), pueden observarse con mayor nitidez con las políticas indigenistas y 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.

9.4. Lo étnico como creación de un discurso

Tras el arribo de los castellanos a tierras americanas las expresiones escritas 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. Comentábamos, en capítulos anteriores, cómo 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 puede separarse de una cierta escatología religiosa que convertía a los mexicanos en un pueblo elegido,³⁵ y que hacía, en cierta manera, al México independiente una prolongación del pasado prehispánico.³⁶ 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.

³⁵ Sobre el carácter religioso del nacionalismo mexicano ver también Brading (1993). Igualmente "Cualquier comunidad nacional ha tenido que representarse en uno u otro momento como un 'pueblo elegido' " (Balibar, 1991: 148).

³⁶ Lafaye (1977: 116-117) considera que la obra de Carlos 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

Si existe un mediador en este ir y venir de referencias diferenciadoras o de discursos étnicos en México éste es el Estado.³⁷ Tras la independencia del poder colonial hispano el actual territorio mexicano siguió utilizando la categoría colonial de indio 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.³⁸ En esta problemática se inscribe la discusión sobre la consolidación del Estado nacional, tema de prolongación histórica inusitada que continua hasta nuestros días, y en cuya fisonomía no puede arrumbarse en las últimas cinco décadas la presencia y papel de instituciones o disciplinas dedicadas a la ciencia social, en concreto la antropología.³⁹

comparan al pueblo elegido de Israel con los indígenas son constantes y pueden encontrarse en cronistas como Thomas Gage (1946: 199-200), por citar un ejemplo.

³⁷ 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".

³⁸ Bonfil Batalla (1994: 11) percibió que "la ideología del mestizaje forma el sustrato de muchos de los problemas y las historias torcidas de los países latinoamericanos", pero ubicó la superación de este desvío en la construcción social y nacional del Estado encaminada hacia el esencialismo indígena.

³⁹ La tarea antropológica indigenista tampoco sería pensable sin el análisis de figuras precursoras como Manuel Gamio y Alfonso Caso. Del primero Aguirre Beltrán (1983: 167) asegura que nunca logró desprenderse de su 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. De este modo, discrepaba del relativismo cultural de Boas, aunque en ocasiones lo asumiera como propio (Ibid.: 168).

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.⁴⁰ 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.⁴¹ La cuestión fundamental ha sido cómo lograr la integración de los indios a la nación,⁴² aquella expresada por los denominados mestizos, representantes de la cultura nacional,⁴³ pero sustentada en los orígenes prehispánicos.⁴⁴

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. Mientras 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 (1983: 304-305) denomina "indigenismo revolucionario" 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 les afectan y en su propio desarrollo. Las preocupaciones por el etnocidio y el colonialismo interno ejercido sobre las poblaciones minoritarias se plasman en los 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

⁴⁰ 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, etc.) y culturales (literatura, artes plásticas, cinematografía, etc.) que proyectan sus contenidos hasta el presente, pero sin que logran la uniformidad cultural deseada.

⁴¹ Gonzalo Aguirre Beltrán (1994: 14-15), 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".

⁴² 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 incorporación a la nación mexicana.

⁴³ 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. Ver Villoro (1987) y Noriega (1992), entre otros.

⁴⁴ "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).

sometidas desde la conquista castellana, y para que sus planteamientos sean trascendentes la educación debe convertirse en bilingüe y bicultural.

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 establecidas entre campesinistas y descampesinistas. El nudo gordiano de los planteamientos marxistas era como resolver la existencia de la diferencia cultural no integrada a la nación a través de un análisis que ubicaba los problemas indígenas dentro de una 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.⁴⁵

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 más desde una perspectiva cultural, para dirimir los problemas nacionales.⁴⁶

En cierta manera, el marco para la discusión actual tiene como precedente una obra que, de algún modo, puede considerarse una derivación crítica del indigenismo; nos referimos al libro de Bonfil Batalla (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 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,⁴⁷ y que no rompe precisamente con la ceguera colonial de un México de indios y un México de mestizos.

⁴⁵ H. Díaz-Polanco (1988: 20-21) 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". Más recientemente sus posiciones se han modificado, sin que exista una nítida autocrítica, para decantarse por las soluciones étnicas fundamentadas en autonomías (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. Por su parte, 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).

⁴⁶ 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 sobre la mesa de discusión de nuevo la cuestión étnica como único proceso utópico-revolucionario -los ecologistas bien pueden incluirse en dicho proceso- posible en las sociedades organizadas a través del sistema democrático parlamentario. En México campesinistas y descampesinistas protagonizaron en la década de los setenta agrias 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. Ver entre otros a Roger Bartra (1974); Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas (1971) y Arturo Warman (1976).

⁴⁷ A pesar de reconocer que el concepto "indio" era una categoría colonial, Bonfil Batalla 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.

Si el indigenismo integrativo se convirtió en tribunal para decidir qué era o no lo mexicano y hacia donde debía dirigirse la pluralidad cultural, la visión decantada por lo étnico lograba el reconocimiento público y político de la diversidad cultural, pero arrumbaba -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 de 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 ni 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.⁴⁸

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 está vigente y por desarrollar de manera más amplia y crítica en las ciencias sociales.⁴⁹

Si la tradición y la modernidad ocuparon un vigoroso lugar en ese periodo y en posteriores discusiones antropológicas mexicanas, en la actualidad no se ha superado al menos a nivel discursivo. Está presente el intento 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 discursiva de la etnicidad desde las más distintas instituciones y actores. En los cinco últimos años el uso y abuso del mismo puede llevar a infinidad de análisis pero mencionaremos sólo algunos ejemplos para ser concisos.

⁴⁸ La tesis de Doctorado de Rosalva Aída Hernández (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 de Chiapas. Es así como delimita el tránsito político y práctico entre un México mestizo y un México pluricultural. Recientemente ha incorporado, como proceso histórico actual, la discusión sobre el México autonómico (Ver Hernández, 1998).

⁴⁹ Nos apoyamos en los trabajos de Gonzalo Aguirre Beltrán (1976 y 1983) y Ulrich Kohler (1975).

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 regional, o rivales al interior de dichos espacios;⁵⁰ 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.⁵¹ 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 otros muy semejantes, pero siempre como posibilidades tácticas o estratégicas.⁵² 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 tienen acceso al análisis de la realidad, creando opinión y divulgándola.

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 naciones involucradas una preocupación irresoluta.⁵³ 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 4º 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.

⁵⁰ Las disputas políticas o de liderazgo en muchas localidades y municipios chiapanecos, 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.

⁵¹ 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, como los Fondos de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas, ahora 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).

⁵² Michel 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.

⁵³ Las políticas indigenistas, constatables en México, Guatemala, Brasil o Perú, no han podido solventar o acallar el sinnúmero de reuniones y el 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 Guillermo Bonfil Batalla (1981). Para el caso de Chiapas hay que remitirse al trabajo de Rosalva Aída Hernández (1996).

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 eventos de opinión o en apoyos económicos, siempre y cuando se autoreconozcan como indígenas.⁵⁴

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 (ver Hernández Castillo, 1996).

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 (IHC) en el periodo del gobernador Patrocinio González Garrido posibilitó la apertura del Departamento de Culturas Étnicas, 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.⁵⁵ Al mismo tiempo, en su seno, se conformaba un grupo de intelectuales indígenas pensando en su futuro papel dentro del concierto estatal.⁵⁶

⁵⁴ El trabajo de los desaparecidos 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 expuestos desde el gobierno central. Para el caso concreto de los Altos de Chiapas un reciente artículo de Jan Rus (1995) es clarificador.

⁵⁵ 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 a 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 indígena; 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 del Estado de Chiapas).

⁵⁶ 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.

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),⁵⁷ 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), y la Secretaría para la Atención de los Pueblos Indígenas (SEAPI). Todas estas instituciones forman 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.⁵⁸ Estas instituciones han colaborado en la puesta en marcha de concursos y otras actividades afines, donde el ser indígena era condición imprescindible.⁵⁹

En el breve espacio ocupado por el gobernador Eduardo Robledo Rincón (1995) se creó la Secretaría para la Atención de los Pueblos Indígenas (SEAPI) que, encabezada inicialmente por 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".⁶⁰ La Secretaría se dedica a la organización y desarrollo, a la creación de infraestructura y proyectos productivos y, por último, a 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.

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. Tapilula fue la sede de uno de ellos, cuando ocupó la gubernatura Javier López Moreno. El Presidente Municipal, entonces Gerardo López Camacho, importante ganadero de la región, participó activamente para que tal acto se llevara a cabo, posiblemente como forma de crear o recrear un pasado del que su familia y los migrantes 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, estuvo 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

⁵⁷ Los Fondos de Solidaridad para la Promoción Cultural de los Pueblos Indígenas iniciaron su trayectoria en 1988 a través del INI.

⁵⁸ 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" (pag. 18). Para un desarrollo más amplio de las políticas sobre el bilingüismo en Chiapas ver Margaret Freedson y Elías Pérez (1995).

⁵⁹ También debemos recordar que en 1992, los Premios Chiapas, otorgados a chiapanecos o foráneos con dedicación y creación de conocimientos artísticos y científicos referentes a Chiapas, fueron concedidos 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 "tradición" ante los enfrentamientos político-religiosos de tal municipio.

⁶⁰ Dicha Secretaría se crea en 1994, como aparece en el Periódico Oficial num. 5 de fecha 23 de diciembre. A diferencia del resto de poderes estatales, se encuentra ubicada en San Cristóbal de Las Casas.

salvaje” y “La encamisada”, la explicación de estos danzantes para que hicieran este 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, él 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. De esos festivales surgió la figura del Comité de Cultura Zoque que, sin depender de ninguna instancia en concreto, está conformado por aquellos hablantes de idioma que participan y organizan las encuentros propiciados por las instituciones públicas.

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-VIII-95). 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 [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 una 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.⁶¹

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 vamos a ejemplificar 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 aquellos que 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

⁶¹ 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.

vemos ya no hablan el idioma o dialecto y mucho menos conservar la tradición del cultivo de la medicina tradicional”.

En el mismo año fue aprobado un proyecto del municipio de Copainalá llamado “Raíces de mi costumbre” donde podía leerse que:

“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 puede quedar condensado en un proyecto presentado en 1996 con el nombre de “Los zoches 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 puede comprobarse en estos ejemplos, la idea de cultura se instala en el discurso como un ente u objeto 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 a rescatar: “Rescate de danza y música zoque”, “Músicos y danzantes zoches 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 Zoches, auspiciado por el DIF y el INI y celebrado en Tapilula durante el mes de 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 que pueda 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 delinciente
- 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 excarcelación 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 el año 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..."⁶²

Esta relación de las instituciones gubernamentales con la definición e identificación de los indígenas se prolonga aún más, por ejemplo la SEAPI tiene en Tapilula una de sus delegaciones, de la cual depende la subdelegación de Copainalá, también en la región zoque. La atención se da a 15 municipios con hablantes de zoque: Amatán, Chapultenango, Ixhuatán, Ixtacomitán, Ixtapangajoyá, Jitotol, Juárez, Ostucán, Pantepec, Pichucalco, Rayón, Solosuchiapa, Sunuapa, Tapalapa y Tapilula.

Las tareas de la delegación, como líneas principales de la Secretaría, son el promover la cultura, donde destacan la producción de programas de radio que difunden temas relacionados con las tradiciones, la salud y el campo; el 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 apoyan proyectos productivos o de infraestructura, como las viviendas, y se brinda asesoría jurídica como lo hace el INI. Igualmente se han dado a la tarea de establecer reuniones de los municipios zoques controlados por su delegación para estructurar las demandas y organizar el Consejo Permanente Zoque. "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.

Uno de las tareas de sus trabajadores, todos ellos supuestamente zoques pero muchos sin hablar el idioma, es la de recopilar historias, mitos o cuentos que correspondan a la cultura zoque. Una de las trabajadores se mostró, en una ocasión, turbada por no saber qué hacer para cubrir ese requisito. El delegado le contestó al respecto:

⁶² Archivo del Centro Coordinador Indigenista en Ixtacomitán.

“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 eso queriendo envenenar a un hombre sabio por llamarlo brujo. El es un sabio”. (Juan López Morales, 07-IX-95).⁶³

La Secretaría ha propiciado la formación profesional de indígenas y otorgado becas de estudio. Además de estas tareas apoya 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, como el que mencionamos que tuvo como sede a Tecpatán (Chiapas) en 1996.⁶⁴ Entre las conclusiones de dicho encuentro, 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 deben 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 últimos 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 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”.⁶⁵

Por lo tanto, la política cultural del gobierno en los últimos años se ha dirigido a grupos humanos diferenciados.⁶⁶ Concursos, festivales, o encuentros para indígenas son prioritarios porque las mismas instituciones gubernamentales participan definiendo qué es lo tradicional y la cultura indígena:

⁶³ 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 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...”

⁶⁴ Los antropólogos son responsables, en buena medida, de que puedan en la actualidad reconocerse estos idiomas y puedan estructurar 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”.

⁶⁵ Programa Estatal de Educación, Cultura, Recreación y Deporte, 1995-2000, tomo II, 1997, pag. 261.

⁶⁶ Grupos humanos tan diferenciados que ni siquiera pueden participar en actividades deportivas conjuntas. A los ya existentes campeonatos de basquet o media maratón indígena hay que añadir la Primera Olimpiada Indígena celebrada del 13 al 15 de diciembre de 1998 en el municipio de Zinacantan.

“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”.⁶⁷

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 a lograr son los de: “Promover, difundir e investigar las tradiciones y costumbres de los pueblos mestizos e indígenas”;⁶⁸ o se pueda decir que se fomentará la cultura al “crear un fondo estatal para los sabios indígenas”.⁶⁹

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 5º. Encuentro Estatal de Escritores Mayas y Zoques,⁷⁰ efectuado entre 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 resultar extraño, entonces, que el INI implemente 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”.⁷¹

⁶⁷ Programa Estatal de Educación, Cultura, Recreación y Deporte, 1995-2000, tomo II, 1997, pag. 268.

⁶⁸ Programa Estatal de Educación, Cultura, Recreación y Deporte, 1995-2000, tomo II, 1997, pag. 280.

⁶⁹ Programa Estatal de Educación, Cultura, Recreación y Deporte, 1995-2000, tomo II, 1997, pag. 291.

⁷⁰ La Unidad de Escritores Mayas Zoques, A. C. surge en 1991, durante el mandato del gobernador Patrocinio González Garrido.

⁷¹ Angel Palerm (1973: 8) cuestionó la tarea de las instituciones estatales para afirmar que “la solución y la respuesta deben venir de los propios grupos indígenas”, y no tanto de las definiciones e intenciones de la antropología aplicada.

La cuestión aquí planteada no sería 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 sido insistentes 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, entendiéndose en la actualidad el EZLN y sus asesores, de ese enclavamiento 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).⁷⁹

Pero la insistencia ontológica, de definición del ser indígena, va más allá de la determinación de qué o quiénes son los pueblos indígenas,⁸⁰ 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 establece un destino contradictorio e inalienable, al parecer, 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).

⁷⁹ Los documentos mencionados como doc. son las tres partes de que constan los Acuerdos de San Andrés Larráinzar firmados entre Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno mexicano. Una comparación entre lo expresado en la cita que define a los pueblos indígenas y la expuesta por Aguirre Beltrán (1994: 55) 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".

⁸⁰ En los Acuerdos (doc. 1: 3) se señala como la definición de "pueblos indígenas" es tomada del Convenio 169 de la OIT, art. 1. Aunque en este artículo 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

Estos tres ejemplos son posibilidades discursivas para definir quiénes 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 herencia cultural, y con el replanteamiento de lo considerado como patrimonio cultural;⁸¹ 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, multiculturales, irá secundada gracias a 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. El gobierno del Estado de Chiapas creará en el corto plazo, un Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas." (doc. 3.2: 12).

Esto debe ir 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, 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 la delimitación de los problemas étnicos que se viven en los Estados. 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 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 definitiva, 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

resto de definiciones ontológicas de pueblos indígenas. Por ejemplo, es contradictorio considerar la conciencia identitaria como 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).

⁸¹ La insistencia en el respeto a la pluralidad cultural de México (doc. 2: 12) parece 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.

del marco de la manida globalización, que al reconocer legalmente a las minorías y visibilizar 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 sigue sobresaliendo 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 del 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.⁸²

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.⁸³ 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 ese objetivo de ciudadanía étnica que, para de la Peña, 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 pantétnica" (Bartolomé, 1997: 57).⁸⁴

Sin embargo, esta efervescencia puede ser leída también como parte del proceso que 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" (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 (1988: 96), que su territorio y las visibles expresiones culturales pueden ser 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

⁸² Tomamos de nuevo como referencia a Gonzalo Aguirre Beltrán (1994: 154) porque puede sintetizar 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".

⁸³ 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.

⁸⁴ Esta idea de Bartolomé (1997: 60) enlaza con su consideración de que existe una "identidad global potencial" 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).

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 esta 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.

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 concepto relativismo.

9.5. Mismidad y diferencia: las paradojas del relativismo

El respeto a la diferencia cultural, ejercicio de uno de los derechos 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 al 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 Occidente y los países colonizadores. 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 (1996: 95) 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.⁸⁵ 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 a debatir es la diversidad cultural, el ejercicio de la diferencia, para el antropólogo noruego hay siete argumentos para acercarse a tal diversidad. El primero consiste en el derecho a la propia cultura a través de expresiones como “herencia cultural” e “identidad cultural”. Esta idea puede conducir, 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,

⁸⁵ Clifford Geertz (1996: 95), 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”.

orientación vital y determinante de actitudes y opiniones) sus diferencias pueden 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, 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 (Ibid.: 141),⁸⁶ y un relativismo crítico que acepta en el universalismo la condición humana compartida expresada en manifestaciones culturales diferenciadas, universalismo que sólo puede manifestarse 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 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).⁸⁷ La diferencia cultural, entonces, se convierte en una peligrosa arma clasificatoria al interior de Estados modernos debido a que la "condición étnica" de grupos humanos considerados minoritarios no sólo puede fijar 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 son los que conducen a pensar que 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 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 puede ser 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

⁸⁶ Geertz (1996) enfrenta las críticas a este relativismo absoluto como críticas a toda posibilidad de relativismo cultural.

⁸⁷ Marc Augé (1996^a: 41) también ha criticado el excesivo celo demostrado para cancelar el etnocentrismo, celo que puede llegar 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".

ejemplificada en páginas anteriores a través de la delimitación precisa de lo que son los pueblos indígenas y en qué elementos se fundamenta su personalidad.

El multiculturalismo o la pluralidad al interior de un Estado definido como nacional son conceptos que permiten reconocer las diferencias culturales, pero a la vez ejercen el papel de catalizador conceptual que asienta y legitima el orden jerarquizador por el cual se han establecido las clasificaciones de grupos humanos considerados problemáticos (Delgado, 1998: 107). En el caso mexicano, como hemos podido ejemplificar 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 comunidades 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, pueden acrecentar 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 mismo el peligro de considerar las manifestaciones culturales como *guettos*, aún más si son identificadas con grupos étnicos o pueblos indígenas. Todo lo cual se inscribe más en un debate propio de la construcción de un Estado nacional 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 puede ser criticable desde un riguroso análisis que recuerde las lamentables consecuencias de extrapolar reflexiones filosóficas a hechos sociales, en este caso a pueblos o naciones,⁸⁸ sino 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, una religión, etc., en qué sentido pueden sentarse a dialogar aquellos que tienen imposiciones éticas surgidas de su autenticidad histórica, o que conciben la incommensurabilidad 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

⁸⁸ Charles Taylor (1993: 51) 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", aunque posteriormente matiza que tal propuesta condujo a un nacionalismo benigno y maligno. 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 Carlos Thiebaut (1994: 34) en la introducción de uno de sus libros.

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).⁸⁹

En Chiapas, los vericuetos y enredos 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: 134), quien al etnografiar las "almas" tzeltales considera que la construcción identitaria de los habitantes de Cancuc 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 ('tradicción', 'límites', 'orígenes', 'territorio') con que convencionalmente la desciframos" (Ibid.: 253).

Esta "simulación" (Ibid.: 256) o labilidad identitaria contrasta con otra obra, la de C. Lenkersdorf (1996), quien ubica en tres factores: comunidad, tierra y libertad, la unidad de los tojolabales (Ibid.: 88). Estos 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).⁹⁰

⁸⁹ "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 si 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).

⁹⁰ C. Geertz (1996: 103), que cuestiona a los críticos del relativismo por pensar que un exceso de tal conduce al nihilismo, no creemos que entendiera lo expuesto por C. 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". De la misma manera habría que tomar en cuenta lo expuesto por un tojolabal cuando indica que la autonomía que han ejercido los mismos 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 que tuvo "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).

Tal imposibilidad comunicativa puede desembocar en lo que Augé (1996a: 88) denomina “relativismo ordinario”, caracterizado por ser contrario al diálogo intercultural.⁹⁵ Esta situación se acerca a la cuestión étnica vivida en Chiapas, donde los fervorosos partidarios del derecho a la diferencia cultural pueden acabar propugnando un mundo absolutamente dividido entre distintos grupos humanos debido, fundamentalmente, a la supuesta dificultad de comunicación entre ellos.⁹⁶ Esta propuesta historicista da pie a confusiones tales como la planteada al relacionar ciertos valores culturales con la verdad, hecho que tiende a obviar que ésta no puede ser 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. Como 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.

La reivindicación por 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.

al otro en su autenticidad, es decir, en su pertenencia a lo infinito, al Ser”, por tal motivo asegura que “Levinas es más filósofo de la liberación que de la relación” (Ibid.: 288).

⁹⁴ 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.

⁹⁵ Expresiones como “A cada cual su verdad” o “Todos los gustos son algo natural” son las que para Augé (1996a: 86) “legitiman a quienes las pronuncian, excluyen a los otros e impiden la discusión”.

⁹⁶ Para Marc Augé (1996a: 99) esta situación puede crear una “...una visión segregacionista del mundo o de las sociedades complejas: el respeto de las diferencias, el derecho a la diferencia, la noción de sociedad pluricultural, pueden proporcionar el lenguaje noble y la coartada de una ideología del gueto y de la exclusión”. Ver también Manuel Delgado (1998) y Mondher Kilani (1994).

Las reivindicaciones étnicas planteadas en los últimos años pasan 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 tiende a incrementar la desigualdad social y la estigmatización del otro que se encuentra inferiorizado sociológicamente. Esta situación remite a un callejón sin salida en el cual las reciprocidades que nos igualan para reconocernos diferentes quedan más bien coartados y el otro se convierte en presa fácil de las miradas racialistas o de la estetización.⁹⁷ Hecho que no sólo se constata para el caso chiapaneco si no 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.

Las reivindicaciones étnicas actuales tienen 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, 1988: 53), pero no han logrado que los miembros de las categorías étnicas manejadas (zoques, tzotziles, tojolabales...) se reconozcan 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 pueden definir 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 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.⁹⁸

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

⁹⁷ Pedro Pitarch (1995: 247) sitúa la mirada europea sobre los indígenas entre dos caras de una misma moneda: "a) el despojo-desprecio y b) la caridad-piedad".

⁹⁸ Augé (1987: 29) 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?".

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 un hecho fehaciente, ello no significa que por ellas mismas se constituyan en el hecho jerarquizador al interior de una sociedad, más bien su utilización discursiva puede conformar las estructuras sociales de los Estados nacionales y convertirse en los parámetros de la lucha simbólica en los distintos campos de poder.

A MODO DE CONCLUSIÓN

“...es la ausencia de Oriente la que propicia y posibilita la ‘presencia’ del orientalista”.

Edward W. Said, *Orientalismo*, pag. 252.

“No sé con qué decirlo,
porque aún no está hecha
mi palabra”.

Juan Ramón Jiménez, (Eternidades) en *Segunda Antología Poética*, pag. 236.

A lo largo del trabajo hemos remarcado el papel jugado por los aspectos históricos y la necesidad de las comparaciones para lograr que una institución cultural, como lo es el sistema de cargos, se estudie en un marco secular de largo alcance. El resultado de ello, en el caso de Tapilula, ha sido mostrar la dificultad para establecer con nitidez la correlación entre prácticas prehispánicas, cofradías coloniales y cargos religiosos actuales; 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 todo el periodo colonial.

Estas transformaciones, que han sido leídas desde el campo social, con el arribo de pobladores de otras regiones del estado de Chiapas o incluso del país; en el campo político, con la consolidación del ayuntamiento constitucional y el consiguiente control de sus instancias por parte de los propietarios asentados en Tapilula; en el campo económico, con el reacomodo en la distribución de la tierra y la nueva presencia del café y la ganadería, así como mediante la conversión del municipio en un pequeño centro regional y, por supuesto, en el campo religioso, gracias a las disputas con los evangelizadores primero y posteriormente con la consolidación de la Iglesia católica y la llegada de nuevas denominaciones religiosas, son el marco propicio para desentrañar o, al menos apuntar, la forma en que el sistema de cargos de Tapilula ha logrado tener en la actualidad una vida propia inserto en tal cúmulo de cambios históricos.

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.

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 puede desligarse 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 abertura 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 es el reciente arribo a la Presidencia Municipal de un participante en el sistema, hecho que puede aportar 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 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 o parámetros evolutivos. Por el contrario, nuestra propuesta ha pretendido insertar al sistema de cargos como institución dentro de un marco de ambivalencia y ambigüedad conceptual y práctica. Esto no da respuesta a su permanencia o existencia pero sí favorece el reconocimiento de mecanismos conceptuales que, en muchos casos mediante la analogía, permiten no sólo explicar el funcionamiento y contenido de sus rituales, 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 tanto pueden ser relacionados 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 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.

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 accionar 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.¹ Situación ejemplificada y reiterada por los sujetos sociales de las comunidades 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 causado por este deambular.

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 las transformaciones históricas mencionadas y analizadas en el trabajo, 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.

La mirada histórica no se concibe como una herramienta para corroborar las injusticias y consiguientes agravios provocados a pueblos colonizados, como lo fueron los hablantes de zoque, o como la confirmación a través del simbolismo de la permanencia cultural a pesar del sometimiento éticamente reprobable, sino más bien la reconstrucción histórica de Tapilula se ha enfocado a abrir 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 la liminalidad, 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

¹ Sin teorizar, el pastor adventista de Tapilula, Otoniel Gómez (22-VI-95), creía que las personas se cambiaban de religión “porque no quieren una estática”.

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, más bien 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 zoquedad en términos nítidos para la acción política. Ello no es óbice, sin embargo, 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 de 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.³ 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 del 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 parecen teológicos que políticos, de esta

³ En Chiapas Rosalva Aída Hernández Castillo (1996) ha observado como 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.

manera las voluntaristas consignas que se sustentan en tales conceptos tienen la certeza de verdad en los objetivos a 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 de puntos de referencia que acerquen a sus miembros, más que de 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 visibilizar 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 y monádico. 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 (1969: 73) reconocía que la primera lección que le enseñaron "...los hombrecillos cobrizos del bosque chiapaneco" fue reconocer "en todo grupo humano a la vez que le acerca a los demás y lo que le es singular". 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, resuma 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.

ABREVIATURAS

- 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

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1998(3).
- Adams, Richard N. *Etnias en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*, México, UAM-Iztapalapa, 1995.
- Agrinier, Pierre. "El montículo 1 de Ocozocoautla, Chiapas", en V. Esponda, S. Pincemin y M. Rosas (Comp.), *Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, pp. 237-251.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, INI, 1987(3).
- Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Jalapa, Univ. Veracruzana, 1986.
- Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, México, CIESAS, 1983.
- El pensar y el quehacer antropológico en México*, México, Univ. Autónoma de Puebla, 1994.
- et alii. *El indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, México, INI, 1976.
- Albores, Eduardo J. "Chiapas prehispánico", en *Revista ICACH*, n. 1, Tuxtla Gutiérrez, 1959, pp. 61-102.
- "Chiapas prehispánico", en *Revista ICACH*, n. 2, Tuxtla Gutiérrez, 1959, pp. 43-90.
- Alejos, José. "El otro y yo. Identidad ladina en Tumbalá, Chiapas", en *Anuario 1994*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-UNICACH, 1995, pp. 132-145.
- Alonso, Marina. *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, México, ENAH, 1997.
- Alvárez, C., M.J. Buxó y S. Rodríguez (Coords.). *La Religiosidad Popular*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.
- Apel, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Aramoni, Dolores. *Fuentes para el estudio de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 1978.
- "Los zoques en la época colonial: fuentes de investigación", en *1ª Reunión de Investigadores del Area Zoque*, Tuxtla Gutiérrez, CEI-UNACH, 1989, pp. 66-74.
- Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CNCA, 1992.
- "Renacimiento de la cofradía de San Agustín Tapalapa", en *Anuario IEI*, vol. IV, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 1994, pp. 141-150.
- "Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla", en *Anuario IEI*, vol. V, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 1995, pp. 13-26.
- "La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis", en D. Aramoni, T.A. Lee y M. Lisboa, *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, UNICACH-UNACH, 1998a, pp. 97-103.
- "Las cofradías zoques: espacio de resistencia", en *Anuario IEI*, vol. VII, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 1998b, pp. 89-104.

- Ariño, Antonio. *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*, Barcelona, Anthropos-Ministerio de Cultura, 1992.
- Ascencio Franco, Gabriel. "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*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 66-97.
- Aubry, Andrés. *Los obispos de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, 1990.
- Augé, Marc. *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, México, Grijalbo, 1987.
- El genio del paganismo*, Barcelona, Muchnick Editores, 1993.
- El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Barcelona, Paidós, 1996a.
- Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Barcelona, Paidós, 1996b.
- Báez-Jorge, Félix. "La vida sexual entre los zoque-popolucas de Soteapan, Veracruz", en *Anuario de la Escuela de Antropología*, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1970, pp. 48-64.
- Los zoque-popolucas. Estructura social*, México, INI, 1973.
- "El sistema de parentesco de los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas", en VV.AA., *Los zoques de Chiapas*, México, INI-CNCA, 1990a(1975), pp. 155-185.
- "La mujer zoque: pasado y presente", en VV.AA., *Los zoques de Chiapas*, México, INI-CNCA, 1990b(1975), pp. 239-259.
- "Influjos y fases lunares desde la perspectiva zoque", en *Información Indigenista*, n. 2, México, INI, 1976, pp. 39-48.
- "Elementos prehispánicos en la etnometereología de los zoques de Chiapas", en *México Indígena*, suplemento n. 11, México, 1979, pp. 1-8.
- "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)*, México, UNAM, 1983, pp. 383-412.
- Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. Xalapa, Univ. Veracruzana, 1988.
- Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1992.
- Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1998.
- y Fernando A. Lomán Amorós. "Carnaval zoque de Ocoatepec, Chiapas (informes preliminares)", en *Anuario Antropológico 4*, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1978, pp. 770-784.
- , F. Rivera y P. Arrieta. *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, México, INI, 1985.
- Bajtín, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, México, Alianza Universidad, 1993 (2ª. Reimpresión).
- Balandier, George. *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Barcelona, Júcar Universidad, 1988.
- El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, Gedisa, 1989.
- Balibar, Etienne. "La forma nación: historia e ideología", en E. Balibar e I. Wallerstein, *Raza, Nación y Clase*, Madrid, IEPALA, 1991, pp. 135-167.
- Barth, Frederik (Comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.

- Barthel, Thomas S. y Hasso von Winning. "Algunas observaciones sobre la estela 1, La Mojarra, Veracruz, en *La Palabra y el Hombre*, n. 80, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1991, pp. 123-166.
- Bartolomé, Miguel A. "La identidad étnica residencial en Mesoamérica, fronteras étnicas y fronteras comunales", en *XXII Mesa de Antropología*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1994, pp. 205-223.
- "Religiones nativas e identidades étnicas en México", en *Dimensión Antropológica*, vol. VI, México, 1996, pp. 99-125.
- Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, S. XXI-INI, 1997.
- Bartra, Roger. *Estructura agraria y clases sociales en México*, México, Era, 1974.
- Bastian, Jean-Pierre. *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México*, México, FCE, 1989.
- Bataille, George. *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987.
- Bateson, Gregory. *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*, Barcelona, Júcar Universidad, 1990.
- y M.C. Bateson. *El temor de los ángeles (epistemología de lo sagrado)*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Bazarte, Alicia. *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*, México, UAM-Azcapozalco, 1989.
- Becquelin-Monod, Aurore y Alain Breton. "El carnaval de Bachajón. Cultura y naturaleza: dinámica de un ritual tzeltal", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XII, México, 1979, pp. 191-239.
- Benjamin, Thomas Louis. *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, México, CNCA, 1990 (1ª. Reimpresión).
- Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, México, Grijalbo, 1995.
- Berriain, Josetxo. *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, El Colegio Mexiquense-FCE, 1993 (1ª. Reimpresión).
- Bloch, Ernst. *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino*, Madrid, Taurus, 1983.
- Blom, Frans y Olivier La Farge. *Tribus y Templos*, México, INI, 1986.
- Boege, Eckart. *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, S. XXI, 1988.
- Bonfil Batalla, Guillermo. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, vol. IX, México, UNAM, 1972, pp. 105-124.
- Utopía y Revolución*, México, Nueva Imagen, 1981.
- "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Revista del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*, n. 3, año 2, México, CIESAS, 1987, pp. 23-43.
- México Profundo. Una civilización negada*, México, CNCA-Grijalbo, 1989(2).
- "Las culturas indias como proyecto civilizatorio", en A. Argueta y A. Warman (Coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, México, UNAM-Editorial Porrúa, 1991, pp. 121-142.

- "Sobre la ideología del mestizaje (o como Garcilaso Inca anunció sin saberlo muchas de nuestras desgracias)", en *Ojarasca*, n. 38-39, México, 1994, pp. 7-12.
- Bourdieu, Pierre. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988a.
- Cosas Dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 1988b.
- Sociología y Cultura*, México, Grijalbo-CNCA, 1990.
- El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- y Loïc J.D. Wacquant. *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.
- Brading, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1993 (2ª. Reimpresión).
- Calnek, Edward E. "Los pueblos indígenas de las tierras altas", en N. McQuown y J. Pitt-Rivers, *Ensayos antropológicos en la zona central de Chiapas*, INI-CNCA, México, 1990, pp. 105-133.
- Cámara, Fernando. "Religious and political organization", en Sol Tax (Ed.), *Heritage of Conquest*, Glencoe, Free Press, 1952, pp. 142-164.
- Campbell, Lyle. *The linguistics of southeast Chiapas, Mexico*, Provo (Utah), New Archaeological Foundation, n. 50, Brigham Young University, 1988.
- y Terrence Kaufman. "A linguistic look at the olmecs", en *American Antiquity*, vol. 41, n. 1, 1976, pp. 80-88.
- Cancian, Frank. *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI-CNCA, 1989(2).
- Carbó, Teresa. "La construcción discursiva de una identidad: el caso de la población indígena", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, n. 7, Colima, Univ. de Colima, 1989, pp. 251-262.
- El discurso parlamentario mexicano entre 1920 y 1950. Un estudio de caso en metodología de análisis del discurso*, México, CIESAS-Colegio de México, 1995.
- Cardín, Alberto. *Contra el catolicismo*, Barcelona, Muchnik Editores, 1997.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, 1992.
- Carrasco, Pedro. "The civil-religious hierachy in mesoamerican communities: prespanish background and colonial development", en *American Anthropologist*, vol. 63, 1961, pp. 483-497.
- "Social organization of Ancient Mexico", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, University of Texas Press, 1971, pp. 349-375.
- El catolicismo popular de los tarascos*, México, Sepsesentas, 1976.
- "Introducción", J. Monjarás, R. Brambila y E. Perez-Rocha (Recop.), *Mesoamérica y el centro de México*, México, INAH, 1989(1ª. Reimpresión), pp. 11-23
- "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en Modesto Suárez (Comp.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Angel Palerm*, México, Univ. Iberoamericana-Alianza Editorial, 1990, pp. 306-326.
- Carvalho, Alma Margarita. *La Ilustración del despotismo en Chiapas, 1774-1821*, México, CNCA, 1994.
- Castañón Gamboa, Fernando. "Un recorrido por las ciudades arqueológicas zoques", en *Cosas de Chiapas* (Colección ceiba, doc. 4), Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1979, pp. 15-22
- "Monografía de la tribu zoque", 1933 (inédito).
- Cátedra, María. *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*, Madrid, CIS-Siglo XXI, 1989.
- Ceballos Ramírez, Manuel. "Iglesia, Estado y sociedad en México, una visión histórica del presente", en Carlos Martínez Assad (Coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Univ. Iberoamericana, 1992, pp. 117-132.

- Celestino, Olinda y Alberto Meyers. "La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú colonial: Jauja en el siglo XVII", en *Revista Española de Antropología Americana*, n. 11, Madrid, 1981, pp. 183-206.
- Chamberlain, Robert. "The governorship of Adelantado Montejo in Chiapas", *CIW*, n. 46, Washington, 1948.
- Chance, John K. y William B. Taylor. "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología*, n° 14 (suplemento), México, 1987, pp.1-24.
- Clark, John E. "La cultura mokaya: una civilización pre-olmeca del Soconusco" en *Primer Foro de Arqueología de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991, pp. 63-74.
- y Michael Blake. "El origen de la civilización en Mesoamérica: los olmecas y mokaya del Soconusco de Chiapas, México", en Martha Carmona Macías (Coord.), *El preclásico o formativo. Avances y perspectivas*, México, INAH, 1989, pp. 385-403.
- Colby, Benjamin N. y Pierre L. Van der Berghe. "Relaciones étnicas en el sureste de México", en Evon Z. Vogt (Ed.), *Los Zinacantecos*, México, INI, 1980 (1ª. Reimpresión), pp. 29-62.
- Connor, Walker. *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama Editorial, 1998.
- Córdoba Olivares, Francisco. "Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas", en VV.AA., *Los zoques de Chiapas*, México, CNCA-INI, 1990(1975), pp. 189-216.
- "Piowashowi", en *La Palabra y el Hombre*, n. 56, Univ. Veracruzana, Xalapa, 1985, pp. 15-18.
- Cordry, Donald B. y Dorothy M. *Trajés y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*. Traducción de Andrés Fábregas Puig, México, Miguel Angel Porrúa.-Gobierno del Estado de Chiapas, 1988.
- Cox, Harvey. *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, Santander, Sal Terrae, 1985.
- Dahlgren, Barbro. "Sobre algunos aspectos de la etnología prehispánica de Chiapas", en *Summa Antropológica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966, pp. 209-217.
- Davis, Natalie Z. *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et resistances au 16e. siecle*, París, Aubier Montaigne, 1979.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, México, Univ. Iberoamericana, 1996.
- De la Cerda, Roberto. "Los Zoque", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. II, n. 4, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1940, pp. 61-96.
- De la Peña, Guillermo. *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, CIESAS, 1980.
- "Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas", en J. Padua y A. Vanneph (Comp.), *Poder local, poder regional*, México, El Colegio de México, 1986, pp. 27-56.
- "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")*, Zamora, noviembre de 1994.
- "La ciudadanía étnica y la construcción de 'los indios' en el México contemporáneo", CIESAS-Occidente, Guadalajara, 1995 (mecanuscrito).
- De la Peña, Moisés T. *Chiapas económico*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1951.

- Domínguez Ortíz, Antonio. "Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca", en Pierre Cordoba y Jean-Pierre Etienvre (Eds.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, Univ. de Granada-Casa de Velázquez, 1990, pp. 9-20.
- Douglas, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1991(2).
- Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Dow, James W. *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, México, INI, 1975.
- Durango Rueda, Orlando M. *Relaciones capitalistas y estructura simbólica de un pueblo zoque*, Tesis de Licenciatura, México, ENAH, 1981.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 1982.
- Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Ariel, 1996.
- Dussel, Enrique. "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. Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI-UAM-Iztapalapa, 1992, pp. 45-104.
- Duverger, Christian. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, México, FCE, 1993 (1ª. Reimpresión).
- Eliás, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1994.
- Evans-Pritchard, E.E. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- Los Nuer*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- Fábregas Puig, Andrés. "Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez" en *Revista ICACH*, n. 2-3 (20-21), Tuxtla Gutiérrez, 1971, pp. 1-12.
- "La transformación de las formas de poder entre los zoques: una hipótesis", en *México Indígena*, n. 10, México, 1986, pp. 9-13.
- "Las transformaciones del poder entre los zoques" en *ICACH* (3a. época), n. 1, Tuxtla Gutiérrez, 1987, pp. 33-47.
- "Cambios en la estructura de poder de los zoques: una formulación" en *La Reunión de Investigadores del Área Zoque*, Tuxtla Gutiérrez, CEI-UNACH, 1989, pp. 182-196.
- Pueblos y culturas de Chiapas*, México, Gobierno del Estado de Chiapas-Miguel Ángel Porrúa, 1992.
- "Una interpretación de la estructura de poder entre los zoques", en V. Esponda, S. Pincemin y M. Rosas (Comp.), *Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 289-301.
- "Una reflexión antropológica en torno a la antropología en México", en *Anuario 1996*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-UNICACH, 1997, pp. 9-41.
- Falla, Ricardo. "Análisis horizontal del sistema de cargos", en *América Indígena*, vol. XXIX, n. 3, México, 1969, pp. 923-947.
- Quiché Rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*, Guatemala, Editorial Universitaria de Guatemala, 1988.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1965.

- Favre, Henri. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, CNCA-INI, 1992(1971).
- Fernández Herrero, Beatriz. *La utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- Fernández Ortiz, Luis M. y María Tarrío García. *Ganadería y estructura agraria en Chiapas*, México, UAM-Xochimilco, 1983.
- Flores Aguilar, Rafael. *Breve resumen de la doctrina cristiana*, Tuxtla Gutiérrez, Imprimatur, 1975(5)(1968).
- Foster, George M. "The geographical, linguistic, and cultural position of the Popolucan of Veracruz", en *Anthropologist*, 45, 1943, pp. 531-546.
- "Cofradía y compadrazgo en España e hispano-américa", en *Guatemala Indígena*, vol. I, n. 1, Guatemala, 1961, pp. 107-147.
- Cultura y conquista. La herencia española en América*, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1985(1962).
- "The mixe, zoque and popolucan", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, University of Texas Press, 1969, pp. 448-477.
- Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, FCE, México, 1976.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1995(16)(1969 en francés).
- Freedson, Margaret y Elías Pérez Pérez. "Modernización educativa y educación bilingüe-bicultural", en *Anuario 1994*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-UNICACH, 1995, pp. 219-281.
- Fuentes, Carlos. *La región más transparente*, México, FCE, 1989(11).
- Gage, Thomas. *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1946.
- Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, México, CNCA, 1994.
- Galinier, Jacques. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, INI-CEMCA, 1987.
- La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM-CEMCA-INI, 1990a.
- "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas", en *Anales de Antropología*, n. 27, México, UNAM, 1990b, pp. 251-267.
- "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*, Paris, diciembre de 1998 (ponencia).
- Galván Tudela, Alberto. *Las fiestas populares canarias*, Canarias, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Canarias, 1987.
- Gallissot, René. "Sous l'identité, le proces d'identification", en *L'Homme et la Société*, n. 83, París, Editions L'Harmattan, 1987(1), pp. 12-27.
- García Aguilar, María del Carmen y José Luis Pontigo. "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*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 121-136.
- García de León Antonio. "El ayapenco: una variante del zoqueano en la chontalpa tabasqueña", en *Anales del INAH*, tomo II, México, 1971, pp. 209-224.
- Resistencia y Utopía*, 2 tomos, México, Era, 1989(2).

- García Méndez, José Andrés. *Entre el apocalipsis y la esperanza. La presencia protestante en Chiapas (diagnóstico socio-religioso)*, Tesis de Licenciatura, México, ENAH, 1993.
- García Ugarte, Marta Eugenia. "Las posiciones políticas de la jerarquía católica, efectos de la cultura religiosa mexicana", en C. Martínez Assad (Coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Univ. Iberoamericana, 1992, pp. 61-115.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1989.
- Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1996.
- Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismo*, México, CNCA-Alianza Editorial, 1991.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Universidad, 1993.
- Giménez, Gilberto. "Cambios de identidad religiosa y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil (Coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, CNCA, 1993, pp. 23-54.
- "Comunidades primordiales y modernización en México", en G. Giménez y R. Pozas (Coords.), *Modernización e identidades sociales*, México, UNAM, 1994, pp. 151-183.
- Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnick Editores, 1986.
- Godelier, Maurice. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, Madrid, Taurus, 1989.
- L'enigme du don*, Paris, Fayard, 1996.
- Gómez, Magdalena. *Derechos indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, México, INI, 1995.
- González Villanueva, Pedro. *El sacrificio mixe. Rumbos para una antropología religiosa indígena*, México, CEPAPMIX, 1989.
- Goody, Jack. *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1985.
- Gossen, Gary. *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, CNCA-INI, 1989(1979).
- "Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil", en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. I, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 195-235.
- Godbout, Jacques T. y Alain Caillé. *El espíritu del don*, México, Siglo XXI, 1997.
- Greenberg, James B. *Religión y economía de los chatinos*, México, INI, 1987.
- Griaule, Marcel. *Dios de agua*, Barcelona, Alta Fulla, 1987.
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, FCE, 1994.
- La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI y XVIII*, México, FCE, 1995(2ª. Reimpresión).
- Guiteras, Calixta. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965.
- Gutiérrez Nieto, Juan Ignacio. "Semántica del término 'comunidad' antes de 1520: las asociaciones juramentadas de defensa", en *Hispania*, n. 136, Madrid, 1977, pp. 319-367.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Buenos Aires, Taurus, 1990.
- Hall, Robert L. "Algunas consecuencias de las asociaciones astronómicas de las fechas de cuenta larga de la Estela 1 de La Mojarra y de la Estatuilla de Tuxtla", en *La Palabra y el Hombre*, n. 80, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1991, pp. 9-18.

- Hannerz, Ulf. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Madrid, Ediciones Cátedra-Universitat de Valencia, 1998.
- Harris, Marvin. *Patterns of race in the Americas*, Nueva York, Walker and Company, 1964.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. "Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas", en *Anuario 1992*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 165-186.
- "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, n. 45, México, 1994, pp. 83-105.
- 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), Univ. de Standford, 1996.
- "Nuevos imaginarios en torno a la nación: el movimiento indígena y el debate sobre la autonomía", en *Estudios Latinoamericanos*, n. 9, UNAM, México, 1998, pp. 125-139.
- Hernández Cruz, Antonio. "Autonomía Tojolab'al: génesis de un proceso", en Aracely Burguete (Coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, IWGIA, Guatemala, 1999, pp. 171-191.
- Hernández Díaz, Jorge. *Los chatinos: etnicidad y organización social*, Oaxaca, IISUABJO, 1992.
- Hernández García, Héctor Hugo. *La erupción del volcán Chichonal y las festividades zoques*, Tesis de Licenciatura, México, UAM-Iztapalapa, México, 1987.
- Herrenschmidt, Olivier. "Sacrificio simbólico o sacrificio eficaz", en M. Izard y P. Smith, *La función simbólica*, Barcelona, Júcar Universidad, 1989, pp. 181-203.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia. *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*, México, El Colegio de México, 1988(1984 en inglés).
- Hobsbawm, Eric J. *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1995(2).
- Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1998.
- Hobsbawm, Eric J. y Terence Ranger (Ed). *L'invent de la tradició*, Vic (Barcelona), Eumo Editorial, 1988.
- Holguín Gómez, Ernesto. *Ritual y recomposición social. Etnografía de una fiesta patronal campesina zoque*, Tesis de Licenciatura, México, ENAH, 1994.
- Jäcklein, Klaus. *Un pueblo popoloca*, México, INI, 1974.
- Jauffret, Eric. *Révolution et sacrifice au Mexique. Naissance d'une nation (1910-1917)*, París, Les Editions du Cerf, 1986.
- Jaulin, Robert. *La muerte en los Sara*, Barcelona, Mitre, 1985.
- Jiménez, Atilano. *Narración de los tiempos idos*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991.
- Jiménez Moreno, Wigberto. "El enigma de los olmecas", en *Cuadernos Americanos*, n. 5, México, 1942, pp. 113-145.
- Juárez, Armando. *Para líderes emergentes. Manual para los dirigentes de la Iglesia local*, México, Perspectivas Laicas, 1989.
- Justeson, John S. y Terrence Kaufman. "A decipherment of epi-olmec hieroglyphic writing", en *Science*, vol. 259, 1993, pp. 1703-1711.
- Kilani, Mondher. *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Dijon, Editions Payot Lausanne, 1994.
- Kohler, Ulrich. *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, México, INI, 1975.

- "La aportación de los estudios etnográficos en los Altos de Chiapas para la comprensión de las culturas precolombinas de Mesoamérica", en *Anales de Antropología*, XXIV, 1987, pp. 199-214.
- Korsback, Leif. "Chiapas, tierra de conquista: la triste e increíble historia de la antropología en Chiapas", en *Yucatán: Historia y Economía*, n. 27, Mérida, 1981, pp. 24-40.
- "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, vol. XXIV, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1987, pp. 215-242.
- El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: de la antropología tradicional a la moderna*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992.
- Krotz, Esteban. "Aproximaciones a la cultura política mexicana como fenómeno y como tema de estudio", en Esteban Krotz (Coord.), *El estudio de la cultura política en México (Perspectivas disciplinarias y actores políticos)*, CNCA-CIESAS, México, 1996, pp. 11-35.
- Kuroda, Etsuko. *Bajo el Zempoaltepetl. La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*, Oaxaca, CIESAS-Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1993(1984).
- La Farge, Oliver. "Etnología maya: secuencia de las culturas", en *Cultura Indígena de Guatemala. Ensayos de antropología social*, Guatemala, Seminario de Investigación Social Guatemalteca, 1959, pp. 25-42.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977.
- Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*, México, FCE, 1997.
- Lameiras, José. *El Tuxpán de Jalisco. Una identidad danzante*, Guadalajara, El Colegio de Michoacán, 1991.
- Le Bot, Yvon. *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, FCE, 1995.
- Le Goff, Jacques. *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983(1978).
- Lee, Thomas A. "Frans Blom y la antropología contemporánea de los mixe-zoque y los mayas" en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas (Homenaje a Frans Blom)*, México, UNAM-Brigham Young University, 1983, pp. 87-100.
- "La lingüística histórica y la arqueología de los zoque-mixe-popolucas" en *Ia. Reunión de Investigadores del Area Zoque*, Tuxtla Gutiérrez, CEI-UNACH, 1989, pp. 7-36.
- "Los cazadores-recolectores y agricultores tempranos en el Alto Grijalva", en *Primer Foro de Arqueología de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991, pp. 131-138.
- "Los olmecas en Chiapas", en *Memorias del Primer Encuentro de Intelectuales Chiapas-Centroamérica*, vol. II, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, pp. 23-30.
- Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 1996.
- Lenkersdorf, Gudrun. *Génesis histórica de Chiapas 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, México, UNAM, 1993.
- León, María del Carmen y Mario H. Ruz. "Estudio introductorio", en Fr. Núñez de la Vega, *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, México, UNAM, 1988, pp. 20-188.

- Lévi-Strauss, Claude. "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 13-42.
- (Ed.). *La identidad*, Barcelona, Ed. Petrel, 1981.
- Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987(2).
- Lisbona Guillén, Miguel. "Religión en Ocoatepec, Chiapas", en *Anuario 1991*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, pp. 37-74.
- "Los estudios sobre zoques de Chiapas. Una lectura desde el olvido y la reiteración", en *Anuario 1993*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1994, pp. 78-125.
- "Del 'indio' a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas", en *Anuario 1994*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1995a, pp. 106-131.
- "La fiesta del carnaval en Ocoatepec. Una discusión en torno a las transformaciones rituales y la identidad étnica", en *Anuario 1994*, Tuxtla Gutiérrez, UNICACH, 1995b, pp. 194-218.
- "El valor de la deuda. Territorio e intercambios simbólicos entre los 'chimas' oaxaqueños", en D. Aramoni, T.A. Lee y M. Lisbona (Coords.), *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, UNICAH-UNACH, 1998, pp. 188-202.
- Lomnitz-Adler, Claudio. *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1995.
- López Austin, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1989a.
- "Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico", en J. Monjarás, R. Brambila y E. Pérez-Rocha (Recop.), *Mesoamérica y el centro de México*, México, INAH, 1989b, pp. 197-234.
- *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1989c.
- Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial, 1992(2).
- Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1995(1ª. Reimpresión).
- López Morales, Juan. "Leyenda del hombre que se llamaba *Ngo'raka* y su mujer que llegó a ser maíz", en *Cuentos y relatos indígenas*, n. 6, UNAM, pp. 359-377.
- López Muñoz, Miguel Luis. *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada moderna*, Granada, Univ. de Granada, 1994.
- Lowe, Gareth. "Los olmecas, mayas y mixe-zoques", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas (Homenaje a Frans Blom)*, México, UNAM-Brigham Young University, 1983, pp. 125-130.
- , Thomas A. Lee y Eduardo Martínez. *Izapa: an introduction to the ruins and monuments*, New World Archaeological Foundation, paper thirty-one, Provo (Utah), Brigham Young University, 1982.
- Llobera, Josep R. *Caminos discordantes. Centralidad y marginalidad en la historia de las ciencias sociales*, Barcelona, Anagrama, 1989.
- MacKay, James y Frank Lewins. "Ethnicity and the ethnic group: a conceptual analysis and reformulation", en *Ethnic and racial studies*, n° 4, vol. I, Univ. Nacional Australiana, 1975, pp. 412-427 (traducción de Mónica Mansour).

- MacLeod, Murdo J. "Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas", en *Mesoamérica*, n. 5, Guatemala, 1983, pp. 64-86.
- "Motines y cambios en las formas de control económico y político: Los acontecimientos de Tuxtla, 1693", en J.P. Viqueira y M.H. Ruz (Eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM, 1995, pp. 87-102.
- Malinowski, Bronislaw. *Una teoría científica de la cultura*, Madrid, Sarpe, 1984.
- Mantecón, Tomás Antonio. *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander, Univ. de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, 1990.
- Masferrer, Elio. "Cofradías y sociedad. Recuay y Huaraz en el siglo XVII", en *Departamento de Ciencias Históricas-Sociales-Sección Antropología*, año III, n. 3, Lima, Univ. Mayor de San Marcos, 1978, pp. 45-60.
- Martínez, Tomás. "Interesantes datos acerca de Tuxtla Gutiérrez", en *Gaceta Municipal*, n. 52, Tuxtla Gutiérrez, 1941, p. 3.
- Mauss, Marcel. *Introducción a la etnografía*, Madrid, Ediciones Istmo, 1971.
- Sociedad y Ciencias Sociales*, vol. III, Barcelona, Barral, 1972.
- Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979(2).
- y Henri Hubert. *Assaig sobre la naturalesa i la funció del sacrifici*, Barcelona, Icaria, 1995.
- Medina, Andrés. "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder", en *Nueva Antropología*, vol. V, n. 20, México, 1983, pp. 5-30.
- "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*, México, UNAM, 1987, pp. 153-175.
- "La cuestión étnica y el indigenismo", en C. García Mora (Coord.), *La antropología en México. Panorama histórico*, vol. IV, México, INAH, 1988, pp. 715-738.
- Merrill, William L. *Almas rarámuris*, México, CNCA-INI, 1992.
- Meyer, Jean. "Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el Porfiriato. Algunas falacias estadísticas", en *Historia Mexicana*, n. 3, México, El Colegio de México, 1986, pp. 477-509.
- Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1991(1ª. Reimpresión).
- Meyers, Albert. "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, Frankfurt, Publicaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Univ. Católica de Eichstatt, 1985, pp. 280-301.
- Montes del Castillo, Angel. *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Moreno Navarro, Isidoro. *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.
- Moreno Valero, Isidoro. "Religiosidad popular en Córdoba en el siglo XVIII. Cofradías del Santo Rosario", en Alvarez, Buxó y Rodríguez (Coords.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 485-506.
- Mulleried, F.K.G. *La geología de Chiapas*, México, Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, 1957.
- Muñoz, Carlos. *Crónica de Santa María Chimalapa. En las selvas del Istmo de Tehuantepec*, San Luis Potosí, Editorial Molina, 1977.

- Nahmad Sittón, Salomón (Ed. y Comp.). *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, Oaxaca, CIESAS-Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1994.
- Nájera, Martha Ilia. *La formación de la oligarquía criolla en Ciudad Real de Chiapa. El caso Ortés de Velasco*, México, UNAM, 1993.
- Nash, Manning. "Political relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, n. 7, 1958, pp. 65-75.
- Navarrete, Carlos. "La relación de Ocozocoautla, Chiapas", en *Tlalocan*, vol. V, n. 4, México, 1968, pp. 368-373.
- "Fuentes para la historia cultural de los zoques", en *Anales de Antropología*, vol. VII, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1970, pp. 207-246.
- "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco", en *Revista ICACH* (2a época), n. 7-8, Tuxtla Gutiérrez, 1973, pp.29-88.
- "La religión de los antiguos chiapanecas", en *Anales de Antropología*, México, UNAM, 1974, pp. 19-52.
- Noriega Elio, Cecilia (Ed.). *El nacionalismo en México*, México, El Colegio de Michoacán, 1992.
- Nuñez de la Vega, Francisco. *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1988.
- Nutini, Hugo G. y Betty Bell. *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, México, FCE, 1989.
- Ochiai, Kazuyasu. *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, San Cristóbal de Las Casas, CEI-UNACH, 1985.
- Ochoa, Lorenzo. "Las investigaciones en torno a la cultura olmeca. Una historia sin fin", en *Tierra y Agua. La antropología en Tabasco*, n. 4, Villahermosa, Instituto de Cultura de Tabasco, 1994, pp. 25-32.
- Ogburn, William F. "La hipótesis del retraso cultural", en Amitai y Eva Etzioni (Comp.), *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias*, México, FCE, 1992(4), pp. 409-411..
- Olivé Negrete, Julio César. "Estado, formación socioeconómica y periodificación de Mesoamérica", en J. Monjarás, R. Brambila y E. Pérez-Rocha, *Mesoamérica y el centro de México*, México, INAH, 1989 (1ª. Reimpresión), pp. 81-114.
- Palerm, Angel. "Indígenas e indigenistas", en *Estudios Indígenas*, vol. III, n. 1, México, 1973, pp. 5-19.
- Planificación regional y reforma agraria*, Univ. Iberoamericana-Gernika, México, 1993.
- Paniagua, Flavio Antonio. *Catecismo elemental de historia y estadística de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, 1988.
- Patch, Robert. "Una cofradía y su estancia en el siglo XVIII, notas de investigación", en *Boletín ECAUDY*, vol. 8, n. 46-47, 1981, pp. 56-66.
- Pellizi, Francesco. "Misioneros y cargos: notas sobre identidad y aculturación en los Altos de Chiapas", en *América Indígena*, vol. XLII, n. 1, México, 1981, pp. 7-33.
- Pérez Bravo, Silvia R. y Sergio López Morales. *Breve historia oral zoque: Ocoatepec, Tapalapa, Tecpatán, Francisco León*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1985.
- Pitarch, Pedro. "Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas", en J.P. Viqueira y M.H. Ruz (Eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM,

1995, pp. 237-250.

--*Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México, 1996.

-Plata, Fuensanta. "Asociacionismo masculino y rituales festivos en la campiña cordobesa. Una aproximación", en Alvarez, Buxó y Rodríguez (Coords.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 544-556.

-Pouillon, Jean. "Observaciones sobre el verbo 'creer' ", en M. Izard y P. Smith, *La función simbólica*, Barcelona, Júcar Universidad, 1989, pp. 45-53.

--*Le cru et le su*, Paris, Seuil, 1993.

-Pozas, Ricardo. *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, INI, 1977.

--e Isabel Horcasitas. *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI, 1971.

-Prestinary Canossa, Hugo H. "La regla de la medida de La Mojarra", en *La Palabra y el Hombre*, n. 80, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1991, pp. 67-74.

-Redfield, Robert. *The folk culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.

--y Sol Tax. "General characteristics of present-day mesoamerican indian society", en Sol Tax (Ed.), *Heritage of Conquest*, 1952, Glencoe Free Press, pp. 31-39.

-Reifler Bricker, Victoria. "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*, México, INI, 1980 (1ª. Reimpresión), pp. 355-370.

-Reyes Gómez, Laureano. "El papel del sueño entre los zoques de Tapalapa, Chiapas", en *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, vol. I, San Cristóbal de Las Casas, UNACH, 1986a, pp. 105-117.

--"El tribunal de l'PS TOKJ", en *México Indígena*, n. 10, México, 1986b, pp. 14-15.

--"Introducción a la medicina zoque. Una aproximación etnolingüística", en *Estudios recientes en el área zoque*, San Cristóbal de las Casas, UNACH, 1988, pp. 152-382.

--"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*, México, CIESAS, 1992, pp. 63-77.

--"Costumbres alimentarias entre los zoques", en *Anuario IEI*, vol. V, San Cristóbal de Las Casas, UNACH, 1995, pp. 293-306.

--"Gradación zoque de la edad", en D. Aramoni, T.A. Lee y M. Lisbona (Coords.), *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, UNICAH-UNACH, 1998, pp. 167-187.

--y Susana Villasana. "San Miguelito y la caja parlante. El caso de un poblado de damnificados del volcán Chichonal", en *Anuario CEI*, vol. III, San Cristóbal de Las Casas, UNACH, 1991, pp. 95-112.

-Reyes Ramos, María Eugenia. *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, México, UNAM, 1992.

-Ricard, Robert. *La 'conquete spirituelle' du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 a 1572*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933.

-Rivera Farfán, Carolina. "Un carnaval zoque: San Fernando", en *Memorias del Encuentro de Intelectuales Chiapas-Guatemala*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990, pp. 53-57.

--"El carnaval de Ocozocoautla", en *Revista del Consejo*, n. 5, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal

- de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991, pp. 27-32.
- "Prácticas religiosas e identidad en dos pueblos zoques", en *Anuario 1991*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, pp. 96-111.
- 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, 1993.
- y Thomas A. Lee Whiting. "El carnaval de San Fernando, Chiapas: los motivos zoques de continuidad milenaria", en *Anuario 1990*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991, pp. 119-154.
- y Miguel Lisbona Guillén. "La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área", en *Anuario 1992*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 70-103.
- Rodrigues Brandao, Carlos. "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 M. León-Portilla (Eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. III, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 251-316.
- "El rastro de la mirada. Sobre la antropología de las religiones populares en Brasil", en *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, n. 10, Madrid, 1995, pp. 7-39.
- Rosaldo, Renato. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, CNCA-Grijalbo, 1991.
- Rumeu de Armas, Antonio. *Historia de la previsión social en España. Cofradías, Gremios, Hermandades y Montepíos*, Barcelona, Ediciones 'El Albir', 1981.
- Rus, Jan. "La comunidad revolucionaria institucional. La subversión del gobierno indígena, en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en J.P. Viqueira y M.H. Ruz (Eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM, 1995, pp. 251-277.
- y Robert Wasserstrom. "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", en *American Ethnologist*, n. 7, 1980, pp. 466-478.
- Ruz, Mario Humberto. *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas /siglos XVIII y XIX*, México, CNCA, 1992.
- Las lenguas del Chiapas colonial*, vol. II (Lengua zoque), México, UNAM, 1997.
- Sahlins, Marshall. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Said, Edward W. *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, 1990.
- Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Sánchez C., J. Braulio. *Coyatokmó. Tuxtla Gutiérrez. Gajos de su historia y los zoques primeros pobladores*, Tuxtla Gutiérrez, Sánchez Impresores, 1989.
- Sánchez Herrero, José. "Las cofradías sevillanas. Los comienzos", en *Las cofradías de Sevilla. Historia, Antropología, Arte*, Sevilla, Univ. de Sevilla-Ayuntamiento de Sevilla, 1985, pp. 9-34.
- Sanmartín, Ricardo. *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*, Barcelona, Editorial Humanidades, 1993.
- Schwimmer, E. *Religión y cultura*, Barcelona, Anagrama, 1982.
- Shadow, Roberto y María Rodríguez Shadow. "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas", en C. Garma y R. Shadow (Coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-Iztapalapa, 1994, pp. 15-38.

- Simmel, Georg. *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986.
- Smith, Waldemar R. *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE, 1981.
- Soustelle, Jacques. *Los cuatro soles. Origen y ocaso de las culturas*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- Sperber, Dan. *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1988(2).
- Stavenhagen, Rodolfo. *Problemas étnicos y campesinos*, México, 1989a (1ª. Reimpresión).
- "Comunidades étnicas en estados modernos", en *América Indígena*, vol. XLIX, n. 1, México, 1989b, pp. 11-34.
- Stross, Brian. "El lenguaje de la estela 1 de La Mojarra: pez y maíz", en *La Palabra y el Hombre*, n. 80, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1991, pp. 19-65.
- Szeminski, Jan. "El mundo andino dominado por los 'muertos rebeldes'", en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. I, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 171-193.
- Taussig, Michael T. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen, 1993.
- Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Tax, Sol. "The municipios of midwestern highlands of Guatemala", en *American Anthropologist*, 39, 1937, pp. 423-444.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993.
- La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1994.
- Tejada Bouscayrol, Mario y John E. Clark. "Los pueblos prehispánicos de Chiapas", en *Anuario 1992*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 325-379.
- Tercelj, Marija Mojca. "Magia de la sangre. Del simbolismo a la terapéutica", en *Anuario IEI*, vol. V, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, 1995, pp. 209-221.
- "Joyo naque, joyo soc toc-flor costurada, flor amarrada", en D. Aramoni, T.A. Lee y M. Lisbona (Coords.), *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, UNICAH-UNACH, 1998, pp. 129-136.
- Terradas, Ignasi. *Revolución y religión. Textos para una reflexión en torno a la revolución francesa*, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1990.
- Thiebaut, Carlos. "Introducción. Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor", en Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1994, pp. 11-34.
- Thomas, Norman D. "La posición lingüística y geográfica de los indios zoques", en *Revista ICACH* (2a. época), n. 1, Tuxtla Gutiérrez, 1970, pp. 15-39.
- "Demografía y distribución moderna de los zoques", en *Revista ICACH* (2a. época), n. 2-3, Tuxtla Gutiérrez, 1971, pp. 39-49.
- "Un estudio comparativo de la estructura de las asociaciones ermita de los indios zoques en dos comunidades", en revista *ICACH* (2a. época,) n. 7-8, Tuxtla Gutiérrez, 1973, pp. 19-27.
- Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, México, SEP, 1974a.
- The linguistic, geographic, and demographic position of the zoque of southern Mexico*. New World Archaeological Foundation, paper thirty-six, Provo (Utah), Brigham Young University, 1974b.
- "Estancamiento en el desarrollo de los barrios de los zoques de Rayón", en *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, vol. I, San Cristóbal de Las Casas, UNACH, 1986, pp. 253-257.
- "Elementos precolombinos y temas modernos en el folklore de los zoques de Rayón", en

- VV.AA., *Los zoques de Chiapas*, México, CNCA-INI, 1990 (1975), pp. 219-235.
- Tonnies, Ferdinand. *Comunidad y asociación*, Madrid, Península, 1979.
- Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993.
- Turner, Victor. *Dramas, fields and metaphors*, Nueva York, Cornell University Press, 1974.
- El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.
- y E. Turner. *Image and pilgrimage in christian culture: anthropological perspectives*, Nueva York, Columbia University Press, 1978.
- Varela, Roberto. "Procesiones y peregrinaciones, santos patronos y estandartes", en C. Garma y R. Shadow (Coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-Iztapalapa, 1994, pp. 225-237.
- Varese, Stefano. "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*, México, SEP-Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1994, pp. 433-463.
- Vauchez, André. *La espiritualidad del occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Vázquez León, Luis. *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, CNCA, 1992.
- Velasco Toro, José M. "Perspectiva histórica", en VV.AA., *Los zoques de Chiapas*, México, INI-CNCA, 1990(1ª. Reimpresión), pp. 45-151.
- "Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas" en *La Palabra y el Hombre*, n. 80, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1991, pp. 231-258.
- "Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultural indígena", en *La Palabra y el Hombre*, num 87, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1993, pp. 39-54.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1991.
- Villa Rojas, A.; José M. Velasco Toro; F. Báez-Jorge; F. Córdoba Olivares y Norman D. Thomas. *Los zoques de Chiapas*, México, CNCA-INI, 1990(1975).
- Villa Rojas, Alfonso. "Notas sobre los zoques de Chiapas, México", en *Estudios Etnológicos*, México, UNAM, 1985, pp. 487-523.
- Villafuerte, Daniel; Salvador Meza; Jesús Morales; María del Carmen García; Carolina Rivera; Miguel Lisbona y Gabriel Ascencio. *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, Plaza y Valdés-UNICACH, México, 1999.
- Villasana, Susana. *Identidad étnica entre los zoques de Chiapas. Estudio comparativo*, Tesis de Maestría, México, ENAH, 1995.
- "La organización social de los zoques de Tapalapa, Chiapas. Un análisis de la identidad socio-cultural" en *Estudios recientes en el área zoque*, San Cristóbal de las Casas, UNACH, 1988, pp. 1-157.
- y Laureano Reyes. "Visitas eclesiásticas a la cofradía de San Agustín de Tapalapa, 1691-1838", en *La Palabra y el Hombre*, n. 80, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1991, pp. 259-274.
- y Laureano Reyes. "Cuento del Ke'n Miamo", en *Gaceta del Spaunach*, n. 5, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 1992, s.p.
- Viqueira, Juan Pedro. "Chiapas y sus regiones", J.P. Viqueira y M.H. Ruz (Eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM, 1995a, pp. 19-40.
- "Los Altos de Chiapas: una introducción general", J.P. Viqueira y M.H. Ruz (Eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM, 1995b, pp. 219-236.
- "Los límites del mestizaje cultural en Chiapas", en *América Indígena*, vol. LV, n. 1-2, México,

1995c, pp. 279-303.

--*Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, CIESAS, 1997a.

--*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, París, EHESS, 1997b.

-Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, CIESAS-SEP, 1987.

-Vivó, Jorge A. *Razas y lenguas indígenas de México. Su distribución geográfica*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1941.

-Vogt, Evon Z. "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*, México, INI, 1980(1ª. Reimpresión), pp. 63-87.

--*Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*, México, SEP, 1973(2).

--*Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, FCE, 1988 (2ª. Reimpresión).

-Vovelle, Michel. *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985.

-Warman, Arturo. *Y venimos a contradecir*, México, CIESAS, 1976.

-Wasserstrom, Robert. "The exchange of saints in Zinacantan: the socioeconomic bases of religious change in southeastern Mexico", en *Ethnology*, 17, 1978, pp. 197-210.

--*Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, FCE, 1992.

-Wachtell, Nathan. *The vision of the vanquished: the spanish conquest of Peru through indian eyes, 1530-1570*, Nueva York, Barnes and Noble, 1977.

-Weber, Max. *Economía y sociedad*, México, FCE, 1984(7).

-Weckmann, Luis. *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 1984.

-White, E.G. *El camino a Cristo*, Phoenix (Arizona), Inspiration Books, 1986(10).

-Winfield Capitaine, Fernando. "La estela 1 de la Mojarra y otros monumentos", en *La Palabra y el Hombre*, n. 80, Xalapa, Univ. Veracruzana, 1991, pp. 75-122.

-Wolf, Eric. "Types of Latin American Peasantry: a preliminary discussion", en *American Anthropologist*, vol. 57, 1955, pp. 452-471.

--"Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en J. Llobera (Ed.), *Antropología Económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 81-100.

--*Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era, 1986.

-Wonderly, William. "Textos en zoque sobre el concepto de nagual", en *Tlalocan*, vol. II, México, 1946, pp. 9-105.

--"Textos folklóricos en zoque. Tradiciones acerca de los alrededores de Copainalá, Chiapas", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, n. 1-2-3, México, 1947, pp. 1-29.

--"Some zoquean phonemic and morphophonemic correspondances", en *International Journal of American Linguistics*, vol. XV, n. 1, 1949.

--"Zoque I: introduction and bibliography", en *International Journal of American Linguistics*, vol. XVII, n. 1, 1951, pp. 1-9.

-Wright, Pablo G. "Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba", en *Cristianismo y Sociedad*, n. 105, México, 1990, pp. 15-37.

-Zepeda, Eraclio. *Benzulul*, México, FCE, 1984.

-Zulaika, Joseba. *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Madrid, Nerea, 1990.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

DENOMINACION DE LA TESIS

SACRIFICIO Y CASTIGO.
CARGOS, INTERCAMBIOS Y
ENREDOS ETNICOS ENTRE
LOS ZOQUES DE CHIAPAS

En México, D.F. se presentaron a las 13:00 horas del día 28 del mes de MARZO del año 2000 en la Unidad IZTAPALAPA de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del Comité del Posgrado.

- DR. RAUL NIETO CALLEJA;
- DR. ROBERTO VARELA VELAZQUEZ;
- DR. ENZO SEGRE MALAGOLI;
- DRA. ANA PAULA DE TERESA OCHOA Y
- DR. LUIS BERNARDO REYGADAS ROBLES GIL

bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último se reunieron a la presentación de la Disertación Pública para la obtención del Grado de




en: CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

MIGUEL LISBONA GUILLEN

M. Lisbona

MIGUEL LISBONA GUILLEN
FIRMA DEL INTERESADO

en: CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

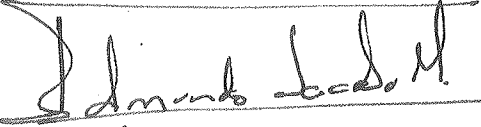
MIGUEL LISBONA GUILLEN

quien presentó una tesis producto de una investigación original cuya denominación aparece al margen y de acuerdo con el artículo 78 fracciones I, II, IV y V del Reglamento de Estudios Superiores de esta Universidad , los miembros del Comité resolvieron:

APROBARLA

Acto continuo, el Presidente del Comité comunicó al interesado el resultado y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISO



LIC. EDMUNDO JACOBO MOLINA
DIRECCION DE SISTEMAS ESCOLARES

VISTO BUENO



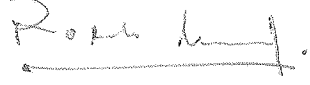
DR. JOSE LEMA LABADIE
DIRECTOR DE DIVISION

PRESIDENTE




DR. RAUL NIETO CALLEJA

VOCAL



DR. ROBERTO VARELA VELAZQUEZ

VOCAL



DR. ENZO SEGRE MALAGOLI

VOCAL



DRA. ANA PAULA DE TERESA OCHOA

SECRETARIO



DR. LUIS BERNARDO REYGADAS ROBLES GIL