



Casa abierta al tiempo

7

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Las prácticas festivo-rituales entre los zoques de Chiapas.

Miguel Lisbona Guillén

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Enzo Segre Malagoli

Asesores: Dr. Andrés Fábregas Puig

Dr. Scott Robinson Studebaker

INDICE

1. Presentación del problema y antecedentes históricos.....	3
1.1. ¿Quiénes son los zoques?.....	6
1.1.1.Los zoques prehispánicos.....	6
1.1.2.Caracterización de los zoques prehispánicos hasta la conquista castellana.....	10
1.1.3.De la conquista al siglo XX.....	12
1.2. Los estudios sobre zoques de Chiapas.....	15
1.2.1.Fragmentación y cambio: el restate cultural en la modernidad.....	15
1.2.2.El devenir histórico en las investigaciones. Las prácticas culturales centradas en dos aspectos: el sistema de cargos y las fiestas.....	18
1.2.3.Unidad y estabilidad zoque: grupo étnico e identidad.....	20
2. Justificación del estudio. En busca de un modelo para la discusión.....	23
2.1. Las primeras interrogantes sobre el objeto de estudio.....	23
2.2. El estudio del cambio mediante el modelo diacrónico-sincrónico.....	26
2.3. La “paradoja a pequeña escala” o cómo hacer compatibles modernidad, ritualidad y etnicidad.....	28
2.4. Los problemas en torno al concepto de etnicidad.....	33
Anexos.....	36
1. La comunidad como objeto de reflexión.....	36
1.1. La comunidad como objeto de estudio antropológico.....	37
2. El funcionalismo culturalista o el idealismo en antropología.....	39
3. El sistema de cargos y la ritualidad festiva.....	41
4. Comunidad, etnicidad e identidad étnica. El proceso de modernización.....	45
Notas.....	47
Bibliografía.....	55

1. Presentación del problema y antecedentes históricos

Tapilula es un pequeño municipio en cuanto a extensión territorial (126.7 kilómetros) con una población cercana a los 9000 habitantes. Su cabecera se encuentra situada al pie de la carretera que comunica las capitales de los estados de Chiapas y Tabasco, a 167 km. de Tuxtla Gutiérrez, capital del primero.

Su ubicación en un área geográfica y lingüística hay que observarla desde las distintas regionalizaciones hechas para estudiar a los zoques, y a los zoques de Chiapas en concreto, ya que se conoce históricamente al municipio por estar considerado lingüística y culturalmente de tal categoría étnica.

Wonderly, el estudioso más destacado del Instituto Lingüístico de Verano entre los zoques chiapanecos presentó, a través de un análisis de material recopilado en 10 pueblos, la siguiente clasificación lingüística, en la que Tapilula forma parte del zoque del noreste (1946b):

- zoque del norte (Magdalena)
- zoque del noreste (Tapalapa, Ocoatepec, Pantepec, San Bartolomé Rayón y Chapultenango; dialectos)
- zoque central (Copainalá)
- zoque del sur (dialectos de Tuxtla Gutiérrez y Ocozocoautla)
- zoque del oeste (San Miguel Chimalapa)

A esta clasificación Norman D. Thomas añadió otros dos posibles grupos: un sexto compuesto por los pueblos de Tapijulapa, Puxcatán y Oxolotán, en Tabasco, y Amatán de Chiapas. El séptimo constituido por Santa María Chimalapa en Oaxaca (Ibid.: 19). Consideró también que podían existir otros lenguajes -debía referirse a variantes dialectales- no clasificados y que se extendían al norte de las áreas consideradas por Wonderly, en el altiplano zoque localizado alrededor de Pueblo Nuevo Solistahuacán y Jitotol, así como en el área oeste central de Cintalapa, si es posible encontrar personas de habla zoque todavía, cosa poco probable en la actualidad (Ibid.: 20).

Si existen divergencias para situar y clasificar las variantes dialectales de la lengua zoque ocurre lo mismo a la hora de su distribución espacial histórica y moderna, que no siempre corresponde a las divisiones lingüísticas vistas hasta ahora.(1) Las dos regionalizaciones existentes son las de Norman D. Thomas y la de Villa Rojas. En su artículo "Demografía y distribución moderna de los zoques" (1971) y en su libro *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque* (1974a), Thomas considera que el territorio zoque original se ha reducido a cuatro y cinco áreas, es decir, en el primer artículo menciona textualmente: "...el área zoque original ha sido reducida a cuatro áreas independientes" (1971: 41), mientras en su libro señala: "...en la actualidad hay un total de aproximadamente 21500 individuos que hablan zoque, diseminados en cinco áreas mutuamente aisladas" (1974a: 24). La diferencia consiste en que en el texto de 1974a considera área al Ejido Cálido y Unión

Juárez del municipio de Jitotol, mientras que para 1971 lo incluye en otra área (al este del río Grijalva y Sierra de Pantepec) como posibilidad.

La distribución de 1971 es la siguiente:

1. extremo noreste e incluye a Tapijulapa, Puxcatán, Oxolatán y Amatán.
2. comprendida entre el este del río Grijalva, el interior y alrededores de la Sierra de Pantepec y la extensión noroeste de la altiplanicie de Chiapas (Tapilula, Rayón, Pantepec, Tapalapa, Ocoatepec, Coapilla, Ixhuatán, Solosuchiapa, Chapultenango, Francisco León, Tecpatán y Copainalá, también indica que hay hablantes de zoque hacia el norte hasta Nicapa en el municipio de Pichucalco (como posibilidad lo antes citado sobre Jitotol y Pueblo Nuevo Solistahuacán).
3. al oeste y al sur del río Grijalva (Copoya, ocho barrios de Tuxtla Gutiérrez, San Fernando, Ocuilapa y Ocozocoautla. Piensa que puede haber vestigios de zoque en Cintalapa y Jiquipilas).
4. en el Istmo (las dos Chimalapas).

Alfonso Villa Rojas en 1975 presentó otra regionalización pero, en este caso, su división se corresponde a tres supuestas regiones culturales históricas:

- a. Vertiente del Golfo de México
- b. Sierra de Pantepec
- c. Depresión Central Chiapaneca

Tanto en la distribución lingüística de Thomas como en la cultural de Villa Rojas, Tapilula aparece como población zoque del noroeste de Chiapas, en la Sierra de Pantepec para ser más concretos o, si preferimos, en lo que Mullerried consideró "montañas del norte" (1957: 23). Para que no haya duda de que Tapilula es considerado un municipio zoque Susana Villasana, al estudiar Tapalapa recientemente, propuso tres divisiones según el nacimiento de los habitantes: los naturales de un lugar, los de municipios zoques y los de otros rumbos; entre los municipios zoques incluye a Tapilula (1986b: 19).

Si hacemos caso de las descripciones de los cronistas que pasaron por el actual territorio chiapaneco, Tapilula era paso de comunicación obligado entre las tierras bajas de la llanura costera del golfo de México y las tierras altas chiapanecas. Carlos Navarrete en su artículo "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco" lo ejemplificó con los testimonios de cronistas y viajeros: Bernal Díaz del Castillo (1973: 51); Diego de Godoy (*Ibid.*: 53-54); fray Tomás de la Torre (*Ibid.*: 56-57) y Frans Blom, en este siglo (*Ibid.*: 58).

Norman D. Thomas, en su estudio de Rayón, indicaba también que Tapilula, según lo expuesto por Diego de Godoy (1877), era un pequeño estado ciudadano del cual Comistahuacán (el actual Rayón) era un satélite tributario. Así Godoy describe Tapilula "...como una ciudad regida por un señor y con varios pueblos sometidos a ella" (*Ibid.*: 468). Basándose también en los cronistas (Bernal Díaz del Castillo y Diego Godoy) Villa Rojas describe las tres regiones culturales ya mencionadas, pero considerando su existencia desde antes de la llegada de los conquistadores hispanos, así observa unos contrastes relevantes entre las tres zonas, siendo la región serrana, donde se ubica Tapilula, la que se encontraba en el momento de la Conquista en una situación "...de extremo aislamiento y pobreza" (1990(2): 24). Queda claro en estas pinceladas históricas, que ampliaremos más adelante,

que Tapilula ha sido y es considerada una población zoque. De esta manera lo entiende para el presente siglo Thomas, pero haciendo hincapié en la práctica inexistencia de zoques en el lugar:

"...la población zoque virtualmente ha desaparecido, subsiste sólo en las áreas estrictamente rurales de esos municipios [Tapilula, Ishuatán, Pantepec y Pueblo Nuevo], o sobrevive en los pueblos, en forma de pequeñas minorías socialmente fragmentadas; cuando no han desaparecido del todo, los sistemas religioso-ceremoniales de estas mismas comunidades continúan sólo en forma fragmentada." (1974a: 57).

El mismo Norman D. Thomas expresó que tanto Pueblo Nuevo como Tapilula, pueblos vecinos a Rayón, "...se han ladinizado casi por completo." (*Ibid.*: 58). De esta forma, el actual municipio de Tapilula forma parte de las clasificaciones que sobre los municipios zoques se efectúan pero, a la vez, mantiene el estigma de pueblo ladinizado que le otorgó Norman D. Thomas. A pesar de esa estigmatización es evidente que el número de hablantes de lengua zoque en Tapilula (5.2 por ciento de la población de Chiapas mayor de 5 años en 1980 era hablante de zoque) ha descendido drásticamente entre 1950 y 1990 (Rivera y Lisbona 1993: 77-79), siendo prácticamente imposible escuchar el idioma más allá del ámbito doméstico y ritual.

Las transformaciones acaecidas entre los zoques chiapanecos, entre las cuales el idioma es una de ellas, mas no la única,(2) movieron a una serie de investigadores a preocuparse por la labor de rescate antropológico,(3) es decir, estudiar la cultura de los zoques debido a la amenaza de "extinción" que sobre ella recaía. Sus advertencias no cayeron en saco roto y los estudiosos que prefirieron el mundo zoque frente a la fascinación colorista de tzotziles y tzeltales, se dirigieron a los municipios más recónditos de la Sierra de Pantepec, entiéndase Ocoatepec, Tapalapa, Chapultenango y Fco. León (antes de su desaparición tras la erupción del volcán Chichonal en 1982) (Lisbona, 1994).

La dificultad para establecer una regionalización y las transformaciones políticas y culturales entre los zoques chiapanecos son dos de las constantes en los trabajos realizados sobre ellos (*Ibid.*, 1994), sin embargo las temáticas abordadas han sido muy similares a las que se estudiaron entre las poblaciones de los Altos de Chiapas, pero haciendo hincapié en las cuestiones relacionadas con la identidad étnica y la organización religiosa. Esas dificultades y temáticas van a ser dos de los puntos esenciales de la investigación, porque Tapilula (y especialmente su cabecera municipal) es un ejemplo de zona fronteriza si entendemos como tal lo expuesto por Renato Rosaldo sobre la necesidad de los etnógrafos de buscar "menos las comunidades homogéneas que las zonas fronterizas dentro y entre éstas. Dichas zonas fronterizas siempre están en movimiento, no paralizadas para la inspección" (1991: 198). En Tapilula podemos observar gran parte de los fenómenos sociales y culturales que fueron estudiados entre los zoques y, a la vez, representa uno de los lugares que más transformaciones ha tenido en las últimas décadas.

1.1 ¿Quiénes son los zoques?

Si pensamos en la reconstrucción histórica de un hecho concreto, de un proceso socioeconómico, o de un grupo humano, por poner varios ejemplos, normalmente encontramos más fácil proponer una periodización de atrás hacia adelante, es decir, desde los aspectos históricos más remotos conocidos hasta la actualidad. Sin embargo, la arqueología, por las condiciones del trabajo de campo debe actuar a la inversa, de los materiales más recientes a los más antiguos.

No es que vayamos a sustituir la investigación antropológica por la arqueológica, pretendemos utilizar un proceso de reconstrucción histórica que ya Oliver La Farge propuso para estudiar a los mayas del distrito de los Cuchumatanes en su perspectiva diacrónica:

"Al tratar de formar un cuadro dinámico del proceso actual o de discernir la rica cantidad de material que esclarese (*sic*) los antiguos modos, el observador tiene que formarse un conocimiento de la cultura *indígena reciente* antes de haber sido modificada. Como el arqueólogo, debe ir más allá de la superficie, a los estratos precedentes, moviéndose con todo el cuidado que los dudosos procesos de especulación y reconstrucción exigen." (1959: 30-31).

Nuestra intención es establecer el proceso de transformación de Tapilula dentro del marco de transformación histórica de los zoques. A partir del conocimiento del presente pretendemos transportarnos al pasado en una especie de *flash back* escalonado en el que

"...el escudriñamiento del pasado lo lleva a uno más y más lejos." (*Ibid.*: 37)

A continuación presentamos, más como marco de investigación que como cuadro histórico cerrado, unas breves pinceladas históricas de los zoques de Chiapas. Estas pinceladas no están estructuradas todavía siguiendo tal sistema arqueológico, pero encierran un buen número de interrogantes que esperamos aclarar en el transcurso de la investigación.

1.1.1. Los zoques prehispánicos

La mayoría de los grupos humanos identificados con categorías étnicas que conforman el Estado de Chiapas poseen un pasado arqueológico fácilmente identificable, pero éste no es el caso de los zoques, para ellos existen serios problemas y el debate al respecto continúa abierto. Uno de los animadores de la controversia es el arqueólogo G. Lowe, quien de forma mordaz opina:

"De plano "olmeca es un término artificial que se aplica a una cultura y a una tradición cultural verdadera. Nos parece, en una palabra, que esta cultura fue más zoqueana que otra cosa (Lowe, 1977)" (1983: 126), [y continúa], "Se dice, con toda razón al parecer que los zoques [...] eran gente del conejo, desde Chiapas a los Tuxtles, Veracruz [...]; pero a mí me parece que los conejos somos nosotros los arqueólogos (por no decir burros). [...] Ni modo que los zoques no merezcan tener un pasado bien conocido y, por ende, publicable, o ¿es

que su pasado no fue lo suficientemente glorioso para hablar de él? [...] Por cierto, algo de la culpa de este descuido en que se tiene a la cultura zoque puede ser resultado de la falta de ruinas espectaculares en su región central" (Ibid.: 127).

Para acrecentar la discusión entorno a los olmecas John Clark ha acuñado recientemente el término "mokaya", con él denomina a una civilización pre-olmeca del Soconusco. El término, inventado como reconoce, está formado por la modificación de dos palabras de las lenguas mixe y zoque: Mok 'haya, que significa "gente de maíz" (1989: 385).(4) ¿Por qué en mixe-zoque ese término? Clark afirma, siguiendo la lingüística histórica, que las culturas del Formativo Temprano de la Costa del Pacífico (Chiapas-Guatemala) eran hablantes de proto-mixe-zoque, lengua que después se dividió en el mixe y el zoque que hoy conocemos (1991: 63-64). Los mokaya estarían ubicados unos 3800 años a. C. en las zonas costeras de Chiapas (Soconusco) y Guatemala, sucediendo a la cultura chantuto y siendo la primera cultura detectada que modifica su modo de producción, de cazadores-pescadores-recolectores a cultivadores del maíz.

En dicha cultura se desarrollaron cacicazgos simples, siempre en opinión de Clark (1993a: 47-49), entre los años 1700-1600 a.C. y exportaron su estructura política allende sus fronteras, es decir,

"...los mokaya entraron en una región poblada dispersamente por grupos de proto-maya. La intrusión de los mokaya dividió al grupo maya en dos; el grupo del norte llegó a ser el huasteco. Después de esta intrusión inicial durante la fase Locona, los distintos grupos tomaron su propio camino. Los mokaya de la zona de Mazatán mantuvieron sus grupos de cacicazgos simples, los hablantes de mixe-zoque de la zona del golfo se desarrollaron en la cultura olmeca(...). Sus contactos con tantos grupos [se refiere a los contactos que mantuvieron los olmecas] de diferentes culturas y etnias son la clave del desarrollo a [sic] los olmecas" (1989: 390).

La olmequización de la zona ocupada por los mokaya se iniciaría, según Clark y Blake, con los intercambios comerciales, pasando por dos fases más, la de emulación e incorporación plena al sistema olmeca (Ibid.: 392). De tal manera, y basándose en los hallazgos materiales, especialmente en la tradición alfarera, uso e importancia de espejos, cascós, ofrendas de hachas de jade asociadas con arquitectura y figurillas de hombres gordos y sentados, Clark puede decir que existe una continuidad entre la cultura mokaya (hablante de mixe-zoque) y la olmeca (1991: 66-67) y afirmar, junto con Blake, que

"...la cultura olmeca fue la primera cultura mestiza de Mesoamérica, una cultura que combinaba lo mejor de todos sus vecinos mayas, otomangues y mixe-zoques. Por aquel entonces los olmecas, probablemente eran hablantes de mixe.[...] Los olmecas no fueron tanto la gran cultura madre, sino más bien la primera gran cultura mestiza de Mesoamérica. El genio de la cultura olmeca, consistió en su manera de incorporar las varias tradiciones de sus múltiples raíces" (1989: 390).

De esta manera, tanto los mokaya como los olmecas eran hablantes de lengua mixe-zoqueana, pero según Clark los olmecas no serían necesariamente los ancestros de los actuales mixes y zoques ya que cree conveniente utilizar el término "olmeca" relacionándolo con una entidad política abarcativa que incluía a gentes de distintas ubicaciones geográficas, de diversas lenguas y etnias, siendo la principal etnia y lengua la mixe-zoque o mixe (1993a: 51). Asimismo el estilo olmeca fue la primera *lingua franca* del poder político-religioso de Mesoamérica y el mecanismo por el cual diferentes grupos con "...variados entornos lingüísticos, étnicos y culturales participaron del mismo sistema semiótico..." (*Ibid.*: 52), en definitiva

"Por el uso que se le ha dado en el pasado y por la forma general en que se le entiende, el término "olmeca" es más aceptable como entidad política, más que como un grupo étnico." (*Ibid.*: 51).

La importancia de la lingüística histórica se hace patente en hipótesis como la aportada por Clark. Se han manejado distintas teorías con respecto a la filiación de la lengua zoque (Lisbona, 1994), pero, al parecer, las afirmaciones de Jiménez Moreno (1942) pueden ser corroboradas por los trabajos de Campbell y Kaufman (1976), quienes sientan las bases de relación entre la cultura olmeca y la familia lingüística zoque-mixe-popoluca. Tales autores señalan la coincidente distribución espacial entre la tierra natal de los olmecas y la familia zoque-mixe-popoluca. La fecha glotocronológica para ese tronco familiar concuerda (hacia 1600 a. C.) con el inicio de los olmecas en San Lorenzo (1150 a. C.). Indican, también, los préstamos del mixe-zoque-popoluca a otros idiomas que se hablan en las áreas vecinas. Préstamos de nombres de cultivos como cacao (lenca, xinca, chontal de Oaxaca, chortí, mam y cakchiquel) y frijol (paya), por citar algunos (Lee, 1989: 25). Estos autores ofrecen a la vez unas cincuenta palabras que son base del patrón de civilización de Mesoamérica, las cuales fueron dadas por el mixe-zoque; todo ello ayudaría a consolidar la hipótesis mixe-zoqueana/olmeca ya que, supuestamente, los olmecas son el primer grupo de agricultores de Mesoamérica y, por ende, los donantes de esos préstamos (*Ibid.*: 25-26).

De interés y polémica es también la ubicación geográfica de los hablantes de zoque en el momento de la llegada castellana a Mesoamérica. Thomas A. Lee señala:

"...en el momento de la conquista española el grupo lingüístico mixe-zoque y los hablantes mayances, compartieron una frontera que corría desde el norte, en la planicie costera del Golfo, más o menos a la altura de Comalcalco, Tabasco, y hacia el sur, entrando en Chiapas en línea casi recta hasta Tapachula sobre la costa del Pacífico" (1986: 90).

Según García de León, la familia mixe-zoque parece haber tenido, antes de la llegada de los pueblos nahuas, una continuidad geográfica, desde el río Papaloapan al río Grijalva (1971: 213). Siguiendo lo expuesto por Lowe, Lee y Martínez (1982), tanto la antigua como la moderna distribución de los zoques parece haber cubierto todo el oeste de Chiapas, extendiéndose de océano a océano desde el centro de Tabasco al noroeste, hasta el Istmo de Oaxaca en el suroeste, situación que ya había puesto en duda Norman D. Thomas, a la vez que presentaba su ubicación para el siglo XVI:

"Su extensión noroccidental es algo dudosa, pues no se sabe si los popolucas mencionados en las fuentes históricas respecto de la costa del Ahualulco estaban íntimamente relacionados con los popolucas del oeste del río Coatzacoalcos (Foster, 1934: 532) o eran, en realidad, zoques" (1974a: 24).

"...en el siglo XVI estaban limitados en el Noroeste por los Mexicanos Ahualulcos del Este de Veracruz y Oeste de Tabasco, al Norte por los Mexicanos Cimatanos y los Chontales del Oeste central de Tabasco y los Choles del Noroeste de Chiapas, al Este por los Chiapas centrales mexicanos y los Tzotziles, al Sureste por los Huaves y Zapotecas y al Oeste por los Mixes." (1970: 28).

Tejada y Clark extienden -"...en una época"- la familia mixe-zoqueana

"...por toda la costa del Pacífico, al menos hasta el occidente de Guatemala y probablemente aun más al oriente" (1993: 423).

Estas distribuciones geográficas afirman la ubicación de los zoques dentro del territorio prehispánico que Paul Kirchhoff denomina Mesoamérica, para establecer una diferenciación entre cultivadores inferiores del norte y del sur, cazadores-recolectores de Sudamérica y cultivadores superiores pertenecientes a las "altas culturas", estas últimas son las representadas por los pueblos de Mesoamérica (1992(2): 31-35). No es de extrañar que en la clasificación de rasgos culturales prehispánicos que realiza Báez-Jorge para los zoques aparezcan aspectos imprescindibles a la hora de caracterizar la cultura mesoamericana como son los cultivos de maíz, frijol y calabaza, o la figura del *calpulli*, que Kirchhoff relaciona con la organización familiar (*Ibid.*: 38) y Báez-Jorge con la tenencia de la tierra (*et alii*, 1985: 15-16).

Por supuesto, y como indica Litvak la configuración de Mesoamérica efectuada por Kirchhoff es un ejemplo de modelo descriptivo estático (1992(2): 77) y que puede, en muchos casos, encorsetar el estudio de la zona y olvidar el carácter dinámico de dichos rasgos culturales, omitiendo los procesos tendentes a conocer orígenes y proyecciones (*Ibid.*: 83-84). Quizá por eso la definición de Jaime Litvak para el territorio en cuestión sea más afín al tipo de estudio que pretendemos realizar:

"Así pues, si Mesoamérica puede considerarse como un sistema espacial de intercambio normal, caracterizado por el hallazgo *normal* en sus regiones componentes de objetos arqueológicos procedentes de las demás que la conforman y cuyas fronteras exteriores, que varían constantemente, están dadas por los límites de las regiones participantes extremas en cada fase de su secuencia, se puede pasar a describir, con estos lineamientos, un escenario general de desarrollo para ella a través del tiempo." (*Ibid.*: 91)

La definición de Mesoamérica, en palabras de Litvak, expresa un dinamismo propio que facilita su uso como referencia y marco de desarrollo de los pueblos que habitaron y habitan una amplia región de América. No es necesario entonces recurrir a los contenidos culturales establecidos por Kirchhoff para utilizarlos como, repetimos, marco del prístino desarrollo de los zoques, si acaso pueden ser referencia para establecer una supuesta

cronología de los zoques dentro del marco mesoamericano, si seguimos las ideas expuestas por los arqueólogos y lingüistas citados.

De lo hasta ahora expuesto sobre los zoques prehispánicos podemos extraer varias reflexiones todavía sin madurar, una es la relación, sin detenernos en problemas de clasificación o filiación, entre la familia mixe-zoqueana y los olmecas, otra es su inseparable ubicación entre los pueblos considerados mesoamericanos por trayectoria geográfica y cultural y, otra más, en ningún caso se presenta al grupo humano conocido como zoque o mixe-zoque con características de entidad político-cultural abarcativa ya que siguen siendo los olmecas los que ostentan tal papel.

1.1.2. Caracterización de los zoques prehispánicos hasta la conquista castellana

Los cronistas son la fuente de donde han tomado sus referencias los investigadores de la organización sociopolítica de los zoques antes o en el momento de la llegada de los castellanos. Por ejemplo, Barbro Dahlgren apunta la posible división política de los zoques que tendría en los cacicazgos su forma de expresión. Es así como los cuatro cacicazgos que las fuentes coloniales mencionan son analizados para indicar que unos eran cacicazgos independientes, otros, como los situados en la frontera con Tabasco, eran tributarios de los mexicas de Cimatlán, y otros estaban sometidos a los chiapanecas (1966: 211).(5)

Quechula, Javepagou-ay, Guate-Way y Zimatán, que son los cacicazgos descritos en las fuentes coloniales, han despertado muchas inquietudes entre los investigadores y ofrecido la posibilidad de lanzar hipótesis sobre el desarrollo sociopolítico de los zoques clásicos. Entre éstas se encuentra la de Andrés Fábregas Puig que en distintos trabajos (1986, 1987, 1989, 1992 y 1993) se refiere a las jefaturas para denominar "...el nivel de integración que los zoques habían construido al producirse la invasión militar" (1987: 34). Fábregas afirma que "el pueblo zoque conformaba una unidad cultural pero con una fragmentación política característica de las jefaturas" (1989: 187-188). Cada jefatura controlaba una porción determinada del territorio apoyándose en las formas del clan y del linaje existentes: patriliniales corporativos.(6)

Roberto de la Cerda denomina esas divisiones territoriales como señoríos (1940: 62); Norman D. Thomas las califica de pequeños estados ciudadanos (1974a: 33), mientras que Velasco Toro las llama señoríos o cacicazgos (1975: 54) y pequeños estados interdependientes (1991: 233), así como Agrinier les reconoce el carácter de capitales (1992: 237); pero, a pesar de tal división terminológica, lo importante es constatar la utilización de las fuentes para considerar la división política que los zoques presentaban en el momento de la conquista hispana y que, de forma tentativa, se puede enlazar con lo expresado anteriormente por John Clark.

Pero lo que se desprende de estos datos es la presión ejercida sobre los zoques por otros pueblos mesoamericanos, así parece segura la invasión de los mexicas entre 1484 y 1502, ocupando la franja costera del Soconusco y el norte de Tabasco, y los constantes reclamos tributarios de los chiapanecas (Velasco, 1990(2): 49-50).

La deficiencia de los datos arqueológicos ha dejado prácticamente a los documentos coloniales la patente del conocimiento acerca de los zoques prehispánicos. Es así como utilizando dichas fuentes Báez-Jorge presenta una hipotética lista de rasgos culturales, que

bien pudieran relacionarse con la presentada por Kirchhoff para Mesoamérica (1992(2): 35-45):

Patrones de subsistencia: Maíz, calabaza, frijol, cacería, recolección y pesca; cultivo del cacao, la grana o "cochinilla".

Comercio: Cacao, ámbar, topacio amarillo, textiles, plumas de quetzal, grana.

Organización familiar: Sistema parental de tipo Omaha; matrimonio entre primos cruzados; clanes exogámicos patrilineales; endogamia referida a los poblados.

Organización social y política: Tenencia de la tierra ordenada de manera semejante a la del *calpulli*; cacicazgo con pueblos sujetos; jerarquías sociales con base en la riqueza y la autoridad; términos reverenciales para la nobleza (herencia de rangos (?)); grupos tribales; consejo de ancianos; importancia social de sacerdotes y/o hechiceros; relevancia de los ancianos (hombres y mujeres) en el ceremonial.

Religión y cosmovisión: La tierra, los cerros, el sol, la luna, los rayos, los árboles (ceiba) y algunos animales (la serpiente y el jaguar) eran objetos de culto, al igual que las osamentas de antepasados y dignatarios. Veneraban figuras de piedra, barro y madera. Autosacrificio (sacaban sangre de sus orejas y lenguas); sacrificio de aves; banquetes rituales en los que comían perros; nagualismo; ceremonias propiciatorias de fertilidad.

Otras habilidades tecnológicas: Fabricación de canoas para la navegación fluvial; artes de madera y cuero; decorado de *xicalpextles* (jícaras); tejido y decorado de mantas de algodón y cerámica (oficios de mujeres).

Construcciones y vivienda: Casas de varas y ramas con techo de paja; construcciones de piedra y adobe destinadas al culto; temascal (baño de vapor) en la zona fría.

Indumentaria: Camisa sin mangas y *maxtli* (taparrabo en los hombres); huipil y enredo (manta envuelta a la cintura en las mujeres) (1985: 15-16).

Otro de los acercamientos al pasado sociocultural de los zoques es la regionalización mencionada anteriormente y llevada a cabo por Villa Rojas (1975, 1990(2)). En ella las localidades zoques prehispánicas quedan ubicadas en tres regiones ecológico-culturales:

Vertiente del Golfo: Ostuacán, Sunuapa, Teapa, Ixtacomitán, Pichucalco, Solosuchiapa, Ixtapangajoyá, Nicapa y Chapultenango. Pueblos asentados en las "...calidas planicies que colindan con el actual Estado de Tabasco;" (1990(2): 21).

Sierra: Coltipán (Francisco León), Tapalapa, Pantepec, Ocotepec, Coapilla, Tapilula y Solistahuacán [Rayón], "...ubicados sobre el lomo de la Sierra de Pantepec con alturas que ya conocemos [pag. 19] y clima bastante frío;" (*Ibid.*: 21).

Depresión Central: Copainalá, Tecpatán, Quechula, Ocozocoautla, Cintalapa, Jiquipilas y Tuxtla [Gutiérrez]; estos pueblos situados en "...la vertiente opuesta que se inclina hacia la llamada Depresión Central Chiapaneca, con alturas que fluctúan entre 500 y 700 metros y clima también caluroso." (*Ibid.*: 21).

Según comentarios de los cronistas algunos de los pueblos de la vertiente del golfo llamaron profundamente la atención de los conquistadores por su elevado número de habitantes y apariencia urbana (*Ibid.*: 23); además, la abundancia de cacao y otros productos

propios de la región, y la facilidad para comunicarse a través de vías fluviales hace de tal vertiente la más próspera y rica de las mencionadas (*Ibid.*: 24).

El contraste lo ofrecen, según Villa Rojas, los zoques de la sierra, ya que debían luchar con suelos "...quebrados y pedregosos, sin ríos navegables ni rutas importantes de tráfico comercial;" (*Ibid.*: 24).

Su ocupación, además de la agricultura, se diversifica entre ser *tamemes* (cargadores), alfareros, tejedores de petates y canastos, o comerciantes de grana silvestre (*Ibid.*: 24). Por el tipo de actividades realizadas y conociendo las condiciones del lugar Villa Rojas asegura que los pueblos serranos "...fueron de apariencia rústica y condición bastante pobre." (*Ibid.*: 25). Lo más que escribieron los cronistas sobre dicho territorio fueron las dificultades habidas en Tapilula para superar sus pasos montañosos (*Ibid.*: 25).

Bajando hacia la depresión central chiapaneca los pueblos de Tecpatán, Copainalá y Quechula "...contaban con tierras de aluvión que proporcionaban mejores cosechas." (*Ibid.*: 25). Sin embargo, tampoco en la depresión central existían poblaciones tan importantes y prósperas como las de la vertiente del golfo, salvo la ciudad enemiga de los chiapa, a orillas del actual río Grijalva (*Ibid.*: 29).

Tras la conquista las diferencias se mantienen, sin embargo la preponderancia de la región del golfo es suplantada por la zona de la depresión central que verá crecer la intensidad de sus cultivos y el surgimiento de la ganadería (*Ibid.*: 29-30).

1.1.3. De la conquista al siglo XX

La conquista castellana del territorio zoque se inicia desde Coatzacoalcos en 1523. La caída de Quechula permitió a la expedición capitaneada por Diego Marín la dominación sin resistencia del territorio zoque (Velasco, 1990(2): 56). La otra conquista, la espiritual, se inicia de manera sistemática a partir de la fundación del convento de Tecpatán en 1564, así este centro doctrinario fue el eje de la provincia de los zoques que junto a la de los chiapanecos, zendales, quelenes y región del Soconusco formaron la cinco provincias del Obispado de Chiapas a principios del siglo XVII (*Ibid.*: 57). En ese momento Tecpatán, que ha sido considerada por algunos autores la capital de la provincia zoque prehispánica (*Ibid.*: 55), administraba quince pueblos zoques: Quechula, Copainalá, Chicoasén, Osumacinta, Coapilla, Ocoatepec, Tapalapa, Pantepec, Tapilula, Magdalena, Sayula, Ixtacomitán, Sunuapa, Comistaguacán, y Comeapa (*Ibid.*: 58). Los distintos cambios de orientación político-administrativa hicieron que los pueblos zoques fueran agrupados o divididos en diversas instituciones hasta bien entrado el siglo XX (*Ibid.*: 58-60).

Uno de los obstáculos para la evangelización de los zoques fue el patrón de asentamiento disperso de la mayoría de poblados. Así, mediante un "Real Mandato" de 1549 se inicia la congregación de los zoques que produjo ruptura de patrones culturales, abandono de campos de cultivo, escasez de alimentos, fricciones interétnicas y acaparamiento de tierras (Báez-Jorge *et alii*, 1985: 19; Velasco, 1990(2): 78-81). Dichas congregaciones unidas al contacto militar y a las exigencias propias de la conquista, traducidas en tributo inmediato, fueron las causas de la crisis demográfica que recae sobre los zoques durante los siglos XVI y XVII, extendiéndose durante el siglo XVIII a consecuencia de la reiterada explotación

como mano de obra, de las crisis agrícolas y de la expansión de enfermedades desconocidas en Mesoamérica (Velasco, 1990(2): 75-88).

Con el establecimiento legal de la encomienda en 1526 se abre una relación directa entre el explotador de las tierras conquistadas y el trabajador indígena que debe aportar trabajo y tributo. Hacia 1549 el papel de la encomienda empieza a declinar debido a la prohibición de explotar la fuerza de trabajo indígena. Sin embargo, el antiguo encomendero dejaba de expropiar directamente al indígena para convertirse en rentista de la Corona. El encomendero recibía un tributo que había sido tasado (tasaciones) y recolectado por la Corona. Por su parte él debía pagar al estado una quinta parte del tributo que recibía (*Ibid.*: 96-100). Este fue uno de los pasos utilizados por la Corona para combatir el papel de los encomenderos y encauzar las contribuciones de las comunidades zoques hacia su erario. Dichas tasaciones se realizaban según la capacidad tributaria de cada pueblo, y para determinar la misma se levantaba un censo poblacional en el que se distinguían a hombres casados, solteros, ancianos, etc. Las contribuciones eran en dinero, en especie o bien mixto (*Ibid.*: 109-116). Sin embargo, la forma para que los pueblos siguieran aportando mano de obra a los encomenderos se estableció a través de los repartimientos, institución mediante la cual cada pueblo debía aportar semanalmente una cantidad determinada de mano de obra para el trabajo agrícola o el transporte de mercancías. La distribución del repartimiento quedó en manos de las autoridades locales, distinguiéndose el repartimiento encaminado a resolver las necesidades de los particulares y el destinado a hacerlo con las públicas (*Ibid.*: 117-120). Las regiones descritas por Villa Rojas tienen tras la conquista una evolución dispareja. La zona próspera de la vertiente del golfo fue la más golpeada por las enfermedades y por la presión de los encomenderos sobre productos como el cacao, el maíz o las gallinas (Villa Rojas, 1990(2): 30). El investigador yucateco resume en un párrafo la situación de la zona:

"Los siglos que siguieron a la Conquista fueron más bien de escaso desarrollo, sin eventos trascendentes que alteraran la condición de pauperismo y rusticidad que caracterizó a esos pueblos. Es cierto que los ríos Grijalva, Teapa y otros siguieron siendo rutas comerciales, pero ya los indios no tuvieron los beneficios ni los incentivos para actuar como en tiempos mejores." (*Ibid.*: 30-31).

Los pueblos de la sierra de Pantepec, ya en situación precaria antes de la conquista castellana, vieron con la presencia de éstos acrecentar las cargas en trabajo y tributo. Así muchos de los zoques de las localidades serranas "...fueron herrados y utilizados como bestias de carga por los encomenderos de Coatzacoalcos que se los repartieron." (*Ibid.*: 31) Otro tipo de presión se ejerció también sobre estas poblaciones, la de los misioneros que con especial empeño quisieron arrancar sus creencias "idolátricas". No en balde el convento de Tecpatán, centro rector de la evangelización en la zona, se instaló en un lugar intermedio entre la sierra y la depresión central.

Las investigaciones de D. Aramoni aportan luz sobre los procesos inquisitoriales llevados a cabo contra prácticas idolátricas entre los zoques chiapanecos. Las fuentes documentales y de los cronistas son la base para la reconstrucción de prácticas religiosas y para el comocimiento de cómo perduraron entre las poblaciones zoques tras la conquista. Esto último, para Aramoni, fue

"...aparentemente muy sencillo, ya que se logró insertar dentro de las nuevas estructuras a los rituales, conservando así la tradición con una apariencia cristiana. A nuestro parecer las cofradías jugaron en este proceso un papel de suma importancia." (1992: 342-343).

Otro autor que ya había señalado la relevancia de las instituciones cívico-religiosas impuestas a los zoques es Fábregas Puig. Para el investigador chiapaneco las jefaturas, que fueron la estructura de poder de los zoques hasta la conquista, se sustituyeron por las mayordomías, siendo éstas la estructura de intermediación entre los zoques y el poder político colonial (1989: 191), así los sistemas de cargos fungieron como la estructura de poder de los zoques en la Colonia (1986: 12). Volveremos más tarde con algunas de las aportaciones de Aramoni para el estudio de las creencias religiosas de los zoques chiapanecos en el periodo colonial y postcolonial.

En la región geográfica distinguida por Villa Rojas como depresión central es donde se produjeron las transformaciones más rápidas. Las facilidades del terreno para las comunicaciones, su fertilidad y la existencia de gran número de mano de obra hicieron de la región el lugar de expansión preferente de los castellanos y sus actividades agrícolas y ganaderas (Villa Rojas, 1990(2): 32).

La distribución de la tierra en el periodo colonial tiene, según Velasco, un carácter ambivalente propio del sistema impuesto. Por una parte se pretende separar a los indígenas de la esfera española a través del sistema tributario, y por otra se logra mantener la estructura de las comunidades dentro de un marco de producción reducido en el que el estado capta el excedente a través del tributo (1990(2): 121). Es por eso, al parecer de dicho autor, que se mantuvo la posesión de la tierra comunal de los indígenas bajo una serie de características determinadas:

"...regularmente, a cada pueblo de indios que era congregado se le dotaba de un *fundo legal* (aproximadamente 500 metro a los cuatro puntos cardinales contados a partir de la iglesia); un *ejido* destinado a los pastos y bosques de propiedad común (una legua), y las *tierras de repartimiento* orientadas al cultivo de la comunidad, que eran divididas en parcelas familiares, transferibles por herencia pero inalienables (...). Todas las tierras entregadas a la comunidad pertenecían al Estado Español y la comunidad únicamente las recibía en usufructo, teniendo la obligación de pagar tributo; en este sentido, el tributo adquiere el carácter de renta de la tierra." (*Ibid.*: 121-122).

Otros grupos etnolingüísticos del estado de Chiapas han visto incrementar el número de investigaciones históricas debido a la abundante documentación sobre levantamientos y rebeliones en el período colonial. Entre los zoques hay documentadas denuncias sobre malos tratos como la presentada por Navarrete (1970b), en la que un indígena llamado José de Jesús Aguilar advierte sobre los malos tratos de que son objeto los naturales de Xiquipila (Jiquipilas), Acusocoatla (Ocozocoautla) y Tuztla (Tuxtla), por parte de las autoridades locales (alcaldes mayores, oficiales, justicias, etc.) (*Ibid.*: 265). En opinión de Navarrete este documento se relaciona con los dos motines conocidos en la historia colonial de los zoques, el de 1693 en Tuxtla y el de 1722 en Ocozocoautla, motivados por los malos tratos e injusticias expresados en el documento de 1676.(7)

Con posterioridad, en el siglo XIX, se inicia una nueva etapa de cambios en el territorio zoque. Tras la independencia, la política de secularización y privatización de bienes mediante el trabajo de las compañías deslindadores afectó directamente a las tierras de comunidad zoques, modificándose en gran parte el hasta entonces sistema de comunidad. Por supuesto, no en todo el territorio se produjo un mismo resultado y gran parte de la diferencia en tal evolución es fundamental para conocer la distinta evolución de las comunidades zoques. De ello nos ocuparemos más adelante, (Báez-Jorge, 1976: 385-402; Báez-Jorge *et alii*, 1985: 23-25).

La revolución, como en prácticamente todo el estado de Chiapas, pasó fugazmente por su territorio o fueron enfrentamientos entre las grupos dominantes de la entidad para repartirse el poder del estado (García de León, 1989(2)). Pero los efectos de la misma, en forma de reparto agrario, no se dejarán sentir en los primeros ejidos de Tapalapa, Pantepec y Copainalá hasta finales de la década de 1930 (Báez-Jorge, 1976: 391 y ss.). Es en esa misma década cuando varios acontecimientos marcan el desarrollo de muchas comunidades zoques, por un lado la llegada del Ayuntamiento Constitucional que entre los años de 1926-1929 significa, al entender de Fábregas Puig, un desdoblamiento del poder de los zoques en dos esferas, la civil y la religiosa (1986: 12-13), ésto aunado a los furores anticlericales de los partidarios de Garrido Canabal ("los quemasantos"), y al inicio de la predicación protestante, al parecer, en Tecpatán y Copainalá (Báez-Jorge *et alii*, 1985: 30) son diversas posibilidades de acercamiento a las transformaciones más recientes de los zoques chiapanecos y, a la vez, piedra angular de muchas de las afirmaciones vertidas sobre los mismos como indicaremos a continuación.

1.2. Los estudios sobre zoques de Chiapas

1.2.1. Fragmentación y cambio: el rescate cultural en la modernidad

El predominio de comunidades mayances en el Estado de Chiapas, lugar donde se llevaron a cabo numerosos estudios antropológicos que resaltaron la continuidad de tales comunidades a través del sistema de cargos, el parentesco, la presencia del vestido tradicional, la lengua indígena, el uso y distribución de la tierra, las prácticas curativas, etcétera, quizás tuvo un papel decisivo para observar a los zoques como miembros de una minoría étnica(8) en peligro de desaparición. Lee (1968) y Villa Rojas (1975, 1985) sientan las bases de tal perspectiva, que fue posteriormente asumida como postulado por diversos investigadores, como es el caso de Córdoba Olivares (1975); Silvia R. Pérez y Sergio López (1985).

Tal propuesta tiene como marco de referencia la fragmentación histórica de los zoques y las transformaciones propiciadas por la modernidad, término de difícil definición y que es usado, principalmente, para destacar los cambios más reciente acontecidos en las comunidades zoques, como por ejemplo la llegada de predicadores evangélicos, en su mayoría del Instituto Lingüístico de Verano, la construcción de carreteras o presas hidráulicas, la pérdida de la lengua o la desaparición de prácticas rituales.

Con respecto a la fragmentación de los zoques existen dos tendencias diferentes para analizarla o, por lo menos, expresarla. La primera es la que sitúa esa fragmentación en el

período histórico, teniendo a nuestro entender tres vertientes, una que coincide con la división política previa a la conquista, denominada de diversas maneras por los autores que la tratan, pero coincidiendo substancialmente con el fondo de la misma (De la Cerda Silva, 1940; Dahlgren, 1966; Thomas, 1974a; Velasco Toro, 1975; Fábregas Puig, 1986, 1989; Lisbona, en prensa), otra que asienta la división de los zoques también en las características culturales previas a la conquista hispana (Villa Rojas, 1975) y, por último, la que incide en las transformaciones y cambios ocurridos en el periodo colonial (Velasco 1974, 1975 y 1991; Fábregas Puig 1986, 1987 y 1989). La segunda tendencia remarca las transformaciones contemporáneas para resaltar la fragmentación de los zoques, a nivel de etnia y comunidad (Báez-Jorge, 1975, 1976, 1983; Velasco, 1974, 1975, 1993; Córdoba Olivares, 1975; Báez-Jorge y Lomán, 1978; Villasana, 1988; Rivera, 1992; 1993; Del Carpio, 1992; Lisbona, 1992).

En la primera tendencia predomina la concepción sintetizada por Fábregas Puig:

"...el pueblo zoque conformaba una unidad cultural pero con una fragmentación política característica de las jefaturas. No existía una centralización universal del poder en el territorio ocupado, sino que cada jefatura controlaba una porción determinada del mismo. Las jefaturas se apoyaban en las formas del clan y del linaje existentes, patrilineales corporativas." (1989: 187-188).

Es decir, se expresa la división política de los zoques pero dando por sentada y segura la unidad cultural. Algo similar ocurre con la segunda tendencia, pero en este caso la modernización juega el rol de catalizador de las transformaciones y, por ende, causa de los cambios socioculturales. Báez-Jorge se acerca al modelo de Balandier (1969) para señalar la dinámica de continuidad de la tradición frente a la dinámica de ruptura de la modernidad; para tal autor la adscripción de los zoques a una de las dos dinámicas sólo puede explicarse a través de un estudio de la estructura social (1983: 399-400). El mismo Báez-Jorge añade otros recursos para resaltar tales procesos como es la idea de Marx de la "urbanización del campo" (1975: 253), o términos como "invasión cultural" u "occidentalización compulsiva" para hacer presente a la sociedad nacional en las comunidades zoques (1983: 384). Esta línea la observamos también, pero en forma histórica, en los trabajos de Velasco que reiteran el proceso de integración a la sociedad nacional que experimentan los zoques (1975: 90), situación que implica un desplazamiento de los rasgos culturales del "grupo étnico" (1974: 51-52).

Dos aspectos concentran el interés a la hora de analizar las transformaciones contemporáneas, uno es la división religiosa propiciada por sectas evangélicas o por la jerarquía católica y, el otro, la evolución del sistema de cargos. En el primero es de singular importancia el estudio del ciclo vital que Córdoba Olivares lleva a cabo en Ocoatepec y Chapultenango, a través del cual pretende observar el cambio social y sus causas (1975: 190). Establece una tipología en la que divide a los zoques según su adscripción religiosa. De esta forma, "costumbreros" (como llama a los seguidores de "la costumbre", organizados en torno al sistema de cargos y normalmente enfrentados con la jerarquía católica oficial); católicos (seguidores de la ortodoxia católica y cohesionados a través de la agrupación denominada Acción Católica) y, finalmente, adventistas del séptimo día o "sabáticos", significan divisiones estrictas en los municipios tanto en su actuación como en

la forma de ver el mundo (cosmovisión). El grado de "ladinización" o aculturación de los zoques está marcado por la cercanía o alejamiento a una u otra adscripción religiosa, por supuesto, los adventistas son los más receptivos al cambio ya que su modelo es el más alejado de la "tradicición".

La influencia de grupos religiosos evangélicos también es considerada por Báez-Jorge (1974), Fábregas Puig (1986, 1987) o por Lisbona (1992), éste último para señalar que las sectas no son causa directa de las transformaciones, sino que existen las condiciones necesarias que permiten la entrada de las mismas en las comunidades.

La tipología de Córdoba marca todas las investigaciones religiosas de los zoques de Chiapas y no ha sido cuestionada hasta que Rivera y Lisbona afirman:

"...si queremos dar una visión más cercana a la realidad de los zoques, hay que realizar un esfuerzo no de olvido de la tipología pero sí de matización. El papel contradictorio o diferente de los sacerdotes en distintos lugares, la misma actuación de los dirigentes o miembros de Acción Católica hacia dentro del grupo y en relación con los hasta ahora llamados "costumbreros", así como el acercamiento, en unos casos, o el distanciamiento, en otros, al templo católico principal por parte de los católicos que actúan al margen de las directrices oficiales, hacen que no se puedan clasificar con claridad, no sólo las acciones de los individuos sino su forma de ver el mundo o "ciclo de vida" como lo llamó Córdoba Olivares. Las divisiones religiosas deben ser un patrón de aproximación pero no la única fuente para observar la división del municipio. Detrás de los grupos religiosos hay hombres que viven y se relacionan socialmente de forma diferente, por este motivo, un grupo religioso es un modelo de actuación pero no la actuación misma, las fluctuaciones al interior son continuas y en una tipología como la manejada hasta ahora no hay posibilidad de expresarlas. Quizá, y vistas las interacciones entre el grupo de católicos oficialistas y de llamados "costumbreros", sea el momento de replantearse la tipología porque no permite maniobrar en zonas de indefinición social y es rígida cuando debe reflejar contactos y fricciones intra e intergrupales." (1993: 97).

Esta tipología inflexible infiere que todos los cambios producidos dentro de las comunidades, los enfrentamientos y tensiones políticas y económicas, así como también la pérdida de la lengua, costumbres y tradiciones zoques, son provocados por la división religiosa.

El segundo aspecto aborda la transformación del sistema de cargos, su desaparición o semiabandono como una de las formas para detectar el impacto de la modernidad en las comunidades. Así Villasana apunta como causas de su desintegración al gasto excesivo, al cambio de religión o al abandono de cualquier práctica religiosa (1988: 55), mientras que otros autores precisan que la destrucción del sistema agrícola y la organización social tradicional convierten a la mayordomía en una institución para preservar la cultura local (Fábregas Puig, 1971: 11-12), o para perpetuar, recrear y continuar una cultura relegada por los modelos de la cultura nacional (Rivera, 1992: 96).

1.2.2. El devenir histórico en las investigaciones. Las prácticas culturales centradas en dos aspectos: el sistema de cargos y las fiestas.

Por supuesto, la conquista castellana significa un decisivo impacto para la población zoque, sin embargo pocos son los dedicados a estudiar la historia de tal población a partir de la conquista. Una de las aportaciones serias es la de Velasco que investiga el proceso de reducción y transformación del grupo zoque, si seguimos sus propias palabras (1990(2): 46). También encontramos los análisis de Villa Rojas sobre la evolución de las regiones culturales después de la llegada de los castellanos (*Ibid.*) o las hipótesis de trabajo presentadas por Fábregas Puig con respecto al desarrollo de la estructura de poder zoqueana (1986, 1987, 1989, 1992, 1993). ¿Cómo desarrollan estos textos las transformaciones acontecidas en ese periodo y lo enlazan con los cambios modernos? Fábregas Puig resalta el papel jugado por las estructuras de poder en la sobrevivencia de los zoques como grupo, de tal forma el proceso llevado a cabo en la colonia

"...clausuró las jefaturas y situó a los sistemas de cargos o mayordomías como estructuras de intermediación entre los zoques como pueblo dominado y la complicada jerarquía políticoburocrática del régimen colonial." (1993: 295-296).

Sin embargo, y siguiendo la exposición del mismo autor, los últimos procesos acontecidos en el presente siglo, con las leyes de la Reforma Agraria, la entrada del Ayuntamiento Constitucional a todos los municipios zoques y la presencia de las sectas religiosas, han mermado la capacidad política y de organización que las mayordomías representaban para la población zoque (Fábregas, 1971, 1986). Tanto para Velasco, como para Báez-Jorge la tenencia de la tierra juega también un papel decisivo en el cambio sociocultural de los zoques. Allí donde las tierras de comunidad se "fracturaron" aceleradamente en el periodo colonial, instalándose la propiedad privada, es donde se produjo el más rápido cambio (Báez-Jorge, 1976). Un análisis con más profundidad histórica lo lleva a cabo Velasco, que estudiando el sistema tributario de los zoques y la estructura agraria desde la colonia llega a la conclusión de que donde permanece la propiedad comunal se evita la desintegración de la comunidad zoque y la asimilación a la esfera mestiza y española (1975: 123-127). En definitiva Báez-Jorge, ya en un análisis para la segunda mitad del presente siglo, alega:

"En la perspectiva del cambio sociocultural, la modificación en la forma de la tenencia agraria tradicional, con la orientación mercantilista del cultivo, y los fenómenos que caracterizan la economía monetaria han actuado en favor de la ruptura del sistema cultural autóctono." (1976: 401).

Distribución de la tierra y sistema de cargos, son dos elementos decisivos no sólo para entender las transformaciones socioculturales entre los zoques, si seguimos a estos autores de orientación marxista, sino también un pilar de los estudios orientados a comprender la permanencia de su "identidad étnica".

En este sentido, el estudio de Norman D. Thomas en el municipio de Rayón sienta las bases de la investigación funcional-culturalista en el área. Seguidor de Durkheim y Malinowski,

intenta "demostrar la función de utilidad" (1974a: 17) 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).

Para Thomas 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 -para el investigador norteamericano- la brujería. La familia y el vecindario son los marcos de acción de esas luchas, por ello los distintos niveles de asociación religioso-ceremonial, especialmente la ermita (1973), representan las instituciones donde se propicia la suavización de las relaciones interpersonales mediante una serie de mecanismos de acercamiento social: paseos, hospedaje recíproco de imágenes y rondas de brindis.

La influencia del texto de Thomas es notable, ya que gran parte de los investigadores que trabajaron con posterioridad entre los zoques optaron por la temática y hacen extensible la influencia en la manera de elegir una comunidad, pensando siempre en la existencia de "verdaderos zoques", aquellos que hablan la lengua y que están exentos de la contaminación causada por la presencia de población "ladina".

Norman D. Thomas presenta un sistema de cargos con otras características que el analizado en los Altos de Chiapas,(9) así aparece la posibilidad de observar las organizaciones ceremoniales en tierra zoque de forma diferente a la estudiada para los tzotziles y tzeltales. Sin embargo, perdura una grave dificultad, el olvido de la historia en la mayoría de investigaciones posteriores. Fábregas Puig señala la dificultad de indagar sobre el origen de las mayordomías en Tuxtla Gutiérrez por la falta de documentación (1971: 5), aspecto que replica recientemente Aramoni (1992: 17-18). Velasco enlaza las ermitas analizadas por Thomas con las cofradías de barrio de la Colonia (1991: 240-241), 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, que son puntos de partida e hipótesis de trabajo, no tenemos entre los zoques un trabajo sobre el devenir histórico de las cofradías y del sistema de cargos. Lo que sí existen son aproximaciones o discusiones entorno a los puntos centrales de la temática, 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 entre los zoque-popolucas (1973: 192), siendo discutida por Fábregas Puig (1971: 12) y por Rivera (1992: 102) para los zoques chiapanecos, porque considera el primero que es 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 en dicho sistema. 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, 1974: 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 etnorresistencia utilizando las instituciones impuestas para participar en la vida social y salvaguardar los valores de su identidad (Aramoni, 1992: 370- 380).

Otros trabajos se preocupan por indicar cuales eran los nombres de los antiguos cargos desaparecidos o por intuir el orden jerárquico en el que se encontraban (Báez-Jorge, 1975: 250; Pérez Bravo y López Morales, 1985: 105-106; Durango, 1981; Hernández, 1987; Del Carpio, 1992: 81-82).(10)

Las fiestas y el sistema de cargos son considerados los elementos cohesionadores y continuadores de la tradición comunal o de la etnicidad, ya que ambas líneas pueden detectarse. 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 estudiando el carnaval de Ocotepéc pueden delimitar elementos de la cultura prehispánica y de la cultura occidental (1978: 778); Del Carpio sobre el mismo carnaval indica que el sistema de organización es de origen español, pero el universo simbólico que lo alimenta expresa los elementos locales de la cultura (1993: 113), en la misma línea de enlazar las prácticas actuales con las prehispánicas se encuentran los trabajos de Rivera (1990: 55) y de Rivera y Lee (1991: 129). Elementos prehispánicos y cohesión, preservación e identidad cultural y/o étnica son los puntos mediante los cuales se estudian las fiestas y, en gran medida también, el sistema de cargos.(11)

1.2.3. Unidad y estabilidad zoque: grupo étnico e identidad

Si algo llama la atención es la insistencia de un gran número de investigaciones por resaltar la unidad de los zoques a pesar de las ya comentadas divisiones históricas o actuales. Para el período histórico se señala: "En la época que inicia el régimen colonial en Mesoamérica, los zoques presentaban unidad cultural y lingüística pero no política." (Fábregas Puig, 1993: 294).

Algo similar opina Velasco: "Este aparente mundo de equilibrio se rompió con la conquista" (1991: 237).

La idea de perduración en el tiempo de la cultura zoque no es ajena tampoco a los estudios antropológicos recientes y se sustenta principalmente en señalar la "integración sistémica" de la comunidad antes de ser fracturada por elementos ajenos a ella, como son la política partidista, la explotación ladina o la manipulación religiosa (Báez-Jorge y Lomán, 1978: 781). De la misma opinión son Córdoba Olivares, que hace hincapié en el factor religioso como fraccionador y creador de "una gran heterogeneidad sociocultural" (1975: 216), y Del Carpio, que habla de una "sociedad *comunal*" atravesada por el faccionalismo político y religioso (1993: 113) o de un "comunalismo fragmentado" para referirse a Ocotepéc (*Ibid.*: 115). En definitiva, con la utilización del concepto fragmentar se parte de un presupuesto previo, la unidad prístina dividida o segmentada por acciones procedentes en su mayoría del exterior, es decir, la fragmentación es el resultado de incidencias externas en las comunidades zoques y, por lo tanto, en la etnia, comunidad o cultura zoque.(12)

Sin embargo, el problema entorno a los zoques es conceptual, se trata de definir conceptos claves dentro de la discusión antropológica y que afectan a la consideración de la etnicidad. Nos estamos refiriendo a los conceptos etnia, grupo étnico e identidad étnica.

Báez-Jorge insinúa, en una cita conocida entre los estudiosos de los zoques, el carácter lábil de lo zoque:

"Sólo en sentido general, de síntesis, puede hablarse de una *cultura zoque*, de una *identidad étnica zoque* o de una *sociedad zoque* coherente y orgánica. Las formas de vivir, de organizarse, de pensar, aunque expresiones de un mismo complejo, manifiestan diferencias de municipio a municipio, de localidad a localidad, inclusive dentro de un mismo poblado. Esto es evidente en algunos aspectos, tales como el idioma, las prácticas religiosas (...); la distribución de la propiedad de los medios de producción, la presencia de conflictos entre sectores de clase y facciones políticas." (1983: 398).

Velasco opina algo similar con respecto a la identidad cuando dice que se puede hablar de

"...una identidad zoque dentro de un plano territorial que va más allá de los límites del pueblo y cuyo orden refiere a un espacio cosmológico." (1993: 248) "...su identidad resiste, no manifiesta en el vestido o la lengua, sino en la superestructura recóndita de su cultura." (*Ibid.*: 254).

Sin embargo el apunte de Báez-Jorge sobre la dificultad a la hora de definir lo zoque se entiende porque

"Las 'discordancias internas' expresan también la impronta del proceso histórico, las diferentes formas de articulación que los zoques han mantenido con la sociedad dominante." (1983.: 398).

La necesidad de partir de un universo de estudio estable y en equilibrio determina la forma de las investigaciones entre los zoques de Chiapas, al igual que los estudios realizados en los Altos de tal entidad inciden en la comunidad corporativa cerrada, los estudios entre los zoques se abocan hacia la observación de las transformaciones culturales que afectan directamente al comunalismo. De esta forma el mantenimiento de pautas culturales es el mecanismo que refleja la existencia todavía de un mundo no modernizado y, por lo tanto, zoque. A pesar de los cambios se mantienen los valores vitales para la cohesión grupal (*Ibid.*: 384), se observan los grados de etnicidad según la actividad de los individuos (Córdoba Olivares, 1975; Villasana, 1988) o se conoce a las personas de origen zoque por la participación en las diligencias del sistema de cargos o en las fiestas o rituales "tradicionales" (Fábregas Puig, 1971; Rivera, 1990, 1992; Rivera y Lee, 1991; Aramoni, 1992).

La utilización de términos como grupo étnico o etnia entre los zoques no ha venido aunada a su conceptualización, así lo expresan Rivera y Lisbona además de alentar la discusión en tal perspectiva por la inasibilidad de los límites del "grupo étnico" (1993: 96-98). Sin embargo, todavía no existe una discusión con los autores que han tratado teóricamente la etnicidad o sobre los que han incidido en dicha cuestión para los zoques chiapanecos. Desde la discusión del concepto grupo étnico e identidad étnica aplicado a los zoques, Lisbona propone repensar las formas de observar lo étnico, para ello se sirve de conceptos como grupo etnolingüístico,(13) categoría étnica e identidad étnica fragmentada para

resaltar respectivamente, la forma de agrupar a los zoques a través de los hablantes de la lengua, la apreciación de rasgos étnicos que no son utilizados para dar un sentido de pertenencia ni crear una interacción social significativa,(14) y la manera de entender una identidad social que no aglutina de forma concreta a todos los individuos que se autodefinen o que reconocemos como zoques, al mismo tiempo que se retoma la expresión fragmentada por ser una de las más conocidas en la literatura zoqueana (1993: 89-95).

La oscilación entre lo comunitario y lo grupal plantea uno de los problema irresueltos a la hora de caracterizar étnicamente a las poblaciones "indígenas" de México. Problema que podemos hacer extensivo, a los zoques, ya que sus características requieren de un replanteamiento de categorías y conceptos aplicados hasta el momento (Lisbona, 1993: 90-93).

A modo de recapitulación podemos decir en síntesis que:

a) Una de las características que sobresalen, cuando leemos la literatura referente a los zoques de Chiapas, es su insistencia en subrayar la fragmentación histórica de dicha etnia, fragmentación tanto cultural como política.(15) Pero en muy pocos casos dicha fragmentación se enlaza con una discusión entorno a los problemas históricos que puedan dar luz a tal fragmentación.

b) La pérdida de rasgos étnicos o prácticas culturales -ambos identificados- se relaciona, en los estudios antropológicos,(16) con la presencia de la modernidad o modernización como factor desestabilizador principal, menoscabando el proceso histórico para situar los cambios dentro de un contexto de discusión que tenga en cuenta variables regionales y nacionales, así como otras de carácter también conceptual referidas a qué es y cómo se entiende la modernidad, la etnicidad o la identidad étnica.(17)

c) La insistencia en el rescate cultural(18) y la observación de rasgos étnicos, en todas las prácticas culturales llevadas a cabo en los municipios históricamente zoques, enlaza con la mayoría de las investigaciones que se llevaron a cabo en Chiapas desde la década de los 40s. y que Leif Korsbaek denomina "la conquista antropológica" (1981: 25).(19)

2. Justificación del estudio. En busca de un modelo para la discusión

Mucho se ha escrito sobre la ausencia de estudios entre los zoques, y la carencia, por ende, de unas bases sólidas en las que asentar las investigaciones. Es cierto que lo que queda por hacer es mucho, pero lo existente es suficiente como referencia etnográfica e histórica (Lisbona, 1994). Y es adecuado, también, para que exista entre los zoques el "efecto Rashomón", aquel con el que Alberto Cardín denominó a

"la situación constitutiva por la que el etnógrafo se convierte en testigo privilegiado, e inconstable en condiciones idénticas, de un objeto que ya nunca más volverá a ser el mismo tras su trabajo de campo, y sobre el que en adelante sólo podrá actuarse interpretativamente." (1988: 3).

Algo similar opinaba Bourdieu con respecto a la descripción de los ritos, una vez son contados:

"El rito no sirve más para nada, sino para ser interpretado." (1988: 120).

Estas y otras citas similares confirman que el acercamiento a los zoques no se produce desde la "inocencia etnográfica", sino que los antecedentes son condición y punto de partida para la referencia o para la discusión académica.

2.1. Las primeras interrogantes sobre el objeto de estudio

Las siguientes líneas son más el resultado de la exploración de modelos para llevar a buen puerto la investigación, que la argumentación profunda de algunos conceptos. No estamos negando el papel de la discusión teórica, sino todo lo contrario, y ejemplo son los anexos que de manera también preliminar presentan un acercamiento teórico a cuatro cuestiones fundamentales para efectuar el estudio, entiéndase, el concepto de comunidad; el papel de las corrientes funcional-culturalistas en la antropología mexicana, concretamente sobre Chiapas; el sistema de cargos a través de su tratamiento histórico y antropológico y en relación con las teorías sobre el ritual y la fiesta, y la etnicidad en contextos de modernización. Simplemente indicamos que la investigación está en sus pasos preliminares y no creemos prudente aportar aseveraciones precipitadas, por no sustentadas en un trabajo bibliográfico y de campo finalizado. Por lo tanto, utilizaremos investigaciones que, por sus características, pueden ser un modelo de referencia puesto que surgen de interrogantes similares a las nuestras.

La primera está relacionada con la forma de observar y clasificar la comunidad elegida para el estudio, en nuestro caso es Tapilula, una comunidad en la que observamos, ante nuestra sorpresa, la existencia de una organización ceremonial que además de ser intensa en su actividad anual, involucra a un gran número de familias del municipio, pero especialmente en la cabecera municipal. La sorpresa está fundamentada en las descripciones que Norman D. Thomas había hecho de la comunidad como cabecera municipal de "ladinos" sin prácticamente presencia de zoques. Los prejuicios inherentes a ciertas lecturas

antropológicas efectuadas sobre Chiapas (*Vid.* anexos 2 y 3) nos hicieron automáticamente pensar que la presencia de un sistema de cargos -así lo vamos a llamar para identificarlo con las organizaciones sociorreligiosas de tal manera reconocidas, aunque no involucre responsabilidades políticas- era señal inequívoca de la existencia de indígenas zoques parapetados en el sistema de cargos como forma de resistencia e identificación étnica. Como ideal romántico es un magnífico hallazgo. Sin embargo, no se necesitan muchas preguntas para llegar a una conclusión más crítica y atractiva, aunque más compleja de investigar. Las musas nada tienen que ver con tal cuestionamiento, más bien la observación de campo y lecturas de autores como Wasserstrom, Medina, McLeod, Smith, Montes del Castillo, de la Peña o Korsback (*Vid.* Anexos), por citar algunos ejemplos, que conducen a la reflexión sobre gran parte de las afirmaciones hasta ahora vertidas con respecto a la comunidad (*Vid.* Anexo 1), a las prácticas culturales -especialmente las implicadas en el sistema de cargos (*Vid.* Anexo 3)- y la etnicidad (*Vid.* Anexo 4).

La generalizada tendencia a observar "resistencia étnica" en prácticas o instituciones culturales de los pueblos que conforman el estado de Chiapas era una persistente duda. Sin embargo, lecturas como las citadas anteriormente 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; la frase es la siguiente: "...si para resistir, no tengo otro recurso que reivindicar eso en nombre de lo cual soy dominado, ¿se trata de resistencia?" (1988b: 156).

Tapilula aparece entonces como un gran interrogante, una comunidad zoque que, en los dos últimos siglos, ha ido incorporando a población históricamente ajena a sus tierras con la consiguiente pérdida de hablantes de lengua zoque, 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 nueva pauta para pensar en una comunidad en transición hacia el abandono de su carácter indígena, y donde el faccionalismo invade todas las relaciones sociales del lugar. No es de extrañar tal deducción si comprobamos como el municipio y, particularmente, su cabecera municipal muestra una división socioeconómica que pasa, de un lado, por el gran número de familias sin tierra de los bienes comunales -Tapilula no es ejido- y, por otra banda, por las familias, de manera especial una, que ostentan el control sobre la mayoría de tierras pecuarias del municipio y de parte de los municipios aledaños.

A pesar de las divisiones clasistas y sociorreligiosas, aunque habría que matizar el contenido de tales conceptos, no observamos la acción social de los miembros de la comunidad sin pensar en tal comunidad, es decir, las divisiones intracomunitarias no le restan validez al concepto de comunidad porque las relaciones comunitarias absorben cualquier tipo de faccionalismo y enfrentamiento interno, lo asumen como propio. Hay que olvidarse, por lo tanto, de a priori étnicos o clasistas, es decir, no hay que buscar una comunidad corporativa cerrada al estilo de Eric Wolf (*Vid.* Anexo 1) o una sustentada en el enfrentamiento de la lucha de clases, como cuestiona Vázquez León (1992: 27). Tanto este autor como Nutini y Bell, o Medina anteriormente, nos ayudaron a pensar en la comunidad sin prevenciones teóricas. Vázquez León replanteó su análisis de la comunidad a través de

la sorpresa etnográfica consistente en observar como una estructura comunal puede coexistir con una estructura clasista (*Ibid.*: 23-24), de ahí a invalidar el análisis unilineal marxista, con respecto a la comunidad, hay solamente un paso:

"Usar el concepto de comunidad como una categoría analítica abstracta me ayudó a comprender los modos de comportamiento, que para el marxismo hubieran resultado incomprensibles bajo una estructura de clase unívoca." (*Ibid.*: 27).

Pero antes de hablar de la comunidad como categoría analítica abstracta Vázquez León 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 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." (1989: 43).

Algo similar le ocurrió, para cerrar con los ejemplos, a Lameiras en Tuxpan, Jalisco, donde "...la persistencia de "lo indígena" en un medio industrializado y modernizado me atrajeron poderosamente para iniciar una investigación..." (1991: 12).

Nuestra posición, pues, es similar a la de otros autores que han observado la contradicción conceptual entre lo que en forma discursiva estaba establecido como norma sociológica y lo que el trabajo de campo ofrece. Veamos el caso de Tapilula. Utilizando términos clásicos en el tratamiento de la comunidad (*Vid.* Anexo 1), 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 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 de la comunidad adscritos a otros credos no considerados tradicionales (católicos ortodoxos y adventistas del séptimo día). Si se acepta tal división, como es el caso de gran número de investigaciones (*Vid.* Anexos 2-3-4), se relaciona automáticamente la *Gemeinschaft* (*Vid.* Anexo 1) 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, aunque no siempre respetado- propios de la etnicidad, por la "lógica" evolución-racionalización de la sociedad (Weber), 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 Ocoatepec, 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 la participación en el sistema de cargos es mínima entre los habitantes de la cabecera municipal y lo mismo

ocurre en otras fiestas comunitarias "tradicionales" como el Carnaval (Lisbona, 1992). Desde la perspectiva de la afirmación 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. Hay que entender esta circunstancia desde distintas perspectivas, que vamos a intentar desglosar paso a paso para hacer de nuestra exposición un relato coherente y donde aparezca nuestra justificación al estudio.

Dicho ésto no hallamos mejor solución que indagar cómo y de qué manera se justifican situaciones tan disímiles. Lo lógico, si la información etnográfica no es suficiente, es buscar el proceso de diferenciación a través de la indagación histórica. En este propósito o declaración de principios previa a la investigación propiamente dicha, vamos a utilizar varios autores, pero siguiendo parte del esquema general de trabajo de Nutini y Bell, aunque cuestionemos algunas de sus soluciones teóricas.

2.2. El estudio del cambio mediante el modelo diacrónico-sincrónico

Nutini y Bell fundamentan el cambio sociocultural a través de un sistema teórico encaminado a dar solvencia conceptual a la unión de sincronía y diacronía (*Ibid.*: 24). En un esfuerzo por rehacer la teoría estructural-funcionalista trascienden la dicotomía ontológica que separa en campos diferentes los estudios sincrónicos y diacrónicos:

"...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." (*Ibid.*: 25)

Si hacemos caso a lo anterior, la etnografía y la historia no existen por si solas como entidades ontológicas sino que forman parte de un mismo continuum bajo condiciones ideales. Lo que existen son posibilidades de acceder al conocimiento gracias a los datos históricos (archivos...) y a los etnográficos (*Ibid.*: 25). Sin embargo, la dicotomía 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), algo similar a lo que Radcliffe-Brown denomina cultura y estructura. En el nivel epistémico hay que efectuar una conceptualización gramatical de los fenómenos socioculturales, un análisis multidimensional que determine la relación causal entre dichos niveles (*Ibid.*: 26). Este análisis causal se establece a través de los conceptos ideología y estructura. Veamos:

"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." (Ibid.: 27).

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 es la Conquista hispana y el punto sincrónico situado en el presente etnográfico. 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 perspectiva es la que Nutini y Bell utilizan para investigar la institución del compadrazgo. La permanencia de éste debe entenderse porque la ideología que lo sustenta permanece más constante que el orden estructural, si no fuera así no se podría "...hablar de estructuras mensurables que experimentan cambios a través del tiempo." (Ibid.: 29). 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 de otras transformaciones ocurridas en tales etapas históricas.

Los autores estadounidenses proponen, a manera de enlace con lo ya expuesto, un análisis interno y externo del sistema-institución estudiado:

"El análisis interno de un sistema implica establecer cómo está coordinado, cuáles son sus mecanismos de cohesión, interdependencia o causalidad funcional. Pero ésta es la parte estática del análisis y entraña solamente la integración. El análisis externo es necesario para que el sistema adquiera dinamismo conceptual, porque es dentro de este contexto de apertura que las explicaciones causales se hacen inminentes. La integración analítica de las perspectivas interna y externa de un sistema requiere situar el sistema propiamente en el contexto y mostrando su apertura a través de los nexos que lo vinculan a otros sistemas, y luego demostrando las formas en que estos otros sistemas influyen en él." (Ibid.: 31).

Esta trama teórica, que intentaremos desentrañar en las siguientes páginas, muestra parte de nuestra propuesta para investigar el desarrollo histórico de la institución del sistema de cargos entre los zoques de Tapilula. Por un lado, las distintas etapas a delinear tras su implantación, utilizando la pauta ideológico-estructural para constatar el cambio y, además,

como forma de establecer un modelo para entender la institución al interior de variados contextos sociohistóricos. La perspectiva interna-externa aplicada al conocimiento de la institución, comunidad y/o región debe completar el panorama de acercamiento diacrónico-sincrónico.

Dos modelos, el arqueológico de La Farge, comentado en páginas anteriores, y el de Nutini y Bell nos obligan a rastrear lo histórico (Lameiras, 1991: 272), obligación que es más bien una necesidad. Si los cambios son el resultado de la articulación entre la ideología y la estructura, entre los zoques debemos observar toda una secuencia histórica que aclare el devenir de tales cambios, sus distintas intensidades e influencias y, sobre todo, que aclare la persistencia de prácticas culturales o instituciones no como pervivencias sino como parte de procesos históricos a descifrar. 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).(20)

La otra propuesta teórica de aplicación, a nuestro caso, es la que hace imprescindible la investigación del objeto de estudio, y su organización sociorreligiosa, para incluir no sólo al sistema de cargos sino también a los grupos sociales que surgen en torno a otros cultos religiosos o civiles,(21) desde su ubicación en el contexto regional,(22) así podemos establecer el origen de las diferentes transformaciones y evolución de las mismas, en cierta manera seguir un modelo teórico del cambio regional como el establecido por Nutini y Bell:

1) Delineamiento de las variables externas que han afectado a una región: ambientales, ecológicas, demográficas; económicas, políticas y hasta sociales; 2) Calendario y ciclo de desarrollo de las mismas; 3) Especificar las variables externas en el nivel comunal. Quiénes sociológicamente reciben mejor el cambio y por qué, buscar un denominador común a todas las comunidades; 4) Especificar el calendario de la secularización y su relación recíproca con los cambios externos cada vez mayores que inicialmente conducen al inicio de la secularización. (1989: 411).

El modelo tiene como objetivo conceptualizar una institución social mediante un marco unitario, donde queden insertos los aspectos diacrónicos y los sincrónicos, además de estar reflejadas las variables internas y externas a lo largo de un ciclo de desarrollo específico. Se pretende no sólo enumerar los cambios sino conocer las variables que lo producen y por qué afecta de distinta forma a realidades situadas en contextos regionales similares (Ibid.: 411-412).

2.3. La "paradoja a pequeña escala" o cómo hacer compatibles modernidad, ritualidad y etnicidad

La propuesta de Nutini y Bell se amplía para solucionar uno de los impases epistemológicos ya comentados, la compatibilidad entre prácticas "tradicionales", premodernas, y el proceso de modernización.(23) No son ellos los únicos autores que han planteado tal problema, Merrill 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." (1992: 38).

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 marco contradictorio del desarrollo histórico-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, 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." (1992(4): 409).

La propuesta de Ogburn fue retomada recientemente por Ariño 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." (1992: 276).

Nutini y Bell 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 son resultado del rompimiento o desorganización de las instituciones tradicionales (1989: 379). Así se demuestra como una comunidad, ejemplificando el caso de Tapilula, puede haber recibido el impacto de la modernidad pero mantener básicamente intacta la estructura tradicional de la comunidad a lo largo de un periodo relativamente amplio. Sin embargo, en la deducción de Nutini y Bell la modernidad produce unos efectos acumulativos que conllevan irremediamente el proceso de secularización. Esta trastoca las instituciones tradicionales, de manera especial por la reacción de ciertos segmentos de la estructura interna ante presiones directas provenientes del exterior. El arribo de la secularización implica la aparición de una nueva ideología que reorganiza radicalmente la estructura tradicional (*Ibid.*: 379).

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 sociorreligiosa más en la comunidad, la secularización sólo habría actuado de momento en parte de los miembros de la población.

Los autores citados indican 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 pudieramos 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 sociocultural lineal. Nos explicamos, el modelo modernización-secularización se aplica a una comunidad o un contexto regional en el que la institución del compadrazgo está generalizada en su espacio territorial y en la praxis social. Sin embargo, la organización sociorreligiosa denominada sistema de cargos no representa a toda la comunidad, ni es una institución de carácter regional, aunque en un tiempo lo fuera. Esto qué implica, o volver al esquema estático de Córdova Olivares o buscar alguna solución para comprender casos como el de Tapilula o como el presentado por Vázquez León, en el cual la modernización no es incompatible con la organización comunal e incluso étnica, entendiendo éstas como realidades conflictivas (1992: 20-31).

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,(24) pero ambas no suelen indicar cómo y por qué las instituciones se reproducen o hay unas 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 (Beriaín: 1990: 102), pero ello no es óbice para desconocer otras fragmentaciones históricas y, especialmente, los contenidos inherentes al nacimiento de la comunidad y sus posteriores transformaciones. Al mismo tiempo, asumir la presencia de la modernización desde una perspectiva evolutiva hipoteca la etnicidad a la relación con supuestas instituciones históricas o con prácticas culturales reconocidas como propias del lugar estudiado.

Por este motivo, el modelo de Nutini y Bell abre las puertas de la indagación del pasado y del cambio a través de los resultados históricos y etnográficos, pero puede hipotecar el resultado de la investigación si seguimos estrictamente sus directrices.

Una crítica, desde la etnografía, es el estudio de la reproducción del conocimiento expuesto por Merrill, 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." (1992: 273).

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 interacción social, a la vez que emerge de él, es estructura estructurante y estructura estructurada en palabras de Bourdieu (1988a: 170).(25) 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." (*Ibid.*: 37).

Por lo tanto, las divisiones que aparecen en las sociedades estudiadas, en este caso en la comunidad estudiada, deben investigarse no tanto como etapas forzadas de la secularización, utilizando el concepto de Nutini y Bell, o como culturas diferenciadas dentro de un mismo contexto, 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 (*Ibid.*: 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 contexto exterior que cambia y presiona, sino que son causa y consecuencia de un proceso en el que variables externas, rasgos culturales, acción social y/o reproducción del conocimiento, conducen a las transformaciones, al cambio.

En cierta manera es situar al presente etnográfico, una vez delimitados los campos históricos a investigar, como parte de un devenir social donde el mundo de la vida, entendido en el sentido habermasiano (1990) -incluyendo no sólo a la cultura sino las normas, los órdenes institucionales, las experiencias subjetivas o las estructuras de la personalidad-, no es el resultado de un sistema independiente y ajeno a lo social, sino que ambos forman parte de una misma realidad. De esta manera, la cultura o las instituciones con ella relacionadas no pueden entenderse fuera de su contexto histórico-regional, pero tampoco fuera de las prácticas sociales, de la acción social. Con esto pretendemos situar a los sujetos de estudio más allá de las reglas de acción preestablecidas en la cultura -superestructura, mundo de la vida para los fenomenólogos, etc.- y que otorgan una reducida capacidad de acción y decisión a los sujetos, una especie de determinismo cultural que afecta a la conducta humana (Malinowski, 1984: 141).

Los miembros de la comunidad estudiada se asumen como responsables, dentro de las posibilidades marcadas por la práctica social, de esas necesidades modernas llamadas selección y elección (Beriaín, 1990: 104); las determinaciones culturales o reglas son sustituidas por la idea de estrategia, mediante la cual se da a la acción humana un sentido práctico. La estrategia es, a la vez, producto de tal sentido, el cual se define históricamente y se adquiere desde la infancia al participar en las actividades sociales (Bourdieu, 1988b: 70).

Como se puede comprobar la discusión más importante con Nutini y Bell se encuentra en la caracterización de los conceptos modernización y secularización y en el proceso presentado, no tanto en el modelo de análisis diacrónico-sincrónico y en la idea de cambios estructurales a partir de transformaciones ideológicas. Pero, insistimos, las predicciones de Nutini y Bell no parecen cumplirse, al menos, para algunas de las comunidades zoques. Insisten en que la resistencia más importante a la secularización, lo "último en caer", serán las instituciones religiosas del culto a los santos, las mayordomías (1989: 384). 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 y 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) (Vid. Anexo 3).

Indudablemente esta es una deducción casi general en el tratamiento de los sistemas de cargos, la modernización y consecuente secularización comportan la inevitable "...transición de una cultura y sociedad predominante indígena a una predominantemente urbano-mestiza." (Nutini y Bell, 1989: 384) (Vid. Anexo 3).(27) Quizá haya que 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) Volveremos sobre la etnicidad más adelante. Ahora queremos establecer dos puntos de partida, el primero es la constatación de que la secularización, tal como la entienden Nutini y Bell es un proceso factible y que no implica forzosamente la disminución del compadrazgo como institución general (1989: 396) y, segundo, es la viabilidad de las transformaciones ideológicas como incentivos del cambio estructural en un periodo de análisis que tenga presente la perspectiva diacrónica-sincrónica. Estas afirmaciones conducen a ciertas puntualizaciones, entre ellas la tendencia a pensar que las transformaciones seculares se dirigen a una mayor racionalización de la sociedad en términos sociológicos. Racionalización propia de la jaula de hierro weberiana, madre del desencanto en el que se sume la sociedad dominada por la tecnología y el poder administrativo. Ese temor a la jaula de hierro ha sido uno de los motores de investigaciones antropológicas deslumbradas por la desaparición del talante ritual y festivo de las sociedades estudiadas. Sin embargo, también los hay que piensan que existe una "jaula de goma", como Gellner denomina a un estadio posterior y desarrollado del industrialismo donde lo lúdico tiene cabida (1989: 166). Ariño ha puntualizado que

"...la racionalidad científicotécnica no agota las modalidades de la humanidad contemporánea; la jaula de hierro no es nuestra única experiencia, un universo omnipresente y omniabarcante de la modernidad. (...) El tejido de toda comunidad humana, al decir de Morin (1988), es, a un tiempo, simbolicomitológico y empiricorracional, o, de acuerdo con Gil Calvo (1991), instrumental y expresivo." (1992: 329).(28)

Quizá, por estas razones, los rituales o fiestas que llevan a cabo los miembros alejados de las prácticas consideradas tradicionales ("costumbreros"), no han tenido eco ni reflejo en los estudios sobre los zoques. Estos han recibido el calificativo de "ladinizados" o "aculturados".(29) De esta manera, sólo las prácticas supuestamente procedentes del pasado y, por tanto "puras", son aprehendidas en su privilegio para conservar la etnicidad. Aspecto que niega cualquier capacidad de identificación al resto de miembros de una comunidad o de la categoría étnica zoque, y que hace de los rituales y fiestas de los mismos prácticas inauténticas y ajenas al ideal de etnicidad.(30)

Tales circunstancias inducen a cuestionar el debate que se establece entre tradición-modernidad, *Gemeinschaft-Gesellschaft* o solidaridad mecánica-solidaridad orgánica (Vid. Anexo 1). La evolución de la sociedad muestra, entonces, 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 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,(31) y, por otra banda, se les niega cualquier vinculación étnica, por su carácter de aculturados o transgresores de la tradición.

Para la primera negación ya Giner y Flaquer insinuaron la dificultad de separación de los términos utilizados por Tonnies para concebir la sociedad, de tal manera que

"La *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft* no se dan en ninguna sociedad en estado puro, sino formando mezclas cuyas dosis relativas pueden llegar a depender del periodo histórico, de la sociedad en cuestión y hasta de la definición de la situación por parte del actor." (1979: 22)

Algo similar desarrolló Victor Turner al establecer la separación entre estructura y *communitas*, como forma de comprender dos modelos principales de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos:

"El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de 'más' o 'menos'. El segundo, que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual." (1988: 103).

La segunda negación requiere de una discusión sobre el concepto etnicidad, el cual es visto desde una variedad de puntos interpretativos, que ahora no abordamos a fondo, aunque los mencionamos como futuro capítulo o, como mínimo, parte importante de la tesis.

2.4. Los problemas en torno al concepto de etnicidad

Los primeros trabajos sobre la temática en Chiapas consideraron a los grupos humanos del estado como tribus o grupos étnicos, casi siempre estableciendo las diferencias con los "otros" mediante específicos rasgos raciales y/o culturales (Vid. Anexo 4). No es de extrañar, entonces, que los estudios funcionalistas posteriores tomaran como base estas diferencias culturales, las cuales les permitían maniobrar fácilmente entre "distintas culturas" o establecer ellos mismos las divergencias a través de recuentos etnográficos que definían al "grupo étnico".

El trabajo de F. Barth publicado en castellano en 1976, es referencia obligada para considerar teóricamente al grupo étnico. Barth rompió con la idea de "aislamiento geográfico y social" como factor crítico para la conservación de la diversidad cultural. Los grupos étnicos pasan a ser "...categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por lo tanto, la característica de organizar interacción entre

los individuos" (1976: 10-11). Su concepción del grupo étnico insiste en primar la organización étnica, 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. La cultura al igual que la organización social pueden cambiar, pero es posible que la dicotomía o los límites étnicos permanezcan, por ello, insiste el autor 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): "...los grupos étnicos persisten como unidades significativas sólo si van acompañados de notorias diferencias en la conducta, es decir, de diferencias culturales persistentes" (*Ibid.*: 18).

No vamos a profundizar en el texto de Barth que discutiremos con más precisión, sólo apuntamos que la presencia de los diacríticos en su discurso, o la poca contundencia en aclarar que los contenidos étnicos suelen basarse en justificaciones culturales, significa que ciertos investigadores entiendan el surgimiento o la existencia de la etnicidad a través de esos marcadores culturales llamados diacríticos. Otro grupo de autores utilizó esta poca claridad, por llamarlo de alguna forma, para insistir en vías inseguras de análisis, donde no suelen aclararse los conceptos, y muchos de los contenidos se hacen confusos y abstractos, por la tendencia a pensar lo étnico como algo que trasciende los siglos y se proyecta hacia el futuro (Cardoso de Oliveira, Bonfil Batalla, Varese, Bartolomé, Stavenhagen). Vázquez León inserta a estos autores dentro de un llamado "Nuevo indigenismo" (1992). Otra de las vías de acercamiento a la etnicidad ha sido la corriente marxista, ésta tiende a confundir más al lector de lo que de por sí confunde el tema. No sabiendo nunca si estamos hablando de clases sociales, grupos étnicos, o de ambas cosas a la vez (Héctor Díaz Polanco, Gilberto López y Ribas, Javier Guerrero, Marcela Lagarde, María Elena Morales), siendo normalmente un discurso no sustentado en trabajo de campo, más bien son disquisiciones político-antropológicas encaminadas a una conclusión: la asimilación o desaparición de los grupos étnicos en las clases sociales.

Las tendencias actuales recalcan algo ya apuntado por Barth, la importancia de las definiciones internas y externas, adscripción e identificación para Barth (1976: 10-11), o autodefinición y adscripción para Adams (1989). En la misma línea Gilberto Giménez muestra la importancia de la heteropercepción pero, especialmente, de la autopercepción, "*...el punto de vista subjetivo de los actores sociales...*" (1993: 24).

La discusión está abierta, entorno a los zoques las siguientes líneas son un primer esbozo para la controversia, por ello es conveniente definir conceptos hasta ahora utilizados entre los zoques y que no responden a la realidad de esta categoría étnica. Es decir, grupo étnico ha sido considerado el disperso y fragmentado grupo de hombres y mujeres que se pueden clasificar por hablar la lengua zoque, por haber nacido en una comunidad reconocida como históricamente zoque o por realizar o sumarse a unas prácticas culturales determinadas. Eso significa que la etnicidad es manejada como elemento clasificador de individuos pertenecientes o descendientes de un tronco "físico"-cultural común, y no como mecanismo de la acción social, donde proceso histórico y transformaciones consecuentes, niveles de identificación, relaciones interétnicas y manejo del discurso de la etnicidad por parte del poder y de los "etnizados" conforman un conglomerado del que emerge, no una sólo lectura de lo étnico, sino una variada gama de auto y heteropercepciones que debe ser estudiada en sus respectivos contextos.

Por este motivo, entendemos 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 adscritos o autopercibidos para solucionar problemas concretos de fricción étnica o social (Lisbona, 1993: 95). Como habíamos presentado en páginas anteriores, no podemos hablar de los zoques como un grupo étnico al estilo de Barth (1976) o de McKay y Lewins (1975) porque no conforman, hasta el momento, una organización social semejante y su identificación es precaria; únicamente podemos hablar de adscripción o heteropercepción como parte del discurso político o cultural tendente a presentar al estado de Chiapas como un mosaico claramente definido por sus grupos étnicos y sus respectivas lenguas.

Para los zoques de Chiapas pensamos -y se puede hacer extensivo al resto de zoques de Tabasco, Oaxaca y Veracruz- se ha entendido la etnicidad como una concomitante de la llamada identidad cultural.(32) Es decir, la cultura es representada como valor en sí mismo y para la comprensión de la sociedad (Gellner, 1989: 24-28), por este motivo las prácticas culturales se relacionan con la defensa de la identidad cultural y, por lo tanto, de la identidad étnica. La identidad étnica fragmentada de los zoques y/o de Tapilula (Lisbona, 1993: 94), de la cual ya hicimos mención, respondería a una identidad precaria,(33) o de compromiso, si la entendemos como lo expresa Victor Turner en referencia al ritual (*chidika*), que equivale a decir "obligación" o "compromiso especial" (1988: 23). Esa identidad compromiso no tiene necesariamente que poseer rasgos étnicos pero sí tiene rasgos de diferenciación con el "otro" no participante en el ritual.

Qué pretendemos expresar con estos primeros apuntes en torno a la etnicidad, simplemente que la etnicidad no es un prefijo en forma de categoría de las sociedades consideradas descendientes de los prístinos pobladores americanos, sino el resultado de acciones sociales estratégicas fundamentadas en objetivos políticos, económicos y/o culturales concretos. La etnicidad aparece no cuando el investigador descubre prácticas, instituciones o productos culturales singulares, sino cuando existe necesidad o interés de ejercerla, entonces los fundamentos se buscan y expresan a través de los diacríticos, aquellos que nos hacen diferentes a los otros. Por lo mismo, no podemos hablar de una identidad cultural o étnica sin ningún fundamento, ésta sería únicamente una forma discursiva de expresar y definir el constreñimiento de lo "Otro" en una mismidad.(34)

Al cuestionar el manejo del concepto etnicidad nos proponemos reivindicarlo como categoría analítica funcional, precisa, instando a un trabajo de investigación que incida en la génesis, en sus distintos contenidos a lo largo de la historia y en las posibilidades o capacidad para reflejar complejidades sociales actuales. Si no se logra tal propósito tendremos que unirnos a Max Weber quien, con suficiente anticipación, ya había puesto en tela de juicio el concepto "étnico" por su poca claridad.(35)

ANEXOS

1. La comunidad como objeto de reflexión

Ferdinand Tonnies publicaba a finales del siglo XIX un texto que iba a impactar, no sólo en los lectores de su país (Alemania) y de su tiempo, sino que iba a ser fuente de referencia directa o indirecta de los científicos sociales hasta la fecha. Tonnies diferenció la comunidad o *Gemeinschaft* de la asociación o *Gesellschaft*, de esta forma creaba las bases de dos maneras de entender las relaciones sociales, es decir, de aprehender la vida de los hombres en sociedad.

La primera

"...constituye la forma genuina y perdurable de la convivencia. (...) [la segunda] es transitoria y superficial." (1979: 29). "La voluntad del ser humano bajo la forma primera [la voluntad que incluye al pensamiento] es voluntad esencial o natural (*Wesenwille*); bajo la forma segunda [el pensamiento que abarca la voluntad], voluntad arbitraria, instrumental o racional (*Kurwille*)." (*Ibid.*: 115).

En definitiva, la opción de Tonnies era demarcar dos formas de estar en sociedad y de esta forma contraponía la *Gemeinschaft* con la *Gesellschaft*:

"Existe cierta oposición entre un orden social que, basado en el consenso de las voluntades, descansa en la armonía y se desarrolla y ennoblece merced a los ritos, los usos y la religión, y un orden que, basado en la unión de voluntades racionales, descansa en la convención y el acuerdo, queda salvaguardado por la legislación política y encuentra su justificación ideológica en la opinión pública." (*Ibid.*: 269)

Esta distinción entre una forma de estar social natural y esencial, y otra racional e instrumental la podemos observar también en dos pensadores que son, posiblemente, más citados que Tonnies, nos estamos refiriendo a Durkheim y a Weber.(36) El francés utilizó, en *De la división social del trabajo social*, la separación entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, en la primera los individuos se asemejan, mientras que en la segunda difieren, es decir,

"Podemos, pues, estar seguros de que cuanto más retrocedamos en la historia, más grande es la homogeneidad; por otra parte, cuanto más nos acercamos a los tipos sociales más cultos, más se desarrolla la división del trabajo." (1973: 120-121).

La solidaridad mecánica es, entonces, la propia de las sociedades simples, poco segmentadas, mientras que la orgánica es la propia de las sociedades complejas, muy segmentadas. Las primeras cohesionadas por el elemento moral-integrativo (religión, familia y autoridad política), las segundas, por los elementos normativos-reglamentarios (cultura cívica, instituciones democráticas). En Durkheim, sin embargo, esa diferenciación tiene un carácter dinámico-evolutivo, porque la solidaridad mecánica es una etapa que debe concluir con el arribo a a la solidaridad orgánica:

"Por lo tanto es una ley de la historia que la solidaridad mecánica, en un primer momento sola o casi tanto, pierda progresivamente terreno, y que la solidaridad orgánica se vuelva poco a poco preponderante." (*Ibid.*: 152)

Aunque Weber quiso alejarse de la distinción de Tonnies porque no "...tiene utilidad para nuestros propósitos." (1984(7): 33), su división entre *Vergmeinschaftung* (comunización) y *Vergesellschaftung* (socialización), no difiere en mucho de la expuesta por su compatriota, salvo que para Weber, ambas forman parte de una fase histórica, la primera tradicional y la segunda moderna. Veamos sus definiciones al respecto:

"Llamamos *comunidad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social -en el caso particular, por término medio o en el tipo puro- se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir un todo*.

Llamamos *sociedad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una *compensación* de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una *unión* de intereses con igual motivación. La sociedad, de un modo típico, puede especialmente descansar (pero no únicamente) en un acuerdo o *pacto* racional, por declaración recíproca." (*Ibid.*: 33).

1.1. La comunidad como objeto de estudio antropológico

La influencia de Tonnies en la escuela sociológica de Chicago, en el período de entreguerras, parece un hecho comprobado,(37) y especialmente en lo que se conoce por el *continuum* de las sociedades *folk*-urbanas propuesto por R. Redfield. Este autor mediante el estudio de cuatro localidades en Yucatán, establece la evolución propia que iría de la comunidad a la asociación. De la localidad más "primitiva" a la más "evolucionada" (1941). De esta forma se puede establecer con nitidez el lugar de atraso en que se encuentran los pobladores de un lugar determinado, en este caso de México, en su camino hacia la modernidad. El problema tomó a partir de este análisis dos vertientes, en primer lugar la búsqueda de supervivencias o de las comunidades más puras,(38) menos contaminadas por la sociedad moderna y, en segundo lugar, establecer cual es el origen real (prehispánico o colonial) de las comunidades objeto de estudio.(39)

Desde México Aguirre Beltrán, influenciado por las teorías de Maine y del economista holandés Boeke, establece la diferencia entre una *sociedad de status* (india) y una *sociedad de contrato* (la occidental) (1972: 114) que, a la vez, poseen dos formas económicas diferentes, siendo cualquier intento de transformación de la primera la causa de su desintegración como comunidad (*Ibid.*: 117).

Tomando definiciones de Marx, Tonnies, Becker, Maine y Redfield puede exponer su concepto de comunidad: "...una sociedad sin clases sociales, organizada como un grupo de *status*, de índole sacra y naturaleza *folk* que define lo que generalmente llamamos una comunidad." (*Ibid.*: 156).

Dos artículos de Eric Wolf definen lo que él denominó la comunidad corporativa cerrada de campesinos,(40) que asienta sus características en la no existencia de clases sociales y en el

2. El funcionalismo culturalista o el idealismo en antropología

límite de los derechos y privilegios comunitarios a los miembros de la comunidad. Redistribución del excedente, especialmente mediante el funcionamiento del sistema religioso (1981: 82) y aislamiento de la sociedad mayor caracterizan a dichas comunidades tendentes a la igualdad social intracomunitaria (*Ibid.*: 94-95).

Leif Korsbaek, crítico tenaz a las orientaciones culturalistas incluye en una de sus comentarios la visión folk-urban (Redfield), el análisis dual (Aguirre Beltrán) y la comunidad campesina cerrada corporativa (Wolf) en lo que él denomina "el enfoque culturalista" (1981: 28-29). Nosotros vamos a denominarlo, para ser más abarcativo, el funcionalismo culturalista.

- 1) Una cultura se desarrolla en relativo aislamiento, siguiendo su propio camino sin dejarse afectar por el desarrollo de las fuerzas productivas, la comunicación comercial y bélica de otras culturas.
- 2) Una cultura mantiene su "identidad", su "esencia", su "estructura fundamental", a través de las vicisitudes de la historia.
- 3) Las leyes de la cultura se encuentran al nivel de su manifestación formal, sin relación con tendencias económicas, políticas, etc. (Korsbaek 1981: 36).

Este supuesto aislamiento del objeto de estudio-comunidad tiene su sentido en la teoría funcionalista cuyo principal representante es Malinowski. Como bien muestran Gellner (1989) y Rodríguez Ibáñez (1989), el autor anglo-polaco rompe con el historicismo y el evolucionismo, haciendo de la antropología una ciencia analítica respaldada por los datos que el contexto aporta a la investigación. Rodríguez Ibáñez incluso usa el lema poético que él mismo propone: "A tal comunidad, tal cultura, y nada más" (1989: 116). Es evidente que al interior de dicha corriente también existieron diferencias a la hora de interpretar la función de ciertos hechos, (41) sin embargo se crearon las bases para considerar las "sociedades simples" como estables y en estado de equilibrio antropocéntrico (42) Por supuesto, cuando se expresan contextos de tal corriente, es difícil evitar las apreciaciones de Toulmin al respecto (43).

Dos premisas fueron utilizadas para entender y mantener el aislamiento y cambio de las comunidades, la teoría de la aculturación, desarrollada en México por Aguirre Beltrán, y el concepto de "encapsulación" del que habla Vogt. Con el primero, Aguirre intenta observar los distintos grados de influencia de la sociedad nacional-mestiza sobre las comunidades indígenas, para así poder aplicar una correcta política indigenista-integralista (1981). En este sentido, las influencias de Redfield y su relectura de lo expuesto por Lévi-Strauss y Heckschevitá, son decisivas en la teoría del antropólogo mexicano. Mediante la "encapsulación" Vogt sintetiza las formas de asumir 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. La 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 mejorar el orden en su sociedad y en su universo." (1988: 297).

2. El funcionalismo culturalista o el idealismo en antropología

Uno de los referentes principales de este enfoque es el trabajo de Sol Tax sobre Guatemala (1937). En el mismo el autor precisa las características de los municipios del occidente de Guatemala y establece la relación comunidad-municipio que estaría basada en una jerarquía político-religiosa en la que la mayoría del pueblo es protagonista. Los estudios que con posterioridad se efectuaron en Mesoamérica, tuvieron un modelo de estudio a partir de lo expuesto por Tax y tienen posiblemente su máxima expresión en el proyecto de Harvard dirigido por Evon Z. Vogt, mismo que definió su método "genético-histórico" con tres principios teóricos:

- 1) Una cultura se desarrolla en relativo aislamiento, siguiendo su propio camino sin dejarse afectar por el desarrollo de las fuerzas productivas, la comunicación comercial y bélica de otras culturas.
- 2) Una cultura mantiene su "identidad", su "esencia", su "estructura fundamental", a través de las vicisitudes de la historia.
- 3) Las leyes de la cultura se encuentran al nivel de su manifestación formal, sin relación con fenómenos económicos, políticos, etc. (Korsbaek 1981: 36).

Este supuesto aislamiento del objeto de estudio-comunidad tiene su sentido en la teoría funcionalista cuyo principal representante es Malinowski. Como bien muestran Gellner (1989) y Rodríguez Ibáñez (1989), el autor anglo-polaco rompe con el historicismo y el evolucionismo, haciendo de la antropología una ciencia analítica respaldada por los datos que el contexto aporta a la investigación. Rodríguez Ibáñez indica que el lema podría ser el siguiente: "A tal comunidad, tal cultura, y nada más" (1989: 166). Es evidente que al interior de dicha corriente también existieron diferencias a la hora de interpretar la función de ciertos hechos,(41) sin embargo se crearon las bases para estudiar las "sociedades simples" como estables y en estado de equilibrio autopoietico.(42) Por supuesto, cuando se expresan contenidos de tal corriente es difícil olvidar las apreciaciones de Tonnies al respecto.(43)

Dos premisas fueron utilizadas para entender y mantener el aislamiento y cambio de las comunidades, la teoría de la aculturación, desarrollada en México por Aguirre Beltrán, y el concepto de "encapsulación" del que habla Vogt. Con el primero, Aguirre intenta observar los distintos grados de influencia de la sociedad nacional-mestiza sobre las comunidades indígenas, para así poder aplicar una correcta política indigenista-integracionista (1981). En este sentido, las influencias de Redfield y su relectura de lo expuesto por Linton y Heerskovits, son decisivas en la teoría del antropólogo mexicano. Mediante la "encapsulación" Vogt 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." (1988: 297).

Orden, cohesión, armonía y homogeneidad son los pilares para entender la permanencia y/o sobrevivencia de comunidades diferenciadas culturalmente y entornadas por una sociedad y una cultura ajenas y hostiles. Pero dichos pilares deben asentarse en un suelo propicio, es así como la clasificación de comunidades de Tonnies aporta los argumentos y temas de investigación que harán de la armonía y la cohesión las características de tales comunidades:

"La comunidad de sangre, que denota unidad de ser, se desarrolla y diferencia dentro de la localidad, que se basa en un hábitat común. Una diferenciación más aguda conduce a la comunidad de espíritu, que sólo entraña cooperación y acción coordinada hacia una meta común.

Puede concebirse la de localidad como una comunidad de vida física, al igual que la comunidad espiritual expresa una comunidad de vida mental. En conjunción con los otros, este último tipo de comunidad representa la forma de comunidad verdaderamente humana y suprema. El primero, o comunidad parental, significa relación común (y también coparticipación) con los seres humanos, mientras que en el segundo tipo una relación de esta índole queda establecida mediante la propiedad colectiva de la tierra, en tanto que en el tercero, el lazo común se encuentra representado por los lugares sagrados y las deidades a que se rinde culto. Estos tres tipos de comunidad aparecen estrechamente relacionados tanto en el espacio como en el tiempo." (1979: 39).

"El sistema de cargos, que constituye la estructura del poder en la comunidad indígena, es fuente para la existencia y vitalidad de la cultura tradicional, ya que la segregación por rangos distintos a las actividades India y latina se desmorona. Se debe la atención a que la jerarquía del poder tiene funciones eminentemente integradoras que, directa o indirectamente, se encaminan a promover la cohesión del grupo propio y a defenderlo de los ataques del mundo de fuera y de sus efectos desorganizadores" (1973: 198).

Esta reflexión en la forma de reflexión al sistema de cargos de pueblos occidentales de la existencia de diferencias en la organización, como por ejemplo las deidades vívidas de Vogt y Cossío con respecto al desarrollo y futuro de los cargos en Zinacantan (45). Sin embargo, a pesar de las divergencias existen un buen número de coincidencias que sirven como pilares para el orden simbólico de la organización religiosa (prehistórica-cultural), la delimitación de la comunidad a través del sistema de cargos, la emergencia de prestigio del mismo y, en definitiva, la continuidad de la comunidad cooperativa a través de las fiestas festivo-rituales anuales, convertidas en barcos para mantener la unidad a través de prácticas culturales que venen al punto cúlmine y de convergencia comunal: el sistema de cargos.

Uno de los más agudos problemas y puntos de las críticas más fundamentadas sobre el estudio del sistema de cargos, ha sido el carácter ideológico de las investigaciones, que

3. El sistema de cargos y la ritualidad festiva

El sistema de cargos, como generalmente se conoce a una organización religiosa jerárquicamente establecida, es parte imprescindible de la vida social (y también política en algunos casos) de un destacado número de municipios de México y Guatemala, fue considerado un punto de referencia obligado por Redfield y Tax cuando señalaron las características de las sociedades indígenas mesoamericanas del presente siglo (1952: 34). No es tampoco casual que Nash 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 (1958: 68). En Chiapas fue uno de los bastiones temáticos de los proyectos de las Universidades de Chicago y Harvard.

La discusión de su origen, donde prevaleció la interpretación prehispánica (Cámara, 1952; Carrasco, 1961, 1976 y 1990; Dehouve, 1976)(44) permitió encadenarlo a la idea de comunidad, es decir, normalmente el sistema de cargos fue estudiado como el elemento que definía 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 (Pozas, 1977(1959); Vogt, 1980(1966), 1973 y Cancian 1989(1976)) u horizontal (Falla, 1969); de nivelación socioeconómica (Wolf, 1955, 1981 y 1986); de redistribución económica (Aguirre, 1973(1953)) y Dow, 1975); de prestigio social (Pozas, 1977(1959); Vogt, 1980(1966), 1973; Reifler, 1980(1966); Aguirre 1973(1953); Cancian, 1989(1976) y Dehouve, 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:

"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." (1973: 198).

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 futuro de los cargos en Zinacantan.(45) Sin embargo, a pesar de las divergencias existen un buen número de coincidencias que 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 a través de prácticas culturales que tienen su punto álgido y de convergencia comunal: el sistema de cargos.

Uno de los más agudos problemas y asidero de las críticas más fundamentadas sobre el estudio del sistema de cargos, ha sido el carácter sincrónico de las investigaciones, que

considera al objeto de estudio en un lugar y momento determinado, obviando el desarrollo histórico del mismo. Distintos autores discutieron sobre el origen del sistema de cargos, algunos ya mencionados, mas pocos han sido los dedicados a escudriñar la naturaleza y formas de imposición de la cofradía, institución trasladada de la península al continente americano. Foster (1961) fue uno de los primeros en preocuparse por su historia, sin embargo son autores como McLeod, Moreno y Wasserstrom los que aportan luz a la discusión y establecen criterios para la crítica a los estudios citados previamente.

La tesis de Isidoro Moreno "...es que se trasplanta a América, implantándolo en las comunidades indígenas tras la conquista, el modelo hispano de *cofradías étnicas*" (1985: 192).(46) Pero, a la vez, la implantación en comunidades establecía una especie de fusión entre la cofradía étnica y la cofradía comunal andaluza, siendo el resultado de esta fusión lo que se desarrolla en América (*Ibid.*: 198). Fiel reflejo del sistema social existente, negación del mismo en un nivel simbólico o ambas cosas a la vez, es para Moreno la significación de la persistencia de las cofradías (*Ibid.*: 15), 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/resistencia indígena forman un binomio inseparable (*Ibid.*: 200-203).

McLeod en su estudio sobre Chiapas coincide con Moreno, porque señala como "paradoja" el papel de la cofradía indígena: cohesión colectiva y, a la vez, transferencia de capital del pueblo a la élite local y nacional (1983: 85). 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).(47)

Muchas de las ideas de McLeod las retoma de la obra de Wasserstrom, autor que hace del desarrollo histórico de una región el soporte para la ejemplificación de un caso, el de Zinacantan, pueblo de estudio por excelencia del proyecto Harvard 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 discutidos por Wasserstrom, que sitúa el nacimiento del sistema de cargos, que conocemos hoy en día en Zinacantan, en el siglo XIX (*Ibid.*: 129-186).

Si los autores anteriores recurren a la historia de la imposición y desarrollo de las cofradías y del sistema de cargos, 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 ha sido un crítico incisivo respecto al "funcionalismo culturalista" (1983: 26) 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 y sin olvidar las críticas al modelo culturalista, ha hecho hincapié en 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 (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 autor 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 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." (1987: 225-226).

Las predicciones aculturativas de Aguirre Beltrán, o de Pozas y Vogt, no han hecho desaparecer al sistema de cargos, por el contrario, lo han reforzado, siendo la aparición de las clases sociales en Chamula un inconveniente teórico para los antropólogos (*Ibid.*: 232-233) que observaron la condición estática y ahistórica de las comunidades; dicho desarrollo no cabría, según Korsback, en tal concepción. Esa imposibilidad de observar cómo han cambiado la función y posición estructural del sistema de cargos (*Ibid.*: 234) es 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 W. R. Smith hiciera un estudio en comunidades guatemaltecas y chiapanecas con respecto al sistema de fiestas y al cambio económico, especialmente si tenemos en cuenta que también pretende criticar los modelos teóricos utilizados en tales áreas geográficas, y resaltar la existencia de clases sociales (1981: 33), así como la necesidad de atender el impacto y las relaciones del mundo exterior sobre las comunidades (*Ibid.*: 33 y Favre, 1973).

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: trucas, agregadas y administradas.(48) Sin embargo, 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).

Dos trabajos más han resaltado la importancia de la fiesta y de su análisis teórico unido al sistema de cargos. Son las obras de Angel Montes del Castillo y de Guillermo de la Peña. 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 (1980: 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, salvo que éste estudia el compadrazgo y el priostazgo(49) 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 en Pucará. Tales relaciones tienen en la fiesta el lugar privilegiado de expresión del simbolismo:

"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." (*Ibid.*: 327).

Por lo tanto, la fiesta no es un hecho cultural aislado, sino que forma parte de la dinámica social en la cual "...el Priostazgo es una estrategia de poder en Pucará, porque el prioste sanciona y legitima su poder social en la fiesta simbólicamente, porque controla la Fiesta Religiosa Campesina y se apropia de los símbolos religiosos, y porque activa y refuerza sus redes sociales en el contexto ritual de la fiesta." (*Ibid.*: 334). Smith también sitúa a las fiestas dentro del contexto social, supeditando la continuidad de las mismas, en la organización ceremonial estudiada, a la satisfacción que éstas otorguen sobre "...las necesidades de la gente" (*Ibid.*: 194), negando con ello la permanencia genética de la cultura a través de ciertas prácticas.

4. Comunidad, etnicidad e identidad étnica. El proceso de modernización

La comunidad, centro de estudio y espacio de aplicación de las corrientes antropológicas ya mencionadas con anterioridad, fue y es el lugar propicio para la detección y estudio de la etnicidad a través de los municipios asentados en un territorio determinado, territorio que encorseta a las etnias, grupos etnolingüísticos o grupos étnicos, según las distintas denominaciones. Quizás la conceptualización de estos términos sea uno de los escollos más difíciles de resolver ya que no ha existido una discusión entorno a tales términos concretada en el territorio chiapaneco o en el mesoamericano, si queremos utilizar otro concepto controvertido. Es así que en los trabajos pioneros en Chiapas se contempla a cada comunidad como si fuera una tribu (Villa Rojas, 1990; Siverts, 1969; Vogt, 1973, 1980) o un grupo étnico, este último según sus diferencias socioculturales e incluso raciales (Colby y Van der Berghe, 1980). De esta forma el núcleo comunitario tiene una razón de ser propia alejada de cualquier consideración sobre la etnicidad.

Una apreciación de relieve es la que hizo Aguirre Beltrán respecto a la falta de unión entre las comunidades, a pesar de que compartan cultura y lengua semejantes (1973: 218). No es casual que Andrés Medina retomara el mismo camino (1973: 14) para cuestionar el tratamiento de los conceptos grupo étnico e identidad étnica:

"Así las cosas, suponer la existencia de *grupos étnicos* en México sin aclarar debidamente el concepto, conduce automáticamente a adoptar el criterio del Estado mexicano en lo que respecta al llamado "problema indígena." (1983: 28).

Respecto a la identidad étnica se muestra igual de preciso al cuestionar las agrupaciones lingüísticas como determinantes de lo que es un grupo étnico portador de una identidad étnica: "Como acaba de señalarse, no existe mecanismo político alguno que articule toda esta población como portadora de una identidad étnica." (*Ibid.*: 23).

Tales preocupaciones reaparecen en trabajos recientes como el de Mario H. Ruz en el que señala lo "inexacto y arbitrario" de tratar a los mayas como bloque homogéneo, sin embargo recurre al concepto de grupo étnico para dividir a los hablantes, suponemos, de las lenguas de origen mayance (1992: 193). La dificultad para determinar cual es la utilización correcta de los conceptos lleva a una variopinta gama de formas de nombrar y calificar la etnicidad a través de los conceptos mencionados, y muy especialmente en lo que concierne al tema de la identidad étnica. Sin embargo, muchos de los investigadores que han abordado la problemática piensan que la comunidad es el espacio de reproducción de la etnicidad y donde la identificación intragrupal permite la pervivencia de la etnicidad (Ruz, 1992: 252; Viqueiras, en prensa). No es por tanto extraño que Andrés Medina haya hecho de la comunidad un marco de estudio imprescindible, a pesar de las críticas a los modelos teóricos del "funcionalismo culturalista" (1983: 26).

El sistema de cargos ha jugado desde los primeros trabajos antropológicos un papel de aglutinador, cohesionador y marco de referencia de la comunidad y, por derivación, de la identidad étnica que en él se hace visible (Moreno, 1985; Masferrer, 1978; Díaz Cruz, 1989). Es decir, el sistema de cargos y la identidad étnica han sido vistos como unidades de estudio y análisis concomitantes, donde la unión de ambos era la forma de observar la resistencia étnica, bastión de la férrea separación interétnica. Sin embargo, y relacionado

con todo ello, se encuentra la problemática de la modernización, como proceso, o de la modernidad, como concepto ideológico-teórico.

Pocos son los investigadores que no han abordado directa o indirectamente aspectos relacionados con el proceso de modernización.(50) La sociología clásica aportó el marco de reflexión. Para Weber la sociedad se encuentra inmersa en un proceso evolutivo de racionalización que produce el desencantamiento del mundo, donde la imagen religiosa del mismo deja de ocupar el lugar central en la forma de contemplarlo. Algo parecido opina Piaget con su concepto de descentramiento cosmovisional. La religión, como forma primera de comprensión del mundo, pasa a formar parte del universo descentrado en el cual y según Durkheim, la conciencia colectiva, estructura simbólica de las sociedades simples, se transforma en representación colectiva, universo simbólico de la estructura descentrada y pluralizada de las sociedades complejas. Quizá una frase de Beriain pueda aclarar la explicación:

"La modernidad disloca, descentra el fundamento tradicional de tipo cognitivo, normativo y expresivo, e inaugura un 'tiempo postsacral' caracterizado por una *pluralidad de representaciones colectivas*: ciencia, derecho, moral, arte, etc., que siguen *su* propia lógica autónoma, y en este sentido profanizada, por cuanto, de-sacralizada (Weber, Durkheim)." (1990: 91).

El *continuum folk-urbano* de Redfield o la teoría de la aculturación, retomada y teorizada por Aguirre Beltrán, sentaron las bases de la diferenciación entre una sociedad simple-tradicional y una compleja-moderna, la primera representada por las comunidades indígenas campesinas (*Gemeinschaft*), la segunda reflejada en las "ladinas" insertas en la economía de mercado y con una cultura nacional homogeneizante (*Gesellschaft*).

Las prácticas culturales, identificadas principalmente a través de las fiestas y rituales, se convirtieron en la forma más evidente y palpable de la existencia de un sustrato "no modernizado" o en vías de transformación no sólo social sino también étnica. La "jaula de hierro" de la racionalización weberiana fue tomada como peligro de desculturización mientras se obviaba el proceso de la etnicidad como parte de una dinámica histórica.

Fiesta y ritual pueden muy bien formar parte del devenir social y cultural de cualquier sociedad sin quedar, de esta forma, aisladas en una esencialidad intangible.(51) Las transformaciones culturales no se entienden si no están insertas en procesos sociales más amplios, donde se encuentran integradas (Arizpe, 1989: 177-178).

NOTAS

1. Félix Báez-Jorge, 1973; Báez-Jorge *et alii*, 1985; John E. Clark y Michael Blake, 1989; John E. Clark, 1991; Antonio García de León, 1971; Thomas A. Lee, 1986; Gareth W. Lowe, Thomas A. Lee y Eduardo Martínez, 1982; Carlos Navarrete, 1973; Norman D. Thomas, 1974a; 1974b; Mario Tejada y John E. Clark, 1993.
2. Sobre los cambios acontecidos entre los zoques consultar los trabajos de Félix Báez-Jorge, 1976 y 1983; Thomas A. Lee, 1968; Villa Rojas *et alii*, 1975; Villa Rojas, 1985. Además existen una serie de publicaciones dedicadas a recopilar "costumbres y tradiciones", encaminadas a salvaguardar la cultura zoque de los cambios reciente. Se puede consultar la bibliografía en Miguel Lisbona (en prensa).
3. Thomas A. Lee en un breve artículo publicado en Austria (1968) daba su opinión sobre la necesidad de realizar una labor de rescate cultural entre los zoques chiapanecos. Su idea fue retomada por Alfonso Villa Rojas en 1975, pero especialmente hizo hincapié en ello en otro artículo donde expresa: "Cabe decir ahora que dicha cultura será rescatada y, al mismo tiempo, se hará lo propio con los indios, ya que, el mérito del rescate cultural no está solamente relacionado en la luz que pueda arrojar sobre el pasado, sino, fundamentalmente, en el entendimiento que proporciona para actuar de modo inteligente sobre el hoy en vistas a lograr un futuro mejor" (1985: 488).
4. Según Laureano Reyes el término se compone de las palabras *Mook*, que significa maíz en mixe, zoque y popoluca, y *Ja'ay* o *Jaya*, que quiere decir gente en mixe-zoque y popoluca, respectivamente. Por lo tanto, la transcripción que él hace es la siguiente: *Mook Jaya*, gente de maíz. Según esta definición de Laureano Reyes el término acuñado por Clark estaría incorrectamente expresado. (Comunicación Personal)
5. *Pierre Agrinier*, 1992; Fernando Castañón Gamboa, 1979; Roberto de la Cerda Silva, 1940; Andrés Fábregas Puig, 1986; 1987; 1989; 1992; 1993; Barbro Dahlgren, 1966; Norman D. Thomas, 1974a; José Velasco Toro, 1975; 1991.
6. Los cuatro procesos que Fábregas aporta para comprender el cambio en la estructura de poder zoqueana son los siguientes:
 - a. Las jefaturas históricas, precoloniales.
 - b. La conjunción de la jerarquía civico-religiosa que en la Colonia sustituye a las jefaturas. Lo que comúnmente conocemos como sistema de cargos y que Fábregas considera de origen netamente colonial, como ya había dicho en su primer trabajo de 1971.
 - c. El desdoblamiento, a partir de 1926-1929, que sufre la estructura civico-religiosa: Disolución del paralelismo de cargos ayuntamiento e iglesia.
 - d. La importancia de las sectas fundamentalistas que debilitan a la Iglesia católica y trasladan el poder político a los ayuntamientos.
7. Para más información bibliográfica sobre dichos motines consultar V. Esponda (1992).
8. Villasana utiliza el término minoría étnica de López y Rivas para aseverar que el grupo zoque entra dentro de esa definición: "...es minoría étnica porque los individuos que conforman el grupo provienen de un común pasado histórico; aún habitan en los territorios, cada vez más reducidos, que ocuparon sus antepasados y comparten ciertos rasgos culturales; en consecuencia, grupos minoritarios autóctonos que han pasado al control de un Estado por conquista' y que tienen un origen en grupos sociales precapitalistas." (1988: 130).

9. Las diferencias las podemos centrar de la siguiente manera: a) Norman D. Thomas entiende el sistema ceremonial de Rayón como respuesta organizada y funcional frente a la envidia, que surge como confrontación estructural (bandos contrarios) por la posesión de bienes escasos, en este caso la tierra (1974a). El papel del sistema de cargos para dicho autor se aleja de la nivelación socioeconómica de la comunidad, de la jerarquía de prestigio, o de la confirmación de las jerarquías sociales a través de la participación, que fueron algunos de los puntos de discusión entorno al sistema de cargos. En una forma similar se expresan Fábregas Puig (1971) y Rivera Farfán (1992 y 1993), pero con otras hipótesis de trabajo. b) 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. c) El sistema de cargos que actualmente observamos en algunos municipios zoques no involucra a toda la comunidad como era expresado en los trabajos sobre tzeltales y tzotziles.

10. La jerarquía de cargos religiosos y civiles que ofrecen Pérez Bravo y López Morales como extinta en Tapalapa (1985: 105-106), fue utilizada por Fábregas Puig (1986: 12) y por Rivera (1993: 116) para ejemplificar sus planteamientos teóricos.

11. La Farge 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 segregar elementos españoles y precolombinos y anotar las partes de cada cultura repudiadas por la otra." (1959: 26).

12. En un intento de evitar la reincidencia en dichas ideas, Lisbona considera, siguiendo a Leach, a la sociedad de Ocoatepec como coherente y estable para poder así describir la fragmentación de la cosmología y la transformación de los sistemas simbólicos entendidos como "...unidad en la teórica original, comunidad cultural zoque" (1992: 39). Sin embargo, es una respuesta coyuntural que no soluciona el problema de fondo.

13. La primera referencia que conocemos donde se refieren al grupo de los zoques de Chiapas como grupo etnolingüístico es la de Díaz Cruz, sin embargo sólo es una referencia, no una discusión (1989: 642). Citamos dicho término a partir del cuestionamiento en el manejo del concepto grupo étnico. Grupo etnolingüístico caracterizaría a los miembros de un grupo que podemos identificar por hablar un idioma común, a pesar de las múltiples variantes dialectales (Lisbona, 1993: 92).

14. Consideramos válido para los zoques la aplicación del concepto categoría étnica que manejan McKay y Lewins: "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." (Lisbona, 1993: 94-95). "Por rasgo étnico entendemos un elemento(s) simbólico(s) que condensa la distinción cultural y social del 'peoplehood' (...) Ejemplos de estos elementos simbólicos son: contiguidad física, formas lingüísticas o dialectales, afiliación religiosa, nacionalidad, rasgos fenotípicos (...). Estos rasgos pueden ser reales o ficticios, adquiridos o adscritos, y cambiados o suplantados sin disminuir la solidaridad social del grupo étnico (...)" (1975).

15. Andrés Fábregas Puig trató sobradamente el tema de la fragmentación política en diversas obras ya citadas, pero es Félix Báez-Jorge, en uno de sus artículos más consultados, quien se interroga más seriamente sobre la fragmentación de lo zoque (1983: 398).
16. Los estudios de José Velasco Toro (1974, 1975), sobre las transformaciones de los zozques chiapanecos en el período colonial, ejemplifican la investigación de los cambios sociales, además de ofrecer la información histórica sobre los zozques postcoloniales más amplia hasta la fecha.
17. Entre los zozques no ha existido una discusión profunda sobre los conceptos grupo étnico e identidad étnica. Dos aportaciones recientes inician el debate: Rivera y Lisbona (1993) y Lisbona (1993).
18. Los planteamientos de Ernest Gellner sobre el cambio estructural en la forma de observar y usar la cultura (1989: 24), pueden utilizarse para repensar los tratamientos recibidos por la cultura entre las etnias mexicanas.
19. Por "conquista antropológica" entiende Leif Korsbaek la etapa de estudios etnográficos iniciada "...alrededor de 1940 en Chiapas." (1981: 25), siendo parte inseparable de las anteriores conquistas sobre la población de dicho territorio, las cuales son la llegada de bandas asiáticas por el estrecho de Bering hace aproximadamente 50,000 años, y la invasión castellana del siglo XVI. Gracias a tales conquistas se tiene la materia de estudio de los antropólogos: "...pequeños pueblos indígenas que viven en lo que Carlos Marx con profundo sarcasmo llamaba 'idílicas comunidades rurales'. (...) [y] una sociedad que contiene dos grupos, dos razas, dos culturas que están claramente separados: por un lado tenemos lo indígena, por otro lado tenemos lo español." (*Ibid.*: 25). Además la conquista antropológica, para Korsbaek, es una extensión propia de la situación política del mundo occidental, que condujo a la industrialización de la antropología y a su colaboración con las políticas de las grandes potencias mundiales, en concreto de EE.UU. (*Ibid.*: 25-28).
20. Estudios recientes como el de Merrill entre los tarahumaras (1992) o el de Ariño sobre la fiesta de las Fallas en Valencia (España) (1992), son un ejemplo de tal perspectiva. Ariño investigando el proceso de transformación de las Fallas desde el siglo XVIII a la primera mitad del siglo XX afirma: "Durante este periodo se producen cambios sustanciales en el contenido de las fallas, que expresan un cambio mucho más profundo en su propia funcionalidad social. Su ascenso a fiesta mayor -que implica a toda la ciudad- y a fiesta de identidad étnica -que pretende expresar la especificidad valenciana- supuso una transformación del repertorio temático: la sátira perdió importancia frente a la exaltación de las glorias y valores autóctonos. En resumen, el ritual se transformó en una liturgia proyectada hacia el exterior que expresaba la identidad local. Las Fallas no sólo eran representativas de los barrios que las construían, sino de toda la sociedad valenciana." (1992: 212-213). En definitiva, muestra como una transformación ideológica, en el sentido de Nutini y Bell, no suprime la institución, sino que se imprime un rumbo estructural diferente, tal como los autores estadounidenses afirman.
21. Nos estamos refiriendo a los miembros de la comunidad que participan en actos distintos a los llevados a cabo por los costumbreros, aunque esto no excluye la participación intergrupal. A la división religiosa ya conocida hay que agregar el grupo de Alcohólicos Anónimos, que ya cuenta con cinco locales en la cabecera municipal.

22. Hemos denominado contexto regional al cúmulo de circunstancias que conforman una región, entendiendo ésta como "...el resultado de un proceso que vincula en el tiempo y en el espacio a la sociedad, la cultura, el medio ambiente y la historia. Esta vinculación constituye una estructura propia y otorga especificidad a la sociedad y la cultura en un ámbito concreto" (Fábregas Puig, 1992: 31). No entendemos la región como un marco cerrado para generar hipótesis o generalizaciones (Llobera, 1990: 92-93), sino como una realidad dinámica en la que se superponen distintas formas de expresar la región, entiéndase a través del ritual, la economía, la política, el parentesco, etc.

23. Entendemos este proceso en relación al concepto de descentramiento cosmovisional weberiano, mediante el cual se expresa cómo el discurso religioso legitimador y pleno de significado se descentra, originando la autonomización de esferas culturales autolegitimadas (Beriain, 1990: 79). La modernidad pluraliza: instituciones, roles y estilos de vida, cosmovisiones y estructuras de plausibilidad (*Ibid.*: 103).

24. Lo que Ariño denomina "reacción tradicionalista" (1992: 276-277) o que Balandier llamó "tradicionalismo de resistencia" (1988: 185), por citar unos ejemplos ajenos al territorio mesoamericano.

25. Es algo muy similar al habitus de Bourdieu, ya que éste es estructura estructurante porque organiza las prácticas y la percepción de las mismas, y es estructura estructurada porque el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales, (1988a: 170).

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. El ejemplo de Belén, la comunidad tlaxcalteca estudiada por Nutini y Bell es sintomático de la forma de tratar la etnicidad:

"Étnicamente no es indígena, ni tampoco mestiza, sino que está pasando lentamente de una a la otra." (1989: 380).

28. En el ensayo que Ariño menciona de Gil Calvo éste propugna unir las categorías weberianas en busca de una revisión de los fundamentos de nuestra sociedad contemporánea. Esto motiva una crítica a Gellner, porque sigue oponiendo la fiesta al trabajo. Situación que cuestiona Calvo, ya que cree que son modalidades o dimensiones de una misma realidad: la actividad humana (1991: 22).

29. Nutini y Bell establecen una distinción clara entre sincretismo y aculturación. El primero "...tiene un ciclo de desarrollo que cubre un lapso definido y un número también definido de etapas; desde entonces sólo podremos hablar de una 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." (1989: 388). Con esta distinción se quieren demarcar de la forma de utilizar el concepto por parte de Pedro Carrasco (*Ibid.*: 341). Por supuesto, para conocer

- más aspectos sobre la teoría de la aculturación en México son imprescindibles las obras de Gónzalo Aguirre Beltrán, especialmente *El proceso de aculturación* (1957).
30. Susana Devalle habla de tal circunstancia llamando criterios distorsionadores a los que han convertido la interpretación de la realidad en la realidad misma (1989: 15).
31. En Tapilula los grupos de Acción Cívica y los Adventistas del séptimo día tiene una actividad ritual intensa, haciéndose extensiva mediante contactos periódicos con municipios o comunidades vecinas. Una actividad similar llevan a cabo los miembros de la agrupación Alcohólicos Anónimos, que además de sus reuniones diarias establecen vínculos de contacto con los grupos homónimos de poblaciones aledañas. Creándose, así, una variedad de regiones rituales de visita e intercambio, de igual forma que lo hacen los "costumbreros".
32. Tanto Frigolé (1984) como Pujadas (1990) han criticado el uso del concepto identidad cultural en los estudios antropológicos, porque responden al estudio de individualidades más que al de la sociedad y la cultura (1984: 22), y por entender identidad étnica a partir de la inmanencia e irreductibilidad de los rasgos culturales (1990: 4).
33. Manuel Delgado señala que "Detrás de tradiciones (...) lo que hay es la voluntad, legítima, eso sí, de recrear un pasado que en realidad no existe ni ha existido nunca, pero que genera la ilusión de unas raíces comunes donde solidificar una identidad tal vez más precaria de lo que podría parecer. (...). Esto no quiere decir que hayan identidades artificiales, quiere decir que todas lo son." (1992a: 119), traducción del catalán. Recordemos que Claude Lévi-Strauss significaba algo similar al recordar que la identidad "...es la existencia de un límite al cual no corresponde en realidad ninguna experiencia" (1981: 11).
34. Un ejemplo de ello lo presenta Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*: "La historia de la locura sería la historia de lo Otro -de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar el peligro exterior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad); la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo -de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades." (1989: 9).
35. "Se acabaría así por arrojar seguramente por la borda -afirma Weber-el concepto global "étnico". Pues es un término genérico completamente inoperante para toda investigación rigurosamente exacta. Pero nosotros no nos ocupamos de la sociología por ella misma y nos contentamos, por consiguiente, con mostrar brevemente qué complicados problemas se esconden detrás de un fenómeno que se supone unitario. Al concepto de comunidad "étnica", que se disipa ante una rigurosa formación conceptual, se asemeja en cierto grado otro concepto, cargado para la mayoría de nosotros de acentos patéticos, el de *nación*, tan pronto como tratamos de aprehenderlo sociológicamente." (1984: 324).
36. J.E. Rodríguez Ibáñez opina que Tonnies fue "...el creador de la que quizá sea la más afortunada tipologización sociológica," (1989: 33). El sociólogo español aprovecha su tipología para demostrar la existencia de dos dimensiones teóricas que pueden relacionarse con la división de Tonnies: "La 'dimensión *Gemeinschaft*' -'rousseauiana'- prima la vertiente 'personalista', volitiva, generativa o *in statu nascendi* de lo social. La 'dimensión *Gesellschaft*' -'montesquiana'- prima la faceta organizacional, de estructuras y hechos consolidados, de la sociedad. Pues bien, una de las posibles lecturas del desarrollo de la teoría sociológica, la que yo efectúo, descubre un debate entre ambas visiones fundamentales, con intentos periódicos de lograr una síntesis entre ambas." (*Ibid.*: 33-34).

Siguiendo esa división puede imaginar dos líneas en el desarrollo de la teoría social: "...una 'estructural' que va del positivismo clásico y el evolucionismo a la teoría de sistemas, pasando por Pareto y, sobre todo, por la reformulación sociológica de Durkheim y el funcionalismo, y otra 'intersubjetiva', que arrancarían de movimientos no estrictamente sociológicos como el romanticismo y la propuesta germana de 'ciencias de la cultura', encontraría en Max Weber un refinador sociológico crucial (junto a otras figuras coetáneas como las de Tonnies y Simmel), y se volcaría después en las generaciones de teóricos 'críticos' de la sociedad; todo ello entreverado, en la dimensión intersubjetiva, por la tradición de la Psicología Social, dominada por la estatura de Freud y G.H. Mead, y prolongada en la actualidad por corrientes fenomenológicas como la dramaturgia social de Goffman y la etnometodología." (*Ibid.*: 34).

37. En el prólogo a la obra de Tonnies, *Comunidad y asociación...*, Flaquer y Giner no dudan en decir que: "La influencia de Tonnies sobre la célebre escuela sociológica de Chicago en el período de entreguerras es bien patente." (1979: 15); para confirmarlo más adelante cuando precisan que "...las conceptualizaciones idealtípicas en las que más podemos atisbar el influjo de Tonnies son las variables de pauta social de Talcott Parsons y el continuum de las sociedades *folk*-urbanas de Robert Redfield." (*Ibid.*: 16).

38. *Vide* Aguirre Beltrán, 1973, 1981; Dow, 1975; Pozas, 1977; Vogt, 1973, 1988 y Villa Rojas, 1990, por citar algunos.

39. Puede seguirse la discusión en Aguirre, 1973, 1981; Cámara, 1952; Carrasco, 1976, 1990; Dehouve, 1976; Fábregas Puig, 1971; Favre, 1973; Van Zantwijk, 1974; Wolf, 1955; Zavala y Miranda, 1981.

40. Eric Wolf, "Types of Latin American Peasantry: a preliminary discussion", en *American Anthropologist*, vol. 57, 1955 y "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java", en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol 13, 1957.

41. Dichas diferencias se aprecian más ostensiblemente en la divergente manera de comprender la función de las prácticas culturales entre Malinowski y Radcliffe-Brown, para el primero son respuestas funcionales a las necesidades básicas (subsistencia, continuidad generacional y mantenimiento de la identidad colectiva), para el segundo tienen un ritmo de vida propio que influye en la comunidad de la que forman parte. Una síntesis de lo expuesto puede encontrarse en Rodríguez Ibáñez, 1989, pp. 162-169.

42. Sobre la autopoiesis puede consultarse F. Varela, "La individualidad: la autonomía del ser vivo" en *Sobre el individuo*, Ed. Paidós, Barcelona 1990, pp. 111-118 o las lecturas que hace Luhmann al respecto en *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Barcelona, Ed. Paidós, 1990 o en *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Alianza Editorial-Universidad Iberoamericana, 1991.

43. "El desarrollo de la voluntad natural es autogenerativo en la misma medida en que lo es el desarrollo del organismo." (Tonnies 1979: 117).

44. En los inicios de la década de los 90s. Pedro Carrasco matiza sus anteriores afirmaciones sobre el origen -aunque dice haber evitado tal palabra, p. 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 (1990: 319-320). En definitiva, su opinión se resume diciendo que el sistema de cargos

"...se inició en la Colonia sobre la base de elementos tanto prehispánicos como españoles." (*Ibid.*: 313).

45. Vogt, en el prefacio de la obra de Cancian 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." (1982(2): 15). Sin embargo, para Cancian el crecimiento demográfico, que creará una escasez de cargos progresiva, aunada al aumento del excedente económico "derrumbará fatalmente" la integración social de Zinacantan, y conducirá a la desaparición del sistema de cargos.

46. Moreno presenta una caracterización de las hermandades que resumimos: 1) abiertas o cerradas; 2) con integración horizontal o integración vertical y 3) con identificación grupal, semicomunal, comunal o supracomunal.

La cofradías étnicas serían cerradas, con integración horizontal y grupales (1985: 193). Cerradas porque no admiten personas extrañas a la etnia; horizontales porque pertenecen a una misma categoría social y grupales porque pertenecen 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).

47. Victoria Reifler 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 (1979: 33). Pero, al mismo tiempo, difiere de McLeod al indicar que gran parte del crecimiento de cultos e imágenes 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).

48. Según W.R.Smith las tres modalidades "...han surgido como tácticas organizativas tendentes a la disminución de los costos individuales del ritual." (1981: 15):

Truncas: "...se da cuando la gente prefiere reducir los costos *truncando* o simplificando sus fiestas," (*Ibid.*: 15).

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." (*Ibid.*: 15).

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." (*Ibid.*: 15).

49. 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..."(1989:62).

50. La definición de Antonio Ariño es válida para cuestionar la observación y definición de dicho concepto: "Podemos entender la modernización como el despliegue histórico de una serie de tendencias que producen el paso de un tipo de sociedad a otro. Dichas tendencias transforman la organización social diferenciándola, racionalizándola y secularizándola. Para esta teoría, la fiesta y la acción ritual ocupan un lugar residual e irrelevante en la sociedad contemporánea. Se supone que la sociedad industrial y pluralista, organizada sobre la

generalización de los principios del intercambio específico y el primado de la razón y la autonomía individual, no precisa de símbolos que expresen solidaridad ni de rituales colectivos que celebren el consenso social, tal y como sucedía en las pequeñas comunidades agrarias dedicadas al autoconsumo." (1992: 307).

51. Ariño, 1992; Bourdieu, 1991; De la Peña, 1980; Delgado, 1986, 1992a, 1992b y 1993; Durkheim, 1982; Douglas, 1991(2); Geertz, 1987; Gellner, 1989; Heers, 1988; Montes del Castillo, 1989; Moreno, 1985; Smith, 1981. Los aquí citados son algunos ejemplos de autores que estudian el ritual y la fiesta desde perspectivas alejadas del esencialismo.

— *Formas de gobierno indígenas*, México, INI, 1981 (1a. edición en 1953).

— *El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chula, 1982(3) (1a. edición en 1967).

— Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993 (1a. edición en inglés 1983).

— Arzozón, Dolores. *Los rituales de la migración. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zapotecos de Chiapas*, México, CNCA, 1992.

— Díaz-Jorge, Félix. *Los zapotecos-popolotecos. Etnografía zapoteca*, México, INI, 1973.

— "La tenencia de la tierra entre los zapotecos", en *América Indígena*, vol. XXXVI, n.º 3, México, 1976, pp. 385-402.

— "La conmemoración de los zapotecos de Chiapas: reflexiones sobre su pasado y su presente", en *Antropología e Historia de los Mesoamericanos. Homenaje a Frutos Blass*, México, UNAM, 1983, pp. 383-413.

— *Las voces del agua. El ritualismo de los zapotecos y las etnologías americanas*, Xalapa, Ver., México, Universidad Veracruzana, 1992.

— y Fernando A. León Ajaure. "Carnaval zapotecos de Ocozacoxtoc, Chiapas (Indicaciones preliminares)", en *América Antropológica* 4, Xalapa, Ver., México, Universidad Veracruzana, 1978, pp. 776-784.

— P. Bivera y P. Arista. *Chapultepec: el ritual y la guerra*, México, INI, 1985.

— Bolander, George. *Antropología política*, Barcelona, Ed. Península, 1989.

— *Modernidad y poder. El debate antropológico*, Barcelona, Ed. Júcar Universidad, 1988.

— *El desarrollo. La teoría del caos y sus implicaciones sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1989.

— Barth, Fredrik (Comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.

— Bartolomé, Miguel A. y Stefano Varese. "Un modelo procesal para la dinámica de la pluralidad cultural", en M. A. Bartolomé y A. Barba (Comp.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH, 1986.

— Bataillon, Gregory Naven. *Estudio de los problemas surgidos por una visión comparativa de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista*, Barcelona, Ed. Noya Universidad, 1990.

— Berman, Josefina. *Representaciones colectivas y procesos de modernidad*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1990.

— Boselli Rosella, Guillerma. "La teoría del ritual cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Revista del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*, n.º 2, año 2, México, Paquetes de la Casa Chula, 1987, pp. 23-43.

BIBLIOGRAFIA

- Adams, Richard N. *Internal and external ethnicities: whit special reference to Central America*, Austin, University of Texas, (Texas Papers on Latin America), 1989.
- 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, México, Gob. del Estado de Chiapas-ICHC, 1992, pp. 237-251.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, INI, 1973(2) (1a. edición en 1967).
- Formas de gobierno indígena*, México, INI, 1981 (1a. edición en 1953).
- El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1982(3) (1a. edición en 1957).
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Mexico, FCE, 1993 (1a. edición en ingles 1983).
- Aramoni, Dolores. *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CNCA, 1992.
- Báez-Jorge, Félix. *Los zoque-popolucas. Estructura social*, México, INI, 1973.
- "La tenencia de la tierra entre los zoque", en *América Indígena*, vol. XXXVI, n° 2, México, 1976, pp. 385-402.
- "La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)", en *Antropología e historia de los mixes-zoque y mayas (homenaje a Frans Blom)*, México, UNAM, 1983, pp. 383-412.
- Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Ver., México, Universidad Veracruzana, 1992.
- y Fernando A. Lomán Amorós. "Carnaval zoque de Ocoatepec, Chiapas (informes preliminares)", en *Anuario Antropológico 4*, Xalapa, Ver., México, Universidad Veracruzana, 1978, pp. 770-784.
- , F. Rivera y P. Arrieta. *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, México, INI, 1985.
- Balandier, George. *Antropología política*. Barcelona, Ed. Península, 1969.
- Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Barcelona, Ed. Júcar Universidad, 1988.
- El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1989.
- Barth, Frederik (Comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.
- Bartolomé, Miguel A. y Stefano Varese, "Un modelo procesal para la dinámica de la pluralidad cultural", en M. A. Bartolomé y A. Barabas (Comp.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH, 1986.
- 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, Ed. Júcar Universidad, 1990.
- Beriain, Josetxo. *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1990.
- Bonfil Batalla, Guillermo. "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, Papeles de la Casa Chata, 1987, pp. 23-43.

- Bourdieu, Pierre. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Ed. Taurus, 1988a.
- Cosas Dichas*, Buenos Aires, Ed. Gedisa, 1988b.
- El sentido práctico*, Madrid, Ed. Taurus, 1991.
- Cámara, Fernando. "Religious and political organization", en Sol Tax (Ed.), *Heritage of Conquest*, 1952, Glencoe, Free Press, pp. 142-164.
- Cancian, Frank. *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI-CNCA, 1989(2).
- Cardín, Alberto. *Tientos etnológicos*, Barcelona, Ed. Júcar Universidad, 1988.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. *Etnicidad y estructura social*, México, Ediciones de la Casa Chata (CIESAS), 1992.
- Carrasco, Pedro. "The civil-religious hierarchy in mesoamerican communities: prespanish background and colonial development", en *American Anthropologist*, vol. 63, 1961, pp. 483-497.
- El catolicismo popular de los tarascos*, México, Sepsestas, 1976.
- "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*, 2 vol., México, Universidad Iberoamericana/Alianza Editorial, 1990, pp. 306-326.
- Castañón Gamboa, Fernando. "Un recorrido por las ciudades arqueológicas zoques", en *Cosas de Chiapas* (Colección ceiba, doc. 4), Tuxtla Gutiérrez, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1979, pp. 15-22
- Cazeneuve, Jean. *Sociología del rito*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1972.
- Clark, John E. "La cultura mokaya: una civilización pre-olmeca del Soconusco" en *Primer Foro de Arqueología de Chiapas*, Gob. del Estado de Chiapas-ICHC, Tuxtla Gutiérrez, México 1991, pp. 63-74.
- "¿Quiénes fueron los olmecas?", en *Segundo y Tercer Foro de Arqueología de Chiapas*, Gob. del Estado de Chiapas-ICHC, Tuxtla Gutiérrez, México, 1993a, pp. 45-55.
- "Una reevaluación de la entidad política olmeca. ¿Imperio, estado o cacicazgo?", en *Segundo y Tercer Foro de Arqueología de Chiapas*, Gob. del Estado de Chiapas-ICHC, Tuxtla Gutiérrez, México, 1993b, pp. 159-169.
- y Michael Blake. "El origen de la civilización en Mesoamérica: los olmecas y mokaya del Soconusco de Chiapas, México", en *El preclásico o formativo. Avances y perspectivas*, Martha Carmona Macías coord., INAH, México 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.
- Comas, D. y J.J. Pujadas. "L'etnicitat. Variacions sobre un mateix tema", en *Quaderns*, 3/4, Barcelona, Ed. 7 1/2, 1981, pp. 156-167.
- Cordry, Donald B. y Dorothy M. *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*. Traducción de Andrés Fábregas Puig. Miguel Angel Porrúa Ed.-Gob. del Estado de Chiapas, México 1988.
- 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.

- Chavez Orozco, Luis. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1943.
- 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.
- 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.
- Dehouve, Daniele. *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*, México, INI, 1976.
- Del Carpio, Carlos Uriel. "La fiesta del carnaval entre dos grupos indígenas de México", en *Anuario de Investigación 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México 1993, pp. 104-116.
- Delgado, Manuel. *De la muerte de un Dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*. Barcelona, El Península, 1986.
- La festa a Catalunya, avui*, Barcelona, Ed. Barcanova, 1992a.
- La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Ed. Humanidades, 1992b.
- Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, Muchnick Editores, 1993.
- Díaz Cruz, Manuel José. "Influencia de las cofradías de Chiapas en la adaptación y transformación de las manifestaciones religiosas en el siglo XVII", en Álvarez, Buxó y Rodríguez (Coord.), *La religiosidad popular III*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989, pp. 641-650.
- Díaz Polanco, Héctor. *La cuestión étnico-nacional*, México, Ed. Fontamara, 1988(2).
- Douglas, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1991(2).
- 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 en Antropología Social, ENAH, México 1981.
- Durkheim, Emile. *De la división del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1973.
- Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Ed. Akal, 1982a.
- Las reglas del método sociológico*. Barcelona, Ed. Orbis, 1982b.
- Esponda, Victor. "Las sublevaciones indígenas en Chiapas a través de algunas fuentes", en *Anuario de Investigación 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México, 1992, pp. 156-175.
- (Comp.). *La población indígena de Chiapas*. Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México 1993.
- Fábregas Puig, Andrés. "Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez" en *Colección Cuadernos Culturales*, n° 5. Reedición de la *Revista ICACH*, julio 1970-junio 1971, n° 2-3 (20-21), Tuxtla Gutiérrez, México 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, julio-diciembre, Tuxtla Gutiérrez, México 1987, pp. 33-47.
- "Cambios en la estructura de poder de los zoques: una formulación" en *1a. Reunión de Investigadores del Area Zoque*, CEI-UNACH, Tuxtla Gutiérrez, México 1989, pp. 182-196.
- Pueblos y culturas de Chiapas*. Gob. del Estado de Chiapas-Miguel Angel Porrúa E., México 1992.
- *El concepto de región en la literatura antropológica*, Tuxtla Gutiérrez, México, Gob. del Estado de Chiapas-ICHC, 1992.
- "Una interpretación de la estructura de poder entre los zoques", en *Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Esponda, V., S. Pincemin y M. Rosas (Comp.), Gobierno del Estado de Chiapas-ICHC, Tuxtla Gutiérrez, México 1993, pp. 289-301.
- Falla, Ricardo. "Análisis horizontal del sistema de cargos", en *América Indígena*, México, Vol. XXIX, n° 3, 1969, pp. 923-947.
- Favre, Henri. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Ed. Siglo XXI, 1973.
- Foster, George M. "Cofradía y compadrazgo en España e hispano-américa", en *Guatemala Indígena*, Guatemala, Vol. I, N° 1, 1961, pp. 107-147.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Ed. Siglo XXI, 1989(19).
- Frigolé, Joan. "Antropología e identidad cultural", en *Antropología Cultural de Andalucía*, Salvador Rodríguez Becerra Editor, Sevilla, Junta de Andalucía, 1984, pp. 21-43.
- Gallissot, René. "Bajo la identidad, el proceso de identificación", en *L'homme et la société. Revue Internationale de Recherches et de Syntheses Sociologiques*, n° 88, nouvelle série, París, Editions L'Harmattan, 1987/1, pp. 12-27 (Traducción de Gilberto Giménez).
- *García de León, Antonio. Resistencia y Utopía*, 2 tomos, Ed. Era, México 1989(2) (1a edición 1985).
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, México, Ed. Gedisa, 1987.
- Gellner, Ernest. *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1986.
- Gil Calvo, Enrique. *Estado de fiesta. Feria, foro, corte y circo*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1991.
- 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.
- Guerrero, Javier, Marcela Lagarde y Maria Elena Morales. "La cuestión étnica", en *Nueva Antropología*, n° 9, México, 1978, pp. 79-93.
- Heers, Jacques. *Carnavales y fiestas de locos*, Barcelona, Ed. Península, 1988.
- Hernández García, Héctor Hugo. *La erupción del volcán Chichonal y las festividades zoques*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa, México 1987.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 1990(3).
- Jiménez, Atilano. *Narración de los tiempos idos*. Gob. del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México 1991.

- Jiménez, Wigberto. "El enigma de los olmecas", en *Cuadernos Americanos*, año 1, n° 5, México, 1942, pp. 113-145.
- Justeson, John S. y Terrence Kaufman. "A decipherment of epi-olmec hieroglyphic writing", en revista *Science*, vol. 259, 1993, pp. 1703-1711.
- Kaufman, Terrence S. "Mixe-zoque subgrups and the position of tapachulteco", en *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, 3 tomos, t. II, México, 1964, pp. 403-411.
- Kirchhoff, Paul. "Mesoamérica", en *Una definición de Mesoamérica*, México, UNAM-IIA, 1992(2), pp. 28-45.
- 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 Gonzálo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, vol. XXIV, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1987, pp. 215-242.
- 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.
- Lameiras, José. *El Tuxpán de Jalisco. Una identidad danzante*, Guadalajara, México, El Colegio de Michoacán, 1991.
- Leach, Edmund. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1989(4).
- Lee, Thomas A. "Fast Acculturation of the Zoque in Chiapas, Tabasco and Oaxaca", en *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research*, n° 10, Viena, Austria 1968, p. 123.
- "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)*, UNAM-Brigham Young University, México 1983, pp. 87-100.
- "La lingüística histórica y la arqueología de los zoque-mixe-popolucas" en *1a. Reunión de Investigadores del Area Zoque*, CEI-UNACH, Tuxtla Gutiérrez, México 1989, pp. 7-36.
- "Los cazadores-recolectores y agricultores tempranos en el Alto Grijalva", en *Primer Foro de Arqueología de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México 1991, pp. 131-138.
- "Los olmecas en Chiapas", en *Memorias del Primer Encuentro de Intelectuales Chiapas-Centroamérica*, Vol. II, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México 1992, pp. 23-30.
- Lenkersdorf, Gudrun. *Génesis histórica de Chiapas 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, México, UNAM, 1993.
- León, María del Carmen, Mario H. Ruz y José Alejos. *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México, CNCA, 1992.
- Lévi-Strauss, Claude (Ed.). *La identidad*, Barcelona, Ed. Petrel, 1981.
- Lisbona Guillén, Miguel. "Religión en Ocoatepec, Chiapas", en *Anuario de Investigación 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México 1992, pp. 37-74.
- "Del "indio" a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas, en revista *Generació*, n° 5, Barcelona, 1993, pp. 76-97.

- "Los estudios sobre zoques de Chiapas. Una lectura desde el olvido y la reiteración", en *Anuario de Investigación 1993*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México, 1994, pp. 78-125b.
- Litvak, Jaime. "En torno al problema de la definición de Mesoamérica", en *Una definición de Mesoamérica*, México, UNAM-IIA, 1992(2), pp. 74-104.
- López y Rivas, Gilberto. *Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional*, México, Ed. Aguirre Beltrán, 1988.
- Lowe, Gareth. "Los olmecas, mayas y mixe-zoques", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas (Homenaje a Frans Blom)*, UNAM-Brigham Young University, México 1983, pp. 125-130.
- "Buscando una cultura olmeca en Chiapas", en *Primer Foro de Arqueología de Chiapas*, Gob. del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez 1991, pp. 111-130.
- , Thomas A. Lee y Eduardo Martínez. *Izapa: an introduction to the ruins and monuments*, New World Archaeological Foundation, paper thirty-one, Brigham Young University, Provo, Utah 1982.
- Llobera, Josep. *La identidad de la antropología*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1990.
- MacKay, James y Frank Lewins. "Ethnicity and the ethnic group: a concepted analysis and reformulation", en *Ethnic and racial studies*, n° 4, vol. I, Universidad 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*, Guatemala, n° 5, 1983, pp. 64-86.
- Malinowski, Bronislaw. *Una teoría científica de la cultura*, Madrid, Ed. Sarpe, 1984.
- Masferrer, Elio. "Cofradías y sociedad. Recuay y Huaraz en el siglo XVII", en Departamento de Ciencias Históricas-Sociales-Sección Antropología, año III, n° III, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1978, pp. 45-60.
- Mauss, Marcel. *Sociología y Antropología*, Madrid, Ed. Tecnos, 1979(2).
- Medina, Andrés. "El proceso de cambio político en un pueblo tzeltal", en *Anales del INAH*, tomo III, época 7, 1970-1971, México, SEP, 1973, pp. 5-20.
- "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder", en *Nueva Antropología*, n° 20, vol. V, 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 (I Coloquio)*, México, UNAM, 1987, pp. 153-175.
- Merrill, William L. *Almas rarámuris*, México, CNCA-INI, 1992 (1a. ed. en inglés 1988).
- Montes del Castillo, Angel. *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989.
- Moreno, Isidoro. *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.
- Mulleried, F.K.G. *La geología de Chiapas*. Gob. Constitucional del Estado de Chiapas, México 1957.
- Nash, Manning. "Political relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, n° 7, 1958, pp. 65-75.
- Navarrete, Carlos. "Excavaciones en la presa Netzahualcóyotl, Mal Paso, Chis.", en *Boletín INAH*, n° 24, INAH, México 1966, pp. 36-40.

- "La relación de Ocozocoautla, Chiapas", en revista *Tlalocan*, n° 4, vol. V, México 1968, pp. 368-373.
- "Fuentes para la historia cultural de los zoques", en *Anales de Antropología*, Vol. VII, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1970a, pp. 207-246.
- "Un documento sobre el mal trato dado a los indígenas zoques (1676)", en *Tlalocan*, México, vol. 6, n° 3, 1970b, pp. 264-267.
- "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco", en revista *ICACH* (2a época), Tuxtla Gutiérrez, Chis, N° 7-8, 1973, pp.29-88.
- Navarro, Pío. "Los estudios de comunidad: posibilidad y limitaciones metodológicas", en *Antropología Cultural de Andalucía*, Sevilla, Junta de Andalucía, 1984, pp. 61-90.
- Nutini, Hugo G. y Betty Bell. *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, México, FCE, 1989 (1980 en inglés).
- Ochiai, Kazuyasu. *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*. CEI-UNACH, San Cristóbal de las Casas, México 1985.
- 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) (1a. ed. en inglés 1964), pp. 409-411..
- Orozco y Berra, Manuel. *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*. Imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante, México 1864.
- Peña, Guillermo de la. *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, Ediciones de la Casa Chata (CIESAS), 1980.
- Pozas, Ricardo. *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, INI, 1977, 2 volúmenes.
- Prat, Joan. "Aspectos simbólicos de las fiestas", en *Tiempo de Fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid, Ed. Tres-Catorce-Dieciséiete, 1982.
- Pujadas, Joan J. "Los estudios sobre etnicidad y nacionalismo en España, 1981-1987", en Josepa Cucó y Joan J. Pujadas (Coord.), *Identidades colectivas, etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1990, pp. 3-19.
- 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. reimpression), pp. 355-370.
- Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, México, FCE, 1986.
- El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología ritual de los mayas*, México, FCE, 1989.
- Reyes Gómez, Laureano. "Introducción a la medicina zoque. Una aproximación etnolingüística", en *Estudios recientes en el área zoque*, UNACH, San Cristóbal de las Casas 1988, pp. 152-382.
- "Anatomía y lingüística entre los zoques de Tapalapa, Chiapas", en *1a. Reunión de Investigadores del Area Zoque*, CEI-UNACH, Tuxtla Gutiérrez, México 1989, pp. 108-151.

- Rivera Farfán, Carolina. "Un carnaval zoque: San Fernando", en *Memorias del Encuentro de Intelectuales Chiapas-Guatemala*, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México 1990, pp. 53-57.
- "El carnaval de Ocozocoautla", en *Revista del Consejo*, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación de la Cultura, n° 5, Tuxtla Gutiérrez, México 1991, pp. 27-32.
- "Prácticas religiosas e identidad en dos pueblos zoques", en *Anuario de Investigación 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México 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, UNACH, San Cristóbal de las Casas, México 1993.
- y Thomas A. Lee Whiting. "El carnaval de San Fernando, Chiapas: los motivos zoques de continuidad milenaria", en *Anuario de Investigación 1990*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México 1991, pp. 119-154.
- y Miguel Lisbona Guillén. "La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área", en *Anuario de Investigación 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México 1993, pp. 70-103.
- Rodríguez Ibáñez, José E. *La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método*, Madrid, Ed. Taurus, 1989.
- Rosaldo, Renato. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, CNCA-Grijalbo, 1991.
- Sharer, Robert J. y David C. Grove. Region (Ed.). *Regional perspectives on the olmec*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1989.
- Siverts, Henning. *Oxchuc. Una tribu maya de México*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1969.
- Smith, Waldemar R. *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE, 1981.
- Sperber, Dan. *El simbolismo en general*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1988(2).
- Stavenhagen, Rodolfo. *Problemas étnicos y campesinos*, México, 1989 (1a. Reimpresión).
- Tax, Sol. "The municipios of midwestern highlands of Guatemala", en *American Anthropologist*, 39, 1937, pp. 423-444.
- Tejada Bouscayrol, Mario y John E. Clark. "Los pueblos prehispánicos de Chiapas", en *Anuario de Investigación 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, México 1993, pp. 325-379.
- Tejera, Héctor. "La comunidad indígena y campesina de México", en Lourdes Arizpe (Coord.), *Antropología breve de México*, México, Academia de la Investigación Científica-UNAM, 1993, pp. 189-214.
- 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, México 1973, pp. 19-27.
- Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. SEP, México 1974a.

- The linguistic, geographic, and demographic position of the zoque of southern Mexico.* New World Archaeological Foundation, paper thirty-six, Brigham Young University, Provo, Utah 1974b.
- "Estancamiento en el desarrollo de los barrios de los zoques de Rayón", en *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, Universidad Autónoma de Chiapas, vol. I, San Cristóbal de las Casas, México 1986, pp. 253-257.
- Tonnies, Ferdinand. *Comunidad y asociación*, Madrid, Ed. Península, 1979.
- Turner, Victor. *La selva de los símbolos*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1980.
- Van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso*, Madrid, Ed. Taurus, 1986.
- Van Zantwijk, R.A.M. *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México.* México, INI, 1974.
- Vázquez León, Luis. *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, CNCA, 1992.
- Velasco Toro, José M. "Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas" en *La Palabra y el Hombre*, n° 80, octubre-diciembre 1991, Xalapa 1991, pp. 231-258.
- Los zoques de Chiapas.* Tesis de Maestría, Univ. Veracruzana, Jalapa, Ver., México 1974.
- Villa Rojas, A.; José M. Velasco Toro; F. Báez-Jorge; F. Córdoba Olivares y Norman D. Thomas. *Los zoques de Chiapas.* INI, México 1975.
- Villa Rojas, Alfonso. "Notas sobre los zoques de Chiapas, México", en *Estudios Etnológicos*, UNAM, México 1985, pp. 487-523.
- Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica.* México, Ed. Porrúa-Gobierno del Estado de Chiapas, 1990.
- Villasana, Susana. "Nomenclatura de parentesco en zoque", en revista *México Indígena*, n° 11, México 1986a, pp. 65-70.
- "Tapalapa. Estudio demográfico de un pueblo zoque", en *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, Universidad Autónoma de Chiapas, vol. I, San Cristóbal de las Casas, México 1986b, pp. 11-39.
- "La organización social de los zoques de Tapalapa, Chiapas. Un análisis de la identidad socio-cultural" en *Estudios recientes en el área zoque*, UNACH, San Cristóbal de las Casas 1988, pp. 1-157.
- "La opinión de los zoques de Tapalapa, Chiapas, sobre su identidad étnica. Análisis preliminar", en *1a. Reunión de Investigadores del Área Zoque*, CEI-UNACH, Tuxtla Gutiérrez, México 1989, pp. 165-181.
- Viqueira, Juan Pedro. "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", en *Primer Congreso Internacional El mundo colonial: una revisión histórica*, Zacatecas, 1992.
- Vivó, Jorge A. *Razas y lenguas indígenas de México. Su distribución geográfica.* Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México 1941.
- Geografía lingüística y política prehispánica de Chiapas y secuencia histórica de sus pobladores*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México 1942.
- Vogt, Evon Z. "Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán", en *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, Evon Z. Vogt Editor, 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 (2° reimpresión).
- Wasserstrom, Robert. *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, FCE, 1992.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*, México, FCE, 1984(7).
- 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.
- Los campesinos*, Barcelona, Ed. Labor, 1982(3).
- Pueblos y culturas de Mesoamérica, México, Ed. Era, 1982(7).
- Wonderly, William. "Phonemic aculturation in zoque", en *International Journal of American Linguistics*, vol. XII, 1946a, pp. 92-95.
- "Zoque place-names", en *International Journal of American Linguistics*, vol. XII, 1946b, pp. 217-228.
- Zavala, Silvio y José Miranda. "Instituciones indígenas en la colonia", en Alfonso Caso *et alii*, *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, Tomo I, México, INI-SEP, 1981(2) (1954, 1a. edición), pp. 43-206.
- Zulaika, Joseba. *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Madrid, Ed. Nerea, 1990.