

De cargos religiosos e identidades étnicas en Chiapas. El caso de los zoques

(On religious posts and identities in Chiapas.
The case of the "zoques")

Lisbona Guillén, Miguel
PROIMMSE-IIA-UNAM. C/Cauhtémoc, n. 12
MEX-29200 San Cristóbal de Las Casas (Chiapas)
mlisbona@servidor.unam.mx

BIBLID [1137-439X (2006), 28; 203-222]

Recep.: 16.11.04
Acep.: 15.03.06

La información etnográfica de un sistema de cargos religioso, obtenida en un histórico municipio zoque de Chiapas (Tapilula), permite compararlo con otros sistemas de cargos de la población mayance de la misma entidad federativa del sureste mexicano. Lo anterior pensado para abrir interrogantes sobre la forma en que se ha observado la identidad étnica en unión a tal institución religiosa.

Palabras Clave: Zoques. Chiapas. Sistema de cargos. Etnicidad. Identidad.

Eliza katolikoak behin eta berriro zinematografoaren aurka egindako adierazpenak berrikusi behar izan zituen, zinematografoak hedapen handia lortu zuenean. Hala, hogeiko hamarkadaren bigarren erditik, ikuskari zinematografikoaren neurrizko eta gehiegizko erabileraren artean bereizten hasi zen eliza. Laikoek bultzaturiko aldaketa horrek protagonismo nabarmena izan zuen Bilbon; izan ere, bertan bi opuskulu argitaratu, aldizkari bat kaleratu eta zinematografo bat zabaldu zuten.

Giltza-Hitzak: Ikuskari zinematografikoa. Bilbo. Erljioa. Eliza katolikoa. Morala. 1927-1935. Pro Cine Cristiano. Cinema Bilbao Actualidades. Ramón Sierra.

L'information ethnographique d'un système de charges religieuses, obtenus dans une municipalité historique «zoque» de Chiapas (Tapilula), permet de le comparer avec d'autres systèmes de charges de la population mayance du même organisme fédératif du sud-est mexicain. Ce qui précède est pensé pour s'interroger sur la façon dont on a observé l'identité ethnique en union à une telle institution religieuse.

Mots Clés: «Zoques». Chiapas. Système de charges. Ethnicité. Identité.

INTRODUCCIÓN

Las siguientes líneas toman como referencia etnográfica al municipio de Tapilula, y concretamente a su cabecera municipal, lugar considerado como parte del territorio habitado por la etnia zoque (véase mapa 1). Más que una ejemplificación de las características o singularidades de los zoques, el texto pretende, a través de un caso concreto, poner en cuarentena algunos de los lugares comunes que investigaciones sobre Chiapas han expresado al referirse a prácticas culturales, y a las implicaciones que éstas tienen a la hora de identificar a grupos humanos, en este caso a los hablantes de zoque o a sus descendientes¹.

Por otra parte, el texto también cuestiona la centralidad de los estudios sociales desarrollados en la región de los Altos de Chiapas, lugar con predominio de hablantes de los idiomas tzeltal y tzotzil, ambos del tronco maya. En tal región se llevó a cabo el trabajo de investigación primordial de los proyectos estadounidenses de mediados del siglo XX, al igual que el de otros estudiosos mexicanos y extranjeros fascinados por la otredad y el exotismo alteño.

Los espacios ajenos a ese territorio asumieron un carácter marginal por no responder a los parámetros de exotismo, o “suficiente cultura”, como muchos investigadores reconocieron a la hora de iniciar el trabajo de campo (Mead, 1987). En estos espacios se empiezan a dibujar recientemente nuevas realidades y procesos históricos desconocidos por no investigados, y surgen preocupaciones acerca de la problemática social en la selva lacandona, especialmente tras el levantamiento zapatista de 1994, o con respecto a los hablantes o habitantes de localidades consideradas zoques, mames o tojolabales. El ejemplo que se presenta no pretende hacer hincapié en las singularidades de una localidad, municipio o etnia, por el contrario, es un camino para establecer dudas teóricas en la investigación y, principalmente, es la confirmación de la etnografía como camino difícil de transitar por el antropólogo que pretenda obtener respuestas únicas, puesto que las dudas y las interrogantes son inmanentes a la metodología utilizada por la disciplina.

Estas dudas serán abordadas desde uno de los temas clásicos de la antropología referida al espacio bautizado por Paul Kirchhoff como Mesomérica, nos referimos al sistema de cargos religioso². La referencia al mismo tendrá sentido, a lo largo de la exposición, si se toma en cuenta que en esta organización se ha querido observar todas las substancias propias de la etnicidad; la acumulación de diacríticos en forma de preservación iden-

1. Los zoques, del tronco lingüístico mixe-zoqueano, son los únicos hablantes de idioma indígena no maya en Chiapas y tal circunstancia, unida al escaso exotismo que se les ha atribuido por no tener diacríticos perceptibles, como la indumentaria, ha propiciado que el interés de los investigadores y de los visitantes a la región haya sido escaso y desigual.

2. No sólo ha recibido este nombre la organización social constituida para celebrar a una imagen sagrada, puesto que también ha sido denominada mayordomía, jerarquía cívico-religiosa, sistema de escalafón o de varas, priorazgo o patrocinio escalafonario, entre otros apelativos.



titaria de la indianidad, en definitiva, el espacio donde la cosmovisión religiosa propia adquiere sentido en su despliegue ritual frente a las manifestaciones no indígenas de la religiosidad. Nuestra tarea, en este sentido, será poner en duda en las siguientes páginas esta automaticidad otorgada al nexo cargos e identidad étnica a través del ejemplo de Tapilula.

1. UN MUNICIPIO HISTÓRICAMENTE ZOQUE: TAPILULA

Los datos históricos sobre los hablantes del idioma zoque –la única lengua no mayance en Chiapas– antes y después de la conquista hispana, permiten asegurar que no poseían unas características culturales uniformes, y que su desarrollo durante los cinco últimos siglos tampoco fue similar. Si a esto le añadimos la discutida fragmentación religiosa contemporánea que han indicado ciertos autores para referirse al papel desempeñado en el siglo pasado por la iglesia católica, por el culto adventista del séptimo día o por las medidas modernizadoras, como la construcción de presas hidroeléctricas y carreteras, tendremos un panorama además de sugerente, muy fragmentado para no abandonar el término³.

3. Véase M. Lisbona (2000a) para un estado de la cuestión de los autores que han abordado dichos temas entre los zoques de Chiapas.

Tapilula es un buen ejemplo de municipio históricamente zoque que ha visto transformaciones intensas en el último siglo⁴. Esta circunstancia, que se observa sobre todo en la pérdida de hablantes del idioma zoque, puede llevarnos a pensar que ha vivido un proceso “lógico”, en términos de la sociología clásica, que conduce de la comunidad a la sociedad o asociación, si utilizamos los conceptos acuñados por F. Tonnies (1979) y que en buena medida fueron referencia para el modelo evolutivo que R. Redfield utilizó en Mesoamérica. Las transformaciones en cuanto a la posesión y uso de la tierra en México, durante los dos últimos siglos son las detonantes para el inicio de la colonización y apropiación de la misma por parte de familias ajenas a Tapilula, proceso que es fundamental en las transformaciones apuntadas. No en vano el municipio se encuentra entre los reconocidos como zoques con predominio de la propiedad privada, tras los pasos de Berriozábal, Ixhuatán, Ocozocuatla y Rayón (Báez-Jorge, 1976: 390; Villafuerte et alii, 1999; Lisbona, 2000b)⁵.

No sorprende, entonces, que otro de los cambios producidos desde el período colonial hasta nuestros días haya sido el relativo a la actividad económica en la Sierra de Pantepec, y concretamente en el municipio de Tapilula. El cacao y la cochinilla fueron los productos básicos para la economía colonial; Tapilula y pueblos vecinos como Chapultenango, Ocoatepec, Tapalapa, Pantepec, Jitotol, eran abastecedores del segundo producto (Thomas, 1974: 45). Sin embargo, los datos censales de principio de siglo XX y la historia oral del lugar demuestran una tendencia a la transformación progresiva de los cultivos. El Anuario Estadístico del Estado de Chiapas de 1900 (1908), apunta la relevancia de la producción de caña de azúcar, la cual se reafirma con la conocida destilación de aguardiente en el municipio en las mismas fechas. Sin embargo, la evolución de los cultivos se encaminó posteriormente hacia el café, para en las últimas décadas sobresalir la producción pecuaria, especialmente bovina (Lisbona, 2000c).

Por supuesto, estos cambios económicos van aunados al ya comentado abandono del idioma zoque en Tapilula o, al decir de Norman D. Thomas, a la pérdida de rasgos étnicos (Thomas, 1974). Este antropólogo funcionalista llevó a cabo un estudio en el colindante pueblo de Rayón en la década de los sesentas del pasado siglo:

“En los vecinos pueblos de Tapilula, Ixhuatán [Ixhuatán] y Pueblo Nuevo –según sus palabras–, la población zoque virtualmente ha desaparecido, subsiste sólo en las áreas estrictamente rurales de esos municipios, o sobrevive

4. En una distribución de población por castas de 1778 se indica que además de ser uno de los lugares menos habitados, con un total de 123 individuos, sólo un habitante es considerado blanco y diez están incluidos en el grupo de mulatos y negros, véase Villa Rojas (1990: 33).

5. Una de las características atribuidas a los indígenas es la supuesta distribución de la tierra de forma comunal, aunque en buena medida la repartición de la misma sigue el modelo establecido tras la Reforma Agraria llevada a cabo al finalizar la Revolución Mexicana.

en los pueblos, en forma de pequeñas minorías socialmente fragmentadas...”
(*Ibid.*: 57).

El mismo Thomas insiste en la práctica inexistencia de zoques en Tapilula cuando comenta:

“En las vecinas Tapilula, Pantepec, Tapalapa y Pueblo Nuevo Solistahuacán, la parcial o completa ladinización y la amplia conversión al adventismo del séptimo día, han destruido sus sistemas ceremoniales tradicionales o los han dejado considerablemente disminuidos en cuanto a su importancia y contenido. La persistencia del sistema de Rayón, frente a un mundo cambiante, tiene mucho que ver, estoy seguro, con factores ecológicos” (*Ibid.*: 117).

De lo dicho hasta ahora o conociendo de forma superficial Tapilula es fácil hacer costado a las aseveraciones de Thomas. Pese a ello, y pasados más de treinta años desde su trabajo, existe una organización ceremonial en Tapilula, a la que denominamos sistema de cargos, haciendo del término clásico un concepto para la discusión, y no pensado a través de una sistematicidad inexistente.

Norman D. Thomas presentó un sistema de cargos entre los zoques con características diferentes al analizado en los Altos de Chiapas. Esas diferencias las resumimos en los siguientes puntos:

a) El sistema ceremonial de Rayón es una respuesta organizada y funcional frente a la envidia, que surge como confrontación estructural (bandos contrarios) por la posesión de bienes escasos: la tierra (Thomas, 1974: 18-19). El papel del sistema de cargos para dicho autor se aleja de la nivelación socioeconómica de la localidad, de la jerarquía de prestigio, o de la confirmación de la estratificación social a través de la participación en él, que fueron algunos de los puntos de discusión entorno al sistema de cargos durante muchos años en Mesoamérica.

b) Los estudios en los Altos de Chiapas –sobre hablantes de tzotzil y tzeltal– y Guatemala establecen la unión entre la jerarquía religiosa y una jerarquía político-civil paralela, aspecto que no existe, al menos en la actualidad, entre los zoques de Chiapas.

c) El sistema de cargos de los municipios zoques no involucra a toda la localidad como fue expresado en los trabajos sobre tzeltales y tzotziles. Sin embargo, en el estudio del sistema de cargos perdura un inconveniente, el olvido de la historia, de la investigación diacrónica.

A pesar de estos señalamientos, curiosamente la mayoría de los trabajos que se han propuesto analizar el papel del sistema de cargos religioso entre los zoques se ha decantado por la interpretación primordialista, aquella que ubica a la organización religiosa estructurada a través de los cargos como el refugio de la identidad étnica, sin atender a los puntos anteriormente expuestos, ni observar ciertas aporías que existen en los razonamientos que relacionan automáticamente cargos religiosos con diacríticos culturales, fundamento para la llamada identidad étnica zoque.

2. EL SISTEMA DE CARGOS LOCAL

Adventistas del séptimo día, testigos de jehová, católicos guiados por los sacerdotes franciscanos que dirigen la parroquia del lugar, y católicos tradicionalistas, alejados de las directrices de la iglesia oficial –conocidos en la literatura antropológica local como “costumbreros”–, muestran el panorama religioso del municipio. Panorama, por supuesto, modificado si tenemos en cuenta que en el censo de 1910, el departamento político de Mezcalapa, donde se encontraba Tapilula, sólo contaba con 3 protestantes (denominación del censo) frente a 16.093 católicos. Algo similar ocurría con el vecino departamento de Pichucalco en el que frente a 29.116 católicos sólo aparecían 32 protestantes. Territorios que en la actualidad muestran un elevado número de denominaciones, aunque en la región predomine de forma abrumadora el adventismo. En las últimas décadas el crecimiento de este grupo religioso en Tapilula, y en todos los municipios considerados zoques, ha sido notable, especialmente si tenemos presente que en 1950 los no católicos representaban el 0.30% de la población mayor de cinco años del lugar, mientras que para 1970 aumenta al 4.68%, para casi duplicarse dos décadas más tarde, llegando al 8.10% (Rivera y Lisbona, 1993: 84). Los últimos datos censales señalan que el 10.4% de la población practica una religión no católica, aunque el lugar es uno de los que cuenta con mayor número de adeptos católicos de la región.

En la cabecera hay cuatro templos adventistas del séptimo día, un salón del reino de los testigos de jehová, la iglesia católica principal, frente a la Presidencia Municipal y el templo del Señor de Esquipulas, antigua ermita de los “costumbreros” –como serán denominados para no establecer una ruptura con la literatura antropológica sobre los zoques–, y que ha pasado a ser controlada por los sacerdotes de la parroquia. Los costumbreros utilizan la casa-ermita de don Antonio Morales, mayordomo principal y anciano de más de noventa años, como centro de reunión ceremonial, además de ser el lugar donde se guardan todos los objetos rituales: imágenes de santos y vírgenes, banderas ceremoniales y el camarín para transportar a dichas imágenes cuando se traspasan las fronteras territoriales de la cabecera.

Los costumbreros, que son nuestro punto de referencia principal, componen, como participantes en actividades ceremoniales relacionadas con las fiestas religiosas, un grupo heterogéneo frente a lo expresado por Córdoba Olivares (1990). Este autor señaló para los municipios zoques de Chapultenango, y especialmente para Ocotepéc, la disímil cosmovisión de adventistas, católicos y costumbreros, adjudicándoles una comprensión propia del ciclo de vida y homogeneidad en cuanto a las actividades económicas al interior de los tres grupos. La experiencia en la cabecera municipal de Tapilula permite hablar de heterogeneidad intergrupala e intragrupal, es decir, la pertenencia al grupo costumbrero no impide los contactos con miembros fieles a la ortodoxia católica, la asistencia a oficios religiosos o, incluso, los intercambios económicos y familiares. Es decir, no hablamos de divisiones precisas que delimitan y encierran a los diferentes grupos religiosos.

Por otra parte, la observación de campo indica que son un número superior a las 60 familias nucleares las que participan activamente en alguna de las celebraciones que se llevan a cabo durante el año ritual⁶.

El sistema de cargos de Tapilula tiene entre sus características el no ser la representación de toda una localidad, además de significar la entrada a ocupar un cargo no tanto una obligación sino una opción. Durante el año se puede recibir cuatro veces cargo, coincidiendo con la celebración religiosa del Señor de Esquipulas, Santo Tomás, Señor Santiaguito y San Bernardo. Los cargos se han simplificado notablemente, si hacemos caso a las investigaciones antropológicas precedentes sobre la antigua estructura de los cargos entre los zoques, así como las referencias orales tanto de Tapilula como de otros municipios de la Sierra de Pantepec (Pérez y López, 1985; Lisbona, 1992, 2000b).

En la parte superior de la jerarquía actual se encuentran los mayordomos, con predominio de la gerontocracia en la cúspide. Don Antonio Morales y don Epifanio Villarreal conforman el tandem que maneja las actividades rituales y distribuye las imágenes, y son respectivamente el mayordomo principal o primero, y el mayordomo segundo. Existen otros mayordomos pero sólo participan esporádicamente en las ceremonias. El cargo es vitalicio, por tal motivo los que no participan en la actualidad son considerados igualmente mayordomos a pesar de su posible ausentismo ritual.

Ramiro, aunque el más joven de los mayordomos, es el más activo de los mismos y actúa, en muchos casos, también como alférez. Es decir, no existe incompatibilidad a la hora de ocupar dos cargos alejados en la escala jerárquica; uno de los que ocupan la parte superior de la jerarquía puede optar también a los puestos inferiores, siempre que apliquemos las ideas de jerarquización y prestigio, tal como se conocen en la clásica literatura sobre sistema de cargos⁷. La figura de enlace o intermedia de esta flexible escala jerárquica es el albacea, elemento sin el cual no se podrían llevar a cabo las peticiones de cargo. Su labor es secundar tales peticiones mediante el rezo en lengua zoque, además de llevar a cabo la limpieza de las reliquias de los santos que se efectúa coincidiendo con las festividades de San Bernardo y Santo Tomás.

Los alféreces, personas responsables de recibir una imagen durante un año, son identificados por alféreces del santo en cuyo período decidieron tener la responsabilidad. Así existen alféreces del Señor de Esquipulas, de Santo Tomás, etcétera. Dentro de los alféreces que optan a tal cargo sobresalen dos responsables, el alférez primero y el segundo, que tienen la obliga-

6. Dentro de estas familias existen desde campesinos con dotación de tierras comunales, campesinos sin tierra o jornaleros, viudas dedicadas a la venta ambulante, cantineros, trabajadores del sector terciario, campesinos que alternan las labores del campo con la albañilería o el comercio, y con actividades musicales (marimbistas).

7. Véase como síntesis los trabajos de Korsback, (1987, 1992) y Medina (1987).

ción de cargar con algunos de los gastos creados por la fiesta si las cooperaciones no son suficientes (pago de banda de música, cohetes, comida, etc). Otras obligaciones están relacionadas con los intercambios rituales de imágenes efectuados durante todo el año con cabeceras municipales o localidades vecinas, coincidiendo con las celebraciones patronales respectivas, y que conllevan la reciprocidad hospitalaria al grupo de acompañantes de las imágenes, conocido como “compañía”. Las prioras, reducido grupo de mujeres por lo menos en cuanto a su presencia pública, acompañan con veladoras y flores el traslado de las imágenes principales a casa de los alféreces entrantes. Por último, los músicos tradicionales prácticamente han desaparecido de Tapilula, en algunos casos el mayordomo-alférez Ramiro, puede tocar el tambor, sin embargo cuando se trata de largos recorridos rituales como los efectuados en la entrega y toma de cargos por parte de los alféreces, se contratan músicos de Rayón –dos tamboreros y un carricero [flautín]–.

La estructura ritual se repite en las cuatro celebraciones en las que se realiza el cambio de cargueros o alféreces, iniciando con la petición del cargo o “pedir pueblo” en la casa-ermita de don Antonio Morales. Los futuros alféreces del Señor de Esquipulas y de Santo Tomás solicitan el cargo el primer domingo después del día 27 de Septiembre (Sangre de Cristo), mientras que los alféreces del Señor Santiaguito y de San Bernardo lo hacen el domingo de Pascua. Siendo “costumbre” que miembros de la jerarquía religiosa homónima de Rayón –suelen estar también presentes los músicos– se encuentren en tales actos. Muchas de las personas interesadas en ser cargueros solicitan ser anotados en una lista escrita para conocer el número de los que van a recibir imagen; otras personas reciben la visita de los mayordomos o alféreces salientes para incitarles –sin presiones– a servir al santo respectivo. No existe ninguna obligación de cubrir el número de cargueros que dejan el servicio; es posible que abandonen el cargo 27 personas, por poner el ejemplo ocurrido en una fiesta del Señor de Esquipulas, y lo reciban 17 (Lisbona, 2000b). Tampoco es obligatorio que los cargueros sean hombres casados, pueden ser hombres solteros, mujeres casadas o viudas, e incluso niños. También es posible observar a personas no residentes en la cabecera municipal, sino en alguna de las localidades, recibir el cargo “prestando casa”, como es el caso de varios hombres que fueron alféreces de Santo Tomás, siendo de Portaceli o San Francisco Jaconá, ambas aldeas de Tapilula (*Ibid.*).

En el siguiente apartado, no vamos a entrar en una discusión con todos los autores que han analizado el sistema de cargos en Chiapas, sólo se mencionarán algunos rasgos que fueron expresados por ellos para efectuar una comparación.

3. REFLEXIONES EN TORNO AL SISTEMA DE CARGOS

En los trabajos clásicos sobre el sistema de cargos uno de los aspectos más reiterados es la participación de todos los miembros de la localidad en las actividades rituales, participación que está mediatizada por la asunción

del cargo por parte de uno de los miembros de la familia. Sólo se contemplan las excepciones de los miembros de la localidad que por no tener recursos económicos suficientes no acceden a toda la escala de cargos propios del sistema. Igualmente, otra de las características de este sistema de cargos es su doble talante, político-religioso, que involucra a los miembros del sistema en las mayordomías religiosas y en los cargos políticos del municipio.

Leif Korsback ofrece una definición amplia de lo que puede ser el sistema de cargos en la literatura antropológica:

“Es una serie de oficios, claramente definidos y marcados, que se turnan entre todos, o casi todos, los miembros masculinos adultos de la comunidad. Un miembro asume las responsabilidades de su oficio para un tiempo limitado –normalmente un año– para después retirarse a sus quehaceres cotidianos otros años. Por lo regular los cargos son sin remuneración alguna, y más bien confieren al incumbente gastos considerables. Los cargos están ordenados jerárquicamente: para ocupar un cargo es condición haber ocupado anteriormente el cargo precedente. El sistema se compone de una jerarquía única conformada por dos estructuras distintas, una de cargos religiosos y otra de cargos políticos, y el ascenso en el sistema sigue una trayectoria en zigzag, alternando entre cargos religiosos y políticos. Después de haber ocupado todos los cargos, o gran parte de ellos, es posible retirarse de las obligaciones de la vida pública, gozando del título de “principal” o “pasado”, disfrutando el prestigio ganado en los cargos y con mucha influencia en las decisiones tomadas por la comunidad” (Korsback, 1987: 220).

El mismo autor afirma que existen tres vertientes principales a la hora de analizar o explicar el sistema de cargos: económica, política y religiosa. La primera contempla que el fin del sistema

“...es garantizar la redistribución del excedente entre los miembros de la comunidad, evitando así la acumulación de la riqueza en pocas manos. De esta manera el sistema de cargos procura la igualdad de todos los miembros de la comunidad,” (*Ibid.*: 221).

La segunda asegura

“...el acceso al poder de todos los miembros de la comunidad [varones]. Al rotar el poder entre los miembros se evita el monopolio del poder y se conserva un grado máximo de democracia” (*Ibid.*: 221).

Por último, el aspecto religioso define el mundo y sus elementos [cosmovisión], y excluye a los ladinos y a su sociedad por no considerar a la religión en primer plano de lo social, en contraste con la dependencia atribuida a los indígenas con respecto a la religión y sus ritos (*Ibid.*: 220-221)⁸.

8. Por supuesto, no todos los estudiosos del sistema de cargos proponen tales explicaciones, sin embargo, las definiciones propuestas por Korsback sintetizan una corriente que observa al sistema de cargos como el sustento de la comunidad corporativa cerrada y de la identidad étnica propia de dicha comunidad. A pesar de sus diferencias véase Pozas (1987); Vogt (1973, 1980); Cancian (1989); Wolf (1955, 1981); Aguirre (1991), por citar sólo algunos ejemplos.

...

Si seguimos como guía o síntesis para establecer similitudes y diferencias las características mencionadas por Korsback se encuentran en Tapilula varias similitudes pero un mayor número de diferencias. Entre las primeras es la asunción del cargo y la posibilidad de retirarse durante un tiempo sin tener responsabilidad. Lo mismo ocurre con la ausencia de remuneración por ocupar un cargo, más bien se aprecia un aumento de gastos por tal motivo, aunque es posible utilizar la idea de Smith y hablar de nuevos tipos de organización ceremonial tendentes a reducir costos individuales (Smith, 1981: 15), sin embargo, ninguno de los tipos por él planteados puede aplicarse exactamente a Tapilula ya que sería una combinación de las organizaciones ceremoniales *truncas* y *agregadas*⁹. En este sentido, sería más útil el concepto de “gastos a escote” que Plata utiliza para referirse a la repartición proporcional de gastos entre los miembros participantes en las asociaciones religiosas de la campaña cordobesa española (Plata, 1989: 546)¹⁰. De la misma manera, el concepto de mayordomía colegiada de Moreno tampoco puede aplicarse a Tapilula porque los gastos se reparten entre los miembros participantes, no son gastos de varios elementos de la familia en apoyo de un sólo carguero (Moreno, 1985: 102). Otra de las similitudes es la ordenación jerárquica de los cargos, pero matizada porque existe una gran flexibilidad en los mismos, como es el caso de Ramiro, que además de ser mayordomo actúa como alférez o como músico, dependiendo de las necesidades ceremoniales.

En Tapilula la primera gran diferencia es la no participación de todos los miembros de la localidad en la organización festivo-religiosa “tradicional”. Las divergencias religiosas ya apuntadas significan una separación en las actividades rituales, aunque éstas no sean absolutas, como se observa en la colaboración entre costumbreros y partidarios de la línea institucional católica de la localidad. Ello implica otra diferencia con lo expuesto sobre la escala jerárquica del sistema, donde la participación en el mismo es una forma de redistribución económica y, por lo tanto, de nivelación de la considerada comunidad en busca de corroborar su homogeneidad; sin embargo,

...

Greenberg construye otra tipología que puede servir para señalar las perspectivas desde las cuales el sistema de cargos ha sido analizado, denominando a tales tipos ideales modelos de nivelación, estratificación, expropiación y distribución. El primero nivela la riqueza entre los indígenas; el segundo confirma la estratificación social en las localidades; el tercero sirve para transferir recursos propios fuera del territorio donde existe el sistema de cargos, mientras que el último, cercano al primero, se entiende como una forma de distribuir alimentos y riqueza entre los cargueros (Greenberg, 1987).

9. W.R. Smith (1981: 15-16) plantea tres tipos de organizaciones ceremoniales: truncas, agregadas y administradas. Las primeras tienden a reducir costos truncando o simplificando las fiestas; en las segundas se conserva la opulencia de la fiesta pero se aumenta el número de patrocinadores; mientras en las últimas se abandona el principio de patrocinio y los ceremoniales han pasado a ser responsabilidad de grupos especiales permanentes (comisiones, hermandades, etcétera).

10. Al analizar el asociacionismo masculino de “aparente” matiz religioso en la campaña cordobesa española, F. Plata (1989: 544) denomina “gastos a escote” al aporte proporcional de cada miembro de la asociación para cubrir los gastos derivados de las celebraciones.

análisis como el de Cancian (1989) apuntan a que el sistema es la confirmación y aceptación de las desigualdades en su seno. Pero tanto la primera afirmación como la segunda consideran al sistema la forma a través de la cual esa supuesta comunidad define sus límites e integridad, ofrece, en definitiva, la muestra inequívoca de su indianidad.

Otra notable variación es la inexistencia, por lo menos en la actualidad, de relación entre una estructura religiosa y otra política bajo una misma organización jerárquica¹¹. De esta forma desaparece la posibilidad de que todos los miembros de la localidad tengan acceso a órganos de poder institucional, evitando el monopolio del mismo e incrementando la supuesta democracia interna. En Tapilula el poder municipal y el poder económico se encuentran copados por los “pequeños propietarios” del pueblo, que conforman un grupo de presión a nivel local y estatal. Al mismo tiempo, hay que advertir que en Tapilula los miembros más elevados de la jerarquía no se retiran tras haber cumplido con su cargo (mayordomos), sino que continúan ejerciendo su papel de guías para el ritual, *hombres de conocimiento* los califica Medina (1987: 174). Por último, otra de las diferencias con la clásica configuración del sistema de cargos es la separación radical que se establece entre “ladinos” e “indígenas”. En Tapilula vecinos que pueden considerarse ladinos tienen acceso a los cargos; no son la mayoría pero no existe impedimento alguno para que reciban imagen si solicitaron ser alféreces.

Sin entrar en la discusión sobre el origen del sistema de cargos contemporáneo, aspecto estudiado con solvencia por Chance y Taylor (1987), y que en Chiapas tiene antecedentes en las obras de Rus y Wasserstrom (1980) y Wasserstrom (1992), parece evidente, por lo hasta ahora expuesto, que la vigente organización festivo-religiosa de Tapilula no muestra una escala jerárquica cívico-religiosa y que es mucho más flexible que los sistemas de cargos descritos para los casos de los Altos de Chiapas y Guatemala¹².

Otra de las situaciones que contrastan con lo expuesto como propio del sistema de cargos es la posible incorporación a la organización de personas no originarias del lugar, pero que han demostrado su interés por las ceremonias de los costumbreros, es decir, que la localidad no está cerrada a la participación de forasteros residentes en el lugar, mientras demuestren respeto y dedicación por los actos rituales. Eso significa que los parámetros de referencia a la hora de analizar la organización religiosa costumbrera no son

11. A. Fábregas (1986) apuntó que la instauración de los Ayuntamientos Constitucionales a principios de siglo mermó los sistemas de poder de los zoques, quedando únicamente las mayordomías como el lugar para ejercer sus formas de poder tradicional, entendiéndose especialmente la gerontocracia.

12. El sistema de cargos fue considerado parte imprescindible de la vida social de un destacado número de municipios de México y Guatemala, así como un punto de referencia obligado por R. Redfield y S. Tax (1952: 34) cuando señalaron las características de las sociedades indígenas mesoamericanas del presente siglo. J. Hernández Díaz (1992: 134-135) ha señalado también la separación de la jerarquía cívico-religiosa en comunidades chatinas de Oaxaca.

tanto la pertenencia o no a la localidad, sino las relaciones que se establecen al interior de la misma con respecto a la participación en las actividades festivas y rituales de los distintos grupos religiosos.

En cierta manera, lo hasta ahora expuesto puede interpretarse como una réplica a la información ofrecida por Norman D. Thomas sobre Tapilula, información que demuestra la existencia todavía de zoques en dicho municipio, y más concretamente en su cabecera municipal. La intención del presente texto no es corroborar la existencia o no de indígenas ni la forma de identificarlos, por el contrario, es presentar una contradicción que se desprende de lo escrito: la no coincidencia, al menos a simple vista, de las transformaciones acontecidas en el municipio, de las cuales destacamos anteriormente las económicas (propiedad de la tierra, producción para el mercado...), y las idiomáticas y religiosas, con la permanencia de una institución sociocultural (sistema de cargos), que en sus orígenes y desarrollo está relacionada con la población étnicamente identificada como zoque¹³. Es decir, si difícilmente podemos hablar en el presente de zoques en Tapilula por qué permanece el sistema de cargos? Esta contradicción, no exclusiva del municipio en cuestión, ha llevado a distintas interpretaciones con respecto a los zoques. Una de ellas enlaza las prácticas culturales del presente con las históricas de una manera pervivencial, identificando incluso símbolos y significados prehispánicos (Lee, 1968; Villa Rojas, 1985, 1990; Rivera y Lee, 1991). Otra, también apoyándose en las pervivencias, cree que los zoques utilizan dichas prácticas para resistir étnicamente (Fábregas, 1971; Aramoni, 1992; Rivera, 1992), es decir, estas interpretaciones parecen una continuación de los trabajos efectuados en Chiapas por las escuelas norteamericanas, que aplicaron el que fuera denominado funcionalismo culturalista. En tales interpretaciones la etnicidad queda hipotecada a clasificaciones estáticas, donde los miembros de las localidades que abandonan las creencias o rituales considerados tradicionales pasan a engrosar rápidamente el grupo de mestizos, en una tipología basada en la sangre; o se convierten en individuos aculturados, por no auténticos, en una definición supuestamente cultural. Se volverá sobre ello más adelante.

13. La tesis de Isidoro Moreno para analizar la imposición de las cofradías en el territorio conquistado por los castellanos "...es que se trasplanta a América, implantándolo en las comunidades indígenas tras la conquista, el modelo hispano de *cofradías étnicas*" (Moreno, 1985: 192). 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). Moreno establece tal deducción a través de su tipología de las hermandades hispanas 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 (*Ibid.*: 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). En el modelo español las cofradías étnicas estaban especialmente formadas por población esclava de origen africano.

4. PRÁCTICAS CULTURALES Y ETNICIDAD EN MESOAMÉRICA: ALGUNAS REFLEXIONES

El caso de Tapilula muestra las posibilidades que la etnografía ofrece a la hora de plantear dificultades teóricas en el estudio de un tema que, por conocido, no deja de establecer interrogantes tanto en su génesis como en su desarrollo. En este último apartado no vamos a incidir directamente en el sistema de cargos, sino en distintas dudas teóricas acerca de su papel en el contexto mesoamericano.

En párrafos anteriores se señaló que Tapilula puede estar inserta en la manida ley de desarrollo histórico y social que conduce de una comunidad a una sociedad o asociación. Por supuesto, si hacemos caso a tal división los elementos rituales y festivos tienden a desaparecer por la creciente secularización de la sociedad, o su permanencia es la confirmación de la existencia de una cultura zoque en el lugar, siempre que se llene el concepto de cultura con elementos pervivenciales. Lo anterior ha dirigido muchas investigaciones hacia la consideración del sistema de cargos como esencial en su contenido y como esencial, a la vez, para delimitar la etnicidad. De esta manera, algunos elementos culturales han sido usados para hallar la identidad étnica; e insistimos en la idea de hallar porque ha sido cosificada de manera tal en la región que se acerca más a los rasgos de los antiguos y retrógrados estudios sobre el carácter nacional, como hace años anticiparon ciertos antropólogos (Caro Baroja, 1970).

Es lógico, desde esta perspectiva, que en estas páginas se cuestione esa especie de línea evolutiva que relaciona la existencia de prácticas rituales con la idea de identidad étnica. Se afirma ello porque la sombra de las supervivencias culturales planea sobre ciertas certezas antropológicas en Chiapas de manera preocupante, especialmente porque sólo se entiende la identidad a través del supuesto nexo con el pasado y, al mismo tiempo, porque se elimina cualquier construcción de la identidad étnica mediante otros diacríticos o referentes culturales. El dinamismo de la cultura, siempre afirmado pero pocas veces reconocido para los indígenas, si no es como recreación de su pasado mítico, queda supeditado de esta forma a la llamada tradición, que sólo ciertos exegetas parecen conocer desde un purismo de dudoso sustento etnográfico.

Las pinceladas etnográficas, y ciertos interrogantes teóricos aplicados al caso chiapaneco, permiten puntear una serie de reflexiones finales, puesto que no contamos con una conclusión:

1) Estamos obligados a tomar en cuenta la perspectiva diacrónica en los estudios antropológicos en Chiapas, y en concreto entre los zoques, no como necesidad de inventarnos, a modo de construcción, un pasado legitimador de una continuidad histórica, sino como principio para interpretar la realidad que cuestione los discursos que hacen de las sociedades denominadas indígenas reductos culturales del pasado, sociedades sin historia al modo más tradicional del funcionalismo culturalista que se aplicó en la

región. En cierta manera, y como reconoce Luque Baena, no existe fórmula más propicia en la investigación social para demostrar la incapacidad radical de comprensión de nuestro mundo que la eliminación del tiempo (Luque Baena, 1994: 40). La historia es una herramienta de conocimiento para apreciar los diacríticos; su olvido significa asumir los rasgos étnicos como esenciales al grupo estudiado, en vez de entenderlos como el resultado de la creación de organización social, organizaciones que sólo se entienden y reconocen frente a otras, como hace tiempo expresó Barth (1976).

2) Al hablar de zoques, en este caso, no sólo damos por sentada una categoría étnica¹⁴, sino que en cierta manera se confirman las divisiones que el propio Estado mexicano ha propiciado como continuidad de la forma colonial de observar a sus habitantes (Anderson, 1993).

Sin tomar en cuenta la interna diversidad que construye las relaciones entre hablantes de un mismo idioma indígena (Lisbona, 2000b), científicos sociales realizan investigaciones o generan afirmaciones donde la etnicidad se construye como mismidad, sin posibilidades para la generación de nuevas formas de comprenderse como zoques. Esta circunstancia produce dos situaciones singulares, la primera es la posibilidad de que los sujetos de estudio “imaginen” la existencia de iguales en su defensa de tierras, causas políticas, o prácticas culturales, mientras que, por otra parte, obvia, por salirse de los parámetros establecidos, la creación o imaginación de nuevas identidades en torno a la religión, la política, las reivindicaciones sociales, por poner algunos ejemplos. Surge, de esta manera, la oposición entre los verdaderos representantes de las “comunidades étnicas” –aquellos que responden a los criterios establecidos como “auténticos”, por haberse comportado así “siempre”–, y los antes denominados aculturados, y ahora modernizados o globalizados, que pretenden abandonar su supuesta “esencia cultural”.

Max Weber intuyó algunos de los planteamientos expresados por Anderson (1993) sobre el tema al indicar que:

“Se acabaría así por arrojar seguramente por la borda 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” (Weber, 1984: 324).

14. Hemos utilizado en otras ocasiones el concepto de categoría étnica de McKay y Lewins (1975) –“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”– porque ejemplifica la consideración de un grupo humano por definiciones exteriores al mismo, más que por lo expuesto al interior del supuesto grupo (Lisbona, 1993: 94-95).

Weber, a pesar de que utiliza el término étnico haciendo hincapié en su contenido racial, equipara la comunidad étnica con la nación por la labilidad de sus contenidos. En definitiva, suele relacionarse a los grupos estudiados en Mesoamérica con comunidades de sangre, de lugar y de espíritu, aquellas presentadas en la tipología de Tonnies (1979). Sin embargo, y como indicó Weber, las razones de la sangre son poco útiles para el conocimiento científico de los seres humanos en sociedad.

3) La preocupación por la identidad étnica, que tiene tantas lecturas como autores se preocupan por ella, pero que normalmente en Mesoamérica incide en el mantenimiento de instituciones con ciertos rasgos coloniales, como el sistema de cargos o el compadrazgo, se presenta como el complemento necesario para la construcción del discurso etnicista.

Lo que queremos plantear con dicha aseveración, lógica si se observan las transformaciones y fragmentaciones sociales de la localidad de estudio y los tratamientos de la etnicidad en los estudios antropológicos, es que estamos situados ante “la paradoja de Pareto” (Bourdieu, 1990: 163), en la que se debe discernir donde empieza la frontera entre lo étnico y lo no étnico, y quién la determina. O si realmente las fronteras son también maleables y supeditadas a una negociación (Rosaldo, 1991)¹⁵, como parece ser que ocurre constantemente en la región de estudio¹⁶.

La paradoja se acrecienta si se piensa que la construcción de diferencias no se limita a la establecida entre supuestos grupos étnicos disímiles, sino que puede ser parte de la misma forma de pensarse y de construir el sentido social que tienen los hablantes de zozque¹⁷.

La diferencia no tiene que ser una cuestión de construcción o clasificación de los supuestos “otros”, sino la realidad misma de los reagrupamientos sociales (Pouillon, 1993: 112). Los sujetos clasificados o agrupados étnicamente por la lengua, por ejemplo, no constituyen necesariamente una unidad política, ni tienen la misma historia, más bien son parte de una cierta

15. Véase como P. Bourdieu (1990: 163) ejemplifica tal paradoja a través del estudio de la división entre juventud y vejez:

“El reflejo profesional del sociólogo es señalar que las divisiones entre las edades son arbitrarias. Es la paradoja de Pareto, cuando dice que no se sabe a qué edad empieza la vejez igual que no se sabe dónde empieza la riqueza. De hecho, la frontera entre juventud y vejez en todas las sociedades es objeto de lucha. Por ejemplo, hace algunos años leí un artículo sobre las relaciones entre jóvenes y notables en Florencia durante el siglo XVI, que mostraba que los viejos proponían a los jóvenes una ideología de la virilidad, de la *virtú*, y de la violencia, lo que era una forma de reservarse para sí la sabiduría, es decir, el poder”.

16. Véase el estudio de R. A. Hernández Castillo (2001) para el caso de los mames de Chiapas.

17. Es algo así como lo apuntado por M. Augé (1987: 35) cuando insiste en que

“Concebir las sociedades en términos culturalistas significa, en última instancia, eliminar el problema de las diferencias internas, y esta eliminación autoriza todas las idealizaciones que sobre la sociedad primitiva colman nuestra historia filosófica y caracterizan en especial a ciertas corrientes de pensamiento contemporáneo”.

“ideología de la etnicidad” que parece más evidente para los foráneos que para los propios interesados, especialmente porque se toman en cuenta concepciones naturalistas que agrupan a los clasificados bajo una misma comunidad de origen (Ibid.: 114-120), al estilo de las naciones pensadas desde el siglo XIX.

Posiblemente la unidad expuesta por los antropólogos, o por el mismo Estado para los grupos étnicos, no interese a los sujetos etnizados porque participan de una organización que a la vez que integra inventa la heterogeneidad. Como afirma Pouillon (Ibid.: 121-122), las supuestas unidades humanas definibles étnicamente por ellas mismas no proporcionan la base de la clasificación sino que por el contrario son su resultado. No se clasifica porque existan etnias por clasificar, es porque se clasifica que se conocen e instalan en el discurso. La consecuencia de ello no es tanto el desprecio de la actividad clasificatoria, según el antropólogo francés, sino simplemente relativizar los resultados de una clasificación que puede conducir en muchas ocasiones a la reificación de agrupamientos humanos formados de manera arbitraria. Agrupamientos, en definitiva, que no tienen necesariamente una base subjetiva (Dench, 1986) o no cuentan con el consentimiento de sus miembros (Bauman, 2003: 107).

4) Tras el período del indigenismo mexicano que propugnaba la integración de los indígenas a la sociedad y cultura nacional, identificada con ese ser resultado de la cópula de dos continentes-culturas, denominado mestizo, en la actualidad encontramos procesos de reindianización de distinto matiz, algunos, por ejemplo, sustentados en reivindicaciones político-económicas (Vázquez, 1992), y otros en redefiniciones religiosas (Hernández Castillo, 1994). No es extraño entonces que los zoques de Tapilula al igual que los de otros municipios vecinos, que han abandonado sistemáticamente su idioma, rituales o danzas, por señalar supuestos diacríticos visibles, se vean estimulados a reivindicar su indianidad mediante la aparición de nuevos líderes culturales, casi siempre al servicio de los gobiernos federal o estatal. Así, la supuesta recuperación de danzas, músicas y prácticas religiosas es el referente primordial del “ser indio” para gran parte del discurso político –ejemplificamos únicamente el caso de los zoques–, y por ello se retoman prácticas que habían permitido considerarlos inferiores en el discurso social evolucionista, tan caro a los proyectos indigenistas de mediados del siglo XX.

Imaginar las prácticas culturales indígenas como una esencia prácticamente inmutable puede facilitar, y a la vez confirmar, su situación de inferioridad social respecto al resto de la población. Cualquier tipo de emoción, ritual o práctica que contenga supuestos simbolismos ancestrales no hace más que demostrar, con argumentos dudosos, pero discursivamente efectivos, que la cultura indígena no se transforma o, si lo hace, siempre es de manera armónica y respetuosa de su pasado. De tal suerte que la misma cultura que los convierte en auténticos para unos los sitúa en el pozo de la barbarie para otros; visiones complementarias pero que rara vez se cuestionan en México porque la figura del indio es parte del mismo imaginario nacional.

Al cuestionar el manejo de la etnicidad y de la tan traída y llevada identidad étnica, nos interrogamos sobre su pertinencia sin una clara delimitación teórica. En definitiva, este ensayo forma parte del proceso de discusión personal establecido al cuestionar la validez de la relación esencial y atemporal de la cultura y la identidad colectiva (Pujadas, 1990: 4) y, por otra parte, también se interroga sobre la parcelación de las diferentes expresiones socioculturales a través de reductos étnicos, en vez de explorar la génesis histórica de dicha parcelación (Lisbona, 1993, 2000b).

Con certeza la discusión sobre el tema étnico seguirá todavía en Chiapas. El diálogo entre los que creen en una etnicidad como construcción sociocultural y los partidarios de un devenir histórico, que se proyecta desde el pasado hacia el presente en forma de pervivencia cultural, va a continuar siendo tenso si etnografía y teoría no comparten espacios comunes de disenso académico. El caso del levantamiento neozapatista de enero de 1994 es un buen ejemplo de este debate inconcluso y complejo de abordar en suelo mexicano.

Hasta lograr esos espacios que obvian las pretensiones políticas y sitúan al trabajo empírico en el lugar privilegiado que metodológicamente ha constituido a la disciplina antropológica es posible que la forma de entender y expresar la etnicidad siga siendo tan variopinta y singular como se desee, y más que un punto de llegada en las investigaciones sea un punto de partida; situación que grava cualquier desarrollo y cuestionamiento académico del concepto en sí y de sus contenidos, además de hacer del estudio de las prácticas culturales un camino de difícil tránsito si solo son observadas en el caso indígena hacia su derivación y compromiso etnicista.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ANDERSON, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: FCE.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1991). *Formas de gobierno indígena*, México: FCE.
- ANUARIO ESTADÍSTICO DEL ESTADO DE CHIAPAS, 1900 (1908). México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- ARAMONI, Dolores (1992). *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México: CNCA.
- AUGÉ, Marc (1987). *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, México: Grijalbo.
- BÁEZ-JORGE, Félix (1976). "La tenencia de la tierra entre los zoque", en *América Indígena*, México, vol. XXXVI, n. 2, 385-402.
- BARTH, Frederik (Comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México: FCE.
- BAUMAN, Zygmunt (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid: Siglo XXI.

Lisbona, M.: De cargos religiosos e identidades étnicas en Chiapas. El caso de los zoques

- BOURDIEU, Pierre (1990). *Sociología y cultura*, México: Grijalvo-CNCA.
- CANCIAN, Frank (1989). *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México: INI-CONACULTA.
- CARO BAROJA, Julio (1970). *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Madrid: Seminarios y Ediciones.
- CHANCE, John K. y William B. TAYLOR (1987). "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología*, México, n. 14 (suplemento), 1-24.
- CÓRDOBA OLIVARES, Francisco (1990). "Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas", en A. Villa Rojas; J. M. Velasco; F. Báez-Jorge; F. Córdoba Olivares y N. D. Thomas, *Los zoques de Chiapas*, México: INI-CONACULTA, 189-216.
- DENCH, Golf (1986). *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence*, Londres: Roudledge and Kegan Paul.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés (1971). "Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez" en *Revista ICACH*, Tuxtla Gutiérrez, n. 2-3, 1-12.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés (1986). "La transformación de las formas de poder entre los zoques: una hipótesis", en *México Indígena*, México, n. 10, 9-13.
- GREENBERG, James B. (1987). *Religión y economía de los Chatinos*, México: INI.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (1994). "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, México, n. 45, 83-105.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (2001). *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México: CIESAS-Miguel Ángel Porrúa.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, Jorge (1992). *Los Chatinos: etnicidad y organización social*, Oaxaca, México: IISUABJO-Gobierno del Estado de Oaxaca.
- KORSBACK, Leif (1987). "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzálo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, vol. XXIV, 215-242.
- KORSBACK, Leif (1992). *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: De la antropología tradicional a la moderna*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura.
- LEE, Thomas A. (1968). "Fast Acculturation of the Zoque in Chiapas, Tabasco and Oaxaca", en *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research*, Viena, n. 10, 123.
- LISBONA GUILLÉN, Miguel (1992). "Religión en Ocoatepec, Chiapas", en *Anuario 1991*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 37-74.
- LISBONA GUILLÉN, Miguel (1993). "Del "indio" a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas", en *Generació*, Barcelona, n. 5, 76-97.
- LISBONA GUILLÉN, Miguel (2000a). *En Tierra Zoque. Ensayos para leer una cultura*, Tuxtla Gutiérrez: CONECULTA.
- LISBONA GUILLÉN, Miguel (2000b). *Sacrificio y Castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

- LISBONA GUILLÉN, Miguel (2000c). "De pueblo de indios a centro regional. Las transformaciones históricas de un municipio de Chiapas", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de la Lengua Española, Tomo LV (cuaderno primero), 139-153.
- LUQUE BAENA, Enrique (1994). "Contra-Tiempos antropológicos", en *REIS (Revista Española de Investigaciones Sociológicas)*, Madrid, n. 66, 37-52.
- MCKAY, James y Frank LEWINS (1975). "Ethnicity and the ethnic group: a concepted analysis and reformulation", en *Ethnic and racial studies*, Universidad Nacional de Australia, vol. I, n. 4, 412-427.
- MEAD, Margaret (1987). *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*, Barcelona: Paidós.
- MEDINA, Andrés (1987). "Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas", en Barbro Dahlgren (Ed.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines (I Coloquio)*, México: UNAM, 153-175.
- MORENO, Isidoro (1985). *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.
- PÉREZ BRAVO, Silvia R. y Sergio LÓPEZ MORALES (1985). *Breve historia oral zoque: Ocoatepec, Tapalapa, Tecpatán, Francisco León*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
- PLATA, Fuensanta (1989). "Asociacionismo masculino y rituales festivos en la campaña cordobesa. Una aproximación", en Alvarez, C., M. J. Buxó y S. Rodríguez (coord.), *La Religiosidad Popular*, Barcelona: Anthropos, VOL. III, 544-556.
- POUILLON, Jean (1993). *Le cru et le su*, París: Seuil.
- POZAS, Ricardo (1987). *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México: INI.
- PUJADAS, Joan J. (1990). "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, 3-19.
- REDFIELD, Robert y Sol TAX (1952). "General characteristics of present day mesoamerican indian society", en Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest*, Nueva York: The Free Press, 31-39.
- RIVERA FARFÁN, Carolina (1992). "Prácticas religiosas e identidad en dos pueblos zoques", en *Anuario 1991*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 96-111.
- RIVERA FARFÁN, Carolina y Thomas A. LEE WHITING (1991). "El carnaval de San Fernando, Chiapas: los motivos zoques de continuidad milenaria", en *Anuario 1990*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 119-154.
- RIVERA FARFÁN, Carolina y Miguel LISBONA GUILLÉN (1993). "La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área", en *Anuario 1992*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 70-103.
- ROSALDO, Renato (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México: CONACULTA-Grijalvo.

Lisbona, M.: De cargos religiosos e identidades étnicas en Chiapas. El caso de los zoques

- RUS, Jan y Robert WASSERSTROM (1980). "Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective", en *American Ethnologist*, vol. VII, n. 3, 466-478.
- SMITH, Waldemar R. (1981). *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México: FCE.
- THOMAS, Norman D. (1974). *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, México: SEP.
- TONNIES, Ferdinand (1979). *Comunidad y asociación*, Madrid: Península.
- VÁZQUEZ LEÓN, Luis (1992). *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos*, México: CNCA.
- VILLA ROJAS, Alfonso (1990). "Configuración cultural de la región zoque de Chiapas", en A. Villa Rojas; J. M. Velasco; F. Báez-Jorge; F. Córdoba Olivares y N. D. Thomas, *Los zoques de Chiapas*, México: INI-CONACULTA, 15-42.
- VILLA ROJAS, Alfonso (1985). "Notas sobre los zoques de Chiapas, México", en *Estudios Etnológicos*, México: UNAM, 487-523.
- VILLAFUERTE, Daniel, Salvador MEZA, Jesús MORALES, María del Carmen GARCÍA, Carolina RIVERA, Miguel LISBONA y Gabriel ASCENCIO (1999). *La Tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, México: Plaza y Valdés-UNICACH.
- VOGT, Evon Z. (1973). *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*, México: SEP.
- VOGT, Evon Z. (1980). *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México: INI.
- WASSERSTROM, Robert (1992). *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México: FCE.
- WEBER, Max (1984). *Economía y sociedad*, México: FCE.
- WOLF, Eric (1955). "Types of Latin American Peasantry: a preliminary discussion", en *American Anthropologist*, vol. LVII, 452-471.
- WOLF, Eric (1981). "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en J. Llobera (Ed.), *Antropología Económica. Estudios etnográficos*, Barcelona: Anagrama, 81-100.