

Prácticas Religiosas e identidad en dos pueblos zoques*

Carolina Rivera Farfán

Instituto Chiapaneco de Cultura

El propósito principal de este artículo es el de acercarme a la identificación y análisis de los mecanismos culturales que los zoques de dos pueblos del estado de Chiapas utilizan y desarrollan para recrear, perpetuar y continuar una cultura cuyas manifestaciones son cada vez más relegadas por los modelos de la cultura nacional contemporánea. Pueblos, que se han visto involucrados en propuestas e innovaciones de diversas formas de concebir la vida, el mundo y que inteligentemente han sabido asimilarlas y engranarse a ellas para continuar creando una identidad cultural en la que encuentran una base sólida de valores, principios, formas de pensamiento y acción frente a la moderna sociedad nacional. Me referiré a los pueblos de San Fernando y Ocozocoautla.

Estos municipios, al igual que sus vecinos Chicoasén, Berriozábal, Cintalapa, Osumacinta, desde el periodo colonial fueron sujetos permeables al cambio, a una transformación estructural muy importante, a la imposición de una cultura ajena y nueva. En esta región, los colonizadores desarrollaron un próspero sistema de haciendas de cría de ganado bovino, caña de azúcar, así como del cultivo de la grana. Atractiva también por la existencia de gran cantidad de mano de obra que requería el proceso de explotación de los recursos así como de la creación de los nuevos centros poblacionales.

*Este trabajo tiene sus bases en la ponencia que presenté en el simposio sobre "Investigaciones recientes en el área zoque" en la pasada XXII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, agosto de 1991. Trabajo denominado "El papel actual de las mayordomías en los zoques de Chiapas".

La vida tradicional sufrió un acelerado ritmo de resquebrajamiento desde ese momento histórico.

Las particularidades de los pueblos colonizados, han ido variando y alterándose a lo largo del devenir histórico y dentro de él cada comunidad, cada pueblo ha conservado en mayor o menor medida rasgos de una cultura ancestral. No por ello decimos que los pueblos sean dueños de culturas puras, estáticas e inmutables, sino que al entrar en contacto con nuevos modelos culturales la vieja cultura se incorpora, se adapta, no sin antes dejar las huellas de su propio acervo y cúmulo con el cual contribuye para enriquecer la nueva cultura.

Viajeros, etnólogos, antropólogos, las ciencias sociales en general y sobre todo la etnohistoria y la arqueología han aportado una gran cantidad de datos que han servido de base para conformar la historia de nuestros pueblos a lo largo del tiempo.

Lo que ahora me interesa resaltar, es que de todas las fases de la historia, esta última, digamos este siglo y concretamente a partir de la segunda mitad, abrió paso a nuevos procesos de cambio social implantando una modalidad cuyos elementos peculiares tipifica a la estructura socioeconómica actual.

Al comenzar la década de los años cuarenta ocurren hechos que dan inicio a la modernización socioeconómica en los países de América Latina, traducido en el despegue de un desarrollo y modernización de las sociedades nacionales, se inaugura el llamado "desarrollo estabilizador", que implementó su base en el crecimiento de industrias con tecnología occidental, aunado al aumento de importaciones industriales y el subsecuente empleo de asalariados; la consolidación y expansión del crecimiento urbano; la introducción de nuevas tecnologías comunicacionales, especialmente la televisión, han conformado una serie de fenómenos que han contribuido a la masificación e internacionalización de las relaciones y modelos culturales (García 1989:180).

Han sido y continúan siendo algunos hechos importantes que a partir de esa década ha caracterizado la conformación social, económica y cultural de una sociedad a la que denominamos moderna.

En nuestros pueblos dependientes esta modernización muchas veces ha sido ficticia e ilusoria, las apariencias parecen indicar que los pueblos avanzan de manera firme e incontenible hacia una de las metas que desde el siglo pasado los gobiernos de las élites nacionales han deseado: la consolidación nacional por la vía de la unificación social, étnica y lingüística, esto es la homogeneidad cultural, para decirlo en palabras de Bonfil (1988:81).

Obviamente, Chiapas con toda la abundancia y prodigalidad de recursos no podía quedar al margen del magno acontecimiento, nuevamente la región se vio alterada, la "integración" del Estado al desarrollo y modernidad plasmó

en la creación de los grandes complejos hidroeléctricos, primero Malpaso, luego Chicoasén; la explotación de mantos petrolíferos al norte de la entidad y toda la red de caminos e infraestructura y de servicios que ello implicó. El paisaje de Chiapas así como del vecino estado de Tabasco empezó a cambiar radicalmente, se inició un intenso y febril agujereo, se construyó una vasta red de caminos robados a la milpa y plátano, la región se llenó de mecheros, de gas, de plataformas, de torres, de baterías para procesar gas (Tirado 197?:9), en fin de grandes y pequeñas obras de construcción; aunado a la presencia y acción de los programas de desarrollo implementados por las agencias e instituciones gubernamentales, que en conjunto conforman los medios y elementos que han engrazado a la región a una dinámica de cambio estructural.

Así, se han producido cambios tanto culturales como de identidades, y aunque algunas veces percibimos en el encuentro aspectos tensos provocados por el choque de lo “nuevo” con lo “viejo”, también vemos aparentes trazos laxos en el proceso de aceptación y adaptación de esos elementos innovadores. Presenciamos el encuentro de la tradición con la modernidad.

Se dan cambios en la conducta social, y por lo tanto en la cultura como consecuencia de las alteraciones importantes (como lo son las que hemos señalado) en las condiciones de vida de una sociedad, es decir, que cualquier suceso que cambie la situación en la cual se da la conducta colectiva, se rehacen las acciones habituales y se da preferencia a nuevas respuestas, que puede llevar a innovaciones culturales (Murdock 1975:350).

Con esto, estamos aceptando que las culturas no son estáticas, son permeables, y, por lo tanto sus portadores los individuos, son susceptibles de cambios muchas veces inducidos. Cambios que se han dado, históricamente, a través de mecanismos diversos, como otrora lo fue la dominación de cuerpos y almas que fueron sometidos por medio de la cruz y la espada, actualmente esa penetración-desestructuración (como lo denomina Odena G. s.f.) de las identidades, favorece la construcción de nuevos elementos en las culturas tradicionales y aparecen nuevas identidades.

Tras estos señalamientos trataré de acercarme a la identificación de aquellos agentes sociales que tienen la capacidad por medio de su estructura y conformación de convocar y crear un modelo que funciona como eje central de cohesión interna de un sistema ideológico que busca a partir de ahí la refuncionalización de un sistema de creencias, fórmulas de reemplazamiento susceptible de restituir lazos de solidaridad que permite soportar la asimilación a nuevas formas organizativas.

Como señalé anteriormente, me ocuparé de los municipios de San Fernando y Ocozocoautla que se encuentran ubicados a dieciocho y treinta kilómetros respectivamente del centro de administración pública y política más

importante del estado, la capital Tuxtla Gutiérrez.

Sus orígenes, los ubican étnica y lingüísticamente entre los zoques asentados en la región denominada Depresión Central, según la división que hiciera Villa Rojas (1975:25), es una de las tres regiones culturales que ocupan los zoques en Chiapas, y que fueran detectadas desde la Colonia.

Los veintidós y veinticinco mil habitantes de cada municipio basan su economía en actividades agrícolas, principalmente en los cultivos de maíz, frijol y café; también la explotación de ganado bovino; el comercio y la prestación de servicios en la cabecera de los municipios. La cercanía de estos municipios a Tuxtla Gutiérrez, hace de esta ciudad el más importante mercado de sus productos y el lugar de trabajo para diversos asalariados.

Actualmente, la lengua zoque ya no se practica, no se habla, se ha perdido en estos pueblos, se sustituyó por el idioma nacional y usan la lengua zoque sólo algunos ancianos en la intimidad del hogar y eventualmente en sitios públicos. Son cada vez menos las manifestaciones de la vieja cultura, (por lo menos en apariencia) que es posible observar en la vida social de estos pueblos. La región se encuentra asociada a una economía de cambio, cultivando y manufacturando productos para una economía de mercado.

Los trabajos previos realizados en estos municipios nos confirman que la participación en fiestas llamemósele tradicionales, es decir festejos realizados por mayordomos y priostes que conforman el sistema de cargos, así como las filiaciones religiosas de los habitantes del área, nos han proporcionado explicaciones acerca de la identidad como eje para entender las relaciones sociales y explicar el por qué podemos hablar de una cultura zoque como tal.

La composición de los actos religiosos realizados en los festejos nos indican que la cohesión y la solidaridad por semejanza, diría Durkheim (citado por Alpert, H. 1985) subsisten, únicamente y en cierto grado, en un sistema de relaciones que se apoya en el catolicismo tradicional, es decir, la religión europea (apropiada y adecuada). Se hace de la práctica religiosa el criterio definidor de la identidad y el punto focal de valores culturales, y es en ese aspecto del pensamiento del grupo donde las tradiciones de la formación social prehispánica y colonial adquieren importancia a pesar de la decadencia, combinación y aparición de algunos de sus componentes.

Me refiero a los cargos religiosos tradicionales, las fiestas a los santos, a las que algunos sacerdotes católicos se oponen criticándolas de anacrónicas y onerosas.

En estas tradiciones juegan un destacado papel el ya tan estudiado "sistema de cargos", institución creada por el estado colonial sobre la base de las estructuras preexistentes propias de los naturales y que respondió a un objetivo esencial: la estabilización de un sistema de extorsión del tributo, así

como de asegurar la vigilancia y festejo a los nuevos santos.

Se crearon cargos religiosos destinados por una parte, para asegurar la vigilancia del templo, y por otra, celebrar con regularidad fiestas que recauda la evangelización del grupo indígena, y ayuda al mantenimiento de la iglesia por medio del pago periódico de misas, especie de tributo indirecto, (Dehouve 1976:217).

El tema no es novedoso. Con diversos enfoques muchos investigadores de las ciencias sociales se han ocupado de él en diferentes tiempos y espacios. Se le ha denominado sistema de cargos, sistema de fiestas, sistema de mayordomías, etcétera y ha sido considerado como la principal institución político-religiosa de las comunidades indígenas. Las concepciones que del sistema se tiene son distintas y variadas. Diversos antropólogos mesoamericanistas se han ocupado de él, pues en el sistema convergen distintos aspectos de la vida del pueblo: cultural, económico, social, religioso, político y de identidad.

En Chiapas, la región de los Altos ha sido desde la década de los años cincuenta la más atractiva para los antropólogos norteamericanos, en ella han realizado estudios científicos sociales, e hicieron del estudio del sistema un tema clásico.

A riesgo de parecer demasiado sintética y subjetiva, en el sentido de no explayarme en el tema, ya que ese no es mi objetivo principal, me atrevo a retomar una definición que Korsback (1987:220) resume, producto de la revisión de las investigaciones de norteamericanos, ya que en ella se toman los elementos más importantes. Su caracterización indica que

“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”.

Agrego unos elementos más para completar la definición que responde a la misma corriente retomado por Smith (1977:37).

Aisla a la comunidad indígena por medio del nivelamiento económico, por creer que los gastos rituales disminuían la riqueza de los indios más prósperos y les impedía así transformarse en empresarios. De ese modo, la comunidad se "nivelaba" económicamente; todos participaban en menor medida de su pobreza, y nadie podía invertir sus excedentes en movilidad social o en otras actividades a fin de crear desacuerdo, por lo que el sistema obliga al individuo a utilizar el producto de trabajo no para la inversión, sino para el gasto comunal conspicuo que evita la capitalización".

Esta definición, emanada de un trabajo de campo antropológico es producto de una corriente teórica que corresponde al funcionalismo estructural.

En años recientes, el tema continúa creando polémica, investigadores como Smith (1981), elaboró un análisis detallado del sistema, además de realizar un estudio sobre el surgimiento, significado y perspectivas del mismo en Chiapas y Guatemala que lo condujo a realizar una revisión crítica de lo escrito anteriormente.

Por su parte, Medina, A.(1987) lo retoma, al realizar un ejercicio, con el interés de escrutar posibilidades nuevas que al respecto lo llevó a una revisión analítica de los trabajos de la etnografía mesoamericana. El autor concluye que no hay que perder de vista y que es necesario vincular la actividad del sistema de cargos con el proceso de continuar y recrear de la visión del mundo que sintetiza la particularidad histórica de los campesinos indios.

Entre los zoques, contrariamente a lo ocurrido en la región alteña, han sido pocos los antropólogos interesados en el tema. Destacan los trabajos de Norman Thomas que elaboró un estudio sobre la organización ceremonial del municipio de Rayón durante los años 1964-1965. En él describe al sistema ceremonial como respuesta estructural a las predominantes tensiones económicas y a la creencia de la brujería por envidia.

Por otro lado, Andrés Fábregas, escribe sobre las mayordomías de Tuxtla Gutiérrez y Copoya al iniciar la década de los años setenta. Retoma el tema al analizar la estructura de poder entre los zoques en el año de 1986.

En lo que se refiere a esta región, Fábregas afirma que los cargos aún existen, mencionando algunos como son el de prioste, albacea, mayordomo y sirvientes y que continúa el de mujeres, agrega que hay alteraciones profundas al introducirse, a los "padrinos" de las imágenes, que sirven de apoyo para pagar la fiesta y en las que se admite población no zoque dentro del sistema.

Reacomodos introducidos por las crisis de la población zoque de esta área desplazada de su tierra por el proceso de urbanización, que se ha visto acompañado de la llegada de población de otros lugares del Estado y de la República, población que ignora quiénes son los zoques y cuál ha sido su historia (1986:192).

Y, dentro del proyecto zoque que se desarrolla en el Instituto Chiapaneco de Cultura los antropólogos del Carpio y Lisbona han registrado el funcionamiento del sistema en el municipio de Ocoatepec, trabajo intitulado *“Organización social en el área Zoque. Un Estudio en dos perspectivas”*. A nivel personal, en los dos últimos años lo hice, en los municipios a los que ahora me refiero: *“El carnaval de San Fernando. Los motivos zoques de continuidad milenaria”*, 1990 y *“El carnaval de Ocozocoautla”*, 1991.

De esos trabajos, se puede deducir que el sistema no se ajusta ni adecúa a la clásica experiencia registrada en los Altos, lo mismo que las definiciones y concepciones que de ella surgieron. Actualmente, no se registra una secuencia estricta en su escala jerárquica, salvo excepciones para el caso de San Fernando donde esto ocurrió hace algunos años y que ahora continúa con aceptables flexibilidades. Tampoco se ha comprendido la estructura dentro de una “economía de prestigio”, y mucho menos en una institución política ligada al ayuntamiento constitucional.

Fábregas, afirma que si en algún momento histórico esto ocurrió debió haber sido antes del decreto de las Leyes de Reforma en el año de 1859, momento en que se separaron los bienes de la Iglesia y el Estado, lo que implicó una reestructuración del sistema.

Antes de la promulgación de estas leyes, las mayordomías poseían sus propias tierras, eran dueñas de haciendas en las que la cría de ganado bovino era la actividad más importante, cuyos ingresos se repartían para diversos fines: costear misas, pagar al sacerdote para sus oficios, cubrir impuestos y sobre todo, para celebraciones y fiestas en los que cada barrio afirmaba públicamente su supervivencia y su prestigio comparativamente con otros barrios, pueblos y la propia sociedad española (MacLeod 1983:71).

No tengo a mi alcance la información completa ahora, para poder entender exactamente la composición y el funcionamiento del sistema en la región anterior a esta época, si en algún momento histórico el sistema de cargos entre los zoques conformó una estructura de poder, fue hasta principios de este siglo en que dejó de serlo.

En estos pueblos, sostiene Fábregas, existió una interrelación entre el ayuntamiento y el sistema, es decir, el ayuntamiento y la iglesia. Ya para la década de los años veinte de este siglo, la estructura sufrió un “desdoble” y la parte apoyada en la iglesia perdió importancia en beneficio de los cargos en el

ayuntamiento y el PRI. A partir de allí su transformación se aceleró perdiendo su importancia en la estructura real de poder (1986:193).

Lo que ocurre actualmente, y comparto la consideración final del trabajo que el citado autor realizó en los años setenta, es que el sistema de mayordomías que ahora funciona en Tuxtla y así lo creo para San Fernando y Ocozocoautla responden a un movimiento defensivo de la cultura local, mas que a un sistema que tienda a la formación de una "economía de prestigio", entendida ésta por los antropólogos norteamericanos como una forma operativa que las mayordomías desarrollan para canalizar los excedentes económicos hacia el gasto suntuario en la celebración, y cuyo propósito es el de obtener prestigio o elevar su status, además de nivelar las condiciones económicas de los integrantes del grupo, mientras que por otra parte impide la capitalización y su consecuencia más directa: la estratificación clasista. Al respecto, Smith considera (comparto su observación) que en realidad, el sistema de fiestas no tiene prácticamente ningún efecto sobre la distribución de los ingresos de la comunidad, ya que únicamente provoca episodios de consumo intensificado, pero no la redistribución de la riqueza (ibid. :37).

Podemos hablar de prestigio, como sinónimo de respeto, para el caso de los mayordomos, quienes son poseedores de conocimiento del proceso ritual, sus fases, sus momentos y de ser ellos mismos quienes señalan al sacerdote y *cowuinás* el momento justo de ejecutar ciertas acciones del conjunto totalizador, que los convierte en "personas de respeto". Ciertamente, los participantes conocen de igual modo los pasos del proceso (puesto que han crecido en ellos) pero los mayordomos tienen el privilegio de indicarlo y señalarlo en el momento adecuado. Y a la vez que el sacerdote se sienta receptor de tan importantes consejos. Para decirlo en palabras de Dehouve, "*palabras que se convierten en palabras de respeto, en fórmulas rituales que las recitan o indican los titulares del cargo de mayor prestigio; están dirigidas ya sea a los santos, ya sea a los titulares*" (1976:225).

La estructura del sistema y su funcionamiento en el tiempo y espacio del que ahora me ocupo hace pensar en un sistema de poder "no formal", diríamos, que el sistema se constituye en un cuerpo de personajes consejeros, cuyo fin es el de tratar de dar continuidad a aquellos aspectos de la cultura en los que pueden seguir celebrando su solidaridad étnica y local de una manera que ellos y todos los involucrados controlan. El sistema conformaría un mecanismo de adaptación que ofrece a la gente sentimientos de identidad, disciplina social y sensación de seguridad espiritual. Todo ello alrededor de las fiestas tradicionales; actividades éstas de culto y celebración a los santos que anualmente son llevadas a cabo con la mayor suntuosidad y en que, por medio de la estructura de esos hombres con cargos, la comunidad entra en contacto mediante el

compromiso moral con los símbolos comunes, reproduciéndose en ella la identidad cultural del grupo, definida por Vázquez (1988:57) como aquella identidad que se construye a través del contacto continuo y sistemático del grupo, donde se dan procesos de resocialización preestablecidas en los que el individuo participa con todo un sistema de símbolos concretos, relaciones y normas específicas que se manifiestan en su vida.

Cuando hablamos de identidad cultural, nos estamos refiriendo a la construcción de la conciencia colectiva o común, nombre dado por Durkheim (ibid; 1985) a la suma total de semejanzas o similitudes sociales, es decir, al complejo total de las maneras de obrar, pensar y sentir que en su conjunto constituyen las características de los miembros de un grupo; es el lugar de aquellos valores que son idénticos para todos.

Así, el grupo que converge en el evento construye y organiza esa identidad alrededor de un cuerpo de símbolos religiosos que se ajustan, a su vez, a las formas de identidad social, estilos de vida, demandas y servicios que los creyentes en lo particular requieren, haciendo de esta práctica religiosa punto importante en la valoración de la cultura.

En el proceso de la formación de esta identidad, debemos referirnos en primer lugar, según Bartolomé (1991), al proceso de construcción de la persona a partir de la configuración de la identidad individual; así, se podrá entender la forma en que las sociedades conciben, definen y finalmente construyen una particular versión de lo que debe ser un ser humano. El individuo o persona según Mead (1990:167) es algo que tiene desarrollo; no está presente inicialmente, en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y la actividad social, es decir, el individuo se desarrolla a resultas de sus relaciones con ese proceso como un todo con los otros individuos que se encuentran dentro de ese proceso. O bien, para definirlo como lo hace Geertz, podemos afirmar que llegar al estadio de ser humano es llegar a ser un individuo, y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas (1987:57).

Origen y fundamento de ese proceso es la necesidad del individuo de trascender un estado de aislamiento e integrarse en un grupo en el que pueda reconocerse en y con los otros, reconocimiento que no suele darse directamente sino a través de la mediación de un objeto externo como lo es esa estructura del sistema de cargos, integrada por individuos a los que Medina (1987:166) considera maestros de ceremonias y guías de los responsables del cargo, en las diversas etapas del ciclo ceremonial pues, son quienes marcan los actos y tiempos de cada evento del conjunto; y en torno de ellos los actos religiosos brindan un sentido alrededor del cual se congregan los individuos.

En la medida en que esos individuos se identifican con esa estructura pasan a identificarse entre sí (de hecho comparten lealtad y adhesión) y se constituyen propiamente en grupo generador de una identidad cultural.

Cada grupo social es portador de una cultura propia a la que Geertz (ibid:88) define como un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en forma simbólica por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.

Esa cultura específica a su vez conlleva el fenómeno de identidad, que es entendida o traducida como la razón de ser que da sentido y pertenencia al grupo.

Así, la fiesta tradicional ritual puede ser también entendida como la institución de las relaciones estructurales, en palabras de Bartolomé (ibid:20), el conjunto de relaciones estructurales, se expresan a través de una serie de manifestaciones ideológicas ("creencias") y de pautas conductuales ("costumbres") que buscan mantener la vida individual inserta en el desempeño de los roles tradicionales. De ese modo el evento proporciona a sus participantes un espacio físico y social exclusivo y excluyente, el que es defendido por el conjunto, frente a la incertidumbre que provoca el cambio.

Por otra parte, creo necesario señalar que los individuos participantes de la conmemoración interactúan en distintos medios sociales y laborales: campesinos, obreros de la construcción, obreros de la Comisión Federal de Electricidad, dependientes de comercios en la ciudad capital, estudiantes, etcétera. Por lo tanto sus posibilidades de enfrentarse a distintas realidades son variadas, pero no pierden el vínculo en la medida de considerarse un grupo definido, no pierden la filiación, asunto que permite lograr la vinculación afectiva y efectiva con el espacio y tiempo ritual.

La gran mayoría de esos individuos que han sido "absorbidos" en cierto grado por la ciudad de Tuxtla, no pierden los vínculos, ya que muchos de ellos son viajeros de cada día, o bien "semanean", es decir de lunes a viernes desarrollan el trabajo que la capital ofrece, pero finalmente regresan, la cercanía lo permite. Especialmente para la semana de carnaval ahí están compartiendo un mismo patrimonio cultural, ahí están consumiendo el putsinú, el cacapoté, el ponsoquí, y se bañan con sapoyol¹. Y dejan en esa semana de fiesta toda la energía, la devoción y el placer que el espacio les brinda. A la semana siguiente

¹ *Putsinú*, es un dulce de pepita de calabaza dorada en el comal para después revolverse con panela o piloncillo; *cacapoté* es un plato compuesto por una taza con pinole y cacao, dos panes y el *ponsoquí* o figurillas hechas de maíz, que representan a las personas con cargos dentro de la organización del carnaval.

vuelven a la oficina, a seguir atendiendo a los clientes en la tienda, a la escuela, al mercado, a la milpa, a seguir integrados a la cultura dominante, a la economía rectora, a la modernidad.

Por otro lado, no hay que dejar fuera un elemento determinante para la verificación y continuidad de estos eventos, tiene que ver con el aspecto económico. Sostener un evento como lo es el carnaval, implica una erogación monetaria bastante fuerte; para el caso de Ocozocoautla me atrevería a afirmar que participa el cincuenta por ciento de la población que vive en la cabecera del municipio, lo que significa, dar de comer y beber durante cinco días a todo aquel que asiste a cada una de las cinco casas donde se desarrolla el ritual.

Cargo que recae principalmente en el *cowuiná* y el *mayostomó* que es la "junta" de veinte personas que, conjuntamente con el primero organizan y coordinan los rituales y pormenores de la celebración.

Ellos, aportan cierta cantidad de dinero, además de hacer una colecta entre los habitantes del pueblo. Pero es el *cowuiná* quien hace el mayor desembolso. A ello hay que agregar que por la modalidad que éstos han heredado de sus antepasados cada *cowuiná* es "dueño" vitalicio de su santo, y no lo debe rotar o prestar a otra casa. No son "añeros" como se reporta en otros casos, situación que ha provocado cierto desgaste en el *cowuiná* lo que motivó que en el año de 1991 se formara un Comité pro Carnaval, alentado principalmente por aquellos profesionistas que trabajan en Tuxtla, así como por los vecinos de los barrios, donde se ubican los *cowuinás*: "nos juntamos para que no desmerezca la fiesta, queremos seguir teniendo nuestro carnaval como es la mera tradición"². El resultado fue evidente, se notó abundancia en la comida, la bebida y la música, al igual que en el arreglo de las casas, a diferencia del año anterior.

De esta forma, los zoques de Ocozocoautla buscan continuamente los mecanismos y dispositivos necesarios, para revitalizar una tradición al adoptar nuevas formas que responden al logro de los objetivos. Cuando en algún momento determinado, aquellos dejen de funcionarles, innovarán y encontrarán otros, que satisfagan sus requerimientos y necesidades colectivas.

En San Fernando la situación es distinta, en cuanto a la forma. La fiesta se centraliza en una casa, participan en ella nada más "los inditos", como llaman "los ricos" del pueblo a la gente que participa en el carnaval: agricultores y gente de menos recursos económicos.

La carga de la celebración recae en manos del sacerdote, quien es guardián de la imagen del santo durante tres años consecutivos, lo que significa sostener

2 Es la opinión de los miembros del nuevo comité.

la fiesta por ese tiempo. Sin embargo, aunque ello implique un gasto muy fuerte, y así lo entienden todos, por ahora hay una lista de cinco personas anotadas en espera, que desean obtener el cargo. En San Fernando, la fiesta está garantizada por cinco trienios.

Comparto la idea de Bonfil, (1988:93) al sugerir que el proceso de afirmación y reafirmación de la identidad del grupo, significa la decisión de pertenecer a un grupo correspondiente, es decir, formar parte de un complejo nudo de interdependencias que ubican socialmente al individuo a partir de derechos y obligaciones culturalmente prescritas. Esa ubicación social en que las expectativas y seguridad individual están firmemente establecidas, compite en favor del mantenimiento de la identidad de origen frente a la incertidumbre (y las experiencias de fracaso) de cambios, mediante el cambio de identidad, a una red de interdependencias diferente, donde la posición social de quien pasa la barrera del grupo tiene muchas posibilidades de ser inferior y marginal. No es simplemente la expresión ideológica de la pertenencia a un grupo que asume derechos exclusivos sobre un determinado patrimonio cultural; se debe tener presente que tal patrimonio abarca mucho más que los recursos materiales indispensables para la subsistencia. La participación de una cultura propia común comprende la aceptación de un conjunto de valores y significados, normas y lealtades, que tienen sentido porque se articulan a partir de una matriz cultural particular que les da coherencia.

Nuevos tiempos, nuevas propuestas, nuevas imposiciones seguirán rondando e incrustándose a nuestras sociedades, y, ellas con sus expectativas y las coyunturas que los acontecimientos proporcionen, seguirán articulándose, engranándose al proceso social. Las identidades se ajustarán y acomodarán a los nuevos modelos por venir.

Cierto, es que este fin de milenio nos propone cambios aun impredecibles por la rapidez con que se vienen dando los acontecimientos a nivel nacional e internacional, uno de ellos, considerado de gran trascendencia y que habrá de materializarse en breve, es el denominado Tratado de Libre Comercio, cuya dimensión rebasará el terreno puramente mercantil.

Se pretende de forma dramática introducir al país a una dinámica de país desarrollado, sin serlo realmente. La diversidad cultural de nuestros pueblos se verá (aunque suene reiterativo) trastocada en todos sus niveles, "*Será la más horterera de todas las guerras que han habido y habrán*"³.

Nuevas transformaciones se están produciendo en la estructura económica que se adecúan al ritmo y necesidades que la sociedad actual impone, uno

3 Fragmento de una canción ("La guerra que vendrá"), Luis Eduardo Auté.

de ellas plasma en el TLC. El estado moderno se verá en la necesidad de crear una industria cultural (de hecho en algunas partes de la nación esto opera desde hace algunas décadas) donde no exista. Y se hará de las fiestas religiosas un espectáculo folclórico-turístico, degradando así el valor propio de las manifestaciones culturales de nuestros pueblos.

Por lo mismo, supongo que estos grupos populares tendrán más necesidad de reafirmar sus valores, el sentido de su existencia, su identidad y mientras exista la demanda, el reclamo de seguir siendo en su propio espacio, continuarán estas manifestaciones festivas-religiosas porque ellas representan una única oportunidad en las que el encuentro efectivo y afectivo se da sin contratiempos. Sin que por ello estas sociedades queden aisladas o al margen del entorno económico y político regional y nacional.

Cito el último párrafo del ensayo final que escribió Guillermo Bonfil en torno a la preocupación que para él representaban las implicaciones que tendría para la cultura la formalización del mencionado Tratado, de no convocar nuestras opiniones y decisiones frente a lo que parece ser un proceso de hegemonización cultural que no necesariamente corresponda a la nuestra.

“ No se puede priorizar la coyuntura inmediata por urgentes que sean los problemas que plantee, sin tener muy claro hacia qué rumbo nos conducen las decisiones y las soluciones de hoy, que por su trascendencia y hondura pueden ser irreversibles. Y esto nos compete a todos, porque vamos en el mismo barco y debemos poder decir a cual puerto queremos llegar. El cambio cultural más urgente es que surgirá de un nuevo pensamiento crítico radical y arraigado, capaz de formular alternativas e imaginar otros futuros posibles. O imposibles, pero que tengan la fuerza de convocar nuestras voluntades”, (Bonfil, 1991).

BIBLIOGRAFIA

Alpert, Harry

1985

"La Sociedad como unidad: la solidaridad social en Durkheim". *Introducción a la Sociología Marx, Parsons, Weber, Durkheim*. Ed. Quinto Sol, pp.164-177.

Bartolomé, Miguel A.

1991

"La identidad residencial en Mesoamérica-Fronteras étnicas y fronteras comunales", Centro Regional Oaxaca-INAH. Ponencia presentada en la XXII Mesa Redonda de la S.M.A., Tuxtla Gutiérrez., Chiapas.

Bonfil, Guillermo

1988

"Identidad étnica y movimientos indios en América Latina". *Identidad étnica y movimientos Indios* (Jesús Contreras, Compilador). Ed. Revolución Mexicana, México, pp.81-94.

1991

"Dimensiones Culturales del Tratado de Libre Comercio", Revista México Indígena N° 24, pp.7-18

Dehouve, Danièle

1976

"El Sistema de Cargos". *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*. INI-SEP, N° 43, México.

Fábregas, Andrés

1970

"Notas sobre las mayordomías zoques de Tuxtla Gutiérrez". *Revista ICACH*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp.1-12.

1986

"Cambios en la estructura en poder de los zoques: Una formulación". *Primera reunión de investigadores del área zoque -Memorias-*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, pp.182-196

Geertz, Clifford

1991

La interpretación de las culturas. Ed. Gedisa, México, pp.9-372.

Korsback, Leif

1987

"El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos". *Anales de Antropología IIA-UNAM*, Vol. XXIV, México, pp. 215-242.

MacLeod, Murdo J.

1983

"Papel económico y social de las cofradías indígenas de la Colonia de Chiapas". *Mesoamérica* 5, Antigua Guatemala -CIRCA- pp. 64-86

Mead, George H.

1990

"La persona". *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós Studio, México, pp. 167-248.

Medina, Andrés

1987

"Los que tienen el don de ver: Los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas". *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*. I Coloquio, Ed. Barbro Dahlgren, IIA-UNAM, pp. 153-175.

Murdock, George P.

1975

"Proceso del cambio cultural". *Hombre, cultura y sociedad*, (Harry L. Shapiro, compilador). FCE. México, pp.348-362.

Odena G., Lina

s/f

"Las Culturas Populares: Diversidad y Dinámica". *Antología 2*. Programa de Apoyo a la formación de animadores de cultura popular. CNCA, México, pp.47-49.

Rivera, Carolina y Thomas Lee

1990

"El Carnaval de San Fernando. Los motivos zoques de continuidad milenaria" *Anuario*. Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 119-154.

Rivera, Carolina

1991

"El Carnaval de Ocozocoautla" *Revista del Consejo* N° 5, Nov/Dic. -CEFIDIC-Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp.27-32.

Smith, Waldemar R.

1981

El sistema de fiestas y cambio económico, F.C.E., México, pp. 7-220.

Thomas, Norman

1974

Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque, Sepsetentas, México, pp. 117-174.

Tirado, Manlio

197?

El problema del petróleo: Tabasco, Chiapas y el gasoducto. Ed. Quinto Sol, México, pp. 7-67.

Vázquez, Felipe

1988

"Identidad, religión y espacio urbano" *Revista La Palabra y el hombre*. Ed. Universidad Veracruzana, Nueva Epoca, octubre-diciembre, pp. 56-66.

Villa Rojas, Alfonso

1975

"Configuración cultural de la región zoque en Chiapas". *Los zoques de Chiapas*, I.N.I.-SEP, México, pp. 17-42.