

## El poder de dios y de los hombres. Acomodos entre los zoques de Chiapas y Oaxaca

*Miguel Lisbona Guillén*  
CESMECA-UNICACH

Esta breve y parcial reflexión pretende asentar en procesos históricos regionales las transformaciones del poder civil y religioso en dos ámbitos geográficos distintos, unidos empero por la conformación étnica de sus habitantes, ya que tanto la Sierra de Pantepec de Chiapas, como las comunidades Chimalapas de Oaxaca son espacios físicos ocupados por los zoques.<sup>1</sup>

La historia hasta ahora escrita sobre los zoques se caracteriza por el desconocimiento y la imprecisión, no tanto por error de historiadores y arqueólogos, sino por la dificultad de ubicar geográfica e históricamente a un grupo humano estructurado social y culturalmente, cuestión que parece imprescindible para las ciencias sociales. No es casual entonces que las intuiciones de Jiménez Moreno (1942)<sup>2</sup> sobre el papel de la cultura zoque sean en la actualidad el tema de discusión para ubicar a la prístina lengua zoque, o protomixe-zoque, como el idioma hablado por los enigmáticos olmecas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Las características del artículo hacen que sólo aparezcan referencias y ejemplos en Chiapas de tres municipios: Tapilula, Ocotepec y Tapalapa. Por su parte, para el caso de Oaxaca nos referiremos a los municipios de San Miguel y Santa María Chimalapas.

<sup>2</sup> Jiménez Moreno (1942: 141) relacionó a los proto-olmecas con grupos totonacazoqueanos y lanzó como hipótesis que estos grupos serían los que dividieron el corredor lingüístico maya al separar a los huastecos hacia el norte (*Ibíd.*:144), cuestión en la actualidad propuesta por Clark y Blake (1989).

<sup>3</sup> Para conocer más sobre los autores y trabajos escritos sobre esta relación pueden consultarse los artículos de Thomas A. Lee (1989) y Miguel Lisbona (1994).

El idioma es bien sabido que define mundos culturales o cosmovisiones compartidas, aunque en la actualidad también conocemos casos donde puede obviarse en las construcciones sociales, e incluso se utilizan las diferencias dialectales propias de una lengua para establecer espacios políticos y culturales confrontados.<sup>4</sup> Para el caso del idioma zoque, éste se encuentra emparentado con los idiomas mixe y popoluca. Geográficamente su ámbito es el estado de Chiapas, sólo 1/5 parte de sus hablantes se encuentra en el estado de Oaxaca, además de algunos en Veracruz y Tabasco.

Si los olmecas conforman el primer estado jerárquico reconocido, en el territorio conceptualizado a través del término Mesoamérica, también es conocida la fragmentación política de los zoques prehispánicos por las informaciones de los cronistas; los señoríos o jefaturas pudieron ser los instrumentos para el control del territorio, sustentado en las formas del clan o de linajes patrilineales corporativos (Fábregas Puig, 1986). En algunos casos, estos señoríos tributaban a otros pueblos, como a los zapotecas del Istmo o a los aztecas, que se habían expandido en los territorios ocupados por los hablantes de zoque como forma de controlar el comercio regional.

Las transformaciones con la llegada de los castellanos fueron numerosas y de distinto impacto según las regiones ocupadas, aspecto en el que no profundizaremos. Sin embargo, y a pesar de la instauración de figuras administrativas como el cabildo castellano y la cofradía, la preeminencia de la gerontocracia y el parentesco es visible sobre todo en los cuestionamientos al poder colonial y en la vida religiosa de las comunidades zoques. Tanto en el Istmo de Tehuantepec, donde se ubican las comunidades zoques de Oaxaca, como en el territorio de Chiapas, no parece que la evangelización fuera aceptada a plenitud por sus habitantes. Los zoques chiapanecos recibieron por primera vez la visita de los dominicos en 1546. Poco después, concretamente en 1549, se emprendió la tarea de congregar a los indios para facilitar la misión evangelizadora además de la recaudación del tributo y la obtención de mano de obra indígena (Aramoni, 1992: 138-139; De Vos, 1994: 107). Cada "pueblo de indios" recibió un santo católico como protector y

---

<sup>4</sup> Un ejemplo puede encontrarse en la España contemporánea donde la discusión lingüística, para establecer si catalán y valenciano son el mismo idioma, es utilizada para asentar las diferencias políticas y culturales entre ambas comunidades autónomas. Para un desarrollo más amplia de dicho tema ver la ponencia de Josepa Cucó i Giner, "La insoportable levedad del ser valenciano", presentada en el Simposio Internacional "Autonomías Etnicas y Estados Nacionales", Oaxaca 25-27 de junio de 1997.

patrón, que son todavía reconocibles en la actualidad. Consecuencia de ello y aunado a la prohibición de trasladarse de pueblo se crearon "diminutas naciones", en palabras de Jan De Vos (1994: 110), que establecieron fronteras internas entre ellas y que de manera desigual permanecieron segregadas del resto de la población no indígena. A esto debemos aunar el vacío de poder eclesiástico en el actual territorio de Chiapas, ya que 1/3 parte de su historia la pasó sin obispos al frente y con la carencia de personal religioso que quisiera vivir y evangelizar en la región.

Aramoni (1992: 294) ha incursionado en el estudio histórico de la religiosidad zoque en el periodo colonial y, también, en la institución de la cofradía europea trasplantada al ámbito americano, lo que le permite afirmar que surgió una religión popular al margen de la jerarquía católica durante los tres siglos de presencia hispana. Situación en la que confluyen la cosmovisión zoque, elementos cristianos refuncionalizados y el papel de los hombres de conocimiento, ancianos que se encargaron de preservar y enseñar a las nuevas generaciones los saberes comunitarios (*Ibid.*:295).<sup>5</sup> Estos procesos de transformación no son óbice para que la autora, utilizando a los cronistas, relacione dichas instituciones europeas con el pasado de los indios colonizados, ya que existían sustituciones entre lo europeo y lo mesoamericano propiciadas por las similitudes rituales existentes. Es aquí donde aparece la figura del calpul, institución controvertida en los análisis del México prehispánico. Dahlgren (1966: 211) afirmó la existencia del calpul entre los zoques de Tuxtla tras la sublevación de 1693, considerándolo un clan —aunque sencillo, según sus palabras— por la persecución que sufrieron los miembros del calpulli del gobernador indio repudiado. Igualmente Velasco Toro (1990: 122) menciona un documento sobre Quechula donde aparecen 4 calpullis en 1674. Si buscamos más referencias al respecto encontramos cómo el obispo Marcos Bravo de la Serna en 1682, para comentar fiestas de barrios de Tuxtla Gutiérrez, identifica barrio y calpul:

"las fiestas que por cuenta de dicho calpul se celebran en la iglesia parroquial, de aquí adelante se celebren en la ermita

---

<sup>5</sup> "Suponemos que los sermones inspirados en el Apocalipsis de san Juan despertaron un gran interés en los indios; este libro contiene imágenes literarias repletas de símbolos, sobre los fenómenos atmosféricos, el fuego, los terremotos, ríos, seres monstruosos, etcétera, representaciones seguramente usadas por los curas para infundir temor en relación a la idolatría y hechicería, ambos temas recurrentes a lo largo del libro, pero que, por otro lado, no resultan chocantes a las cosmovisiones indias," (Aramoni, 1992: 312).

del calpul, procurando en ellas la mayor devoción que es el festivo holocausto que deleita a Dios nuestro señor," (cit. en Aramoni, 1995: 15).

No es extraño, entonces, que la idea de sustitución o de superposición de instituciones esté presente cuando se habla de la desaparición del calpul, ya que se considera que la cofradía lo reemplazó como forma de organización social del pueblo (MacLeod, 1983: 74); en muchas ocasiones a través de los barrios o secciones en que se dividieron las comunidades.<sup>6</sup>

Si continuamos con este rápido desarrollo histórico llegamos a las reformas liberales del siglo XIX, éstas confrontaron, como durante todo el periodo colonial, a los poderes civil y religioso. El religioso vio cómo progresivamente el poder de los hombres tomaba espacios hasta entonces ocupados por la Iglesia (Wasserstrom, 1992: 129); hecho que se agravó con las leyes agrarias liberales que desamortizaban las tierras del clero y las de comunidad, algunas de las cuales servían para el sustento de las cofradías. Sin embargo, y con objetivos distintos, tanto el Estado como la Iglesia lucharían para erradicar las prácticas 'idolátricas' o cultos privados desde la colonia pero, al parecer, éstas eran ya una realidad instaurada y de difícil control para las jerarquías eclesiásticas, más preocupadas en los enfrentamientos con el Estado que en su propia construcción doctrinal y ritual (García Ugarte, 1992: 80).

Cuando la independencia del poder hispano ya era un hecho, el sacerdote de Tapilula ejemplifica esta situación al presentar su estado de cuenta trimestral; se quejará de la poca participación y conocimiento de los tapilultecos en la iglesia local: "a la hora que se enseña en la Yglesia (sic) [la doctrina] y para la misa los días festivos (sic) a fuerza de gritos llegan muy pocos".<sup>7</sup> Otro sacerdote, Manuel A. Ruiz, se lamentaba amargamente de los feligreses de dicho pueblo y del trato que recibía. La embriaguez era para él la que provocaba "los insultos y oprobios al Párroco".<sup>8</sup> De la misma forma fue tratado en Ixhuatán, donde tuvieron "la bileza y desfachatez de correr mis caballos para que con

---

<sup>6</sup> Un reciente trabajo de Aramoni (1997) añade a la discusión sobre las cofradías y el calpul la figura del o la *Cowiná* histórica. Institución que podría relacionar los cultos particulares dentro de los barrios con la territorialidad, el parentesco y el liderazgo.

<sup>7</sup> AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 1, Tapilula. 17 de enero de 1866, Manuel de J. Aguilar a Facundo Bonifaz, cuentas del trimestre y situación de feligresía.

<sup>8</sup> AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 1, Tapilula. 6 de julio de 1871, reporte del sacerdote Manuel A. Ruiz sobre el estado material y moral de la parroquia, ff. 2.

esto yo desocupara pronto la población". Su suerte no mejoró al visitar Rayón, donde "me escapé que me apaliaran (sic)" porque el Ayuntamiento le instó a "que no sacara nada" de la Iglesia para su supuesta reparación.<sup>9</sup>

En 1874, el cura parroquial comenta que los tapilultecos no están muy satisfechos de su presencia y de su parroquia, prefiriendo estar anexados a Tapalapa, en eso justifica el sacerdote la falta de auxilio que recibe, y aunque le tratan bien

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

De todas maneras al sacerdote le quedaba el consuelo de que en el próximo mes de agosto se celebraban las fiestas patronales de Tapilula y Rayón, "vamos a ver si para entonces se interrumpen unos días los frijoles y hay siquiera pollos".<sup>10</sup>

La progresiva llegada de población migrante, en su mayoría para hacerse cargo de las tierras arrebatadas a la comunidad, y la consolidación del Ayuntamiento Constitucional, adjudicaron a los sacerdotes un papel de intermediación en ciertos espacios rituales. Un ejemplo de ello lo observamos cuando a finales del siglo XIX el Ayuntamiento de Tapilula hará constar al señor Obispo la necesidad de un sacerdote para la celebración de la fiesta del Señor Santiaguito<sup>11</sup> Ventiún años después, en 1920, seis feligreses de Tapilula solicitaban de nuevo al provisor de la Sagrada Mitra que les enviara un sacerdote para poder celebrar la fiesta del patrón San Bernardo Abad, por no contar con ningún cura en la parroquia.<sup>12</sup> El peso de los migrantes empezaba a ser considerable porque de los firmantes, al menos tres eran originarios de San Cristóbal de Las Casas y uno de Tuxtla.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, ff. 2-3.

<sup>10</sup> AHD, sin clasificar, Tapilula, 28 de junio de 1875, Pablo A. Ruiz informa al Pbro. Juan Facundo Bonifaz sobre la situación del sacerdote de Pichucalco y de los feligreses de Tapilula.

<sup>11</sup> AHD, Correspondencia IV, 13, 3, 1 de junio de 1899.

<sup>12</sup> AHD, Asuntos Parroquiales IV, D. 2, Tapilula, 7 de agosto de 1920, feligreses suplican al Provisor de la Sagrada Mitra el envío de un sacerdote.

La ausencia de sacerdotes en ese momento la podemos relacionar con el periodo revolucionario mexicano. Una fiebre anticlerical recorrió México y también afectó al estado de Chiapas. La administración carrancista, por ejemplo, expropió los bienes del obispo Orozco y Jiménez en Chiapas, además de producirse saqueos en los templos y prohibirse confesiones, procesiones y rezos (García de León, 1989, II: 50). Las políticas postrevolucionarias, especialmente desde 1925 a 1940, mantuvieron el marcado tono anticlerical, y una de sus consecuencias fue la guerra conocida como la "Cristiada" (1926-1929). Para el caso del estado de Chiapas, Benjamin (1990: 209-210) considera que "se mantuvo tranquilo" en el periodo de máxima intensidad del conflicto Iglesia-Estado que recorrió al país (1926-1929), sólo la llegada al poder del general Victoriano Grajales provocó la mayor ola anticlerical vivida en Chiapas, al igual que la llevada a cabo en el vecino estado de Tabasco por el gobernador Tomás Garrido Canabal. Por este motivo, en 1933 el gobernador de Chiapas cerró las iglesias hasta 1936, y realizó una campaña de quema pública de objetos de culto. Su sucesor, en 1937, de nuevo reabrió los templos y permitió el regreso del obispo, política coincidente con la moderación de los últimos años de mandato cardenista. Esta situación no fue óbice para que la ausencia de sacerdote se convirtiera en tónica general de los municipios chiapanecos, y los pocos religiosos que se dedicaban a tal labor lidiaron con una población que solía controlar los templos e imágenes de su localidad.

La política o nueva cruzada religiosa de carácter social emprendida por la Iglesia de Roma, preocupada a finales del siglo XIX en los conflictos sociales y políticos que propiciaban la ascendencia del comunismo y del socialismo, no parece que afectó en un principio a las comunidades zoques de Chiapas. La preocupación expresada en el artículo 24 de los Estatutos de la Obra de los Congresos Católicos Mexicanos, donde se dará prioridad a la expansión de la "catolicidad" y se insistirá en una acción pastoral dirigida a la beneficencia, a la protección de los indígenas y a la instrucción y las artes (García Ugarte, 1992: 84) tuvo como resultado la creación de una "contrasociedad" mediante la Acción Católica, sustentada en sindicatos, prensa, escuelas y movimientos de juventud (Meyer, 1991: 208). Así, el 24 de diciembre de 1929, después de finalizada la guerra Cristera, se reunieron en México católicos de reconocido prestigio para dar a conocer pública y oficialmente la Acción Católica (Blancarte, 1993: 33). Entre los zoques Acción Católica ha sido una obra de adoctrinamiento dirigida por sacerdotes y regulares, principalmente franciscanos desde la creación de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez en 1964. Para Thomas (1974: 127-128) era simple-

mente "un bando desmembrado que sigue las directivas sacerdotales en oposición al sistema de cargos" y con poca participación de los indígenas. Sin embargo, a través de sus distintas asociaciones, que abarcan grupos de edad y género, ha logrado convertirse en una alternativa ritual frente a los sistemas de cargos religiosos. Además, y sin desaparecer el carácter jerárquico, ha logrado ampliar la base social y generacional en actividades religiosas y parareligiosas.<sup>13</sup>

Mientras que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas asumía a plenitud los nuevos caminos emprendidos por parte del clero latinoamericano en su identificación con los pobres y los conflictos sociales de la región, la diócesis tuxtleca se preocupaba más de las cuestiones rituales ya que su ámbito de trabajo estaba mediado por una pérdida progresiva del papel de los indígenas en sus respectivas localidades, debido principalmente a las migraciones y al acaparamiento de tierras por parte de migrantes. Sólo en los lugares no penetrados por esa migración, la labor religiosa ha tenido que incluir una parte social a través de obras como la Kolping, donde la formación-acción de los grupos marginados de la sociedad se canaliza a través del cooperativismo o de las enseñanzas técnicas, como ha ocurrido en Ocotepéc. En Tapalapa, pueblo vecino del anterior, el giro se ha producido hacia la presencia de alternativas rituales y discursivas como la presentada por los Adventistas del Séptimo Día.

En Tapilula, por su parte, podemos intuir que la política anticlerical condujo a una mayor, si cabe, privatización de lo religioso, donde los ancianos continuaron ostentando un papel preponderante en el ritual. Posiblemente, y sólo con la creación de la diócesis de Tuxtla, se incrementó la labor de los sacerdotes, que procuraron captar hacia la Acción Católica los ámbitos de celebración ritual, para ello estuvieron apoyados por los pobladores de origen foráneo que controlaban el Ayuntamiento Constitucional. En la actualidad Tapilula es un pueblo con poca presencia de hablantes de zoque,<sup>14</sup> y que posee una marcada separación entre los espacios civil y religioso. El Ayuntamiento, el Comisariado de Bienes Comunales y los partidos políticos ocupan el primer espacio, mientras el segundo está fragmentado, que no aislado, entre los

---

<sup>13</sup> De esta manera se efectúa trabajo de alfabetización unido al de evangelización, o se forman cuadros de catequistas. Igualmente se implementan cursos sobre salud familiar, nutrición, etcétera.

<sup>14</sup> Sólo el 10.88% de su población habla el zoque según las fuentes del Censo de 1990 (Villasana, 1995: 87). Estos datos, al igual que los que se mencionarán posteriormente, sólo toman en cuenta a los mayores de cinco años.

Adventistas, los grupos de Acción Católica y los llamados "Costumbreros". La gerontocracia sólo es perceptible en el ámbito de un poder simbólico-religioso, el relacionado con el sistema de cargos, ajeno a las disputas políticas.

Si hacemos caso a esta breve y parcial descripción histórica, la mayor presencia y papel de la jerarquía católica durante el presente siglo en la región coincide con la transformación en la composición social y étnica de los municipios zoques, hecho que se constata con la posterior creación de la diócesis de Tuxtla. Ésta encontró el camino trazado por migrantes y propietarios para hacer de la Acción Católica el espacio ritual alternativo de las distintas modalidades de celebración religiosa, las cuales se conjugan tras la desaparición de la cofradía y del periodo de persecución religiosa. El ámbito institucional de reproducción étnica, sin profundizar en los aspectos cosmovisionales puesto que no es la pretensión de este texto, quedaba relegado al sistema de cargos, por denominarlo de manera comprensiva y abarcativa sin entrar en sus diferencias comunitarias. El poder civil, en las comunidades que vieron la penetración de los propietarios y de la ganadería durante los siglos XIX y XX, fue asumido por los migrantes o sus descendientes, que conforman una élite social y económica. Sin embargo, en aquellos lugares donde las tierras comunales o ejidales no fueron penetradas por la migración, el sistema de cargos ha desaparecido o es muy precario, como en los casos de Tapalapa y Ocoatepec, donde las relaciones jerárquicas y de poder se establecen entre los Adventistas, la Acción Católica o entre las élites de maestros o transportistas que poseen relaciones políticas con el exterior de sus comunidades. Así Tapalapa, con el 100% de tierras ejidales y con uno de los índices más elevados de hablantes de lengua zoque,<sup>15</sup> es de los municipios de la región con mayor presencia del credo adventista,<sup>16</sup> a ello hay que añadir que sus habitantes otorgaron el 48% de sus votos al Partido de la Revolución Democrática (PRD) en las últimas elecciones municipales celebradas en 1995.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> El 95.43% de la población, según el Censo de 1990, habla el idioma zoque (Villasana, 1995: 87).

<sup>16</sup> Los datos censales de 1990 presentan el número de 1081 practicantes del protestantismo de un total de 2657 censados, donde se incluyen a católicos, protestantes, otras denominaciones o ninguna religión. Así los adventistas cuentan en el municipio con más del 40% de la población censada (García Méndez, 1993: 323).

<sup>17</sup> Comisión Electoral del Estado.



En Ocotepec, otro de los municipios que registran un mayor porcentaje de hablantes de zoque,<sup>18</sup> y una práctica desaparición del sistema de cargos, el Presidente de Acción Católica fue candidato a Presidente Municipal en las elecciones de 1991 bajo la bandera del Partido Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN). Aunado a ello, la confrontación política constante llevó a los comités municipales del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y del PFCRN, hasta entonces rivales, a amenazar con dejar las filas de ambos partidos para ingresar en abril de 1996 al PRD, por considerarla "una alternativa política más seria y comprometida con las luchas del pueblo".<sup>19</sup> Esta situación se solucionó con el reparto de las regidurías entre los distintos partidos, con lo que el Presidente Municipal priísta logró mantenerse en el poder pese a las continuas fricciones partidistas.<sup>20</sup> Así, en dos de los municipios donde los indígenas representan la mayoría de la población han negociado directamente con el Estado o mostrado su inconformidad a través de los mecanismos que éste pone a su alcance, como son los partidos políticos. Por el contrario en Tapilula, donde una élite de origen foráneo controla el poder local y las relaciones con las instituciones foráneas, existe y funciona un sistema de cargos religiosos activo.

Si cambiamos de espacio geográfico, el difícil acceso físico a la Selva de los Chimalapas en Oaxaca posiblemente sea la causa de su nula presencia en las descripciones de cronistas de la Colonia, sólo en 1674 Fray Francisco de Burgoa, al hablar de la doctrina de Zanatepec, menciona a Chimalapa (Santa María), con una población de cien casados (Muñoz, 1977: 121-122). Seguramente esa misma dificultad hizo que el poder eclesiástico estuviera ausente de zonas poco pobladas y cuya lejanía y condiciones físicas las hacían poco atractivas para los visitantes, aunque éstos fueran evangelizadores. Un intento para incrementar la presencia eclesiástica y controlar la región del Istmo oaxaqueño se produjo con la creación de la diócesis de Tehuantepec en 1891, pero la revolución mexicana frustró tal intento (Muro, 1992: 303).

Entre 1961 y 1965 el profesor Carlos Muñoz vivió en Santa María Chimalapa, sus observaciones ilustran la situación de aquella población

---

<sup>18</sup> Los datos del Censo de 1990 arrojan la cifra del 95.98% de hablantes de zoque (Villasana, 1995: 87).

<sup>19</sup> *Cuarto Poder*, 29 de abril de 1996, p. 7.

<sup>20</sup> Estas fricciones han conducido a que los regidores opositores demanden la intervención del Congreso del Estado de Chiapas para realizar auditorías a la administración del Presidente Municipal priísta. *Cuarto Poder*, 4 de octubre de 1997, p. 13 y 21 de octubre de 1997, p. 11.

hace apenas 30 años. En cuanto a la presencia eclesiástica ésta no parece que fuera una constante, incluso consideró que la persecución religiosa o las repercusiones de la guerra cristera no afectaron a los zoques porque los curas

"se aparecen cual cometas al año, o a los dos o tres años, que hasta los ven como augurios de que algo puede suceder en el pueblo, y si se enferman dicen: 'Fue porque vino el padre que llegó la enfermedad a Chimalapa'" (*Ibid.*:136).

Esta lejanía le permitió constatar la relación estrecha entre los poderes civil y religioso. Los ancianos o principales, después de rezar en la iglesia se dirigían a "la sede de los poderes locales" donde en reunión abierta nombraban al Presidente Municipal y al resto de autoridades. Igualmente el juez nombraba a los funcionarios de la iglesia, "y no es raro ver —nos dice Muñoz (*Ibid.*:224)— a los ancianos con las autoridades municipales haciendo velas para la iglesia en la oficina municipal".

La institución de la mayordomía, no era asunto únicamente de los poderes religiosos, la asunción del cargo era refrendada con la "asistencia de los principales y del ayuntamiento en pleno" (*Ibid.*:103). Además, las autoridades municipales vigilaban "el cumplimiento de las fiestas y ceremonias tradicionales, así como el funcionamiento de la iglesia" (*Ibid.*:224). Esta relación se sustentaba en lo que parecen jerarquías de edad, aunque el profesor Carlos Muñoz afirma que no vio "que cada grupo tuviera jefes, ni casas de reunión, ni fiestas especiales o ceremonias para pasar de un grado al siguiente superior" (*Ibid.*:225). Sin embargo, el papel o consideración en que eran tenidos los ancianos-principales se refleja en la denominación al superior de los mismos como dios, "cuya autoridad era absoluta" (*Ibid.*:230-231).

La década de los setenta es para Muro el periodo donde se produce un cambio substancial en la "reevangelización" iniciada en el Istmo durante 1960, situación coincidente con cambios y movilizaciones políticas regionales. Es el momento en el que una élite zapoteca se asumirá como intermediaria entre el poder local y el central, y reforzará los símbolos identitarios regionales zapotecas a través de su lengua, indumentaria, celebraciones rituales, etc. (Muro, 1992: 303-304). A la par se produjo la construcción de la presa Benito Juárez, la carretera Panamericana y la Transístmica. Este auge económico implicaba la presión sobre las tierras comunales por parte de inversionistas privados y un ambiente político contrario al rumbo de las transformaciones sociales que se producían. Para los zoques la llegada de población foránea, co-

nocida como *avecindada*, se había producido ya en el primer cuarto del presente siglo, esta población permaneció al margen de la organización cívico-religiosa de los pueblos, sólo colaborando en ciertas actividades de la iglesia, especialmente en Semana Santa (Muñoz, 1977: 225). Pero las transformaciones económicas y los sobresaltos políticos de la región facilitaron su penetración en la zona y activaron cada vez más su participación económica y política, fruto de ello son los enfrentamientos que en la década de 1980 se produjeron en San Miguel Chimalapa; tras la cortina de una disputa entre maestros por la enseñanza bilingüe se escondían conflictos de política municipal.

Esta efervescencia regional comportó en 1972 la creación de la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI) (Muro, 1992: 305). También en ese periodo llegará a la diócesis de Tehuantepec el obispo Arturo Lona Reyes. Las comunidades de base fueron su objetivo. A la par que la COCEI, la iglesia organizará trabajos en las comunidades, cooperativas, clínicas o cajas de ahorro (*Ibid.*:307). La iglesia liberadora para los pobres se instala en el Istmo con líneas de acción cada vez más políticas, incrustándose en los movimientos populares contra la explotación de bosques, los caciques, la siembra y tráfico de drogas (*Ibid.*:308).

"Se reafirmaban entonces —nos dice Muro (*Ibid.*:308)— las dos tendencias de la diócesis en este proceso: la convergencia con la COCEI, lo cual implicaba conjuntar actividades dentro del movimiento, y la apertura de un nuevo espacio, sobre todo en el ámbito rural: la concientización y la organización a través de un nuevo cooperativismo con miras a la liberación de los oprimidos y el cambio de la estructura social".

¿Cuál es el panorama actual en los dos municipios Chimalapas? Las transformaciones políticas en el Istmo afectaron o incorporaron a los zoques a esos movimientos. La COCEI y la lucha política se hizo más visible especialmente a través de los maestros zoques que tenían contactos constantes con el exterior, principalmente en Juchitán, donde la actividad opositora era preponderante. Los ancianos-principales se vieron relegados a las actividades rituales, mientras que el poder civil se disputaba entre partidos políticos o simuladas fracciones identificadas con ellos, ya que la nueva legislación oaxaqueña reconoce la elección por usos y costumbres en los municipios indígenas, situación que elimina la mayoría de las veces la visible presencia de los partidos. De esta

manera, las autoridades de los municipios se eligen sin la anuencia y respaldo de partidos políticos, a través de las asambleas, aunque tal circunstancia no es óbice para que los partidos sean los soportes encubiertos de los distintos candidatos votados por la asamblea. De la misma manera, el activismo político se ha visto reforzado por el interés mundial que la Selva de los Chimalapas ha despertado dada su riqueza ecológica. El espacio de trabajo y de vida ha adquirido también el carácter de espacio de confrontación de intereses nacionales y extranjeros, donde los zoques están insertos de manera comprometida, ya sea en apoyo de los grupos ecologistas o criticando su actuar al margen de las asambleas comunitarias.

El lugar de los ancianos-principales ha quedado comprimido a las actividades de la Iglesia o a los rituales sociales. Las mayordomías han adquirido progresivamente la fisonomía de los cargos istmeños con la presencia de padrinos y madrinas, en detrimento del trabajo comunitario para apoyar a los cargueros.

En cuanto a la Iglesia católica la lejanía y aislamiento de las comunidades Chimalapas impidió un acercamiento fluido incluso después de la instalación de la diócesis de Tehuantepec. Su presencia actual es escasa en San Miguel, donde una vez por semana o cada quince días cuenta con la visita de un sacerdote. Caso contrario ocurre en Santa María, donde la instalación desde diciembre de 1996 de un sacerdote ha avivado el papel de los ancianos, recuperando o, al menos intentándolo, la ritualidad religiosa y el espíritu comunitario deseado por los teólogos de la liberación. La competencia de los pentecostales y de una religiosidad privada o de intermediación, como la ejercida por los *chagolas*,<sup>21</sup> no parece que de momento haya permitido a la jerarquía católica regional captar a suficientes feligreses. Sólo el atractivo de la música y los cantos enseñados a los jóvenes parece una competencia al culto evangélico y una medida para la cooptación de fieles. Es decir, la entronización que se produjo en la región istmeña de Oaxaca entre las reivindicaciones políticas de la oposición y de la iglesia liberadora, no tuvo respuesta entre los zoques, sólo las confrontaciones de orden político arribaron y se instalaron en su territorio.

Este somero y posiblemente muy parcial recorrido por distintos ámbitos regionales habitados por los zoques se justifica por el interés

---

<sup>21</sup> El *chagola* es el anciano ungido por el reconocimiento comunitario para ser el mediador entre los hombres y las imágenes sagradas de la iglesia, además de asumir otros papeles relevantes durante la celebración de las mayordomías.

de mostrar, por una parte, cómo las disímiles transformaciones históricas también comportan caminos desiguales y, a veces contradictorios, para el ejercicio del poder al interior de las comunidades. En este sentido, la presencia o ausencia del Estado y de la Iglesia, han afectado o se han aclimatado a los procesos sociales de cada región. El caso del Istmo de Tehuantepec, pero que puede ser extensivo a otros lugares, es utilizado como ejemplo por Muro para afirmar que donde existió "una débil estructura eclesiástica las medidas para evangelizar se adaptan más a patrones culturales y comportamientos políticos propios de la población" (Muro, 1992: 309).

El otro aspecto que nos interesa resaltar es que el punto de partida étnico, a pesar de la posible existencia de mundos culturales compartidos o de lengua común, puede ser una trampa que sitúe, por encima de los procesos históricos, las esencias y definiciones culturales. Los casos zoques presentados muestran que, aun con idioma y cosmovisión ciertamente entrelazados, las permanencias culturales no son sinónimo de perdurabilidad de formas de organización o modos de acción política y simbólica, que en muchos casos se pretenden identificar como representantes de una determinada singularidad indígena. Situación que generaliza y unifica los procesos históricos disímiles que pueden incluso comprobarse en territorios cercanos física y culturalmente.

Igual que conocemos en la actualidad que el sistema de cargos, en sus múltiples formas de expresión, se definió en el siglo XIX; también los sistemas de cargos vigentes tienen distintos procesos históricos, en muchos casos trascendiendo las realidades étnicas.<sup>22</sup> Las comunidades de Tapalapa y Ocoatepec, a pesar de su ubicación en "regiones de refugio" como hubiera dicho Aguirre Beltrán (1987), o de su permanencia lingüística y cultural, dejaron o arrumbaron el sistema de cargos como forma de jerarquización o relación social y política. Mientras que los zoques de Tapilula, más cercanos a las relaciones con habitantes de otras poblaciones del estado de Chiapas, expresaron una pujante ritualidad festiva posiblemente junto con algunos migrantes que accedieron a su territorio.

---

<sup>22</sup> Juan Pedro Viqueira (1995: 281) ha señalado acertadamente que "las actuales comunidades indias son el resultado de amplios y complejos procesos económicos, sociales y religiosos de larga duración que han transformado en repetidas ocasiones sus modos de vida".

El sistema de cargos y las tan traídas y llevadas formas políticas indígenas, expresadas en un derecho propio o en la consuetud, no pueden ser entendidas al margen de la historia regional o de las relaciones con las instituciones civiles y eclesiásticas estatales o nacionales. Los ejemplos mencionados de Chiapas y los recientes acomodados en la organización social y política de los zoques de Oaxaca nos interrogan sobre el papel jugado por estas instituciones entre los pueblos indígenas, y el que en un futuro se discute que jugarán en la vida política e institucional del México contemporáneo. Así, el poder de dios y de los hombres, como pretenciosamente titulamos este trabajo, ha estado ligado, y lo continúa estando, a procesos de transformación y acomodo regional donde el poder civil representado por el Estado, y el religioso, ejemplificado ahora por distintas adscripciones además de la católica, juegan papeles de intermediación o interlocución, de confrontación o de cambio. La pretensión de un estudio a espaldas de estas instituciones, bajo el manto de una supuesta prístina identificación étnica, nos conduce, gracias a la comparación etnográfica, a constatar el cúmulo de a priori o premisas falsas que ensombrecen el conocimiento de procesos históricos y situaciones actuales.

## Abreviaturas

AHD. Archivo Histórico Diocesano. San Cristóbal de Las Casas.

## Bibliografía

### **Aguirre Beltrán, Gonzalo**

*Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica.* INI, México, 1987(3).

### **Aramoni, Dolores**

*Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas.* CNCA, México, 1992.

"Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla", en *Anuario IEI*, num.V, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, 1995, pp. 13-26.

"La Cowina zoque", ponencia presentada en la *II Reunión de Investigadores del Area Zoque*, San Cristóbal de Las Casas, 28-31 de octubre de 1997.

### **Benjamin, Thomas Louis**

*El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947.* CNCA, México, 1990.

### **Blancarte, Roberto**

*Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982.* El Colegio Mexiquense-FCE, México, 1993(2).

### **Clark, John E.: y Michael Blake**

"El origen de la civilización en Mesoamérica: los olmecas y mokaya del Soconusco de Chiapas, México", en *El preclásico o formativo. Avances y perspectivas*, Martha Carmona Macías (Coord.), INAH, México, 1989, pp. 385-403.

### **Dahlgren, Barbro**

"Sobre algunos aspectos de la etnología preshipánica de Chiapas", en *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto Weitlaner*, INAH, México, 1966, pp. 209-217.

### **De Vos, Jan**

*Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas.* INI, México, 1994.

### **Fábregas Puig, Andrés**

"La transformación de las formas de poder entre los zoques: una hipótesis", en *México Indígena*, num. 10, México, 1986, pp. 9-13.

### **García de León, Antonio**

*Resistencia y Utopía.* Era, México, 1989(2).

**García Méndez, José Andrés**

*Entre el apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chiapas (Diagnóstico socio-religioso)*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 1993.

**García Ugarte, Marta Eugenia**

"Las posiciones políticas de la jerarquía católica, efectos en la cultura religiosa mexicana", en *Religiosidad y política en México*, Carlos Martínez Assad (Coord.), Universidad Iberoamericana, México, 1992, pp. 61-115

**Jiménez Moreno, Wigberto**

"El enigma de los olmecas", en *Cuadernos Americanos*, num. 5, México, 1942, pp. 113-145.

**Lee, Thomas A.**

"La lingüística histórica y la arqueología de los zoque-mixe-popolucas", en *1ª. Reunión de Investigadores del Area Zoque*, CEI-UNACH, Tuxtla Gutiérrez, 1989, pp. 7-36.

**Lisbona Guillén, Miguel**

"Los estudios sobre zoques de Chiapas. Una lectura desde el olvido y la reiteración", en *Anuario 1993*, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1994, pp. 78-125b.

**MacLeod, Murdo J.**

"Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas", en *Mesoamérica*, núm. 5, Guatemala, 1983, pp. 64-86.

**Meyer, Jean**

*Historia de los cristianos en América Latina*. Siglos XIX y XX. Vuelta, México, 1991(2).

**Muñoz Muñoz, Carlos**

*Crónica de Santa María Chimalapa. En las Selvas del Istmo de Tehuantepec*. Molina, San Luis Potosí, 1977.

**Muro, Víctor Gabriel**

"Iglesia popular y movilización social en el Istmo de Tehuantepec", en *Religiosidad y política en México*, Carlos Martínez Assad (Coord.), Universidad Iberoamericana, México, 1992, pp. 301-310.

**Thomas, Norman D.**

*Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. SEP, México, 1974.

**Velasco Toro, José**

"Perspectiva histórica", en *Los zoques de Chiapas*, VV.AA., INI, México, 1990(2), pp. 43-151.



**Villasana, Susana**

*Identidad étnica entre los zoques de Chiapas. Estudio comparativo.* Tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH, México, 1995.

**Viqueira, Juan Pedro**

"Los límites del mestizaje cultural en Chiapas", en *América Indígena*, vol. LV, num. 1-2, México, 1995, pp. 279-303.

**Wasserstrom, Robert**

*Clase y sociedad en el centro de Chiapas.* FCE, México, 1992(2).