

El Carnaval de San Fernando, Chiapas: los motivos zoques de continuidad milenaria

Carolina Rivera Farfán
Thomas A. Lee Whiting

Introducción

Este artículo tiene la finalidad de describir la fiesta de carnaval de San Fernando, Chiapas, un pueblo tradicionalmente zoque del municipio con el mismo nombre, en la Depresión Central del estado, haciendo énfasis en un motivo de la danza prehispánica que se desarrolla en la celebración. Dicha danza parece tener una historia milenaria en la región del istmo.

Aquí describimos el motivo de la fiesta y la situamos en un marco étnico actual. Asimismo buscamos los lazos culturales anteriores recurriendo a la etnohistoria, la arqueología y la lingüística. También tratamos de describir cómo esta celebración de carnaval es un fenómeno que da identidad étnica a estos descendientes zoques, además de ser un factor de cohesión toda vez que reúne a la gente que participa de las actividades rituales que componen la celebración al santo, y de cómo a través de ellas la cultura zoqueana ha logrado sobrevivir, primero a la conquista y colonia, y cómo lo hace ahora, ante la acometida que la modernidad y el desarrollo de la nación han impuesto a las culturas autóctonas de México.

Pese a ello, los zoques de San Fernando, tan cercanos a la progresista y comercial Tuxtla Gutiérrez, mantienen valores patrimoniales que son vitales para dar continuidad a la parte de la cultura que se niega a desaparecer.

En el primer apartado presentamos una descripción general de San Fernando con datos geográficos, históricos y etnográficos; en el

segundo hacemos una relación del desarrollo del carnaval; en el tercero nos referimos a la historia lingüística del lugar y a las tradiciones olmeca y mixe-zoque-popolucas con quienes se emparenta, y por último nos acercamos a una explicación del simbolismo representado en el carnaval y de cómo ha sido posible su sobrevivencia a partir del ritual de un santo católico, gracias a la eficiente estructura organizativa relacionada al sistema de cargos.

Breve marco histórico.

Los zoques estuvieron asentados en una extensa área que abarcó toda la parte de las montañas del noreste y el centro de Chiapas, parte costera del Soconusco, parte del sur de Oaxaca y noroeste de Tabasco.

En lo que se refiere a Chiapas, abarcaron un territorio de 12 a 15 mil kilómetros aproximadamente (Villa Rojas, 1975:18). Actualmente son 12,665 kilómetros de todo el territorio tradicional zoque, de los cuales 12 municipios con una superficie territorial de 2,958 kilómetros cuadrados (Agenda Estadística 1989) son considerados como los únicos hablantes zoques, ubicados en la Sierra de Pantepec, al noroeste del estado. Los zoques se han reducido a una cuarta parte, en términos lingüísticos.

Desde el periodo prehispánico y durante la colonia, fue posible identificar tres regiones culturales y geográficas, y aún ahora las podemos encontrar: la primera la ubicamos en los pueblos que colindan con el estado de Tabasco, la segunda la constituyen poblaciones ubicadas en la Sierra de Pantepec, de suelos quebrados y pedregosos, y, finalmente, la tercera la situamos en los pueblos asentados en una parte de la Depresión Central, entre los que encontramos Ocozacoautla, Cintalapa, Jiquipilas, Tuxtla Gutiérrez, San Fernando, Osumacinta, Chicoasén, Berriozábal, Tecpatán y Copainalá, con altitudes que van de los 300 metros sobre el nivel del mar, como es el caso de Tecpatán, hasta los 900, en el de San Fernando.

La lengua zoque se agrupa en la rama mixe-zoque-popoluca. Al momento de la conquista española esta familia lingüística ocupaba todo el istmo, así como la planicie costera de Veracruz, Tabasco y Chiapas (Thomas, 1974). Arqueológicamente se ha demostrado que este grupo estuvo fuertemente influenciado y relacionado con un horizonte estilístico cultural olmeca en todas sus fases (Lowe, 1983:129), por su ocupación en estos territorios, situación que desarrollamos en un apartado posterior.

El interés de nuestro trabajo se centra en el pueblo de San Fernando, en el que se está ejecutando un proyecto de investigación concreta sobre el desarrollo del carnaval, que año con año se realiza precediendo a las celebraciones de la Semana Santa, por lo que en este artículo se presenta, de manera general, parte del contenido:

San Fernando, pueblo ubicado en la tercera región a que nos referimos anteriormente, se encuentra ubicado a 18 kilómetros de la capital del estado Tuxtla Gutiérrez.

Los conquistadores españoles pisaron por vez primera terreno zoque el año de 1524. Esta primera entrada estuvo a cargo de una expedición comandada por Luis Marín, la que se introdujo por Zimatán (actual Cunduacán, municipio de Tabasco) hasta Quechula, según relato de Bernal Díaz del Castillo, lugar en donde el cacique se sometió pacíficamente, además de que proporcionó tropas a los españoles para intentar el sometimiento de los belicosos chiapanecas. Los españoles lograron llegar a Chiapas tras cruentas batallas y se dirigieron hasta Zinacantán, sin consolidar la conquista de este territorio.

En el año de 1527 se produjo una nueva entrada, ahora con Diego de Mazariegos al frente, quien siguió la misma ruta de Marín. En esa ocasión los conquistadores subieron por la margen izquierda del río, atravesaron la aldea de Usumacinta (Osumapa, actual San Fernando) y descendieron por el camino de Tamasolapa (Don Ventura, también territorio de San Fernando)... de aquí partieron a combatir a los chiapanecas... (Cordry 1988-28)

Esta región era atractiva para los conquistadores, quienes hicieron de ella un próspero sistema de haciendas de cría de ganado bovino, caña de azúcar, así como del comercio de algodón, azúcar y grana. Atractiva también por la existencia de gran cantidad de mano de obra que requería el proceso de explotación de la tierra y de la fuerza de trabajo misma, inició por ello un periodo de colonización de sobra conocido: explotación socioeconómica, crisis agudas con las consecuentes hambrunas, epidemias, pestes. Todo ello con las lógicas consecuencias, ya que se produjo un desgaste humano de la población conquistada, que trabajó sin la suficiente retribución alimenticia, lo que repercutió más tarde en la reducción de la capacidad productiva de los indios.

Uno de los efectos inmediatos de tales fenómenos fue el descenso de la población india a nivel general. Por citar un ejemplo señalamos que en 1692 la población de Tuxtla era de 1500 habitantes de origen zoque y 12 años después, en 1705, ésta descendió a más de la mitad, es decir, sólo existían 518 zoques (1).

De igual forma, fueron despojados de sus tierras, por lo que tuvieron que formar parte de la mano de obra en la explotación de las haciendas, situación que persistió hasta entrado el siglo XIX. La mayoría de hablantes zoques en esta región mermó considerablemen-

(1) Archivo General del Estado, Boletín No. 2. Documentos históricos de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez Chiapas, 1953, año 1, No. 2.

te. Actualmente ninguno de estos pueblos aledaños a Tuxtla habla la lengua.

San Fernando dejó de ser hacienda en la segunda mitad del siglo XIX, cuando tomó la categoría de pueblo.

El sistema agrícola y la organización tradicional zoque se han venido transformando desde este periodo, traducido en la pérdida de la lengua zoque, indumentaria, formas y estructuras en la vivienda, entre otras. Sin embargo, y a pesar de la existencia de todos los elementos externos que han obligado a estos pueblos (los municipios aledaños a Tuxtla, entre los que se cuenta San Fernando) a cambiar y adueñarse de lo ajeno y trastocar su tradición, aún permanecen elementos vivos que inteligentemente han podido ser engranados y combinados con lo externo, como una de las estrategias de sobrevivencia cultural. De esta manera, aún se nos presentan expresiones meramente zoques que dan identidad étnica al grupo; siendo las expresiones más encontradas las percibidas en la realización de las fiestas tradicionales, con su compleja estructura organizativa, traducida en el sistema de cargos, compuestas por las mayordomías y demás cargos estratificados que se han convertido en una "institución de refugio" (Fábregas 1970-71:11), como único camino viable para preservar la cultura local. A decir de Fábregas, este grupo zoque preserva su unidad social y cultural a través del funcionamiento de las mayordomías.

Uno de los resultados integrantes del sistema de cargos proviene del hecho de que cohesionan a la gente comprometida en la realización de obligaciones rituales y en su asistencia a estas celebraciones, a los santos e imágenes por devoción y placer.

Y es alrededor de las personas que sustentan los cargos como la comunidad entra en contacto mediante el compromiso moral con los símbolos comunes.

Para ejemplificar, relataremos la celebración del carnaval que año con año se realiza en el municipio de San Fernando. Pero antes señalaremos algunas características generales y un marco histórico del lugar.

a).

Ubicación geográfica. El municipio de San Fernando se encuentra ubicado en la Depresión Central o Depresión de Chiapas, que se extiende al noreste de la Sierra Madre, limitada al noroeste por la Altiplanicie de Chiapas y septentrionalmente por las montañas del Norte (Mülleried, 1982:18).

San Fernando cuenta con una población de 22,358 habitantes (2).

(2) Censo General de Población y Vivienda. SPP-INEGI, 1990.

Limita al norte con Copainalá, al noreste con Chicoasén, al este con Osumacinta y al oeste con Berriozábal (Figura 1).

Su extensión territorial es de 258.3 kilómetros cuadrados, que corresponde al 0.34% de la superficie estatal. El municipio tiene una altitud media de 900 metros sobre el nivel del mar, localizado a 16°52'18" de latitud norte y 90°12'21" de longitud oeste. El clima varía de acuerdo a la latitud que va del semicálido-húmedo, con lluvias en verano, hasta el cálido-húmedo, con lluvias de mayo a octubre, siendo el mes de mayo el más caluroso. Durante el invierno es frecuente la neblina con lloviznas y los vientos dominantes corren de noroeste a sureste. La precipitación pluvial anual es de 1100 milímetros.

La composición de la superficie municipal es casi en su totalidad accidentada, de ahí que la cabecera se encuentra asentada en una serie de lomeríos.

El uso del suelo es básicamente agrícola con bosques, de tal suerte que el 41.2% de la superficie municipal está compuesto por la propiedad ejidal de 10 ejidos: 16 de Septiembre, Viva Cárdenas, Gabriel Esquinca, Benito Juárez, La Pimienta, Miguel Hidalgo, San Fernando, Cuauhtémoc, Vicente Guerrero y Monterrey; el resto del territorio lo abarca la pequeña propiedad y una última porción corresponde al Parque Nacional "Cañón del Sumidero".

Entre sus cursos hidrológicos tiene el cauce del río Grijalva, que recorre, en este municipio, el final del Cañón del Sumidero. Existen otros de menor cauce, como El Barrancón, Blanco, Cuachi, El Celín. La cortina de la Presa Hidroeléctrica "Manuel Moreno Torres", Chicoasén, se encuentra entre este municipio y Osumacinta.

La mayoría de sus habitantes vive en localidades o riberas, como ellos las denominan; seis en total, cercanas a la cabecera municipal. Se tiene acceso a ellas por caminos pavimentados y casi todas cuentan con energía eléctrica. Las más alejadas están compuestas por localidades que según censo de población de 1988 no rebasan los 100 habitantes.

b).

Datos históricos y etnográficos. Es difícil precisar el origen de los primeros habitantes del municipio. En un documento, Fábregas (1970) retoma parte de lo dicho por Fernando Castañón, en cuanto al origen de los primeros pobladores de la región de Tuxtla Gutiérrez, que los considera procedentes del occidente del estado; presumiblemente parte de esas familias se allegó a San Fernando por su relativa cercanía a Tuxtla. En términos documentales, sabemos de él por la crónica de Bernal Díaz del Castillo, en la parte relacionada al año de 1527, camino a la conquista de los chiapanecos, por su paso en este territorio.

Los antiguos zoques la denominaron *Chahuipac*, que quiere decir

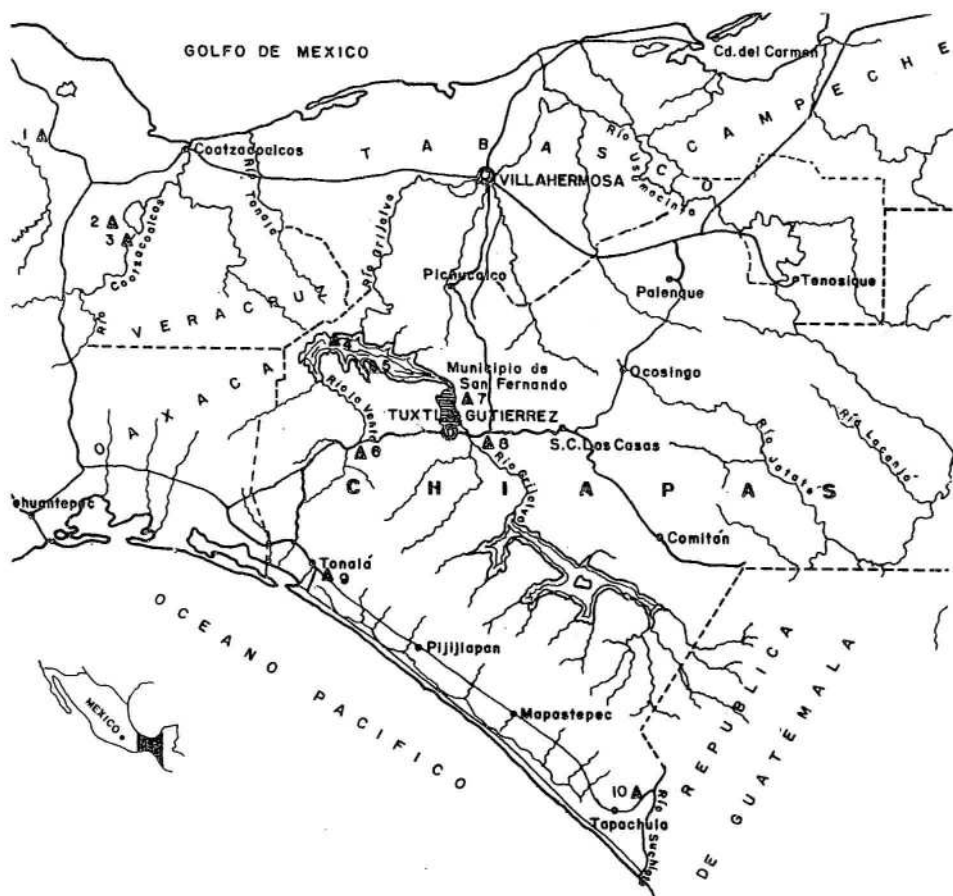


FIGURA 1.

Mapa de Chiapas, el Istmo y estados colindantes.

- 1, Laguna de los Cerros; 2, Tenochtitlán; 3, Potrero Nuevo
- 4, San Antonio; 5, San Isidro; 6, Mirador; 7, Cañada de Muñiz; 8, Chiapa de Corzo; 9, Tzutzuculi; 10, Izapa.

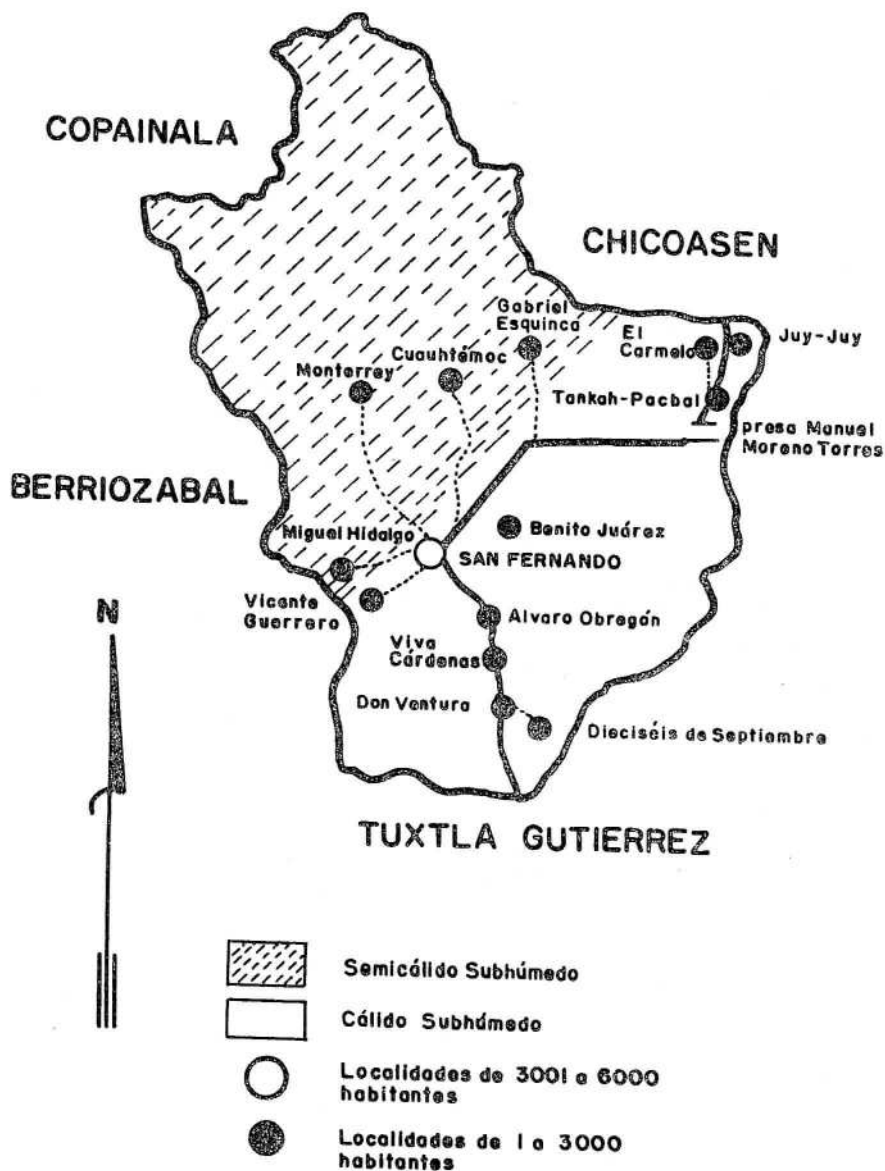


FIGURA 2.
 Mapa del municipio de San Fernando, Chiapas.
 Fuente: Los Municipios de Chiapas. Sria. de Gobernación-Gob.
 del estado de Chiapas, México, 1988.

Tsahui pak, como arroyo de monos, del zoque *tsahui*, mono: i *pak* arroyo (Becerra 1985:87).

Posteriormente, hacia 1482-84, por la invasión nahua se denominó *Osumapa de Osoma-a-pan*, arroyo de los monos; del nahoa *osomatli*, mono; *atl*, agua; i *pan*, lugar.

La denominación comprendía lo que "hoi ocupan el pueblo de San Fernando la hacienda Llano García i el paraje Chahuipac" (Becerra 1985:231). El mismo autor señala que si el nombre alude a una tribu o gente, entonces también abarcaría ésta hasta el pueblo vecino de Osumacinta, que es *Osoma-tsintla*, ladera de los monos; del nahua *osomatli*, mono; i *tsintla*, ladera (*op. cit.*: 231).

Instaurada la colonia, los terrenos de esta hacienda fueron parte de una enorme concesión de los condes de Olachea y Michelena, propiedad que partía desde Jiquipilas hasta Mezcalapa.

A la parte de Osumapa se le denominó *Las Animas* por estar en la iglesia el cementerio. Posteriormente, y por derecho de posesión que asistía a los condes, cedieron esta parte a Manuel Esteban Cal y Mayor y Feliciano Pérez Paris, quienes la heredaron a sus hijos Ignacio y José Damián, quienes la denominaron *Las Animas del Rosario* (Robledo 1950:12). El gobierno del estado, inspirado en las leyes de la Recopilación de Indias, inició estudios para poder transformar esta hacienda en pueblo, ya que podía elevarse a esta categoría porque cumplía con las leyes 1 y 2, que indicaban: "Que el terreno sea capaz y saludable, abundante de frutos y mantenimientos buenos y saludables y de tierras a propósito para sembrar". Exigen además "que el cielo sea de buena y feliz constelación, claro y benigno, el aire puro y suave, sin impedimentos ni alteraciones; y el temple sin exceso de calor o frío: que haya pastos para criar ganados, montes y arboleda para leña: materiales para casas y edificios: muchas y buenas aguas para beber y regar".

Todas estas circunstancias las reunía el terreno de las ánimas, "además porque el total de la Hacienda de las Animas es de quinientas cuarenta y seis (habitantes), número más que suficiente para fundar un pueblo si atendemos al ínfimo mandato de la ley".

De conformidad con las razones anteriores el gobierno le dio la categoría de pueblo el 20 de octubre de 1851, "para concederles con esto las prerrogativas de hombres libres, sacarlos de esa especie de tutela con que viven en una hacienda". A partir de ese momento *Las Animas* pasó a denominarse San Fernando, nombre otorgado para honrar al santo patrono de Fernando Nicolás Maldonado, gobernador del estado en ese periodo (3).

(3) *EL Boletín Oficial*. Periódico del Gobierno del Estado Libre de Chiapas No. 5, San Cristóbal de Las Casas, sábado 13 de septiembre de 1851, 1. Parte Oficial.

Años más tarde, durante la época iconoclasta de la revolución y por decreto del gobierno del estado, el 28 de agosto de 1934, el gobernador Victórico R. Grajales "declara desaparecidos los nombres de santos que ostentan los pueblos del estado", entre los que se encuentra San Fernando, "que a partir de esa fecha se denominará Villa de Allende (4), nombre con el que se enaltecía al héroe de la independencia nacional.

Diez años más tarde, el 10 de noviembre de 1944, el decreto anterior fue invalidado por el gobernador Rafael Pascacio Gamboa, ya que el nombre de Villa de Allende se dio "sin tomarse para nada en cuenta nuestra tradición histórica íntimamente relacionada con el derecho que los pueblos tienen de impugnar los radicalismos estériles que entorpecen el ascendente proceso de nuestras conquistas revolucionarias" (5). Como un repulso en la política antirreligiosa le restituyó el nombre de San Fernando, mejor conocido hoy como de c).

Infraestructura municipal. En la cabecera se hallan concentradas algunas dependencias de gobierno, instituciones públicas y de servicios: escuelas que cursan la educación básica, que va de preescolar hasta educación media superior, un centro de salud, oficinas de correo, telégrafos, caseta de LADA, líneas de transporte colectivo que comunican al pueblo con los municipios vecinos así como con sus propios ejidos.

La población se abastece de los artículos de primera necesidad en un mercado construido por el ayuntamiento municipal. También lo hace en el "mercado de banqueta", ya que sobre las aceras de la avenida principal mujeres de la localidad ofrecen a la venta productos como: verduras, pan, fruta, ropa, dulces, etcétera.

El comercio cotidiano se encuentra en manos de establecimientos de mayor inversión: tiendas de abarrotes, misceláneas, farmacias, ferretería, tiendas de ropa, telas, entre otras.

Lo que la población no encuentra en San Fernando recurre a buscarlo a Tuxtla Gutiérrez, ciudad con la que por cercanía se han establecido obligadas relaciones, absorbiendo Tuxtla considerables recursos de San Fernando. Muchas personas, principalmente jóvenes, prestan sus servicios en la ciudad, empleándose como obreros de la construcción, servicio doméstico, empleados de oficina o dependientes de comercios. Asimismo un buen número de estudiantes viaja diariamente a la ciudad. Viajeras de cada día son las mujeres panade-

(4) *Periódico Oficial* No. 9, año 1934, p. 2. Hemeroteca Pública Fernando Castañón, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

(5) Decreto No. 11 del Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chiapas. *Periódico Oficial*, 10 de Noviembre de 1949.

ras, que día a día venden en los mercados de Tuxtla; algunas realizan su venta ofreciéndola de casa en casa.

Muchos de estos "pobladores flotantes" logran acomodarse en la ciudad y cada vez ven más lejos la posibilidad de regresar al pueblo. Como algunos afirman "es mejor la vida en la ciudad", aunque no todos comparten la idea. Otros argumentan que la sobrevivencia es dura "porque acá en Tuxtla tenemos que pagar renta por nuestras viviendas", situación contraria a la que vivían en San Fernando.

Pero no sólo los recursos humanos son absorbidos por la ciudad, también los productos agrícolas, pecuarios y ganaderos tienen como destino final la progresista Tuxtla.

Las viviendas, asentadas en lomas, se caracterizan en su mayoría por las paredes de adobe con techo de dos aguas de teja de barro. En el interior de este tipo de vivienda, habitada en generalidad por agricultores, aún se conserva la estructura y mobiliario que los Cordry (1941:50-53) registraron como tradicionales de la habitación zoque.

Por regla general esta vivienda tiene tres puertas: una principal que da acceso a un espacio rectangular que es el lugar donde se reciben las visitas. La parte superior izquierda la ocupa el altar, con imágenes impresas y unas más pequeñas en bulto, con flores de la temporada, de plástico, o de "siempreviva"; frente a él se encuentra una mesa con trastes nuevos o de uso casual y una grabadora o radio. En el extremo derecho superior se halla una banca larga y unas sillas. Enfrente encontramos una cama o catre separado por una especie de cortina o cancel que divide. Entre la banca y la cama va colocada una hamaca. Otra puerta se encuentra en la parte izquierda de esa estancia y da entrada a un dormitorio de dos por dos metros aproximadamente. La última puerta que está entre el altar y la banca conduce a la cocina-comedor, con estufa y fogón, un horno de barro, mesa y sillas, así como un pequeño estante para los trastes.

El piso de la vivienda varía según el nivel de vida de los habitantes: algunos son de tierra, otros cubiertos con losetas, algunos más pavimentados.

Otro tipo de viviendas son aquellas hechas de estructuras modernas, construidas con ladrillos y losa de cemento. El mobiliario varía de acuerdo a la solvencia de cada dueño; las más sencillas conservan aún el tipo de mueble señalado arriba, las de término medio tienen en sus amplias salas, también rectangular, algún ropero, sillones modernos, cuadros de paisajes. Sobre las paredes, calendarios, fotografías familiares. En la cocina, además del tradicional fogón, algunas cuentan con estufas de gas y una alacena para guardar trastes y comestibles.

Otro tipo de vivienda, ya para una minoría, es la de casas también de estructuras modernas, con un piso superior adicional. Los habitantes de este tipo de viviendas son por lo general dueños de comercios más o menos prósperos. Algunos más son profesores o profesionistas

que trabajan en Tuxtla, o dueños de grandes ranchos ganaderos y cafetaleros.

El carnaval.

El carnaval de San Fernando es una festividad que reúne a la comunidad de ascendencia zoque en torno a la ceremonia y al ritual celebrado en honor a un santo cristiano, Jesús de la Buena Esperanza. Dura los cuatro días previos al miércoles de ceniza y preludia los rigores de la cuaresma.

El carnaval en Mesoamérica nos remite a las ceremonias y fiestas prehispánicas en torno al uso y explotación de la tierra, en los que todas las etapas del cultivo de la milpa, desde la selección y preparación del terreno, el traslado del grano de la casa a los campos, siembra, cosecha, el resguardo y cuidado de semilla, son acompañados de rezos, ceremonias, abstinencias, ayunos y otras actividades rituales dirigidas a las deidades, solicitando el buen desarrollo del proceso del alimento base: el maíz. Fases todas que merecen ritos especiales, sacralizadas por la mediación de un sacerdote reconocido por la comunidad, experto en el manejo del calendario agrícola, sustento y mediador de la armonía entre dioses y hombres.

A la llegada de los misioneros españoles todos estos actos fueron considerados paganos y equiparados con el carnaval de origen occidental, también pagano.

Ante la persistencia de tales festividades indias, el colonizador cristianizó el ceremonial agrícola, introduciendo elementos nuevos y propiciando con ello una sincretización, cuyo resultado aún podemos ver: festividades paganas realizadas en honor a una imagen cristiana, que reciben el nombre de carnaval.

La celebración, encabezada por personas con cargos, consta de actividades que rebasan el nivel personal y que, al participar en tradiciones públicas, responden a estímulos religiosos compartidos por la comunidad. La organización y la realización del carnaval son responsabilidad de hombres que conforman una estructura organizativa y jerarquizada en cuyo derredor se reúne la comunidad comprometida en las funciones rituales y en la asistencia a las festividades, ya sea por devoción, promesas o simplemente por placer.

Estas personas con cargos manifiestan el orgullo de ser fieles guardianes de la tradición. Realizan sus funciones con la mayor seriedad y compromiso, por lo que la comunidad les brinda respeto. Gozan de gran prestigio, principalmente el prioste, quien es guardián por tres años consecutivos de la imagen y sus "propiedades". Además es "procurador" de la fiesta, ya que procura hacerla como lo marca la tradición, lo cual implica erogar los excedentes de un largo año de trabajo, convidando todo: casa, comida y bebida.

El prestigio que adquiere depende en gran medida de la majestuosidad de la fiesta, si es pobre o es rica, asunto que se manifiesta en la abundancia de lo ofrecido.

Los cuatro mayordomos, personas cuya edad fluctúa entre los 50 y 70 años, y que ocupan el cargo desde hace 25 o 30, cumplen las funciones siguientes: la principal es la de ser los consejeros rituales, y actúan como maestros de ceremonias y guías de los responsables del cargo, en las diferentes etapas públicas y privadas que componen el ciclo ceremonial. El primero funge como presidente, conocedor de todos los ritos que componen la celebración. Es consultado por los mayordomos, el prioste y demás personas que cumplen alguna función en el evento.

El segundo y tercero cargan con la responsabilidad de que las danzas se efectúen de acuerdo a la tradición. Dos meses antes de la celebración visitan la casa de los danzantes con la finalidad de motivarlos para su posterior participación en el carnaval: "Venimos a saludarlos en nombre del prioste, que les invita para que nuevamente este año bailen en honor a Jesusito de la Buena Esperanza".

Confirmada su asistencia, los mayordomos entregan al prioste una lista con los nombres de los participantes. De esta manera sabrá si hay necesidad o no de buscar a otras gentes.

El cuarto mayordomo es el enlace entre las actividades de la mujer y los hombres. Este hombre es el encargado de servir comida y bebida a los hombres que se encuentren reunidos alrededor de la imagen, lugar donde las mujeres no pueden entrar, con excepción de la hora de rezar a la imagen.

El prioste obtiene el cargo si sus posibilidades económicas le permiten sufragar el carnaval. Además de esta solvencia económica debe sentir la necesidad de ofrendar la fiesta (y el sacrificio económico que ello implica) al santo, para que a cambio le sean cumplidas sus peticiones y demandas.

Tres domingos antes de iniciar la fiesta los mayordomos se reúnen en casa del prioste, para prepararla y coordinarla. Los primeros indican al anfitrión todo lo que debe comprar y conseguir. A su vez el prioste, con tres meses de anterioridad, pide cooperación económica de casa en casa para contar con un fondo económico; sin embargo, el dinero que recibe es poco, por lo que a él le corresponde el gasto mayor.

Por su lado, las mujeres también tienen una organización jerarquizada, lo mismo que los hombres, y cumplen funciones diferentes: la priosta, esposa del prioste, es responsable, desde días antes, de contar con todo lo que se va a consumir; entre otras cosas: cuatro reses, dos cerdos, 14 bolsas de harina para pan, 40 kilos de azúcar, 60 de cacao, etcétera; con ello la Madre Primera Comidera — que ocupa el cargo desde hace 22 años— "prestadas" y "sirvientas" son las responsa-

bles de preparar las comidas durante los días de la fiesta. Las prestadas son mujeres invitadas por la priosta para que colaboren bajo compromiso en las labores de la cocina; las sirvientas son asistentes que voluntariamente lo hacen. La Madre Primera Comidera es la única persona que da el sazón a la comida, las otras mujeres sólo son auxiliares: lavan, cortan, parten verduras y carnes, preparan la leña para los fogones.

Otra mujer importante es la Madre Primera del Café. Con 20 años en el cargo, al igual que la anterior se auxilia de prestadas y sirvientas en la elaboración del café, proceso que inicia con el tostado del grano, su molienda y preparación para luego servirlo acompañado de dos piezas de pan, por las mañanas y noches.

Finalmente, la Madre Primera del Pozol, auxiliándose de otras mujeres, dora y muele el cacao, hasta conformar una pasta que se revuelve con la masa o "pisipoté" que cada mañana las sirvientas donan a la casa; con ello se hace una bebida que se sirve en jícaras, acompañada de un trocito de panela y piloncillo, para endulzar la bebida.

El viernes, víspera de la fiesta, el prioste abre las puertas de su casa y da la bienvenida a las personas que iniciarán los preparativos. Ese día se sacrifica las reses que serán parte de la comida de días posteriores. En la cocina, las mujeres, organizadas por la priosta, desempacan y lavan ollas, cacerolas, vasijas, jícaras, platos, cucharas, comales y demás enseres de cocina, todo "propiedad" de Jesusito de la Buena Esperanza.

Los hombres, por su lado, preparan el altar, colocando en él los trajes y máscaras de los danzantes, incensarios, flores y velas. Con ello se anuncia la llegada del nuevo carnaval.

El primer día, sábado, que ya es considerado de fiesta, se denomina "Día de la pinta del ixtle", y se ocupa en teñir la fibra del maguey con palo de brasil y cal. Una vez seco el tinte, las tiras se cuelgan al aire libre y se desenreda para formar una especie de peluca distendida que simulará el pelo del tigre y los perros, integrantes de la danza. Esta tarea es ejecutada por los mayordomos y danzantes.

Uno de estos mayordomos también coordina la labor de otros danzantes que elaboran las varas, de un metro de largo aproximadamente y delgadas, cubiertas con plástico en colores vivos, que portarán los "variteros", guardianes del mono.

Para este día, al igual que los demás, la comida que se ofrece es la misma que se hace desde tiempo inmemorial, aunque a cada día le corresponde un determinado menú: en el "día de la pinta del ixtle" se consume un guiso de carne de cerdo condimentado con jitomate, cebolla, ajo, tomillo, orégano, canela, vinagre y chile ancho, acompañado de sopa de arroz y tortillas.

El segundo día corresponde a las mujeres asistir al templo principal

del pueblo. Desde muy temprano llevan flores y veladoras a los santos y agradecen a Dios el que les haya permitido estar vivos para esta celebración. De regreso a casa del sacerdote, se forma una procesión acompañada de música de tambor y carrizo, señalando con esto el "rompimiento" del carnaval.

A su llegada son recibidos con bombas y cohetes que los hombres lanzan por los cielos.

Más mujeres llevan flores y veladoras a la imagen. El ambiente es totalmente festivo, motivado en gran medida por la bebida de aguardiente que circula con profusión entre los hombres.

Por su lado, el tambor y el carrizo continúan haciendo lo suyo: tocan sones que cualquiera de los presentes recuerda desde niño y saben cuál de ellos sigue al otro.

Alrededor de las 10 de la mañana, los mayordomos, ceremoniosos, convocan a los integrantes de la danza a reunirse frente al altar, para que les sea entregado el traje que a cada cual le corresponde.

El de más edad, que es también procurador de la danza, desenvuelve de los petates el vestuario del mono y se lo entrega a un niño de siete años de edad. El niño viste pantalón y camisa de mangas en color negro. Se cubre la cara con una máscara de monito, la cabeza con un sombrero de fieltro, también negro, y la espalda con una piel de mono.

Los perros, que son seis, llevan sombreros cubiertos de una tira de ixtle y portan otra en la cintura, colocada a manera de faldilla.

El tigre se cubre con tiras de ixtle por todo el cuerpo: dos sobre los hombros, una para cada brazo, otra de pechera, una más larga que las otras de faldilla y tres más forman cada pernera; se cubre la cabeza con una máscara de madera que asemeja a un tigre, en fondo blanco con manchas negras y amarillas, que ve a través de las fauces.

Treinta hombres representan a los variteros o guardianes del mono. A cada uno se le entrega una varita. Sin embargo, a la hora de iniciar la danza se suman a estas filas treinta y siete niños. La gran mayoría de estos hombres y niños baila "porque tienen una promesa con el Señor"; en el caso de los segundos, cumplen promesas casi siempre de los padres.

Los personajes de la segunda danza, de igual forma, reciben los vestuarios. Dos hombres denominados "gigantes" —con capas rojas de terciopelo sobre las espaldas, los rostros cubiertos con una máscara de español y un sombrero cónico que en los extremos tiene un alambre con una campanita que llama la atención por el peculiar sonido que emite— representan al filisteo Goliat. Un joven vestido ordinariamente porta entre sus manos una honda y piedras, por la representación que hará del rey David.

Una vez vestidos todos, inicia la danza en la calle, frente a la casa del sacerdote: en un primer momento se forman dos columnas de variteros, una frente a otra, danzando con pasos sencillos; luego

aparece el mono, en medio de dos líneas; después los variteros lo rodean haciendo un gran círculo, para luego colocarse nuevamente en columnas y entrecruzarse. Posteriormente aparece el tigre con sus seis perros, siempre aullando, moviendo constantemente un lazito que traen entre las manos.

Esta danza surgió de una leyenda prehispánica que los zoques antiguos de este pueblo conocían muy bien. Actualmente ni los más viejos se acuerdan por completo de ella (Arévalo, Martha, 1990, comunicación personal).

En el relato aparece un tigre, inmerso en la selva, al que se acerca un mono que atrae su atención cuando le avienta arena en la cara por tres veces consecutivas. El tigre, extrañado, envía a sus guardianes, los perros, a entrevistarse con los variteros, guardias del mono, para preguntarles cuáles son las intenciones de su señor. La respuesta es: el mono tiene deseos de jugar con el tigre. Este, finalmente cede.

Iniciado el juego, el mono se coloca a espaldas del tigre y pasean por los montes y selvas. Transcurrido el tiempo, el mono viola al tigre y éste enojado lo empuja. Al caer el mono muere por el impacto del golpe contra el suelo. En venganza, los variteros dan muerte al tigre con sus flechas (a la llegada del español, éstas son sustituidas por ballestas, lo que representan las varas) y resucitan al mono colocándole entre las manos un ramo de hierbas. Posteriormente, dicho ramo fue sustituido por una rosca de pan, que simboliza la hostia de la consagración, en el ritual de la iglesia católica. Finalmente aparecen los perros que se llevan al tigre. Los variteros y el mono continúan bailando. Danza desarrollada durante seis sones, cada uno marca la escena a efectuar.

Concluida la danza, sin tener nada que ver con ella, hacen su aparición los dos gigantes y el joven David. Ellos escenifican la lucha de Israel contra los filisteos, según relato del Antiguo Testamento, de acuerdo con el cual el conquistador metafóricamente representa y advierte la predominancia de su Dios cristiano, y de cómo está por encima del politeísmo que en América se practica. Influencia ideológica que tuvo sus consecuencias integrándose a la tradición.

Después los danzantes se dirigen a casa de otros sacerdotes, guardianes de las imágenes de San Antonio, Virgen de la Candelaria (ermita), Espíritu Santo, Sagrado Corazón de Jesús, entre otros santos festejados en otras fechas.

Frente a cada casa la danza se repite. Los mayordomos son los únicos que tienen acceso a las casas y la facilidad de ver a la imagen que se encuentra en el altar. "Avisan" al santo que la danza se está efectuando en su honor. Los anfitriones ofrecen aguardiente, pozol o tamales, según lo que puedan convidar.

Continúan danzando hasta el mediodía, hora en que regresan a comer a casa del sacerdote, para después seguir con la rutina, hasta entrada la noche. Al finalizar el día entregan todo el vestuario a los

mayordomos. Al día siguiente repetirán lo sucedido.

Para el cuarto día, considerado el principal y último de fiesta, se repite la actividad hasta el mediodía, hora en que inician la algarabía y el baile todos los asistentes, amenizado con música de marimba. Hombres y mujeres beben hasta la embriaguez.

Por la tarde, una madrina, nombrada por el sacerdote, "corona" a todos los personajes importantes del carnaval, a quienes coloca en la cabeza una corona de flores y dulces como un gesto de agradecimiento por esta labor ardua y desgastante. Posteriormente las mujeres rezan a la imagen.

El quinto día, miércoles de ceniza, "día de guardar", los mayordomos, sacerdote, danzantes y mujeres principales de la cocina se dedican a lavar y guardar todo lo usado.

Los mayordomos entregan a los danzantes las tiras de ixtle para que las coloquen al aire libre y se seque el sudor acumulado durante los días de danza. Una vez seco proceden a peinarlo y finalmente envolverlo en petates.

En el área del altar otros mayordomos limpian las máscaras que se guardan en cajas de cartón; uno de ellos entrega a una "prestada" toda la ropa que lava y plancha y del mismo modo es empacada.

En la cocina las mujeres lavan y guardan los trastes y utensilios. Una vez concentrado todo, los mayordomos, formal y ceremoniosamente, entregan todo al sacerdote, agradeciéndole lo que ha brindado a la comunidad y a Jesucristo de la Buena Esperanza, y así se despiden todos para verse en tales circunstancias el próximo año (en el caso del actual, último en su cargo). Los mayordomos decidirán quién le sucederá y todas las "propiedades" del Señor serán trasladadas por tres años más a su nueva morada, para permitir que el carnaval continúe por los caminos del tiempo, de generación en generación, de casa en casa, de calle en calle, hasta que los embates del desarrollo y la modernidad lo alcancen y transformen la tradición.

Historia lingüística de San Fernando

El idioma de un pueblo o etnia ha sido considerado, tanto informalmente como por los estudios científicos y precisos, como uno de los principales, si no el más importante de los aspectos de la cultura, que distingue la etnicidad. Los miembros de una comunidad étnica se reconocen como tales por compartir el idioma. Una vez satisfecho este requisito hay otros denominadores comunes también, pero el idioma casi siempre figura en primer lugar. Estudios antropológicos recientes en la comunidad zoque de Tapalapa, Chiapas, comprueban esta afirmación (Villasana, 1988).

Por esta razón la historia del idioma zoque de San Fernando, como la de cualquier otro grupo humano, resulta interesante por la ubicación

general y entendimiento de su cultura, tanto como los motivos específicos del carnaval, dentro de un contexto mayor. Este contexto, en el caso del idioma, nos remite a la familia lingüística zoque-mixe-popoluca que se desarrolló en el área del istmo hace más de tres milenios (Kaufman 1974, 1976). Desde los datos etnohistóricos se sabe que esta familia ha ocupado el istmo y la planicie costera adjunta a Veracruz, Tabasco y Chiapas (Thomas 1974, Lee 1986:8 fig. 1). Además de la costa de Chiapas, esta familia, desde cuando menos 2000 años a.C., ha ocupado casi la mitad occidental del estado, situando San Fernando casi en el centro de esta distribución lingüística.

En Chiapas solamente tenemos registro de la presencia de las lenguas zoque y mixe. La primera es, sin lugar a dudas, la más ampliamente distribuida, mientras que el mixe fue limitado a la costa. Wonderly (1949) ha subdividido la lengua zoque de Chiapas y Oaxaca en cinco grupos dialécticos de los cuales San Fernando probablemente perteneció al zoque sur, que incluía los dialectos de Tuxtla Gutiérrez y Ocozocoautla.

Los olmecas y los zoque-mixe-popolucas

Es precisamente en el área istmeña donde, durante los años de 1,200 a 400 a.C., se desarrolló la cultura olmeca: el primer estado en Mesoamérica con un estilo de arte claramente definido, una arquitectura pública enorme, un urbanismo sofisticado y planeado y una escultura monolítica única. El núcleo del desarrollo olmeca ha sido llamado por Bernal (1969) "el área metropolitana", ubicada en la región del sur de Veracruz y el occidente de Tabasco. Pero como la unidad política de los olmecas fue altamente desarrollada y su influencia en todo Mesoamérica significativa, no será difícil pensar que fue predominante sobre todo en el área de la distribución lingüística de la familia mixe-zoque-popoluca.

La identificación del idioma de la cultura olmeca no reside únicamente en la coincidencia de la distribución de la familia zoque-mixe-popoluca, sino que hay otras razones para pensar que los olmecas hablaban una lengua de esta familia. Campbell y Kaufman (1976), dos lingüistas mesoamericanistas, han presentado en detalle las razones lingüísticas. Ellos creen que el zoque-mixe-popoluca fue la lengua de los olmecas, y desde entonces la mayoría de los lingüistas y arqueólogos en Mesoamérica lo han aceptado como una hipótesis casi comprobada.

El contexto histórico más antiguo de los motivos del carnaval de San Fernando, como la copulación de monos y tigres, representada en la danza, se remonta a la cultura olmeca, y aunque hay iconografía más tardía relacionada con estos temas, lo más significativo en esculturas monolíticas se remonta a esta alejada época. Tal vez no es fortuito, en vista de que bien pueden estas representaciones conducir a la

etnogénesis de la misma cultura, que dos de estas esculturas están presentes en el sitio arqueológico más temprano en la secuencia de la evolución de la cultura olmeca: San Lorenzo Tenochtitlán.

Evidencia precolombina de copulación entre monos y tigres

En el área metropolitana de los olmecas entre 1,200 a 400 a.C., en dos sitios de primordial importancia fueron descubiertas hace años tres esculturas de piedra de parejas en el acto de copulación (Figura 3). Sterling (1955), quien encontró las dos primeras esculturas cerca de San Lorenzo Tenochtitlán, las interpretó como copulación mítica de etnogénesis, de los olmecas, entre un tigre y una mujer. Después otra escultura parecida fue encontrada en Laguna de los Cerros, Veracruz, zona olmeca grande. Desafortunadamente las tres esculturas están muy dañadas (de hecho entre todas las esculturas olmecas éstas son únicas, lo mismo por el grado de destrucción que por el tema).

La iconografía mesoamericana en general carece de temas eróticos casi por completo, no obstante la frecuente aparición de este aspecto en la tradición oral y la etnohistoria de la región. Estos temas aparecen en la primera sociedad en Mesoamérica que logró una organización política a nivel del Estado y un estilo de arte unificado, monolítico y público. Y resulta altamente significativo puesto que hay otra leyenda sobre la etnogénesis elaborada a partir de la copulación entre un hombre y un animal en esta área cultural. Por ejemplo, Bernal (1969) nos recuerda la creencia entre los chichimecas de que dicho grupo se originó a partir de la copulación de una perra vestida de mujer y un hombre.

En el caso de la escultura olmeca, sólo en una ocasión resulta evidente que un tigre está copulando con un individuo (Figura 4). Esta escultura ha sido casi siempre identificada como compuesta de un tigre y un humano, pero el aspecto primate de los pies y la posibilidad real de que la cola que pasa abajo de éstos no sea como la han identificado antes, como de tigre, sino de la segunda figura, bien puede ser que resulte un mono.

En las otras dos esculturas, las figuras parecen ser humanos más que tigre y humano, pero podría ser que una de cada pareja sea un tigre antropomorfo (Sterling 1955).

Hay una escultura pequeña de un mono esculpido sobre el contorno de una piedra grande proveniente de la región del medio Grijalva (Piña Chan y Navarrete 1967:50-1, fig. 100) que puede ser interpretada como un mono montado sobre la parte posterior de un cuadrúpedo. De hecho la parte de la escultura abajo de la figura del mono, del "cuadrúpedo", no tiene mucho que la distinga de manera definitiva; por ello podemos presentar esta nueva interpretación como una posibilidad. El perfil de la escultura es muy parecido al del Cerro Mono Pelado (Piña Chan y Navarrete 1967, fig. 84) elemento

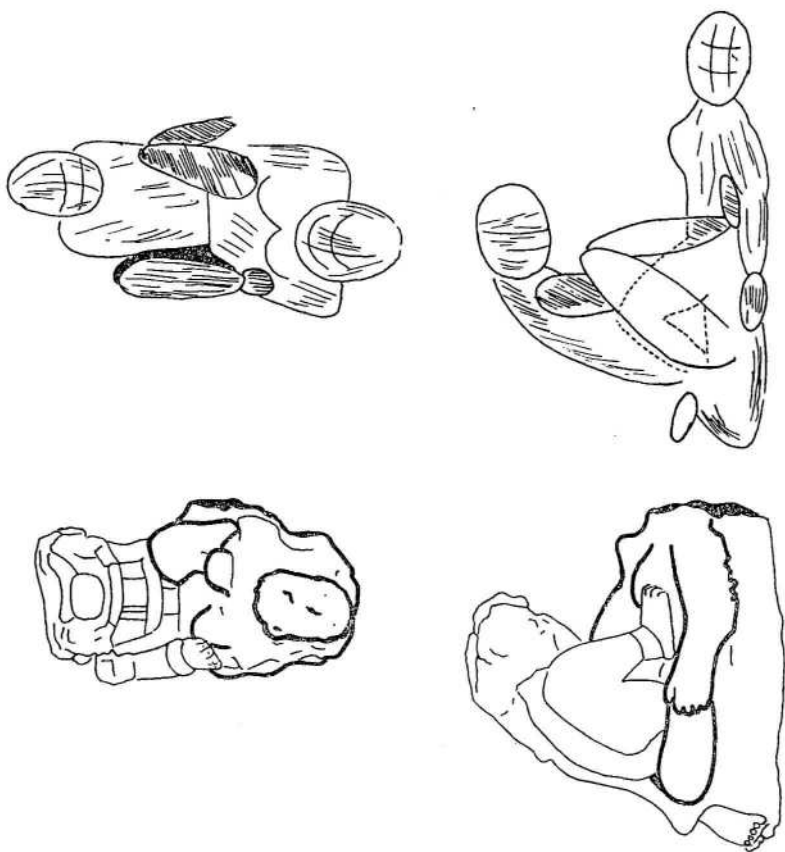
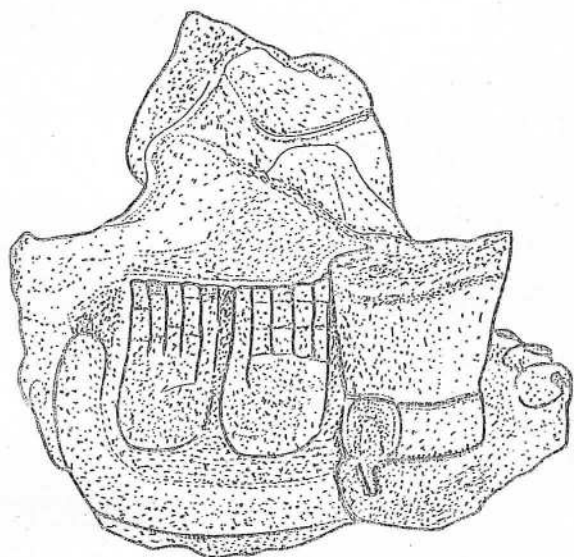
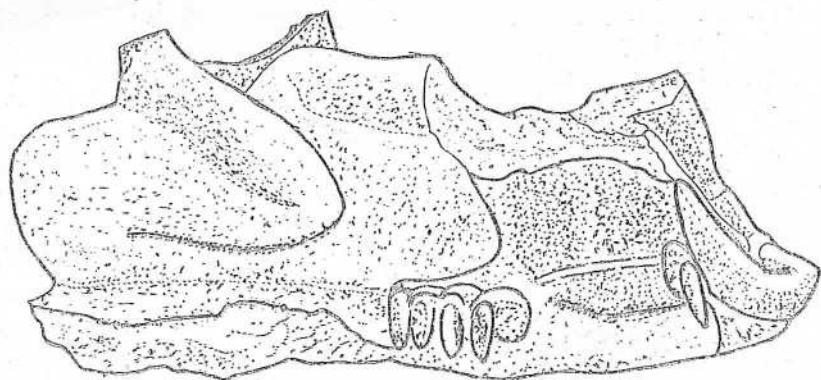


FIGURA 3.
Esculturas olmecas de dos figuras humanas (?), una de ellas
semiarrodillada sobre la otra yacente, en posición de copulación.
Monumento 1 de Tenochtitlán, Veracruz.



Vista Posterior



Vista Lateral

FIGURA 4.
Monumento 3, Potrero Nuevo, Veracruz.
Figura yacente de una mona y de la parte inferior de un felino.

distintivo de la topografía local, no más de 10 kilómetros aproximadamente en línea recta del sitio de Tortuguero, de donde proviene la escultura referida (Figura 5).

Como una prueba de la relativa frecuencia de los temas iconográficos de copulación entre monos y tigres, hemos restringido una revisión de la literatura arqueológica del área zoque de Chiapas a sólo los *Papers* de la New World Archaeological Foundation, que es la serie que más ha publicado sobre la arqueología de esta área.

No encontramos ningún caso de copulación representada en la iconografía de esta área en los *Papers*.

Los monos son frecuentemente representados entre los artefactos precolombinos del área zoque de Chiapas, como en otras áreas de Mesoamérica. En el Cuadro 1 hemos listado algunas de las representaciones de monos localizados en esta rápida búsqueda de la literatura de Chiapas. No se pretende que esta lista sea completa, sino simplemente que sirva para dar alguna idea sobre la variación en materiales y tipos de artefactos en que se ha plasmado la forma del mono en el pasado. En barro, aparece en vasijas, como efigies modeladas y elementos decorativos pintados, o incisos, sobre sellos cilíndricos y figuritas modeladas. Hay un mono de concha entre las representaciones de este motivo. En piedra, la representación sólo se encuentra como escultura, en la redonda de que se dio noticia en el párrafo anterior.

Las representaciones del tigre no son tan frecuentes como las del mono. En el Cuadro 2 hemos listado una serie de artefactos que lo tienen como motivo principal o único. Con excepción de Izapa, son muy raras en el área zoque de Chiapas. Hay en barro, de figuritas modeladas, vasijas con efigies e incensarios de efigies. En piedra hay más, en forma de esculturas, en la redonda mencionada de Izapa, en López Mateos, con tratamientos diferentes en las estelas del primero de estos sitios.

¿Cuáles son las conclusiones de esta revisión de la literatura arqueológica del área zoque de Chiapas? Primera, como mencionamos arriba, que no hay representaciones de humanos o animales en el acto de copulación. Segunda, que los monos son más frecuentes que los tigres en las representaciones. Tercera, que los monos se encuentran cronológicamente temprano, más en el preclásico que después, mientras que los tigres son más tardíos que tempranos. Cuarta, que los monos tienen una distribución amplia en varias zonas arqueológicas, mientras que los tigres están más restringidos. Quinta, que en piedra la iconografía con tigres está limitada exclusivamente a la zona tropical húmeda. Sexta, y tal vez la de más importancia, que monos y tigres no aparecen juntos, con una sola posible excepción, afuera de Chiapas, dentro del área metropolitana olmeca.

¿Qué tiene todo esto que ver con el tigre y el mono representado en el carnaval de San Fernando? Por lo que hemos visto de la

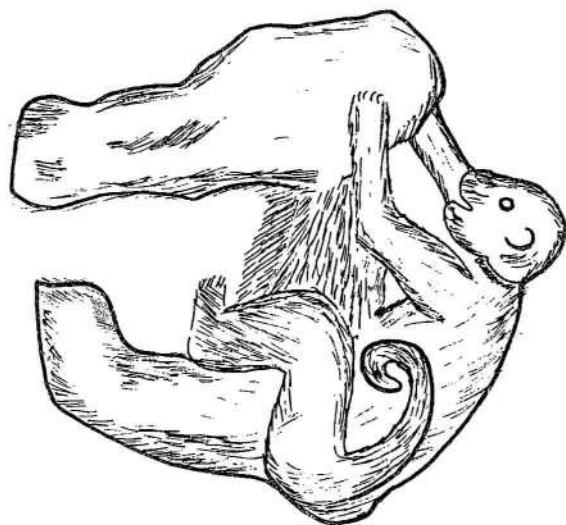
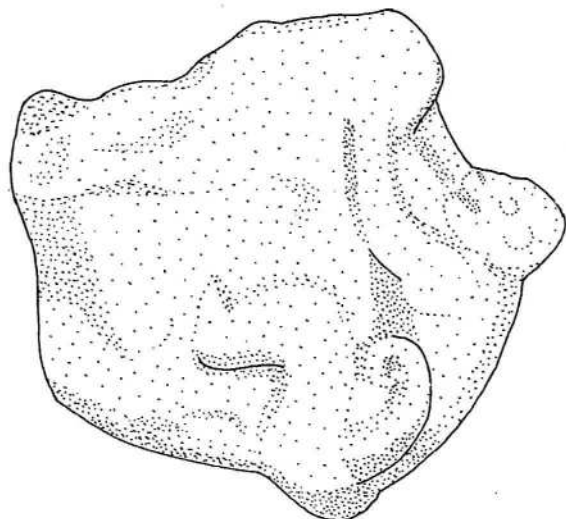


FIGURA 5.
Escultura de piedra de un modo colocado sobre la parte trasera
de un cuadrúpedo —tigre—.
Tortuguero, Chiapas. Ahora en el Museo de Antropología Villa-
hermosa, Tabasco, (Piña Chan y Navarrete, 1967).

Cuadro 1

Algunas voces para mono y tigre en Chiapas.

| Termino | Idioma | Traducción | Localización |
|----------------------|---------|---|---|
| Chahuiyac | Zoque | Barranca del mono | Mpio. San Fernando |
| Osumapa | Zoque | Lugar del mono | Mpio. San Fernando |
| Osumacinta | Zoque | Lugar del mono | Mpio. Chicoasen |
| Mashiltón | Tzotzil | Piedra del mono | Osumacinta, Mpio. Chicoasen |
| Max | Tzeltal | Gato o simio | Copanaguastla, Siglo XVI, Mpio. Socoltenango |
| Batz | Tzeltal | Mono, saraguato (día del calendario) | Mpio. Oxchuc y otros |
| Cerro Mono Pelado | Español | Mono "desvainado" | Limites entre Chiapas, Veracruz y Tabasco |
| Tú:rsawi | Zoque | Uno mono (fecha calendárica) | Cerro. Mpio. Chapultenango |
| Cerro del Mono | Español | Cerro del mono | Mpio. Ocotepec |
| Sáhui | Zoque | Mono | Tuxtla Gutz., Fco. Velázquez |
| Max | Tzotzil | Mono, músicos | Mpio. San Juan Chamula |
| Mash | Tzeltal | Mono, ranchería | Mpio. Oxchuc |
| Balam | Tzotzil | Tigre | Mpio. San Juan Chamula |
| Balam | Tzeltal | Tigre | Copanaguastla, Siglo XVI, Mpio. Socoltenango |
| Kan | Zoque | Tigre | Tuxtla Gutz., Fco. Velázquez |

Algunas representaciones antiguas de monos del area zoque de Chiapas

Cuadro 2

| Material | Artefacto | Sitio | Fecha* | Referencia |
|----------|--------------------|------------------|--------|--|
| Barro | Sello cilindrico | Mirador | ? | Peterson 1963, Fig. 171 |
| Barro | Vasija, efigie | Mirador | 1,2 | Peterson 1963, Fig. 174 |
| Barro | Vasija, inciso | Mirador | 3b | Agriñier 1975, Fig. 73 |
| Barro | Vasija, efigie | San Antonio | 3c | Agriñier 1969, Fig. 76-5 |
| Barro | Vasija, pintada | San Isidro | 3c | Lee 1974, Fig. 51, f. |
| Barro | Figurita | Santa Rosa | 2 | Delgado 1965:66, Fig.63,c |
| Barro | Vasija, efigie | Santa Rosa | 2 | Delgado 1965:66, Fig. 63,j |
| Barro | Figurita | Paso de la Amada | 1 | Ceja T. 1985, Fig. 54, d |
| Barro | Figuritas, 6 | Chiapa de Corzo | 1 | Lee 1969:58, Fig. 28, m-r |
| Barro | Sello, cilindrico | Chiapa de Corzo | 1 | Lee 1969, Fig. 38-b-r |
| Barro | Sello, cilindrico | Chiapa de Corzo | 1 | Lee 1969, Fig. 38, f |
| Barro | Sello, cilindrico | Chiapa de Corzo | 1 | Lee 1969, Fig. 38, n |
| Barro | Sello, cilindrico | Chiapa de Corzo | 1 | Lee 1969, Fig. 38, p |
| Barro | Vasijas, inciso, 4 | Izapa | 2 | Lowe, Lee y Miz. 1982, Fig. 7.16,c; 7.17,l,l; 7.19,f |
| Piedra | Escultura | Romulo Calzada | ? | Piña Chan y Navarrete 1967, Fig. 99 |
| Piedra | Escultura | Tortugero | ? | Piña Chan y Navarrete 1967, Fig. 100 |
| Concha | Figura, joyeria | Chiapa de Corzo | ? | Lee 1969:180, Fig. 140,a |

* 1 = Preclasico; 2=Protoclasico; 3=Clasico; 4=Postclasico; a=Temprano; b=Medio; c=Tardio

distribución antigua, la combinación moderna de mono y tigre en el carnaval de San Fernando es muy novedosa y rara. Si la presencia de los dos elementos indica su poca profundidad cronológica en el pueblo, o de un aspecto tradicional de intenso arraigo en la cultura, no lo podemos asegurar. En cuanto al tema de copulación y su nula presencia iconográfica después de la época del inicio de la cultura olmeca, se nos antoja la idea de que ha sido una parte deliberadamente escondida de todos, aun del mismo pueblo, como parte de su propia etnogénesis (*).

Para finalizar procedemos ahora a analizar y explicar el simbolismo representado en el carnaval y de cómo es posible su sobrevivencia escubierta a partir del ritual y el santo católico, primero durante el periodo colonial y después con la sociedad nacional moderna.

La relación del tigre y el mono, en la danza, está representada en una pintura rupestre en color púrpura en las faldas de un cerro a las que se denomina Barranca Muñiz, ubicada aproximadamente a 10 kilómetros al noroeste de San Fernando (actualmente cubierta por el agua de la presa Chicoasén), en donde apreciamos (Figura 6) a un tigre que al parecer, por lo abultado de su vientre, es una hembra preñada, y que, por la orientación de su cabeza, parece huir del mono, que da la impresión de persecución. Esta pintura posiblemente forma parte del conjunto de materiales hallados en una zona intermedia entre el Cañón del Sumidero y el Valle de Osumacinta. La Barranca Muñiz se encuentra situada donde se forma el cañón. Es difícil creer que grupos humanos habitaran ese lugar y sus alrededores inmediatos, ya que su topografía lo hace de difícil acceso (Olay Barrientos, 1985:3), por lo que deducimos que únicamente sirvió como santuario. La celebración de la fiesta se desarrollaría en el lugar donde se asienta el pueblo.

Este supuesto lo podemos explicar a partir de la creencia de que las montañas, cerros y cuevas para los zoques, y en general para Mesoamérica, son sagradas y venerables. Báez-Jorge (1983:392), citando a Wonderly (1946), señala que el cerro del río Grijalva, *koçijkasi* se señala como el lugar donde habitan los "antiguos hombres", tiene su dueño, quien generalmente vive adentro. El que entre en la caverna, y tenga suficiente valor para entrar hasta el fondo y tocar la puerta del dueño, puede pedir dinero u otras riquezas del *koçakpan* u "hombre del cerro", y ser recibido si es que halla favor en él.

Por otro lado, Ochiai (1984:212) menciona que el Dueño de la Tierra, también asociado a cuevas y cimas, es benévolo, en el sentido de que proporciona a la gente los satisfactores de necesidades diarias tales como agua, leña, piedra y productos agrícolas; pero también es malévolos porque siempre trata de arrancar las almas de la gente y llevarlas a su morada adentro de la tierra con el fin de convertirlos en

(*) Con la misma idea encontramos las esculturas dañadas de copulación en la escultura olmeca.

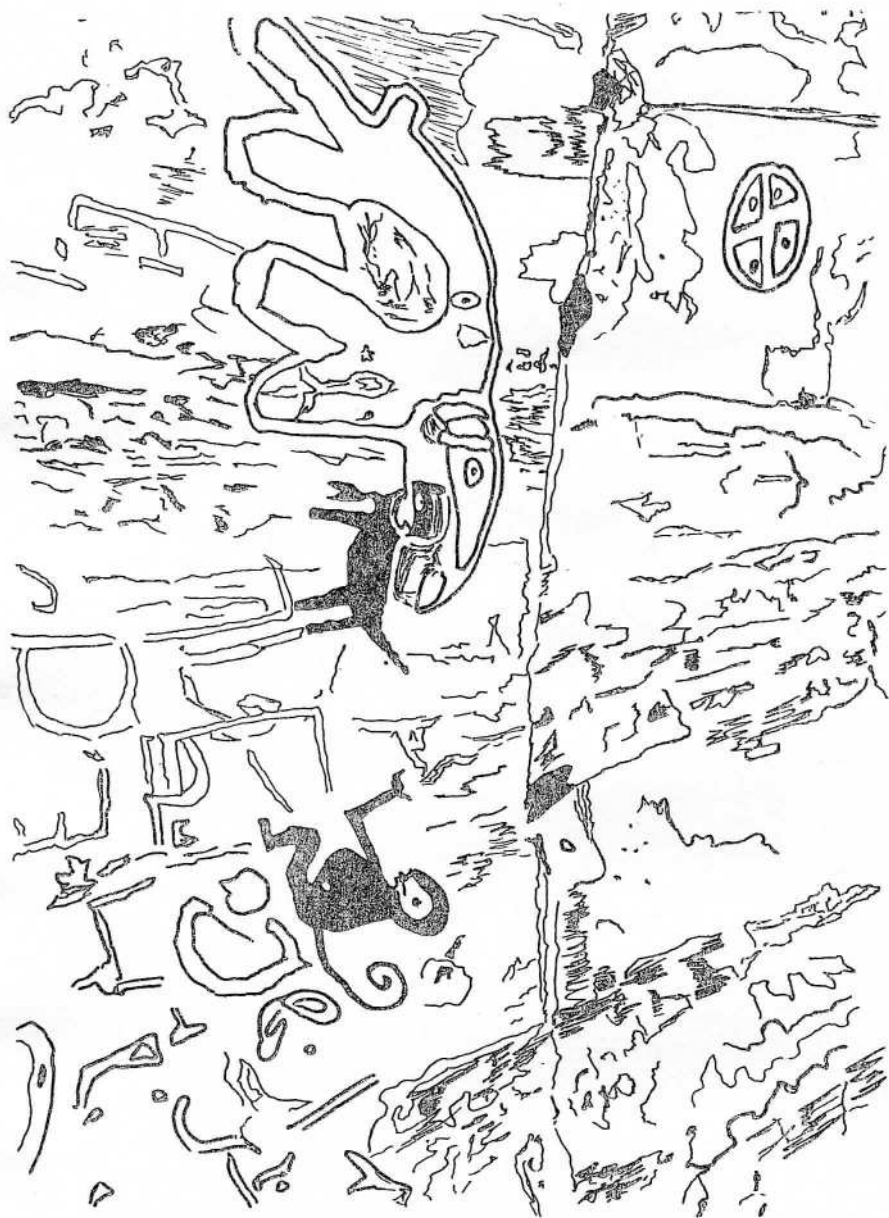


FIGURA 6.
Reproducción de arte rupestre en la Cañada de Muñiz, municipio de Osumacinta, Chiapas. Mono y tigre. (Ver fotografía original de la portada).

sus esclavos.

De ese modo, la dimensión sobrenatural se da a partir de mitos, leyendas, relatos personales y sueños asociados a montañas, cuevas y cerros, moradas de los "encantos", wane (Cuadro 3).

El mismo Báez recogió el relato de una creencia de un pueblo zoque (Chapultenango) de que en el cerro encantado *pokoŋap*, vive *Tunšawi*, "uno mono", un hombre" que nadie vio pero que antes era el patrón del pueblo de Chapultenango". Thomas (1975:221) señala que los espíritus de las montañas habitan en cuevas o riscos, en colinas o en cerros. Cada uno cobra forma humana, generalmente única, como la de un anciano alto, una mujer vieja, un gigante o un hombre en vestiduras sacerdotales. Cada cual es capaz de transformarse también en alguna forma animal, como una culebra con cuernos, un perro o un jaguar... Los espíritus de las montañas poseen gran abundancia material o conocimiento de riquezas y pueden ceder algo de ellas si son debidamente invocadas, procediendo de acuerdo al ritual establecido, con velas y oraciones.

Dando de alguna manera el carácter de deidad a estos personajes sobrenaturales, a los que se les puede pedir riquezas y bienes materiales, Aramoni (1990:309), citando a López Austin (1973), retoma que los dioses patronos fueron los guías de las migraciones de los pueblos. Estos aparecen en forma humana como "fantasmas" y animales. Sin embargo, las formas más típicas eran la imagen y el envoltorio.

Por lo mismo que estas moradas son sagradas y, en consecuencia, el territorio ocupado por el grupo, estos sitios se convierten en lugares propicios para practicar los ritos y evocar los poderes de los dioses. De ahí la deducción que hacemos de que a partir de esta creencia los pueblos practican actos rituales como parte de un sistema de defensa y conservación del territorio común en la que los individuos conforman al grupo, reforzando y consolidando su identidad étnica.

En la cosmovisión de los zoques el tigre tiene una especial significación. Por citar un ejemplo, en la celebración del carnaval de Ocoatepec se baila la Danza del Tigre, *Kaneŋe*, que al parecer se orienta a la propiciación de la fertilidad de los cultivos.

En las interpretaciones que se dan, a partir de la forma en que los antiguos zoques concibieron a sus deidades, estos personajes, el tigre y el mono, están asociados a la fertilidad y prosperidad de la tierra, siendo ésta el lugar donde se desarrollan las actividades cotidianas del hombre, además de que le proporciona todo lo que necesita para vivir.

Como respuesta a estos actos de los dioses es que el grupo se congrega a venerar, orar, pedir, ofrendar y festejar de acuerdo a las diferentes etapas del ciclo agrícola, efectuadas a partir del calendario ceremonial o del cultivo. Estas fechas de conmemoración coinciden con un momento importante del ciclo agrícola: en febrero inician las prácticas de roza-tumba-quema, como momento adecuado de prepa-

Algunas representaciones antiguas de tigras del área zoque de Chiapas.

Cuadro 3

| Material | Artefacto | Sitio | Fecha* | Referencia |
|----------|--------------------------|-----------------|--------|--|
| Barro | Figuritas, 3 | Chiapa de Corzo | 1 | Lee 1969:58, Fig. 28, a-c |
| Barro | Figurita | Santa Rosa | 3c | Delgado 1965, Fig. 63,e |
| Barro | Vasija, efigie | Padre Piedra | 3c | Green y Lowe 1967, Fig. 65 |
| Barro | Incesario, efigie | Chiapa de Corzo | 3a | Mason 1960, Fig. 20 |
| Barro | Vasija, efigie | Izapa | 4 | Lowe, Lee y Miz. 1982, Fig. 17,26 |
| Barro | Incesario, efigie | Izapa | 3c | Lowe, Lee y Miz. 1982, Fig. 7,25, c |
| Piedra | Estela, texto glífico | Lopez Mateos | 3c | Piña Chan y Navarrete 1967 Fig. 97, Gifto A2 |
| Piedra | Escultura | Lopez Mateos | 3c? | Piña Chan y Navarrete 1967 Fig. 88-90 |
| Piedra | Escultura, Misc. Mon. 41 | Izapa | 2 | Norman 1973, Fig. 5,66 |
| Piedra | Estela 6 | Izapa | 2 | Norman 1973, Pl. 12 |
| Piedra | Estela 12 | Izapa | 2 | Norman 1973, Pl. 24 |
| Piedra | Estela 14 | Izapa | 2 | Norman 1973, Pl. 26 |
| Piedra | Estela 21 | Izapa | 2 | Norman 1973, Pl. 34 |
| Piedra | Estela 27 | Izapa | 2 | Norman 1973, Pl. 46 |
| Piedra | Escultura, Misc. Mon. 2 | Izapa | 2 | Norman 1973, Pl. 64 |
| Piedra | Estela 25 | Izapa | 2 | Norman 1973, Pl. 5,50 |
| Piedra | Ianzante | Izapa | 2 | Norman 1973, Pl. 5,51 |

* 1 = Preclásico; 2 = Protoclásico; 3 = Clásico; 4 = Postclásico; a = Temprano; b = Medio; c = Tardío

rar la tierra, que debe estar limpia de malezas para poder efectuar la siembra una vez iniciado el periodo de lluvias. Así, las fechas coinciden con la celebración del carnaval. Y es mediante los principales conocedores de los rituales adecuados para cada ocasión como se ha transmitido el conocimiento a las posteriores generaciones de hombres importantes, herederos del conocimiento monopolizado del oficio y servicio del culto, con el paso de generaciones convertido en una tradición.

En el período colonial todos estos actos, considerados paganos, fueron perseguidos y castigados los hombres que los encabezaban y dirigían. Un ejemplo de ello lo vemos en la transcripción de un documento de 1597 en la región de los chiapanecas, en un trabajo realizado por Navarrete (1974:20-25). En él muestra cuáles fueron los móviles por los cuales las personas descritas fueron sometidas a interrogatorios por parte de las autoridades eclesiásticas, respecto a las prácticas de hechicerías e idolatrías que practicaban en cuevas, cerros y sementeras. Los interrogados afirman festejar y adorar a los dioses del pueblo: "preguntado sobre quales son los dioses idolos deste pueblo i que fiestas usan en ellos, contesto que el unico idolo que conocio fue llamado Nadanda que se celebra y adorna en las milpas dentro del cerro..., que assia cerca de veinte años lo habían roto unos religiosos i tirado al rio sus partes; que desde entonces no tenían idolo pero que celebraban fiesta al rio i al agua cuando comenssaban a caer las lluvias i cuando pasaba la ultima creciente grande..."

Como vemos, las fiestas coinciden con el calendario agrícola, primero al inicio de las lluvias que harán germinar la semilla sembrada y cuando se terminan las mismas, coincidiendo con el periodo de cosecha. En la misma declaración indican que las ceremonias tenían la finalidad de pedir buenas cosechas de la milpa, además de pedir que no hubiesen enfermedades en el pueblo. Enseguida se hace referencia a las personas responsables (cargueros) de las ceremonias sacralizadas por su intervención:

... que los naturales saben celebrar las fiestas que el gobernador de los calpules señala con los principales calpuleros i que en dichas fiestas comen i bailan con uso de mascarar i trajes de animales... solo se juntan algunos principales para disponer las fiestas en que participan todos los naturales.

En el primer fragmento señala el acto de arrebato de los ídolos, de parte de los cristianos, y de cómo los naturales celebran ceremonias en el lugar en que los ídolos fueron arrojados. Se manifiesta con ello cierta resistencia, y aunque simulaban aceptar al nuevo dios, en el fondo y a escondidas la mayoría de las veces continuaban las prácticas anteriores.

Casos similares son descritos por el obispo Pedro de Faria (1899),

acerca de idolatrías de los indios después de años de cristianismo (Navarrete, *op. cit.*).

A la par de la sobrevivencia de los ídolos está la de los hombres principales, conocedores del calendario agrícola y por tanto de las festividades y ceremonias adecuadas.

Estos hombres logran su inserción a las nuevas instituciones impuestas por los conquistadores: cabildo y cofradías. Estas últimas, además de transferir grandes recursos a las élites eclesiásticas locales, sirvieron, a la vez, como instituciones de defensa que podían usarse para reforzar la cohesión colectiva, ya que permitieron el resurgimiento o, mejor dicho, la continuidad de la religión popular prehispánica. Los clérigos españoles empezaron a ver con mucha desconfianza el entusiasmo de la población indígena por las cofradías. Se quejaban de que efectuaban bailes desenfrenados y de que había banderas y estandartes desconocidos en las procesiones, borracheras colectivas y ritos peculiares, los cuales no vacilaron en catalogar de idolatrías, según MacLeod (1983:69).

Otro testimonio relacionado con la función y "abusos" que se daban en el interior de las cofradías y del grado de conversión de los indígenas guatemaltecos nos lo presenta Blasco, Juan (6), cuando cita a un cura de la diócesis de Guatemala en el siglo XVIII: "Estos miserables —los indios— nunca han sabido lo que es cristianidad, ni han estado sujetos al santo yugo del evangelio, ni han querido, antes han repugnado positivamente la enseñanza de los sacramentos, cuanto es verdad y espíritu de la religión, y se han contentado, apetecido y adherido solamente a sus cofradías, hermandades y guachivales que siéndoles costosos por gastar en esto bastante dinero, no pueden traer otro aliciente que conservar en ellos sus antiguos desórdenes".

En esta queja se manifiesta la cofradía como un espacio de relajación y cohesión del grupo, que les permitía continuar con las prácticas religiosas de antes de la conquista.

Algo más nos ofrece fray Francisco Ximénez, de la orden dominica en Chiapas y Guatemala, al hacer referencia a algunas deidades chiapanecas a principios del siglo XVIII, citado por Navarrete, *op. cit.*:

Entró en el pueblo el padre fray Pedro de Barrientos. Aprendió la lengua y súpola tan bien, o mejor que la propia materna. Dióle el Señor gracia con la gente, y comenzáronle a mirar como padre, y al cabo de catorce años que poco a poco iba entendiendo las cosas de los indios, llegó a saber que aún había idólatras en el lugar; porque el ídolo suyo principal Mavití le tenían escondido y guardado, y con mucho respeto le

(6) Blasco, Juan, *Notas sobre el catolicismo español en América*, Semanario Ambar, año 2 No. 74, diciembre 1990, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

adoraban, y hacían sus sacrificios como antes, teniéndole una gran cofradía de muy sucios sirvientes, que era el culto de aquel dios, que fue la gloria y bienaventuranza de aquellos naturales, y desde los tiempos antiguos nadie le había visto.

Nuevamente ese testimonio confirma a las cofradías como instituciones que jugaron el papel de preservadoras de la religión y costumbres precolombinas (como MacLeod lo menciona, muchas de ellas eran algo más que organizaciones puramente religiosas), además de que no funcionaron únicamente como zonas de refugio para mantener un estado de cosas, sino que fue mediante ellas que los pueblos de Mesoamérica lograron participar activamente dentro de las nuevas normas impuestas.

Es utópico pensar en una imposición, de tajo, del conjunto de normas relativas a la fe y disciplinas de la religión católica, basadas en la idea monoteísta del catolicismo, opuestas totalmente al politeísmo que en América se practicó.

Además, en América se veneró a los fenómenos naturales así como a animales, dando como resultado una visión del mundo distinta a la europea, en la que dioses y santos son seres humanos invulnerables y milagrosos.

Pero para que los indios pudieran seguir practicando sus ceremonias y no ser estigmatizados, aprendieron y memorizaron los nombres y milagros de los santos y del dios mismo, así como de los discursos y liturgias en la celebración de los oficios divinos que los curas y frailes trataban de enterrar en los infieles indios, quienes ocultaban sistemáticamente sus creencias más profundas ante las autoridades eclesiásticas, para evitar represiones, persecuciones y a veces la muerte de quienes continuaron evocando a sus pasados ídolos, aunque más tarde hubo conversos que aceptaron la nueva doctrina.

Algunos se resistieron a esa conquista espiritual, y aprendieron a manejar las estructuras coloniales, sus recursos legales y su religión. Sustituyeron sus ídolos por el Cristo y mantuvieron el culto a sus dioses, pero de manera distinta. Para el caso que nos ocupa, aún ahora el tigre y el mono son personajes importantes en la celebración denominada carnaval que se celebra en honor de un santo cristiano: Jesús de la Buena Esperanza. Celebración que se ha adecuado a nuevos conceptos, pero manteniendo su función original; conservando la coherencia de su cosmovisión y la identidad étnica del pueblo zoque de *Las Animas*.

CITAS BIBLIOGRAFICAS

- Agrinier, Pierre
1969
Excavations at San Antonio, Chiapas, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation* No. 24. Brigham Young University. Provo.
- Aramoni, Dolores
1990
Religiosidad y conflicto. Defensa y continuidad de una tradición zoque. Tesis. Universidad Iberoamericana, México.
- Báez-Jorge, Félix
1983
La cosmovisión de los zozques de Chiapas. En *Antropología e historia de los mixe-zozques y mayas. Homenaje a Frans Blom*. Ed. Ochoa y Lee. UNAM-BYU, México.
- Becerra, Marcos E.
1985
Nombres geográficos indígenas del estado de Chiapas. Instituto Nacional Indigenista. México.
- Bernal, Ignacio
1966
The world of the olmec. University of California Press. Berkeley y Los Angeles.
- Blasco, Juan
1990
Notas sobre el catolicismo español en América, Semanario Ambar, Año 2 No. 74, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Campbell, Lyle y Terrence Kaufman
1976
A Linguistic look at the olmec. *American Antiquity* Vol. 41, No. 1 pp. 80-89, Washington, D.C.
- Ceja T. Jorge Fausto
1985
Paso de La Amada, an early preclassic site in the Soconusco, Chiapas, México. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, No. 49. Brigham Young University Provo.
- Cordry, Donald y Dorothy Cordry
1988
Trajes y tejidos de los indios zozques de Chiapas, México. Gobierno del Estado de Chiapas. Ed. Miguel Angel Porrúa, México.
- Delgado, Austin
1965
Archaeological research at Santa Rosa, Chiapas, and in the region of Tehuantepec. *Papers of the New World Archaeological Foundation*. No. 17 and 18. Brigham Young University. Provo.

- Fábregas Puig, Andrés
1970-1971
- Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. En *Revista ICAH*. Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
- Green, Dee F. y Gareth W. Lowe
1967
- Altamira and Padre Piedra, early pre-classic sites in Chiapas, México. *Papers of the New World Archaeological Foundation*. No. 20. Brigham Young University. Provo.
- Gobierno del Estado de Chiapas
1989
- Agenda Estadística*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México.
- Kaufman, Terrence
1974
- Idiomas de Mesoamérica. Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación No. 33, Guatemala C.A.
- 1976
- "Archaeological, and linguistic correlations in maya-land and associated areas of Mesoamerica". *World Archaeology*. Vol. 8 No. 1. London.
- Lee, Thomas A. Jr.
1969
- The artifacts of Chiapa de Corzo. *Papers of the New World Archaeological Foundation*. No. 26 Brigham Young University. Provo.
- 1974
- Mound 4 excavations at San Isidro, Chiapas, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation* No. 34. Brigham Young University. Provo.
- 1986
- "La lingüística histórica y la arqueología de los zoques-mixe-popolucas". *Primera reunión de investigadores del área zoque*. Memorias (pp. 7-36). Centro de Estudios Indígenas, UNACH, Tuxtla Gutiérrez.
- Lowe, Gareth W.
1983
- Los olmecas, mayas y mixe-zoques. En *Antropología e historia de los Mixe-zoques y Mayas Homenaje a Frans Blom*. Ed. Ochoa y lee, UNAM-BYU, México.

- Lowe, Gareth W., Thomas A. Lee, Jr. y Eduardo Martínez E.-
1982 Introduction to the ruins and monuments of Izapa, Chiapas, México. *Papers of the New World Archaeological Foundation* No. 31 Brigham Young University. Provo.
- MacLeod, Murdo J.
1983 Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia de Chiapas. *Mesoamérica CIRCA*, 5:64-88. Antigua Guatemala, Guatemala C.A.
- Mason, J. Aden
1960 Mound 12, Chiapa de Corzo, Chiapas, México. *Papers of the New World Archaeological Foundation* No. 9. Brigham Young University. Provo.
- Müllerried, Federico
1982 *Geología de Chiapas*, Colección de libros de Chiapas. Serie Básica, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Navarrete, Carlos
1974 La religión de los antiguos chiapanecas, México. *Anales de Antropología* Vol. 11. Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, México.
- Norman, V. Garth
1973 Izapa sculpture. *Papers of the New World Archaeological Foundation*, No. 30, Part. 1: Album. Brigham Young University. Provo.
- 1976 Izapa sculpture. *Papers of the New World Archaeological Foundation* No. 30, Part. 2 Text. Brigham Young University. Provo.
- Ochiai, Kazuyasu
1984 Revuelta y renacimiento: una lectura cosmológica del carnaval tzotzil. *Estudios de Cultura Maya*, UNAM. México.
- Olay, Barrientos
1985 El Sumidero, Chiapas: un sitio del clásico tardío. Tesis. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Paterson, Fredrick A.
1963 Some ceramics from Mirador, Chiapas, Mexico. *Papers of the New World Archaeological Foundation* No. 15. Brigham Young University Provo.

- Piña Chan, Román y Carlos Navarrete
1967
Archaeological research in the lower Grijalva river region, Tabasco y Chiapas. *Papers of the New World Archaeological Foundation* No. 31. Brigham Young University. Provo.
- Robledo Santiago, Edgar
1950
San Fernando. Revista *Chiapas*. Tomo II No. 11, Tuxtla Gutiérrez. Chiapas.
- Secretaría de Programación y Presupuesto
1990
INEGI.- Censo General de Población y vivienda, México.
- Sterling, Matthew W.
1955
Stone monuments of the Rio Chiquito, Veracruz, Mexico. *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 1567:1-23. Smithsonian Institution Washington, D.C.
- Thomas, Norman
1974
The linguistic, geographic and demographic position of the zoque of southern México. *Papers of the New World Archaeological Foundation* No. 36. Brigham Young University Provo.
- 1975
Elementos precolombinos y temas modernos en el folclore de los zoques de Rayón. En *Los zoques de Chiapas*. SEP-INI, México.
- 1982
Demografía y distribución moderna de los zoques. Gobierno del Estado de Chiapas. Subsecretaría de Educación Media y Superior. Cuadernos Culturales No. 6.
- Villa Rojas, Alfonso
1975
Configuración cultural de la región zoque de Chiapas. En Villa Rojas, et al. *Los zoques de Chiapas*. SEP-INI, México.
- Villa Benítez, Susana
1988
La organización social de los zoques de Tapalapa, Chiapas. En *Estudios recientes en el área zoque*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Wonderly, William
1949

Some zoque phonemic and
Morphophonemic correspondences.
*International Journal of American
Linguistics*. Vol. 15, PPI-11. Baltimore.