

Del "indio" a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas*

Miguel Lisbona Guillén

*Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas*

Ejemplo vivo de diversidad cultural, la república mexicana sigue siendo punto de referencia obligado para los científicos sociales interesados en los fenómenos étnicos, así como para los turistas atraídos por el colorido y "primitivismo" de muchos pobla-

* El cuerpo central del presente texto fue publicado con el título "Del 'indio' a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas, México", en la revista *Generació*, Barcelona (España), 1993, pp. 76-97. En el original fue necesario dar unas breves pinceladas sobre los contextos históricos chiapaneco y mexicano. Estas referencias se mantienen parcialmente en el presente texto como paso previo a la discusión sobre el concepto de etnicidad, aplicado a distintas categorías afines, entiéndase etnia, grupo étnico, identidad étnica, grupo etnolingüístico, etcétera. Esta discusión forma parte de un proyecto que pretende revisar conceptos claves utilizados en la antropología, como el ya mencionado de etnicidad, así como el de comunidad, fiesta, ritual, sistema de cargos y prácticas culturales. Todos ellos profusamente aplicados en territorio chiapaneco.

dores de este vasto territorio. La casual coincidencia entre investigadores sociales y turistas, pone de relieve el importante papel que lo exótico juega a la hora de elegir un *objeto* de estudio —últimamente considerado *sujeto*, aunque pocas veces ejerciendo como tal—, o un lugar donde el vacacionar sea también un recorrido por comunidades humanas consideradas ajenas a la realidad occidentalizada del mundo y, por lo tanto, en vías de extinción muchas de ellas.

La acelerada tendencia a dicha ineludible extinción lleva consigo el acercamiento tanto del antropólogo como del turista. De miradas disímiles, ambos coinciden en un punto, la absorción de la diferencia como ejercicio contrastante entre el "yo" observador y el "otro" observado, ente, éste último, casi siempre considerado pasivo por pertenecer a un mundo no-moderno, aislado o confinado en reductos culturales o étnicos cada vez más escasos.

El presente texto, más que pretender un análisis exhaustivo de la categoría "indio" o de la etnicidad en México, es una aproximación a la problemática étnica presentando como ejemplo una realidad actual en el estado de Chiapas. Territorio donde la variedad etnolingüística plantea infinidad de caminos e interrogantes para conocer y definir la identidad étnica. Esos interrogantes van a ser la parte final del texto y vertebran la concepción del ensayo que intenta hacer del exótico —indígena, en este caso— un ser inserto en procesos socioculturales fluctuantes, procurando romper con la imagen hierática del indio sumergido en un reducto cultural infranqueable. Para ello iniciaremos con una contextualización histórica a modo de pinceladas más que de secuencia secular. A continuación planteamos una discusión sobre aspectos teóricos de los términos grupo étnico e identidad del mismo, para finalizar con los contrastes étnicos de los zoques de Chiapas a través de los estudios realizados sobre los mismos y de la propia experiencia personal.

Nacimiento y desarrollo del indio en la historia de Chiapas

La dominación hispana del actual territorio mexicano, que tuvo lugar a partir de la primera mitad del siglo XVI, abrió para los

habitantes originales del mismo una nueva conceptualización del tiempo y del espacio, así como una manera de repensarse como individuos y colectividades. A partir de entonces, el etnocentrismo¹ existente entre los habitantes de Mesoamérica como forma de diferenciación entre pueblos, adquirió un nuevo matiz, el conquistador impuso un estigma de difícil extirpación: ser indio. Los habitantes del continente americano, a pesar de sus diferencias culturales, pasan a engrosar las filas de la categoría genérica "indio". Con el consecuente mestizaje biológico se ampliaron las categorías estigmatizantes hasta sobrepasar la veintena.²

La historiografía romántica local ha insistido en resaltar las relaciones idílicas existentes antes de la colonización, mas son conocidos los enfrentamientos y las conquistas sangrientas lleva-

¹ Los habitantes de estas tierras podían llamarse entre sí *popolocas* (bárbaros). Autocalificarse como "hombres verdaderos" (*basts'il winik*) en lengua tzotzil, u nombrarse *O' de pot*, "gente de idioma", literalmente "palabra de hombre", sinónimo de verdad o verdadero, es decir; el auténtico, como lo hacen los zoques de Chiapas.

² Sirva de ejemplo la clasificación por castas en el reino de las Indias que Joaquín García Icazbalceta presenta y que es citada por Raúl Alcides Reissner (1983: 21):

1. Español con india = mestizo
2. Mestizo con española = castizo
3. Castizo con española = español
4. Español con negra = mulato
5. Mulato con española = morisco
6. Morisco con española = chino
7. Chino con india = salta atrás
8. Salta atrás con mulata = lobo
9. Lobo con china = gíbaro
10. Gíbaro con mulata = albarazado
11. Albarazado con negra = cambujo
12. Cambujo con india = zambaigo
13. Zambaigo con loba = calpamulato
14. Calpamulato con cambuja = tente en el aire
15. Tente en el aire con mulata = no te entiendo
16. No te entiendo con india = torna atrás

das a a cabo antes de 1492. Sin embargo, algo parece innegable, la llegada de los castellanos trastocó las relaciones sociopolíticas existentes e insertó a los pueblos originales en las relaciones de desarrollo mundial del mercado.

Los agrupamientos en comunidades similares a las europeas fueron el mecanismo para controlar a la población dispersa, ya que ésta era la "forma común" de los asentamientos humanos. Estos asentamientos no sólo sirvieron para evangelizar a los pueblos originales sino que respondían a estrategias de control militar y económico.³ La concentración parroquial pasó a ser el nuevo núcleo de identificación entre los pueblos, acentuando diferencias a través del vestido, los santos y los límites de las tierras cultivables.

³ La encomienda fue la institución colonial que tenía por objeto el reparto de los indios entre los conquistadores. El indio debía trabajar o pagar tributo al encomendero, el cual estaba obligado a enseñarle la doctrina cristiana y a otorgarle protección. A principios del siglo XX todavía los librepensadores chiapanecos tenían ideas no muy alejadas de las que se aplicaban a la llegada de los castellanos. Veámos lo opinado por Mariano N. Ruiz al respecto: "A los indios nunca les ha faltado, en las fincas en que prestaban sus servicios, amplias tierras para hacer sus sementeras, con el auxilio de los patrones, y sin tener que separarse de los poblados, donde tienen la oportunidad de ilustrarse, y mejorar la rudeza de sus hábitos. La ley Agraria y el reparto de tierras, en sus resultados para la raza indígena, tiende a su dispersión y salvajización, y por tanto a la ruina de la agricultura [...] no así pasaba en el *sistema de servicios y baldiaje*; el indio tenía un jornal seguro; tierras a discreción y amplias para poder trabajar, estímulo y auxilio para el trabajo, trato social que le ilustraba, atención en sus enfermedades, prácticas de religión y auxilios espirituales; y en todo caso un patrón que se interesara por él, y cuidara de su bienestar.". *Errores económicos del socialismo. Opúsculo dedicado a la instrucción del pueblo y a la defensa del capital, contra las absurdas pretensiones del sistema*, Comitán, 1921 (Cit. por García de León, 1989, II: 151).

La tradición política mesoamericana no había construido unidades abarcativas como el estado azteca en el centro de México. Para los mayas la organización social del poder giró alrededor de ciudades-estado, mientras que para los zoques ésta estaba circunscrita a las jefaturas, término que prefiere utilizar Fábregas Puig. El nuevo estado colonial se erigió en la forma de control centralizado del poder y pasaba a representar el elemento al que enfrentarse o solicitar ayuda. Dichos enfrentamientos estuvieron siempre relacionados con los abusos tributarios o con el imposible acceso a buenas tierras de cultivo, en definitiva, fueron la respuesta al desarrollo de la explotación capitalista representada principalmente por la encomienda primero y con posterioridad por la finca. Por lo tanto, la situación del indígena estará relacionada con dos vertientes ideológicas que tienen reflejo en actitudes concretas, una es la defensa del indio como ser humano, cuyo ejemplo más notable son los textos de fray Bartolomé de Las Casas, la segunda tiene como objeto el sometimiento y explotación del indio para obtener el máximo rendimiento en su trabajo. La obra de Juan Ginés de Sepúlveda, *Demóstenes Segundo o las justas causas de la guerra contra los indios*, refleja tal situación.

El proceso de independencia emprendido a principios del siglo XIX, por México y el resto de países latinoamericanos, tiene en Chiapas una especial importancia, ya que su territorio, hasta entonces perteneciente a la Capitanía General de Guatemala, se incorporará a la república mexicana. Esta liberalización del país puso en manos de los grandes propietarios tierras comunales pertenecientes a las poblaciones indígenas.⁴ El liberalismo decimonónico condenaba al anteriormente "indio" a una precaria situación socio-económica que tuvo su estallido más evidente en la conocida revolución mexicana de la primera década del presente

⁴ Estas tierras pertenecían al común del pueblo y eran explotadas entre los habitantes del lugar. Las mismas, no sólo habían servido para el sustento de los campesinos sino también para que éstos pagaran los tributos al estado y/o las órdenes religiosas.

siglo. La revolución solucionó parcialmente algunos de los anacronismos del agro mexicano, pero no en toda la república tuvo la misma repercusión. El caso de Chiapas es una muestra de cómo en un contexto capitalista muchos de los mecanismos de legitimación ideológica seguían cauces coloniales, parecidos a los del resto de oligarquías centroamericanas (García de León, 1989, II: 64-65). La revolución mexicana sólo llegó a Chiapas para recalcar las contradicciones estructurales de la sociedad chiapaneca y para demostrar que las relaciones interétnicas continuarían estando mediadas por la superioridad del poder oligárquico, instalado en Chiapas desde la llegada de los conquistadores europeos.

Construyendo la nación

Del anterior apartado se deduce el carácter de subordinado que ha tenido el indio o indígena desde que fue considerado tal. En este sentido, podemos hablar de una construcción ideológica que afectó y fue impuesta a los pueblos existentes en América a la llegada de los conquistadores europeos (Bonfil, 1972). El indio pasa a ser el eterno "otro", alejado de las costumbres occidentales, no-civilizado, haragán, proclive a la molicie y a todos los vicios más abyectos.⁵ Su calidad de "otro" le hizo estar fuera de la construcción del estado-nación mexicano, siendo su presencia parte de un recuerdo a los originarios pobladores que lucharon contra el invasor barbado (Bartra, 1992a). La imagen del indio es una

⁵ Véase el texto del intelectual chiapaneco fray Matías de Córdoba titulado "Utilidades de que todos los indios y ladinos vistan y calcen a la Española y medios de conseguirlo sin violencia, coacción ni mandato". En él podemos leer frases encaminadas a corregir tales vicios: "Únicamente necesitando los indios y mulatos de vestir y calzarse, se excitarán del ocio, gozarán una vida cómoda, asegurarán su felicidad, necesitando los unos de los otros; que es lo que hace el hombre sociable". Texto reproducido en la revista *Ateneo*, 1992(2), Gob. del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 13-30.

referencia nostálgica, y los descendientes de aquellos valerosos guerreros desaparecieron para formar parte de un grupo inexistente cuya voz es únicamente tradición y folclor.

De ahí que para construir la nación mexicana "mestiza" se intentara por todos los medios uniformizar culturalmente el territorio mexicano. Se asumen ciertos estereotipos o privilegian actitudes y prácticas culturales con el fin de hacer coincidir al estado y la nación. Se producía un nuevo ocultamiento de los pueblos originales dentro del territorio nacional. Ese México oculto es el que Bonfil Batalla llamó *México Profundo* (1989).

La existencia de núcleos poblacionales que no concordaban con tal patrón cultural puso en marcha a principios de siglo las políticas indigenistas en México, las cuales respondían a una demanda: llevar a los indios por el camino del desarrollo y para ello "...el idioma, distinto al nacional, y la cultura de comunidad, distinta a la nacional, representan barreras a la integración que sólo pueden ser vencidas cuando se emplean los métodos y las técnicas que ha ido paso a paso diseñando la antropología aplicada" (Aguirre Beltrán, 1987: XVII). La creación del Instituto Nacional Indigenista (el primer centro coordinador se creó en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas) y las políticas educativas integracionistas, respondían a ideas que desde tiempo atrás se iban gestando y que procuraban hacer salir de su "atraso atávico" a los indígenas, situados éstos en lo que el mismo Aguirre Beltrán denominó "regiones de refugio", término en el cual se incluían las zonas más subdesarrolladas del país y donde "la estructura heredada de la colonia y la cultura arcaica de franco contenido pre-industrial, han encontrado abrigo contra los embates de la civilización moderna" (*Ibíd.*: XV). El cambio cultural dirigido, o política aculturativa, encontró en los antropólogos y en los maestros rurales su brazo ejecutor.

Ante la imposibilidad de lograr tales objetivos y frente a los cambios en la concepción de la antropología y en la orientación del estado mexicano, actualmente la constitución del país reconoce el carácter pluricultural de México, aunque ello no implique pluralismo e igualdad de oportunidades para construir alternativas políticas. Desde la llegada de los conquistadores castellanos, las

relaciones con la población original tuvieron una marcada tendencia: utilizar los mecanismos ideológicos propios de cada época para resaltar la no humanidad, inferioridad racial o atraso civilizatorio de ese "absolutamente otro" que era y es el "indio". Es así como la secuencia evolutiva-moral establecida a través de la evangelización, desindianización y finalmente civilización, fue y es parte importante de los procesos de dominación y de la existencia del "problema indígena" como una historia inacabada por no resuelta.

Breve historia de los zoques de Chiapas

En la actualidad ya nadie niega que los zoques y los antiguos olmecas están íntimamente emparentados, es más, arqueólogos como Lowe, Lee y Clark no dudan en señalar una continuidad cultural entre estos pueblos, lo cual parece reafirmarse con las pruebas glotocronológicas que consideran a los olmecas como parte de la familia lingüística zoque-mixe-popoluca. Sin embargo, causa todavía controversias la distribución histórica de los mismos, problema que se extiende en la actualidad con la clasificación de las variantes dialectales y con la misma delimitación del área zoque, cuando no existen parámetros basados en la lengua que hagan afirmar que se trata de municipios o aldeas zoques, aunque históricamente lo fueran. A todo ello se vino a sumar una nueva problemática: la erupción del volcán Chichonal en 1982 sepultó una cabecera municipal y un gran número de aldeas. Ello provocó la redistribución de población zoque por todo el estado de Chiapas, en zonas hasta entonces nunca habitadas por hablantes de dicha lengua.

Pero si retomamos el hilo histórico, cuando los castellanos llegaron a Chiapas, los zoques mantenían una situación política, que Fábregas Puig denominó jefaturas, para referirse al "...nivel de integración que los zoques habían construido al producirse la invasión militar" (1987: 34). Este mismo autor afirma que "...el pueblo zoque conformaba una unidad cultural pero con una fragmentación política característica de las jefaturas" (1989: 187-188). Cada jefatura controlaba una porción determinada del terri-

torio apoyándose en las formas del clan y del linaje existentes: patrilineales corporativos. Las jefaturas eran cuatro: *Quechula*, *Javepagcuay*, *Guateway* y *Zimatán*, éstas constituían los centros de control y organización política precolonial.

El original patrón de asentamiento disperso se trató de enmendar mediante un "Real Mandato" dictado en 1549, ordenándose que " 'poco a poco, por la mejor vía ..., que los indios se juntasen...' " (Báez-Jorge et alii 1985: 19). Estas congregaciones en pueblos produjeron graves efectos: como el abandono de los campos de cultivo, la escasez de alimentos, el acaparamiento de tierras y las consecuentes fricciones intraétnicas.

Los pocos trabajos históricos sobre los zoques inciden en la situación de sometimiento y explotación en el período colonial y la diferente evolución de los municipios a la hora de sufrir una asimilación más o menos rápida, con respecto a "la esfera mestiza y española" (Velasco Toro, 1990: 123), relacionando el tipo de explotación agraria, que se impuso en los distintos lugares, con dicho grado de asimilación. La oscilación demográfica y de los hablantes del idioma propio, está también relacionada con la explotación económica que los zoques sufrieron, como mano de obra indígena (Velasco Toro, *Ibid.*: 61-92). Las fuentes históricas hablan de los enfrentamientos y revueltas que marcaron la relación de los indígenas con el poder establecido, tales fricciones seculares se extendieron por todo el territorio chiapaneco e hicieron decir al historiador mexicano, García de León, que muchas comunidades estructuraron su vida cotidiana a partir del componente de resistencia y revuelta al sometimiento y explotación, lo que denominará "El orgullo de la "otredad"" (1989, I: 89).

La división geográfica del área zoque de Chiapas es un problema irresuelto (Lisbona, 1994: 90-92), pero se utiliza frecuentemente la propuesta por Mullerried en 1957 y que reproduce Villa Rojas para presentar tres regiones culturales: vertiente del golfo, sierra de Pantepec y depresión central. Cada una con un diferente desarrollo previo y posterior a la llegada de los castellanos (Villa Rojas, 1990: 21-32). Es decir, para nuestro desarrollo final del texto, resulta importante constatar cómo en la historia de los zoques existía una división política previa a la llegada de los españoles y,

a la vez, unas diferencias regionales en cuanto al desarrollo cultural, aspecto que tendrá una incidencia relevante para el mantenimiento de la lengua en las distintas regiones culturales, si seguimos la denominación de Villa Rojas.

Este rápido repaso histórico no puede reflejar los complejos mecanismos del "tiempo largo", es una especie de preámbulo para poder hablar de la etnicidad en la actualidad. Los hechos del presente no pueden entenderse fuera de su contexto histórico. La identidad étnica no es algo esencialmente establecido que se encuentra tras cualquier manifestación de un grupo social, es principalmente un proceso de construcción e identificación con el pasado mítico o cercano, ello dependerá de la estrategia a seguir por cada grupo. No olvidemos que lo étnico también es un discurso.

Vías para adentrarnos en la identidad étnica. Hacia una ceremonia de la confusión

Si algo porta en sí mismo la inasibilidad y el desconcierto teórico para los científicos sociales son términos como etnia, grupo étnico o identidad. Tal desconcierto puede acrecentarse cuando ambos se unen para formar la identidad étnica, categoría de difícil análisis pero que ha llegado a ser utilizada con la ligereza que puede ser nombrado aquello que es lábil en sus contornos y de naturaleza fluctuante. El mismo Lévi-Strauss significa el carácter puramente teórico de la identidad en un Seminario organizado sobre dicha temática: "...es la existencia de un límite al cual no corresponde en realidad ninguna experiencia" (1981: 11). ¿Por qué esa insistencia de los científicos sociales en algo tan problemático de tratar y analizar? Es quizá el resultado o convergencia de dos situaciones: la prolongación de los conflictos interétnicos en los distintos continentes y el abandono, por parte de algunas disciplinas como la antropología, del interés por las comunidades homogéneas; en la opinión de Renato Rosaldo, la tendencia de la actual antropología es la búsqueda de zonas fronterizas ya que "el otro" es una frontera movible (1991: 198).

Pero antes de seguir adelante, aportamos las opiniones de algunos teóricos que han abordado la problemática del grupo étnico y de la identidad del mismo, de esta manera, e introduciendo algunas pautas, pero también cierta confusión por lo complejo del tema, queremos señalar que estamos ante categorías en construcción, donde los modelos aplicables a una realidad nada significan en otras. Así, estos planteamientos teóricos van a servir para contrastarlos con la experiencia entre los zoques de Chiapas.

El trabajo de F. Barth publicado en castellano en 1976, es referencia obligada para considerar teóricamente al grupo étnico. Una de las virtudes de Barth es que rompe con la idea de "aislamiento geográfico" y "aislamiento social" —recordemos la idea de las regiones de refugio de Aguirre Beltrán— como factores críticos para la conservación de la diversidad cultural. Para él "...los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por lo tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos" (1976: 10-11). Su concepción del grupo étnico insiste en privilegiar la organización étnica, más que el análisis de la cultura; la investigación, por lo tanto, se encamina a los límites étnicos que definen al grupo, no al contenido cultural que encierran. Es por ello que esos límites son sociales y "...los grupos étnicos son considerados como una organización social" (*Ibid.*: 15). La adscripción étnica es una adscripción categorial que clasifica a una persona según su identidad básica y más general, determinada por su origen y su formación. La identidad étnica es entonces utilizada para categorizarse a sí mismos y a los otros con fines de interacción (*Ibid.*: 15).

La cultura al igual que la organización social pueden cambiar, pero es posible que la dicotomía o los límites étnicos permanezcan, por ello, insiste el autor en considerar estos dos parámetros como diferentes y en dar una mayor importancia al segundo, a pesar de conceder a la cultura un espacio en la diferenciación (diacríticos): "...los grupos étnicos persisten como unidades significativas sólo si van acompañados de notorias diferencias en la conducta, es decir, de diferencias culturales persistentes" (*Ibid.*: 18).

La cultura y la organización social no son, pues, de la misma naturaleza pero interactúan a la hora de establecer una identidad étnica, que es considerada similar al sexo y al rango, "...en cuanto constriñe al sujeto en todas sus actividades y no sólo en algunas situaciones sociales definidas" (*Ibid.*: 20). Barth no olvida lo cultural, pero su propósito es remarcar que la historia de un grupo étnico no es al mismo tiempo y en el mismo sentido la historia de una cultura, la cual se modificará dentro de los límites de existencia organizada del grupo étnico (*Ibid.*: 49).

La virtud de Barth fue, según Cardoso de Oliveira, formular el concepto de grupo étnico como *organizational type* más que como "unidad portadora de cultura" (1992: 19). Cardoso, autor brasileño que desde fines de los años sesenta trabaja sobre los temas aquí referidos, sigue muchos de los postulados presentados por Barth y amplía las posibilidades de estudio de la identidad étnica.

Para explicar un fenómeno social tan complejo, dice el autor, hay que observarlo desde tres puntos de vista: "...uno relativo a la identidad, cuyo dominio es ideológico; otro relativo al grupo social, cuyo dominio es la organización; y el último, relativo a la articulación social, cuyo dominio es el proceso (de relaciones sociales) que tiene lugar en una formación social dada" (*Ibid.*: 11). Lo importante para Cardoso no son las definiciones de grupo étnico, etnia⁶ o identidad étnica, sino el contexto generador de tales identidades, es decir, "el sistema interétnico". La identidad étnica no puede ser definida en términos absolutos, debe definirse en relación con un sistema de identidades étnicas (*Ibid.*: 25), así hace hincapié en la distancia entre identidad individual y social. De esta manera, y retomando ciertos postulados de Erikson sobre la

⁶ "A menos que la confundamos con *grupo* (étnico), la etnia es un "clasificador" que opera en el interior del sistema interétnico y al nivel ideológico, como producto de las representaciones colectivas polarizadas por grupos sociales en oposición, latente o manifiesta" (Cardoso de Oliveira, 1992: 16).

distinción entre identidad e identificación, Cardoso de Oliveira reformula la diferencia y otorga a la identificación, como proceso de surgimiento de la identidad social en su expresión étnica, un papel relevante para la investigación y análisis de tales fenómenos y, a la vez, para entender la identidad como un proceso (*Ibid.*: 22).

La "identidad contrastante", término ya utilizado por Barth, es "la esencia de la identidad étnica" e implica la afirmación del *nosotros* frente a los *otros* (*Ibid.*: 23), y el surgimiento de las relaciones interétnicas como categoría relacional entre los grupos étnicos. En la diferencia nosotros y los otros surge la identidad étnica como categoría ideológica cuyo soporte son los procesos de identificación que pueden revelar conocimientos sobre las relaciones interétnicas. Pero una de las innovaciones en el estudio de tal temática presentadas por Cardoso de Oliveira es el juego que establece entre ideología⁷, creencia y representación colectiva. A partir de lo dicho por autores como Poulantzas, Althusser, Lévi-Strauss, Erikson y Durkheim, establece la importancia de las representaciones colectivas (inconscientes) para trascender lo individual y expresar la realidad de la propia sociedad. La representación colectiva es el sustrato cultural que da soporte a las creencias (conscientes) de los individuos estableciendo el consenso social (*Ibid.*: 51-52). A través de dichas representaciones durkheimianas introduce lo cultural en el estudio de la identidad étnica, pero sin caer en los reduccionismos culturalistas de los que ya Barth se había alejado.

En Cardoso identidad étnica e ideología no son términos separados, más bien la identidad es una ideología donde se expresan las representaciones colectivas forjadas en un momento de contacto interétnico, estableciéndose así el sistema de relación

⁷ Ya F. Barth anticipó el papel de la ideología aunque no lo desarrolló: "Obviamente, la conexión entre la base ideológica de un movimiento y los medios elegidos no es sencilla; no obstante, ambos factores tendrán efecto en la conservación subsecuente de límites y en el curso de todo cambio ulterior" (1976: 45).

interétnica en el que las representaciones colectivas expresarán la especificidad cultural de cada grupo étnico (*Ibid.*: 54-60).⁸

En México G. Bonfil Batalla toma como punto de partida a los autores anteriormente citados, pero introduce el concepto de "control cultural" para construir un modelo donde grupo, cultura e identidad se relacionan internamente y también pueden entenderse en su relación con otros grupos, identidades y culturas (1987: 25).

Bonfil opina "...que el grupo étnico [no] puede definirse a partir de la descripción de su cultura, sino a partir de una cierta relación significativa entre el grupo y una parte de su cultura que denomino *cultura propia*. Esta relación es el *control cultural*" (*Ibid.*: 27). El control cultural es "...el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones" (*Ibid.*: 27).

Para saber cuando una cultura es propia, el antropólogo mexicano propone un primer paso, definir los límites del grupo étnico en relación con los elementos culturales propios y también definir al grupo como "...un conjunto relativamente estable de individuos que mantiene continuidad histórica porque se reproduce biológicamente y porque sus miembros establecen entre sí vínculos de identidad distintiva a partir de que se asumen como una unidad política (real o virtual, presente o pasada) que tiene derecho exclusivo al control de un universo de elementos culturales que consideran propios" (*Ibid.*: 30).⁹

⁸ De especial importancia es la noción de "fricción interétnica" elaborada por dicho autor, "...para hacer inteligibles las relaciones que involucran a grupos indígenas con la sociedad de clases que los engloba", (1992: 65). En el sistema interétnico, la fricción sería el resultado de la "naturaleza asimétrica" propia de dicho sistema.

⁹ Los elementos culturales propios están conformados por los que constituyen el patrimonio cultural heredado y por aquellos que el grupo crea y/o reproduce, (1987: 30).

La dinámica cultural está marcada por seis procesos (resistencia, apropiación, innovación, imposición, supresión y enajenación) que permiten comprender las relaciones interétnicas asimétricas en términos de control cultural. Lo social y lo cultural como sistemas se presentan "indisolublemente ligados" en la teoría del control cultural, en ésta la identidad étnica implica la participación culturalmente regulada en las decisiones que ejerce el grupo en el ámbito de su cultura propia. En ello se basa Bonfil para decir que la identidad étnica, "...aunque se expresa en el nivel ideológico, es más que ideología. En la práctica cotidiana la identidad es ejercicio de la cultura propia" (*Ibid.*: 36).

Pero la práctica de la cultura reviste distintas formas que pueden generar grupos con intereses contradictorios, a esas situaciones las llama "ideologías étnicas alternativas" pero no significa que no compartan la misma identidad étnica. Así Bonfil intenta solucionar muchos de los problemas que surgen al analizar una realidad heterogénea como la existente en comunidades y, aún más, en grupos etnolingüísticos.

Para Bonfil Batalla, el control cultural debe entenderse y estudiarse como un sistema y como un proceso: "...como sistema resulta posible diferenciar los ámbitos de la cultura y establecer la estructura de las decisiones en un momento dado. Al analizarlo como proceso, esa visión estática adquiere movimiento: aparecen las tensiones, las contradicciones y los conflictos que caracterizan toda relación interétnica asimétrica." (*Ibid.*: 40).

Estos tres planteamientos, que tienen un hilo conductor en el tiempo y en el desarrollo temático, son únicamente tres posibilidades teórico-metodológicas que van a servirnos para contrastar un ejemplo y poder discutir con los autores que han tratado la temática de la identidad étnica entre los zoques.

Buscando la identidad étnica de los zoques de Chiapas¹⁰

La presentación de datos históricos sobre los zoques y de planteamientos teóricos respecto a los significados de grupo étnico

¹⁰ Especificamos zoques de Chiapas porque existen zoques también en los estados de Oaxaca, Tabasco y Veracruz (zoques-popolucas).

e identidad étnica están encaminados a poder confrontar lo dicho hasta ahora sobre la etnia zoque¹¹ con una serie de problemas de definición que afectan a los antropólogos especialmente.

Una prioridad de los estudios zoqueanos ha sido el análisis de la identidad étnica entendida en muchas ocasiones como una serie de rasgos culturales que identificarían lo zoque como una unidad étnico-cultural. Así lo demuestran varias opiniones, como la de Velasco Toro que indica: "Su identidad resiste, no manifiesta en el vestido o la lengua, sino en la superestructura recóndita de su cultura"(1991: 254). Báez-Jorge, por su parte, se muestra más comedido y habla "Sólo en sentido general, de síntesis, (...) de una *cultura zoque*, de una *identidad étnica zoque* o de una *sociedad zoque* coherente y orgánica" (1983: 398).

Estos ejemplos evidencian dos aspectos, el primero la dificultad para nombrar lo zoque (cultura, sociedad, identidad referida a grupo étnico) y, en segundo lugar, la cercanía que poseen los términos identidad y cultura para Velasco Toro y su difícil separación para Báez-Jorge: "...pese a los violentos fenómenos de invasión cultural, los grupos étnicos objeto de occidentalización compulsiva, mantienen aquellos valores patrimoniales que les son vitales y operantes para la práctica cotidiana y la cohesión grupal" (*Ibid.*: 384).

La división política y en regiones culturales de los históricos zoques —para el caso de Chiapas— así como el divergente devenir de los mismos hasta la fecha, no responde a los cánones que Barth o Bonfil establecen para considerar al grupo étnico. El primero remarca el carácter organizativo para la interactuación de los individuos, mientras el segundo ve en el grupo étnico una unidad política. Los zoques actuales —¿no será algo propio de

¹¹ Voy a hablar de etnia no estrictamente en el sentido de Cardoso de Oliveira (*vid.* nota 6), sino resaltando el genérico contenido contrastivo-cultural de la etnicidad en un marco pluriétnico como el chiapaneco. La etnia zoque sería una más de las existentes en el estado de Chiapas y no la única que se situaría frente a los "otros".

dicha etnia?— no conforman un grupo étnico en el sentido organizativo, porque nada los une a todos excepto la lengua (con gran número de variantes dialectales). Con esa afirmación, obviamos las adscripciones zoques ceremoniales, festivas, simbólicas, etc., pero que no tienen un talante unificador de lo zoque. Lo mismo podemos decir en cuanto lo expresado por Bonfil; si el grupo étnico se asume como unidad política, los zoques no serían tal, cuestionando el "control cultural" sobre un universo de acción social para esta etnia. Su proyecto de futuro político, si pensamos en la identidad como ideología (Cardoso), no existe, aunque no negamos la presencia de estrategias ideológicas en sus relaciones interétnicas. Pero volveremos más adelante sobre tal cuestión.

Otros trabajos sobre la etnia han querido extrapolar las conclusiones realizadas en un municipio para contemplar la identidad étnica zoque. Así, Villasana, primando el término etnia porque "...resulta útil para la explicación de estos grupos sociales precapitalistas que sobreviven en el marco geográfico-político de las naciones y que se manifiestan a través de sus diversas formas culturales mostrando heterogeneidad social al interior de la nación" (1988. 14), sitúa la identidad étnica de los zoques de Tapalapa en los mecanismos que regulan la organización social del grupo y que pueden recrear e innovar los elementos culturales que definen al mismo (*Ibid.*: 120). A pesar de que sus opiniones se fundamentan en la encuesta de campo, creemos que al hablar de identidad zoque se refiere a identidad residencial zoque, es decir, es más una identidad que surge de la residencia en una comunidad histórica y culturalmente zoque, que de una identidad étnica abarcativa, que concibe lo zoque como proyecto organizativo o unidad cultural frente al "otro". Esta característica que resaltamos en los zoques puede aplicarse a muchos de los considerados "grupos étnicos" en Mesoamérica, lo que cuestionaría la aplicación de tal término, en el sentido estricto de Barth, en esta región del continente americano.

De forma similar, pero haciendo hincapié en la vertiente festivo-religiosa, se manifiestan los trabajos de Rivera y Lee(1992) y de la propia Rivera(1993). Esta "...hace de la práctica religiosa el criterio definidor de la identidad y el punto focal de valores

culturales" (1993: 99) para el caso de dos municipios históricamente zoques y donde ya no se habla la lengua. De esta forma la identidad étnica sólo estaría en los participantes de estas fiestas ya que se da continuidad a aspectos culturales "...en los que pueden seguir celebrando su solidaridad étnica y local de una manera que ellos y todos los involucrados controlan" (*Ibid.*: 103). Lo étnicamente zoque se expresa, pues, en unas prácticas culturales más como una "supervivencia" faccional —de unos cuantos individuos o familias que se asumen como zoques— que como una determinación comunal que implique la asunción de lo zoque como una realidad presente, aunque sea de forma simbólica. Lo étnico pasa a ser recuerdo manifestado en prácticas pervivenciales, pero que no responden a ese "control cultural" que Bonfil expresó como lo que determina una "cultura propia", que se difunde en una organización de presente y futuro, una especie de proyecto de equiparación con la cultura dominante.

Para concluir con los estudiosos de la temática veamos lo que dice Aramoni en un reciente libro de amplia difusión en México. La autora muestra, por medio de un análisis de textos inquisitoriales, la "pervivencia" de cultos prehispánicos en las manifestaciones pseudo-católicas ejercidas por intermediarios sagrados, que serían los líderes de la resistencia étnica. Mediante la defensa de los lugares sagrados para practicar los rituales, "...los grupos consolidan y refuerzan su identidad étnica," (1992: 301). Aramoni convierte esas prácticas "heréticas" en un mecanismo de continuidad cultural y, por lo tanto también, de prolongación de una identidad étnica zoque. Esta construcción teórica tendría, a nuestro entender, algunas lagunas en la cuestión de la identidad, específicamente. Primero, porque en la obra cultura e identidad tienen un mismo valor, cuyo origen se sitúa en el pasado —siempre aseverando que tal identidad étnica de grupo existiera— y, segundo, porque habla de una identidad étnica zoque generalizada, como si las prácticas por ella estudiadas representaran a toda la etnia y unificaran los criterios de su etnicidad.

En estos ejemplos observamos dos características principales interrelacionadas, una es la insistencia en situar la identidad étnica como consecuente prolongación y parte fundamental de la cultura,

otra, es hacer del "grupo étnico" una unidad cultural-identitaria que procede de un pasado y que se prolonga en forma de supervivencia cultural hasta nuestros días, resaltando la etnicidad como un cúmulo de rasgos culturales y simbólicos dispersos pero que pueden unirse en ese comodín supraestructural que parece ser la identidad étnica. A partir de estas dos características se puede discutir con Barth la validez de su definición de grupo étnico y la posterior utilización por los científicos sociales de forma generalizada.

El ejemplo de los zoques podría hacerse extensivo a distintas etnias de Mesoamérica y confirmaría la forma arbitraria de servirse, por parte de los antropólogos, del término. No importa que responda o no a los criterios de Barth, grupo étnico sirve para considerar normalmente a grupos etnolingüísticos¹² con características histórico-culturales propias pero que no necesariamente poseen una organización compartida, ni una identidad étnica abarcativa que les sirva para reconocerse dentro de un sistema interétnico. Con lo cual, la etnia es vista muchas veces únicamente por el antropólogo, aunque parece ser suficiente para algunos,¹³ o se utiliza el término grupo étnico respondiendo su contenido al conjunto humano investigado.

¹² Muchas de las referencias, como la de grupo etnolingüístico, que aparecen en el texto, tienen su origen en las discusiones y opiniones surgidas en el Seminario sobre "Identidad Etnica" impartido por el Dr. Miguel A. Bartolomé y la Dra. Alicia M. Barabas en San Cristóbal de Las Casas del 16 al 19 de marzo de 1992.

¹³ Mercedes Fernández Martorell así lo cree cuando afirma en su definición de grupo étnico: "Grupo étnico entendido como un conjunto de personas que comparten un sistema sociocultural que les permite reconocerse y/o ser reconocidos por otro grupo o por antropólogos como una unidad específica. Por esta razón, cuando aquí hablemos de grupo o de identidad de grupo supondrá siempre hablar de grupo étnico" (1988: 122) (Traducido del catalán).

Para el caso chiapaneco, donde la variedad étnica se expresa de múltiples formas: distribución étnico-territorial no uniforme, contrastes municipales muy marcados dentro de una misma etnia, faccionalismo interno dentro de las comunidades, o comunidades donde conviven más de cuatro etnias, por citar varios casos, las categorías étnicas estigmatizantes, que expresan la oposición frente a lo indio, tienen en los términos "indio", "chamulita" o "indiada", para referirse a un grupo, el más eficaz diferenciador, importando poco generalmente la filiación étnica.

En el caso de los zoques (y no es el único) la identificación como proceso de identidad social, en la vertiente étnica, se estructura más en función de parámetros comunitarios (municipalidad) que en estrictamente étnicos. Aunque de forma estratégica sí puede ser utilizada, es decir, cuando existen problemas con el poder estatal uno de los recursos puede ser la denominación: "Nosotros, los indígenas zoques...". Se observa entonces como la identidad de grupo adjudicada (en muchas ocasiones por los antropólogos), es utilizada con fines determinados. Dicha utilización no implica, sin embargo, una estrategia constante y sistematizada, no es un compromiso ideológico, es una manipulación circunstancial para obtener resultados concretos inmediatos.

Con la deconstrucción de estudios sobre zoques y las pautas dadas por algunos especialistas en los temas tratados queremos poner de manifiesto varias cuestiones:

a) antes de utilizar los términos grupo étnico, identidad étnica, control cultural, cultura propia, etcétera, hay que definir qué se quiere decir con ello y dónde debe ser aplicado, es decir, a qué grupo humano y en que área geográfico-cultural;

b) el término "grupo étnico" de Barth no tiene mucha utilidad en los casos de Mesoamérica por la característica propia de las etnias, a pesar de que se sigue utilizando sin tener un contenido definido;

c) las diferencias culturales expresadas en forma de idioma, festividades religiosas, bailes, cosmovisión, etc., nos remiten a aspectos necesarios para la diferenciación-construcción de la identidad étnica, pero éstos no son suficientes para catalizarla, su

configuración debe buscarse en las causas de la etnicidad,¹⁴ en la fricción interétnica como resultado de la identidad contrastiva nosotros-los otros;

d) debemos cuestionar la supervivencia cultural como una forma para estudiar los procesos étnicos en la actualidad, ya que conduce a una etnicidad estática e ideológicamente anquilosada.¹⁵

De esta forma, en muchas ocasiones se trata la identidad como una esencia metafísica que trasciende la realidad, una especie de mónada donde la identidad étnica, que es el caso, se convierte en núcleo cerrado, encontrándose en construcciones espirituales representadas en rasgos o percepciones culturales.

Lo cultural, incluso, puede quedar equiparado con aspectos y observaciones biológicas, apareciendo todavía el término raza para asentar categóricamente la diferencia, con lo cual se demuestra la poca consistencia o confusión teórica a la hora de abordar la etnicidad y la derivación propia en identidad étnica. Con todo ello se corre el riesgo de hacer de la identidad (derivada del latín *idem*: el mismo, lo mismo) una mismidad coactiva, es decir, pensar en

¹⁴ Comas y Pujadas insistieron en que "no se puede entender la etnicidad sin hacer referencia a aquello que la genera, sin aludir a las causas por las cuales un grupo social persiste en reivindicar sus diferencias. Fijémonos en la imposibilidad de definir un grupo étnico por la posesión de una misma clase de rasgos y destaquemos, en cambio, el hecho que estos rasgos varían de acuerdo con cada grupo étnico (la lengua para unos, la religión, o la raza, o las instituciones, o el territorio, o los antecedentes históricos, o una combinación de unos y otros)" (1981: 163) (Traducción del catalán).

¹⁵ Este último punto remite a un error de apreciación antropológica y que Roger Bartra ha deconstruido en los textos medievales y modernos europeos para buscar la identidad del occidental a su llegada a América. Mediante un trabajo histórico anamnésico, busca en la idea de salvaje ("otro"), propuesta por occidente, la afirmación de dicha cultura y de su ser civilizado ("nosotros").

una identidad absoluta,¹⁶ lo cual implica una dificultad teórica añadida a la hora de incorporar dentro de una supuesta unidad étnica la diversidad, el faccionalismo propio de la modernidad, aquello que podemos denominar alternativas identitarias en una etnia y que Bonfil llamó "ideologías étnicas alternativas", pero siempre pensando en un núcleo identitario unificador. Por este motivo, creemos conveniente resaltar la compatibilidad de las decisiones del sujeto comunitario (pensando en la forma de entender las representaciones colectivas por parte de Cardoso) y de la confrontación individual para elegir y/o sentirse identificado.¹⁷ Tal confrontación puede dar las pautas para comprender los caminos de una etnicidad o de una identidad étnica que, para el caso zoque, preferimos llamar fragmentaria porque se ejerce de manera dividida, sin un nexo de unión mayor que el pensado por algunos antropólogos como unidad de destino, pero cuya plasmación en las prácticas cotidianas no existe. Por lo tanto, insistimos, no podemos pensar la etnicidad sin comprender las causas que la producen, no debemos hablar de grupo étnico sin redefinir sus contenidos barthianos y si queremos hablar de identidad étnica zoque ha de hacerse referencia a una identidad étnica fragmentada. Así, en el ejemplo presentado, la configuración histórica, geográfica y cultural, no permite situar al zoque como un grupo étnico clásico, más

¹⁶ Según el *Diccionario del Cristianismo*, Barcelona, Ed. Herder, 1974, la identidad absoluta es la unidad de la substancia consigo misma.

¹⁷ El esquema conceptual de McKay y Lewins puede ser muy útil para conocer los tipos de identificación étnica y su estructuración. En el nivel individual establecen la diferencia entre percepción étnica y conciencia étnica, en la primera "Un individuo sabe que posee rasgos étnicos no más significativos que sus demás características culturales, físicas, sociales o territoriales"; mientras que la segunda aparece cuando "Un individuo posee rasgos étnicos que asumen gran importancia frente a otras características personales al grado que la identificación étnica puede ser el modo de identificación".

bien sería, utilizando el esquema conceptual de McKay y Lewins,¹⁸ una *categoría étnica* por el tipo de estructuración: "Cierta número de personas puede clasificarse en una categoría específica porque poseen rasgos étnicos. Sin embargo, no hay un sentido de pertenencia entre ellos porque ese atributo común no se percibe como la base de ningún tipo de interacción social significativa. Tales conjuntos pueden llamarse categorías étnicas".

Siguiendo la estructuración de estos autores proponemos considerar a la etnia como un marcador ideológico-cultural que no tiene que expresarse como proyecto o conciencia de pertenencia, aunque estratégicamente pueden utilizarse los rasgos étnicos para solucionar problemas concretos de fricción étnica. Sin etnia no existiría la categoría étnica ni el grupo étnico, al cual consideramos presente cuando ejerce la etnicidad como práctica cotidiana en forma de proyecto político, cultural, económico, etcétera.

Los zoques son un ejemplo evidente de confusión teórica a la hora de construir las investigaciones, la reflexión sobre ellos hace que cuestionemos el paso discursivo desde el indio al grupo étnico (con identidad tal). La misma dinámica antropológica que se inició con la política indigenista mexicana de integración del indígena,¹⁹

¹⁸ Para ellos el grupo étnico existiría cuando "Cierta número de personas interactúan significativamente sobre la base de rasgos étnicos semejantes que comparten. Hay una conciencia de especie y un sentido de pertenencia que están presentes. Tales entidades pueden llamarse grupos étnicos".

¹⁹ Para García de León la política indigenista en Chiapas es un "complejo ideológico-político, a través del cual se legitima la extensión del mercado interno en las regiones de población indígena, [y] no fue aquí (...) un elemento novedoso. El indigenismo apareció en Chiapas como ideología desde el siglo XIX como una especie de *producto invertido* de los aspectos paternalistas de una servidumbre que también resistía al empuje del capitalismo; como concepción de un grupo político, el de los Altos, constreñido a la intermedación y control de la fuerza de trabajo india para las grandes plantaciones y *monterías*. Sus planteamientos precursores, desde entonces integrados al discurso político de los alteños, son curiosamente cercanos a las más novedosas teorías etnicistas (sobre todo en el sentido de que los indios sigan siendo indios al margen de la lucha de clases)" (1989, II: 231).

ha derivado en una práctica investigadora que hace de las identidades indígenas un objeto a alcanzar en la observación de los rasgos y prácticas culturales, siempre en conexión con las supervivencias del pasado. Se deja de banda, con tal actitud, la profundización en los aspectos causales del mantenimiento de la etnicidad o de la tendencia a la desaparición de la misma, como en el caso de los zoques se demuestra por la consciente supresión del idioma.²⁰

Proponemos repensar las tipologías étnicas para el caso de Mesoamérica con el fin de hacer del estudio de las etnias o de los grupos étnicos, no un coto vedado al dinamismo social sino más bien un lugar donde la multidimensionalidad de la identidad tenga cabida como parte de los proyectos de investigación, es el camino para que las sociedades se admitan plurales y dinámicas y, a la vez, para que la antropología deje de autoliberarse de culpas únicamente descubriendo las identidades étnicas de sus "objetos" de estudio.

²⁰ Los padres no enseñan la lengua a sus hijos porque "es malo, es mejor hablar 'castilla'".

Bibliografía

- **Aguirre Beltrán, Gonzalo.** *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, INI, 1987(3).
- **Alcides Reissner, Raúl.** *El indio en los diccionarios. Exégesis de un estereotipo*, México, INI, 1983.
- **Aramoni, Dolores.** *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CNCA, 1992.
- **Báez-Jorge, Félix.** "La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas (homenaje a Frans Blom)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 383-412.
- et alii. *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, México, INI, 1985.
- **Barth, Fredrik (Comp.).** *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, F.C.E., 1976.
- **Bartra, Roger.** *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Ed. Crijalbo, 1992a(5)(1987).
- *El salvaje en el espejo*. México, UNAM-Era, 1992b.
- **Bonfil Batalla, Guillermo.** "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, México, vol. IX, UNAM, 1972, pp. 105-124.
- "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Papeles de la Casa Chata*, México, n° 3, año 2, Ciesas, 1987, pp. 23-43.
- **Cardoso de Oliveira, Roberto.** *Etnicidad y estructura social*, México, Ed. de la Casa Chata, 1992.
- **Comas, D. y J.J. Pujadas.** "L'etnicitat. Variacions sobre un mateix tema", en *Quaderns*, 3/4, Barcelona, Ed. 7 1/2, 1981, pp. 156-167.
- **Fábregas Puig, Andrés.** "Las transformaciones del poder entre los zoques", en *ICACH* (3a. época), n° 1, Tuxtla Gutiérrez, México, 1987, pp. 33-47.