

# La fiesta del carnaval en Ocoatepec. Una discusión en torno a las transformaciones rituales y la identidad étnica\*

*Miguel Lisbona Guillén*

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

El libro *Los zoques de Chiapas*, coordinado por Alfonso Villa Rojas (1975), tuvo como objetos de investigación los municipios de Ocoatepec y Chapultenango, principalmente. Junto a él, se puede situar la tesis doctoral de Norman D. Thomas (1974), titulada *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. Este binomio marcó los posteriores acercamientos a los zoques y su influencia se aprecia en distintos lineamientos temáticos:

a) La tendencia a considerar la cultura zoque en peligro de extinción, y el consecuente trabajo encaminado al rescate

---

\* Ponencia presentada en el V Encuentro sobre Investigaciones en Ciencias Sociales, Mérida, Yuc. (noviembre, 1993). Su articulación como ponencia convierte al texto en una discusión personal del autor en busca de caminos para la investigación, anteponiendo dicha discusión al análisis exhaustivo de los temas tratados.

etnográfico y de las tradiciones de su cultura, amenazada ésta por los peligros de la modernidad.<sup>1</sup>

b) Cierta visión esencialista de las comunidades que condujo a buscar municipios donde no existiera "contaminación" ladina o que, a pesar de su existencia, permitiera observar aun los mecanismos de reproducción de la identidad cultural o étnica zoque.

c) La división religiosa existente en la mayoría de los municipios considerados zoques fue tomada, a partir de la tipología expresada por Córdoba Olivares (1975), como una de las causas más importantes para entender el fraccionamiento de tales comunidades.

Estos aspectos determinaron parte del desarrollo posterior de las investigaciones, aunque también tuvieron su contraparte en lo expresado por Félix Báez-Jorge (1976, 1983), José Velasco Toro (1975) y Andrés Fábregas Puig (1986); abriendo éstos las posibilidades de investigación al campo de la etnohistoria, de las relaciones de poder y el simbolismo.

El interés de este texto es reflejar algunos aspectos que impactaron en el estudio de los zoques. Destacando, especialmen-

---

<sup>1</sup> No es el presente ensayo el marco propicio para ofrecer una discusión en torno al concepto modernidad, ya que sobrepasa los contenidos de una argumentación meramente antropológica. Sin embargo, podemos pensar en la modernidad como el resultado de un proceso de transformaciones sociales —para incluir desde las económicas, las políticas, culturales, etcétera—, proceso que denominamos modernización. Así, una vez establecidos los cambios propios de una sociedad considerada moderna —por haberse convertido supuestamente en racionalizada, es decir, exenta de las dependencias propias de la comunidad, de la conciencia colectiva— la modernidad se establece no como resultado sino como transformación progresiva, aspecto que la configura y da sentido.

Por supuesto, esta discusión en términos antropológicos debe remontarse a los inicios de la antropología y de los pensadores evolucionistas. Sin embargo, sociólogos como Durkheim, Tönnies y Weber son los precedentes teóricos más utilizados por los científicos sociales.

te, los conceptos cuya única finalidad fue observar comunidades afectadas por la modernidad, defendiendo su ser propio a través de las fiestas rituales de carácter sacro. Es decir, los zoques han sido estudiados o vistos en la gran mayoría de estudios como miembros de comunidades étnicas amenazadas culturalmente, pero en posesión de un arma frente a tal amenaza: el ceremonial religioso tradicional, representado por las actividades festivo-rituales, imprescindibles para secundar lo que seguiremos llamando sistema de cargos, para no complejizar la discusión.

Las investigaciones llevadas a cabo hasta el momento sobre carnavales zoques tienen tres aspectos inseparables y que se repiten, el primero es la observación en la actividad festiva de restos o prácticas prehispánicas —supervivencias las llamó hace demasiado tiempo Taylor—, el segundo es la presencia de identidad grupal en los participantes en esa fiesta, que deriva en identidad étnica por su unión con prácticas del pasado mítico y, por último, la resistencia o defensa frente a la modernidad de los valores comunales o étnicos a través de las festividades. Para corroborar lo expuesto veamos algunos ejemplos.

Carolina Rivera y Thomas A. Lee, en su artículo "El carnaval de San Fernando, Chiapas: Los motivos zoques de continuidad milenaria" exponen:

"...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" (1991: 122).

Dos trabajos previos publicados sobre el Carnaval de Ocoatepec, más una ponencia presentada en la XXII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología (1991), son un suficiente argumento previo para discutir el enfoque dado a tal celebración,

sobre todo si tenemos en cuenta que la ponencia presentada por dos antropólogos tenía, en quien suscribe estas líneas, a uno de los autores. Pero el interés del presente texto no es describir la secuencia ritual o discutir paso por paso la interpretación simbólica de la fiesta, ya que tal circunstancia no haría más que distraer nuestro propósito. Sin embargo, sí debe aparecer cierta información etnográfica básica para no construir una discusión en el aire y para certificar que sí, realmente estuvimos ahí, requisito a veces obsesivo de los antropólogos.

Veintiún localidades en una extensión menor de 60 Km<sup>2</sup> conforman el municipio de Ocoatepec, que se encuentra ubicado en la Sierra de Pantepec, al norte de la capital del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez. Los casi 7000 habitantes del pueblo son hablantes de la lengua zoque, con un nivel de monolingüismo reducido en la actualidad a las mujeres y a ciertos ancianos y niños.

En su práctica religiosa destaca la filiación católica y adventista, y al interior de la primera, existen los miembros afines a la organización Acción Católica y los que, a pesar de colaborar últimamente con ciertos rituales de esta organización, practican celebraciones religiosas consideradas "tradicionales" o de "la costumbre". Estos ocotepecanos fueron clasificados como "costumbreros" por Córdoba Olivares (1975), sin embargo tal tipología merece una revisión a fondo porque impide observar con nitidez las relaciones intercomunitarias. Es decir, el enclasmiento en grupos catalogables imposibilita la maniobra "...en zonas de indefinición social y es rígida cuando debe reflejar contactos y fricciones intra e intergrupales." (Rivera y Lisbona, 1993: 97).

La economía de Ocoatepec se basa en los productos de la milpa y el café, pero son los pequeños ganaderos, los comerciantes y el gran número de trabajadores asalariados que laboran fuera del municipio e incluso fuera del estado de Chiapas —debido a la escasez de tierras y a los bajos rendimientos de las mismas—, los que aportan un mayor número de ingresos a la comunidad.

Las tensiones políticas entre maestros —afiliados a los grupos corporativos del PRI— y la mayoría de los campesinos, provocaron que, en las pasadas elecciones municipales, el candidato del PRI a la Presidencia Municipal no pudiera tomar posesión de su cargo y

debiera recurrirse a la formación de un Concejo Municipal, en el cual dominan los miembros del partido oficial aunque el peso de la oposición cardenista es relevante.

En cuanto a los aspectos festivos, la secuencia temporal-ritual del Carnaval de Ocotepéc responde al clásico patrón de celebración tres días antes del miércoles de ceniza, inicio de la Cuaresma católica. La fiesta, como lo fue en sus orígenes europeos, está íntimamente unida a la práctica religiosa, y no tanto porque durante esos tres días se celebren en Ocotepéc actividades así reconocidas, sino porque el Carnaval y la Cuaresma forman un binomio inseparable y ambas se entienden por su presencia mutua. Una serie de actos se desarrollan en los tres días previos al miércoles, pero éstos no parecen pertenecer a una misma secuencia ritual, nos explicamos, todos los autores y nosotros mismos, hemos comprobado que la danza del tigre o *can-étze* y la danza del gorrión o *sucsu-étze*, están separadas completamente de otro baile conocido como *ganantzequi*. Las primeras danzas son realizadas por los miembros del sistema de cargos<sup>2</sup> acompañados por

---

<sup>2</sup> Las jerarquías de cargos han sido materia de estudio y discusión entre los estudiosos de los zoques. Para el caso de Ocotepéc Carlos Uriel del Carpio presentó la "jerarquía religiosa actual" (1992), sin embargo nosotros tenemos algunos cuestionamientos a la misma. Nuestra presentación no debe entenderse como definitiva, sino como un paso para aquellos que efectúan estudios comparativos, o para los interesados en un estudio de caso. La dificultad para definir estos cargos se observa cuando los investigadores del proyecto zoque dirigido por Villa Rojas no publicaron ninguna jerarquía de Ocotepéc —aunque sí nombraron algunos cargos—; Félix Báez-Jorge sí lo hizo para Chapultenango.

Según nuestra información esta sería la jerarquía en 1992:

—*Atzicomi*: Da juramento a los mayordomos. Es un anciano que sólo ocupa la dirección ritual físicamente en la festividad de la Virgen del Rosario, cuando se produce el cambio de mayordomos (don Crispín fue el último que conocimos).

los "músicos tradicionales" (carrizo y tambor, o guitarra y violín), mientras que en el segundo baile participan niños y adolescentes acompañados por la música de una marimba orquesta del lugar, pagada para la ocasión por la Presidencia Municipal. Todos los actos se desarrollan con la mayor indiferencia mutua. Junto a dichas actividades existen otras, llevadas a cabo en la iglesia teniendo como acto principal el lavado del "Señor Caja" o Cristo de la Caja y de la ropa de Jesús Nazareno, hecho que en 1991 fue protagonizado por los miembros del sistema de cargos y de Acción Católica conjuntamente, y que Báez-Jorge y Lomán señalan como desaparecido en 1974.

---

—*Comiacpo*: Son los que pueden tocar y limpiar los santos, "ya que por viejo le corresponde el santo". Conocidos también como "santos viejos". Su cargo es ya vitalicio y son los intermediarios o directores del ritual (don Aquiles Ramírez, ya fallecido, era el más representativo de los *comiacpo* que conocimos).

—*Comibut*: "Es el que va a cuidar al santo" "es el dueño del santo pero está en la iglesia de la Asunción". Este cargo es similar al anterior, al parecer la prerrogativa para poder tocar los santos en las actividades rituales (lavado, reparto a los mayordomos, etcétera) se adquiere con la ancianidad, por eso los *comibut* son lo que denominaríamos "aprendices" del ritual y, por ende, transmisores a posteriori de los conocimientos.

—*Mayorruma* o mayordomos: Solicitan cuidar de un santo y de su celebración durante un año. En dicho período organizan actividades rituales como velorios, por ejemplo.

Desconocemos con certeza el número de mayordomos, que posiblemente oscile según la solicitud de cargos, pero debía estar bien definido, por ejemplo:

*Comi-mayurruma*: 4 mayordomos de Santa Cruz

*Sepe-mayurruma*: 4 mayordomos de la Virgen del Rosario

*Niño-mayurruma*: 4 mayordomos del Niño Jesús

Esta lista es más extensa pero no disponemos de la información suficiente para ampliarla.

La fragmentación o fraccionamiento, términos que han caracterizado la descripción de los municipios zoques por parte de los investigadores (Lisbona, 1994), ha sido en su mayoría utilizada para afirmar las tendencias de cambio al interior de los municipios con una definición clara entre los elementos occidentales y los prehispánicos, tal como lo expresan Báez-Jorge y Lomán para remarcar que los elementos occidentales conducen a la modernidad, mientras que los prehispánicos, representados en las secuencias rituales tradicionales, son la autoctonía (1978: 781). Para estos autores los cambios trastocaron la "integración sistémica" que el carnaval zoque tuvo y los tres causantes principales fueron:

"...la política partidista, la explotación ladina y la manipulación religiosa." (*Ibíd.*: 781).

---

—Alférez: La función es similar a la de los anteriores, salvo que los alféreces celebran a santos que no tienen mayordomo, por lo cual un mayordomo también puede ser alférez. Realizan velorios, "quemam veladoras" y piden su cargo al *comiacpo* con un año de anticipación a la fecha de la celebración religiosa.

—Albacea: Cargo buscado con anterioridad por los miembros del ayuntamiento. Piden su cargo a los mayordomos y éstos solicitan la anuencia del *atzicomi* y de los *comiacpo*. Reciben su nombramiento el segundo día de Carnaval, es decir, "el tercer día de Carnaval ya saben que tienen promesa de velar al Santo Cristo". Su cargo está relacionado con la celebración de la Semana Santa, y están encargados de los velorios durante el periodo cuaresmal. Además de limpiar las reliquias que se conservan en la iglesia de la cabecera municipal.

—Priostas: Son nombradas por los mayordomos para encargarse del cuidado y aseo de la iglesia y de la ornamentación. La *priostachue*, cargo otorgado por el *atzicomi*, dirige al resto de mujeres y su cargo es vitalicio.

—*Pixcat* o fiscal: Son los encargados de efectuar los rezos.

—Rompedores: Realizan una promesa a algún santo en forma de ofrendas de alimentos, principalmente. Es frecuente que las fiestas a los santos inicien en sus casas.

Curiosamente, y sin tener noticia del artículo de Báez-Jorge y Lomán, Carlos Uriel del Carpio, en un trabajo de reciente aparición, se expresa en forma similar al intentar comparar el carnaval ch'ol de Tila y el zoque de Ocoatepec:

"...el comunalismo de Ocoatepec —afirma Del Carpio— es muy fragmentado, tanto por afiliaciones religiosas, como por diferencias socioeconómicas y políticas entre las personas, así como por rangos de edad. (...) La fragmentación del comunalismo de Ocoatepec es lo que explica que el carnaval se componga de actos concurrentes en el espacio ritual y que se palpe la indiferencia mutua entre los actores." (1993: 115).

Estas pinceladas de los carnavales zoques y especialmente del presenciado en Ocoatepec son un marco para presentar un bosquejo de discusión, ineludible si queremos avanzar en temáticas como el ritual, la fiesta, el sistema de cargos y lo que se ha considerado derivación lógica de ellas: la identidad étnica.

Los estudios culturalistas que caracterizaron el trabajo antropológico de las distintas universidades estadounidenses en los Altos de Chiapas, y que se prolongaron como corriente teórica a distintas partes del desigual suelo mesoamericano, establecieron unos parámetros para observar la realidad que continúan siendo piedra de toque para el estudio de las prácticas culturales. Entre los zoques Norman D. Thomas, al estudiar la organización ceremonial de Rayón intentó "...demostrar la función de utilidad" (1974: 17) del ceremonial religioso. Su visión propició que los estudios posteriores se encaminaran a la elección de un municipio donde existieran "verdaderos zoques", no contaminados por población ladina, ya que cuando ésta aparecía en los municipios, la población zoque sobrevivía

"...en forma de pequeñas minorías socialmente fragmentadas —y prosigue—; cuando no han desaparecido del todo, los sistemas religiosos-ceremoniales de estas mismas comunidades continúan sólo en forma fragmentada." (*Ibíd.*: 57).



A partir de ahí, el sistema de cargos, con sus prácticas festivo-rituales, ha sido entendido como un lugar de refugio y el bastión más importante de la identidad étnica entre los zoques frente a los embates de la feroz modernidad, transgresora y fragmentadora del orden de las comunidades a través de sus cambios económicos, religiosos y políticos. No vamos a negar, por supuesto, el papel fundamental jugado por la modernización en los cambios producidos en dichas comunidades, pero esta visión olvida que tales comunidades están insertas en dinámicas históricas y que la modernidad es sólo un término, comodín para no perderse en la vorágine de datos proporcionados por los cambios. Es pues, una visión de la modernidad anclada en cierto evolucionismo fatalista y que forma parte de eso que Korsback denomina "...una tradición antropológica" (1981) en Chiapas. Tradición tendente a estudiar las prácticas culturales como aisladas de la realidad social.

Para acortar esta discusión presentamos los cuestionamientos en forma numerada, no necesariamente en orden de importancia:

1) El estudio de la comunidad cerrada y sin historia basado en los trabajos funcional-culturalistas ha pretendido ser superado, sin embargo los resultados siguen siendo similares cuando el peso se recarga en lo cultural; la desaparición del equilibrio comunitario se explica y contrapesa respectivamente, por el fraccionamiento causado por la modernidad y la observación de una identidad étnica en prácticas festivo-rituales.

2) El estudio de las fiestas y rituales sólo ha tenido dos formas de interpretación; una se propone encontrar las supervivencias prehispánicas y así explicar la continuidad de tales celebraciones y otra, muchas veces enlazada, hace de las prácticas mencionadas la causa primera y única de la unión de la comunidad o de parte de ella, es decir, la identidad grupal o municipal, pasa automáticamente a ser identidad étnica sin definirse muy bien qué es lo étnico y cómo se estructura.

3) La mirada hacia lo prehispánico suele traer consigo una singular interpretación del simbolismo. Se interpretan los símbolos directamente, sin observarse el contexto ni tener una metodología ni una base teórica para ello. Consecuencia de ello, cualquier tipo

de celebración recuerda la fertilidad, la conquista, etcétera. No negamos que existan tales símbolos, pero deben sostenerse con base en conocimientos globales de la comunidad o etnia, si no la exégesis puede derivar en una serie de intuiciones o repeticiones de lo expuesto por otros autores, sin una confirmación empírica.

4) El concepto identidad se utiliza como una palabra multiusos, comodín, sin definir sus contenidos. De tal forma se habla de identidad étnica sin especificar qué se entiende por etnia, grupo étnico o etnicidad, haciendo del concepto un cajón de sastre al cual recurrir para comprender las prácticas y relaciones que implican la participación en el sistema de cargos y sus ceremoniales propios.

Para ser concisos, y no simplemente críticos, es necesario también aportar una serie de vías alternativas para el estudio de fenómenos festivo-rituales entre la etnia en cuestión:

1) La fragmentación de los zoques debe buscarse en el tiempo largo, si queremos utilizar la terminología braudeliana; observando la dinámica histórica de esta categoría étnica para constatar que la división étnica, o al interior de las comunidades, tiene un camino que nosotros remontamos hasta antes de la presencia europea en el continente americano. No creemos en el nacimiento de la modernidad por generación espontánea, ni en su calidad de plantilla teórica; los cambios no suelen tener un carácter homogéneo. Si hay interrogantes con respecto a las transformaciones deben insertarse en el devenir histórico, como así lo entendieron José Velasco Toro y Andrés Fábregas Puig para el caso zoqueano.

Hagamos un breve ejercicio comparativo. La vida ritual en las denominadas comunidades zoques, no tiene un desarrollo similar en todos los puntos de su geografía. Lugares más impactados por la modernización han mantenido y aumentado el capital poblacional y simbólico de la fiesta, es el caso de los ceremoniales relacionados con las vírgenes de Copoya. Tres vírgenes que permanecen 40 días en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez procedentes de la cercana localidad de Copoya. Si creyéramos en la progresiva racionalización de la sociedad y abandono de las acciones rituales, estas prácticas no tendrían otra explicación

funcional que su supervivencia, y a estas alturas las ciencias sociales poseen mecanismos suficientes para arrumbar dichas interpretaciones. Es ahí donde debe surgir el método comparativo y la determinación del marco sociohistórico en el cual cada fiesta se inserta. Ese trabajo de dialéctica cultural nos lo enseñó Durkheim:

"La causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes y no entre los estados de la conciencia individual." (1982b: 133).

Muchos autores siguieron esas indicaciones, como W.R. Smith, por citar un caso cercano en el tiempo y también porque su obra analiza los sistemas de cargos en Chiapas y Guatemala; análisis que hace hincapié en los factores externos para comprender la transformación de las festividades mesoamericanas, pero estableciendo las diferencias propias entre cada lugar.

2) La interpretación dirigida a descubrir las pervivencias de los sistemas de creencias prehispánicos en las prácticas actuales, tiene tan poco sentido como buscar los orígenes de una fiesta o un ritual. Hace ya tiempo que Marcel Mauss precisó que ambos aspectos no tenían origen pero sí creaban sociedad. Su tío Durkheim también dijo algo similar al señalar que:

"No existe un instante puntual en el que la religión haya comenzado a existir y no se trata de encontrar una vía por la que nos podamos transferir intelectualmente hasta él. Como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte." (1982a: 7).

Esa creación de sociedad escasamente se ha tenido presente en los estudios sobre fiestas y rituales en el estado de Chiapas, se ha pensado en continuidad y permanencia, así se intensifica el descubrimiento de identidades pero no se observa el juego de lo social. En éste pueden aparecer o reafirmarse identidades, pero también existe la posibilidad de institucionalizar diferencias. Por dicho motivo, hay que estudiar más allá de la fiesta o el ritual en

sí mismos, ambos son secuencias tanto constructoras como disgregadoras en cualquier sociedad.

Lo expuesto cuestionaría las influencias teóricas que adjudicaban al sistema ceremonial la virtud de conservar y separar la comunidad estable y equilibrada del mundo exterior. Estas ideas son la causa de que la identidad étnica haya asumido el papel de estructuradora de la comunidad o de la etnicidad —entendida como cúmulo de diferencias culturales— que queda en ella, a la vez que han permitido distinguir, si utilizamos la terminología foucoltiana, lo disperso y aparente de lo social mediante un repliegue en las identidades (1989: 374-375).

3) El simbolismo ha sido considerado o interpretado a modo y manera de lo expuesto en el anterior apartado, es decir, estableciendo una relación simpática con lo prehispánico. Así, cualquiera puede interpretar las fiestas o los rituales, sólo recordando cuáles eran las preferencias de los antepasados. Ninguna metodología o teoría sobre el simbolismo hemos conocido que se aplicara a los zoques, salvo los últimos textos de Félix Báez-Jorge acerca de las mujeres-sirenas (1992) o de la ovogénesis, esto último entre los zoque-popolucas de Veracruz (1991).

La posible interpretación de un hecho que acontece en el carnaval de Ocoatepec ejemplifica lo anterior. En el baile del ganantzequi, un grupo de jóvenes debe ir a buscar un toro de madera, a las afueras del pueblo para llevarlo a la plaza. Dicho animal, tras embestir con violencia, es destrozado simbólicamente por los participantes en el ritual. Según Félix Báez-Jorge los zoques prehispánicos celebraban banquetes rituales en donde se solían comer perros (1985: 15). Si enlazamos lo dicho, con la actualidad hasta hace unos años, el toro era de carne y hueso, siendo compartida su carne entre los lugareños. Sin embargo, también podemos utilizar la interpretación hispánica y aportar lo expuesto por Manuel Delgado sobre los sacrificios de toros. Para el autor catalán la irrupción de lo masculino-sagrado en forma de toro, dentro del ámbito espacial principal de la comunidad, la plaza, debe terminar con la muerte del animal-dios destructor del orden, no sólo como forma de asimilar el poder transgresor o de recordar el acto violento por el que se crea la sociedad (muerte de Cristo),

sino, a la vez, como control por parte de la masa-mujer de la virilidad masculina (1986). La solución sincrética es válida si se piensa únicamente en la identificación de los signos, pero para su interpretación ¿cuál es la idea correcta? Pensamos, en primer lugar, que no se puede jugar al adivino sin antes tener un conocimiento de cómo se implantan las fiestas en el período colonial, para delimitar su procedencia, que no su origen, y, en segundo lugar, que lo más importante es conocer los mecanismos socio-culturales del lugar, para pasar al análisis de fenómenos tan complejos como los simbólicos.<sup>3</sup> El temor a la desnaturalización de las fiestas, a la pérdida de su esencia prístina, como piensan los fenomenólogos, es otro de los argumentos utilizados por una antropología que denominamos genética porque acumula el tiempo en un acto esencial (Foucault, 1989: 9).

Pretendemos que las actividades festivo-rituales pasen a ser un punto de partida para la investigación, y no de llegada, con ello se quiere expresar el interés por superar "...la inútil preocupación", como la llamó Mary Douglas (1991: 15), relativa a la creencia en la eficacia de los ritos, propiciada por los que buscan la unidad comunal y la identidad como el objetivo primordial a descubrir.

---

<sup>3</sup> Por supuesto, esta incipiente discusión no profundiza en los aspectos cosmogónico-religiosos zoques, no era el planteamiento de la ponencia. Dolores Aramoni es la investigadora que aporta para los zoques de Chiapas, el desarrollo más amplio y sugerente sobre la incorporación de la figura del toro a la cosmovisión religiosa tras la conquista (1992: 336-340). Sin embargo, nuestra intención no es confrontar significados, sino insistir en que éstos forman parte de las transformaciones de la sociedad y, por ende, el etnógrafo se encuentra en la doble dificultad de recopilar datos fidedignos y, a la vez, encontrarles algún sentido. Este último punto mediatiza muchos de los trabajos sobre rituales y fiestas, siendo la solución más sencilla la ya comentada separación entre elementos europeos y prehispánicos. Cerrando así las puertas al trabajo de exégesis simbólica y a la necesaria confrontación con la historia de las sociedades.

4) Por último, y unido a esa sensación de fragmentación que tantos problemas causa a nuestra capacidad cognoscitiva, se encuentra la tan traída y llevada identidad étnica. Entre los zoques la principal barrera surge cuando se parte de un *a priori*, su existencia como grupo étnico, obviando cualquier discusión con lo que significa teóricamente dicho concepto. Así, tanto se ha considerado grupo étnico a los participantes en el carnaval de un municipio, como a todos los hablantes de la lengua zoque. Se han establecido relaciones con los zoques de Tabasco, Oaxaca y Veracruz, tan rápidamente como se han olvidado de la existencia de los mismos. Con tal mezcla etnológica es difícil maniobrar si no se sientan las bases de una discusión sólida y continuada con respecto a estos temas.

Ese ha sido el motivo de que hayamos discutido en otro texto con teóricos de la etnicidad y con los investigadores zoqueanos que han abordado el tema, que son la mayoría. Nuestro punto de partida, después de tal confrontación, reivindica la necesidad de redefinir el término grupo étnico aplicado a los zoques, por lo menos tal como lo han visto Barth (1976), Cardoso de Oliveira (1992) y Bonfil Batalla (1987), especialistas en la cuestión étnica. Esta redefinición implica hacer uso del esquema conceptual de McKay y Lewins (1975), en el cual los zoques de Chiapas, especificamos, serían considerados como una *categoría étnica*.\*

Como se habrá comprobado, el Carnaval de Ocoatepec fue un pretexto para insinuar problemas teóricos al respecto de las prácticas festivo-rituales y de la identidad étnica. La interpretación se va a quedar a buen recaudo hasta que se realice un amplio trabajo de campo y archivo. Es posible que para muchos, los aspectos culturales, como los aquí tratados, parezcan tan fáciles de interpretar que no sean merecedores del esfuerzo reflexivo. En estas páginas no hemos querido ser tan contundentes como lo fue Max Weber al decir que:

---

\* En este mismo Anuario y con el título "Del 'indio' a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas", se encuentra una discusión más detallada sobre la etnicidad y las categorías étnicas afines.

"Se acabaría así por arrojar seguramente por la borda el concepto global "étnico". Pues es un término genérico completamente inoperante para toda investigación rigurosamente exacta." (1984: 324)

No pensamos que el concepto étnico sea baladí, mas sí lo pueden ser los usos utilitaristas, para los cuales las prácticas culturales son un instrumento de justificación teórica. Si existe algún término confuso es el de identidad, y esta certeza debe aplicarse especialmente cuando al término se le adorna con el calificativo de identidad étnica.

Para finalizar, opinamos con Antonio Ariño que :

"Las fiestas, que también son biodegradables, perduran en la medida en que pueden expresar los valores de un tiempo y de un grupo humano; no sólo sobreviven, sino que viven esplendorosamente mientras su lenguaje simbólico sirve para comunicar, decir y conjurar miedos, esperanzas, deseos y misterios de una sociedad." (1992: 365).

No hay que tener miedo a la transformación de las fiestas, porque son parte viva de la sociedad. Las fiestas agrupan siempre a una comunidad, o a un grupo de hombres y/o mujeres, la cuestión no es tanto decir quién participa y descubrir una identidad festiva evidente, sino enmarcar tales celebraciones en la dinámica sociohistórica de la que no son ajenas, por el contrario, son elemento vital en la construcción del argumento configurador de los pueblos.

## Bibliografía citada

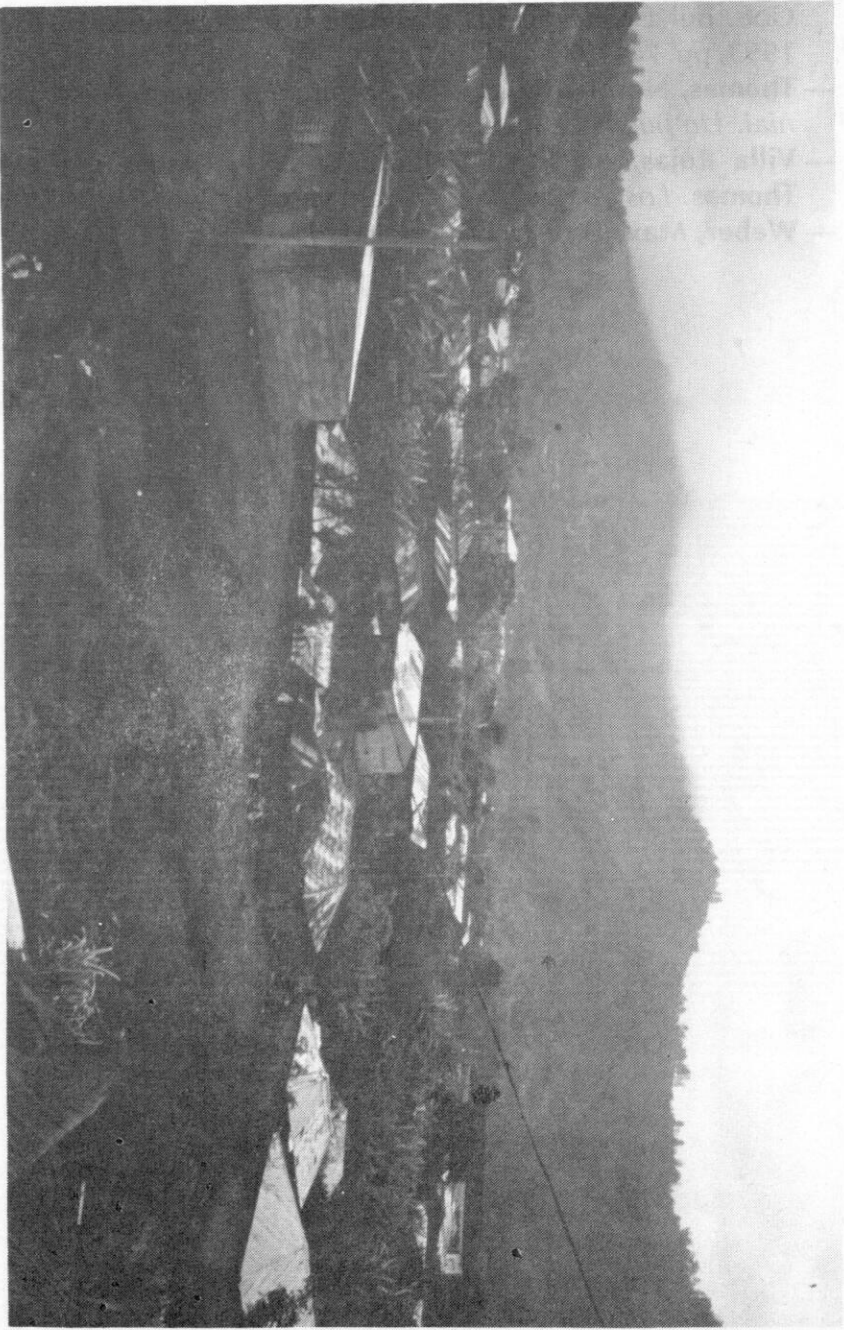
- **Aramoni, Dolores.** *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Barcelona, CNCA, 1992.
- **Ariño, Antonio.** *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*, Barcelona, Ed. Anthropos-Ministerio de Cultura, 1992.
- **Báez-Jorge, Félix.** "La tenencia de la tierra entre los zoques de Chiapas", en *América Indígena*, México, vol. 36, No. 2, 1976, pp. 385-402.
- "Homshuk y el simbolismo de la ovogénesis en Mésoamérica (Reflexiones en torno a los radicalismos difusionistas)" en *La Palabra y el Hombre*, Xalapa, Ver., No. 80, 1991, pp. 207-230.
- *Las voces del agua. En simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas*, Jalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1992.
- **y Fernando A. Lomán.** "Carnaval zoque de Ocotepec, Chiapas (informes preliminares)", en *Anuario Antropológico 4*, Jalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1978, pp. 770-784.
- **, F. Rivera y P. Arrieta.** *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, México, INI, 1985.
- **Barth, Frederik (Comp.).** *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.
- **Bonfil Batalla, Guillermo.** "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Papeles de la Casa Chata*, México, No. 3, año 2, CIESAS, 1987, pp. 23-43.
- **Cardoso de Oliveira, Roberto.** *Etnicidad y estructura social*, México, Ediciones de la Casa Chata (CIESAS), 1992.
- **Del Carpio, Carlos Uriel.** "La actividad política en Ocotepec" en *Anuario 1991*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992. pp. 75-95.
- "La fiesta de carnaval entre dos grupos indígenas de México", en *Anuario 1992*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 104-116.



- **Delgado, Manuel.** *De la muerte de un Dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Barcelona, Ed. Península, 1986.
- **Douglas, Mary.** *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1991(2).
- **Durkheim, Emile.** *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico de Australia*, Madrid, Ed. Akal, 1982a.
- *Las reglas del método sociológico*, Barcelona, Ed. Orbis, 1982b.
- **Fábregas Puig, Andrés.** "La transformación de las formas de poder entre los zoques: una hipótesis", en *México Indígena*, No. 10, México, 1986, pp. 9-13.
- **Foucault, Michel.** *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Ed. S. XXI, 1989(19).
- **Korsback, Leif.** "Chiapas, tierra de conquista: la triste e increíble historia de la antropología en Chiapas", en *Yucatán: Historia y Economía*, Mérida, Yuc., No. 27, 1981, pp. 24-40.
- **Lisbona Guillén, Miguel.** "Los estudios sobre zoques de Chiapas. Una lectura desde el olvido y la reiteración", en *Anuario 1993*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1994, pp. 78-125b.
- **Lisbona Guillén, Miguel y Carlos Uriel del Carpio.** "Carnaval de Ocoatepec. Descripción y Análisis", *XXII Mesa de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, agosto de 1991 (s.p.).
- **MackKay, James y Frank Lewins.** "Ethnicity and the ethnic group: a conceptual analysis and reformulation", en *Ethnic and racial studies*, No. 4, vol. I, Universidad Nacional Australiana, 1975, pp. 412-427 (traducción de Mónica Mansour).
- **Rivera Farfán, Carolina y Thomas A. Lee.** "El carnaval de San Fernando, Chiapas: los motivos zoques de continuidad milenaria", en *Anuario 1990*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991, pp. 119-154.
- **Rivera Farfán, Carolina y Miguel Lisbona Guillén.** "La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área", en *Anuario 1992*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas,

Gob. del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 70-103.

- **Thomas, Norman D.** *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, México, Setenta y siete, 1974.
- **Villa Rojas, A., J. M. Velasco Toro, F. Báez-Jorge y N. D. Thomas.** *Los zoches de Chiapas*, México, INI-SEP, 1975.
- **Weber, Max.** *Economía y sociedad*, México, FCE, 1984(7).



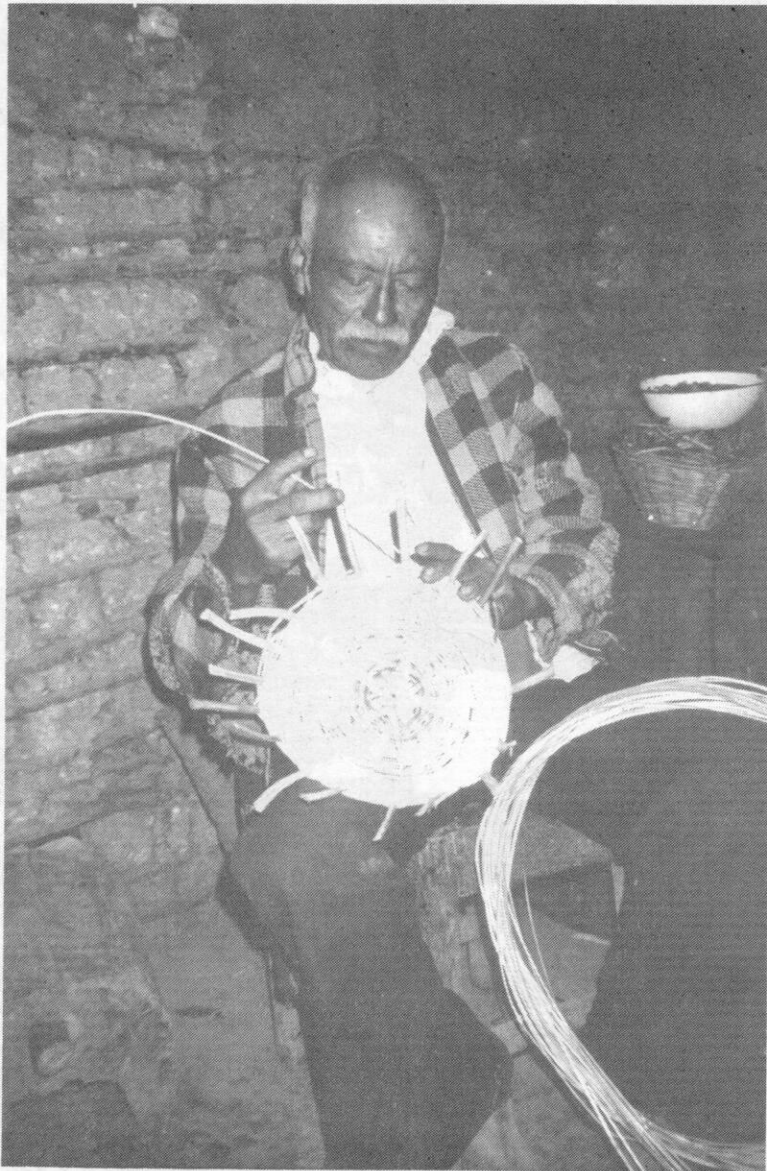
Vista parcial de la cabecera municipal de Ocotepéc



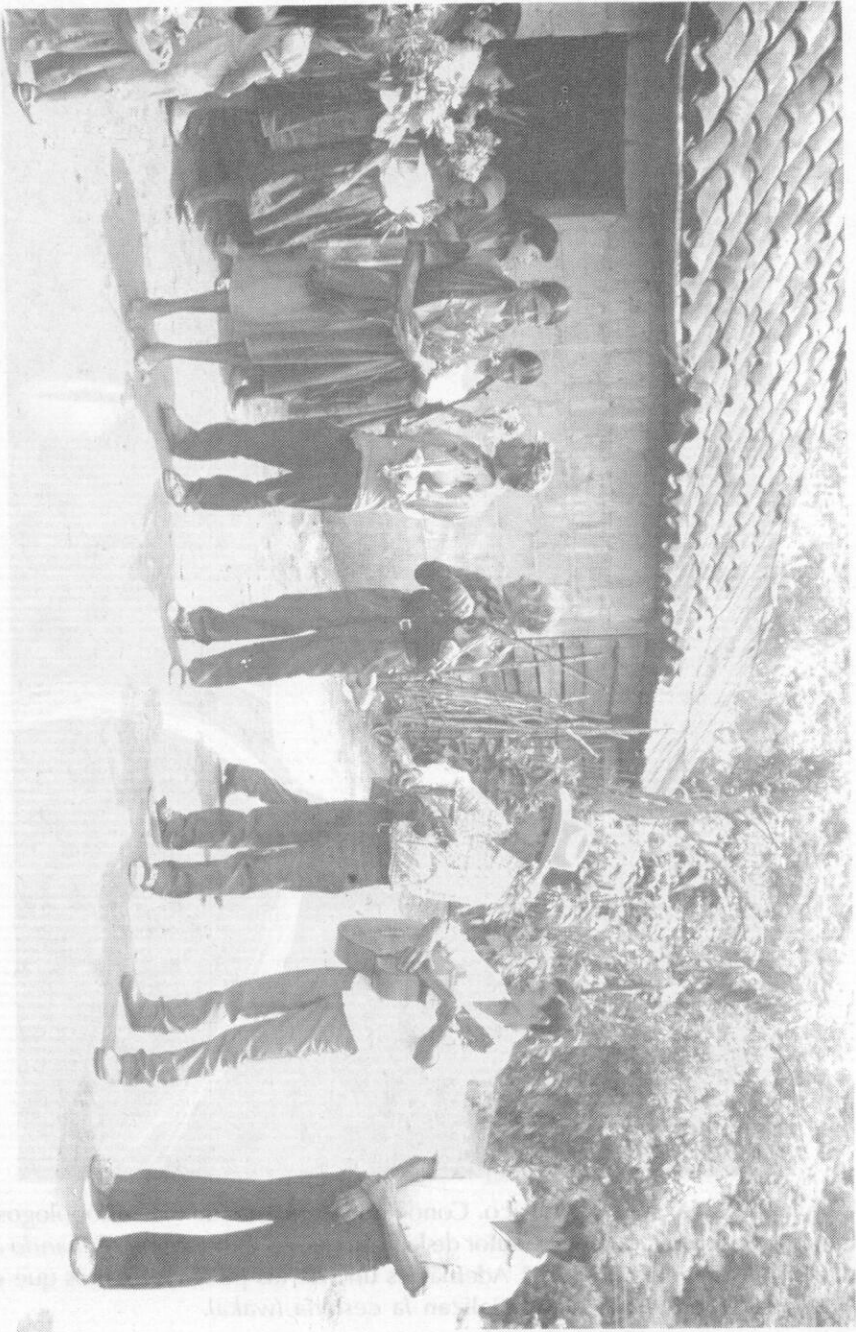
Tambores y carricero interpretando alabados durante el cambio de mayordomías (octubre de 1990).



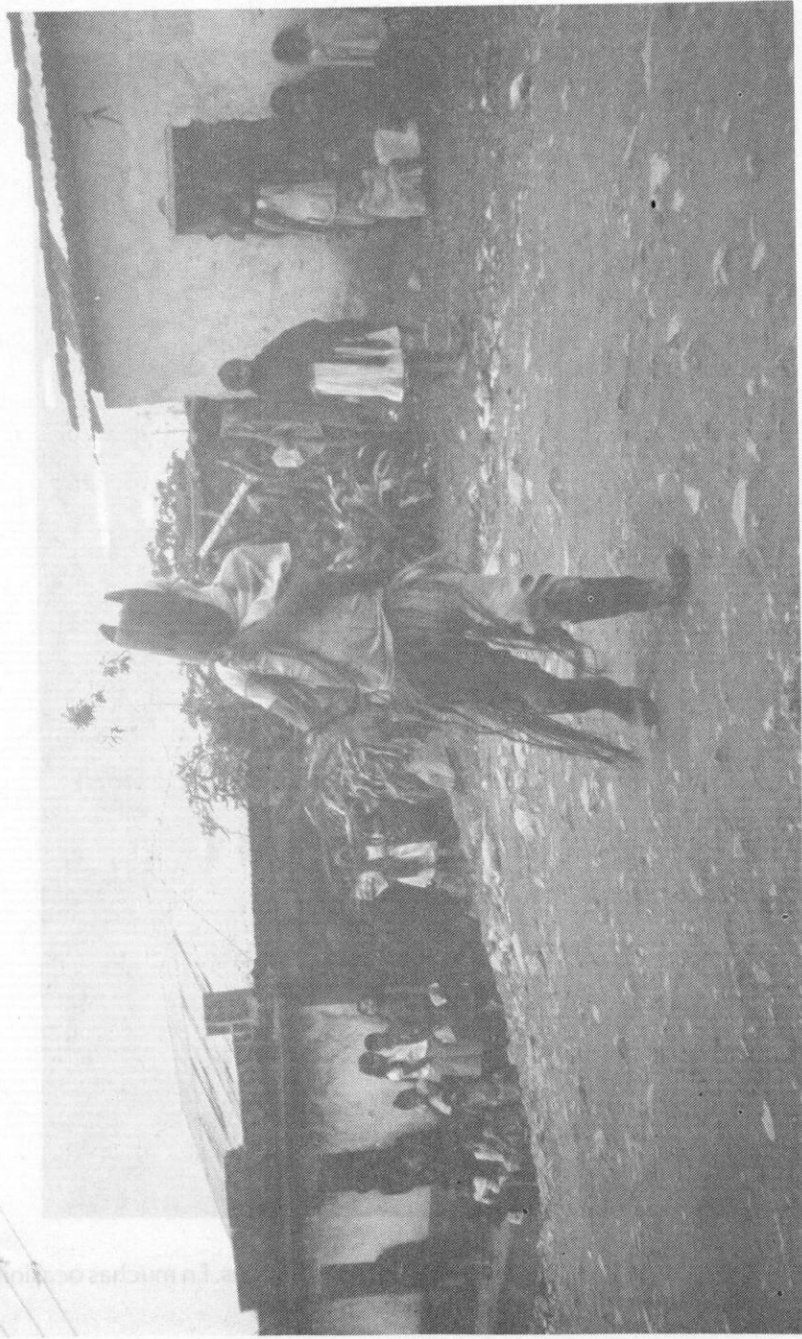
Don Aquiles, *Comiacpo* ya fallecido, bailando la danza del caballito durante la fiesta de San Marcos (abril de 1991).



Don Juan Pérez, *pixcat* y músico. Conocido informante de los antropólogos que han trabajado en Ocotepéc y autor de la frase que da título al libro "*cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*". Además es uno de los pocos artesanos que en la actualidad producen y comercializan *la cestería (waka)*.

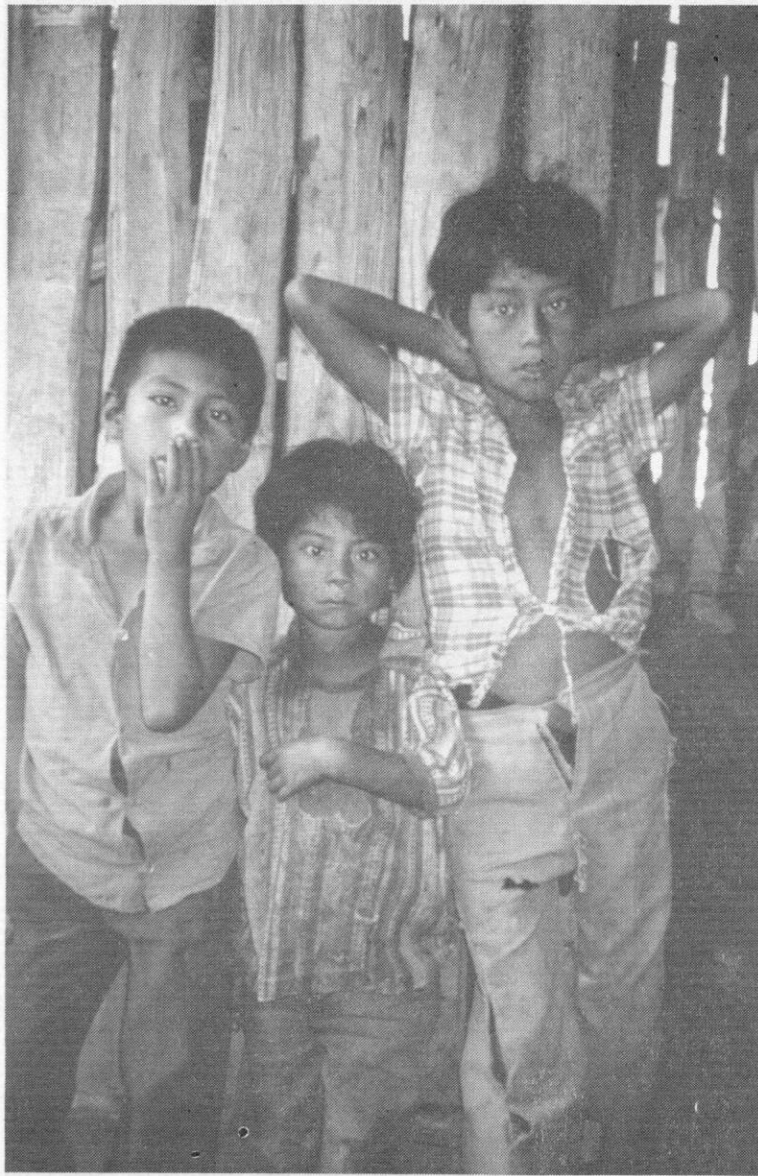


Priostas llevando ofrenda floral durante el cambio de cargos en la fiesta de nuestra señora del Rosario (octubre de 1990).



La danza del tigre en los dos primeros días de carnaval (febrero de 1991).





El reemplazo lógico en las actividades rituales son los niños. En muchas ocasiones pueden realizar alguna de ellas desde temprana edad.