



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
CHIAPAS**

**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y
ARTES DE CHIAPAS**



MAESTRÍA EN HISTORIA

TESIS

Permanencia y olvido.

**El culto a los cerros-agua y cruces en Ocozocoautla
Chiapas, desde sus orígenes prehispánicos a la
actualidad, 2022.**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA**

PRESENTA

KEVIN ELOY OVANDO HERNÁNDEZ

DIRIGIDA POR:

DRA. ISABELLE SOPHIA PINCEMIN DELIBEROS

REVISORES:

**DR. MIGUEL LISBONA GUILLÉN
DR. ELISEO LINARES VILLANUEVA**

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; noviembre de 2023



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
SECRETARÍA ACADÉMICA
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 27 de octubre de 2023
Oficio No. SA/DIP/925/2023
Asunto: Autorización de Impresión de Tesis

C. Kevin Eloy Ovando Hernández
CVU: 1098993
Candidato al Grado de Maestro en Historia
Facultad de Humanidades
UNICACH
Presente

Con fundamento en la **opinión favorable** emitida por escrito por la Comisión Revisora que analizó el trabajo terminal presentado por usted, denominado **Permanencia y olvido. El culto a los cerros-agua y cruces en Ocozocoautla Chiapas, desde sus orígenes prehispánicos a la actualidad, 2022** cuya Directora de tesis es la Dra. Isabelle Sophia Pincemin Deliberos (CVU: 202741) quien avala el cumplimiento de los criterios metodológicos y de contenido; esta Dirección a mi cargo **autoriza** la impresión del documento en cita, para la defensa oral del mismo, en el examen que habrá de sustentar para obtener el **Grado de Maestro en Historia**.

Es imprescindible observar las características normativas que debe guardar el documento impreso, así como realizar la entrega en esta Dirección de un ejemplar empastado.

Atentamente
"Por la Cultura de mi Raza"

Dra. Carolina Orantes García
Directora



C.c.p. Mtro. Braulio Calvo Domínguez, Director de la Facultad de Humanidades, UNICACH. Para su conocimiento.
Dr. Roberto López Bravo, Coordinador del Posgrado, Facultad de Humanidades, UNICACH. Para su conocimiento
Archivo/minutario.

RJAG/COG/igp/gtr

2023 AÑO DE FRANCISCO VILLA
EL REVOLUCIONARIO DEL PUEBLO



Dirección de Investigación y Posgrado
Libramiento Norte Poniente No. 1150
Colonia Lajas Maciel C.P. 29039
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
Tel:(961)6170440 EXT.4360
investigacionyposgrado@unicach.mx



Código: FO-113-05-05

Revisión: 0

CARTA DE AUTORIZACIÓN PARA LA PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DE LA TESIS DE TÍTULO Y/O GRADO.

El (la) suscrito (a) Kevin Eloy Ovando Hernández
Autor (a) de la tesis bajo el título de "Permanencia y Olvido. El culto a los cerros-agua y cruces en Ocozocoautla Chiapas, desde sus orígenes prehispánicos a la actualidad, 2022."
presentada y aprobada en el año 2023 como requisito para obtener el título o grado de Maestro en Historia, autorizo licencia a la Dirección del Sistema de Bibliotecas Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH), para que realice la difusión de la creación intelectual mencionada, con fines académicos para su consulta, reproducción parcial y/o total, citando la fuente, que contribuya a la divulgación del conocimiento humanístico, científico, tecnológico y de innovación que se produce en la Universidad, mediante la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Consulta del trabajo de título o de grado a través de la Biblioteca Digital de Tesis (BIDITE) del Sistema de Bibliotecas de la Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH) que incluye tesis de pregrado de todos los programas educativos de la Universidad, así como de los posgrados no registrados ni reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad del CONACYT.
- En el caso de tratarse de tesis de maestría y/o doctorado de programas educativos que sí se encuentren registrados y reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), podrán consultarse en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Chiapas (RIUNACH).

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; a los 10 días del mes de noviembre del año 2023.

Kevin Eloy Ovando Hernández

Nombre y firma del Tesista o Tesistas

El olvido está lleno de memoria
Mario Benedetti

*Dedicado a José María, Andrea de Jesús y Mateo de Jesús,
mis motivaciones del día a día, mis seres de luz.*

AGRADECIMIENTOS

A la **Maestría en Historia UNACH-UNICACH 6ª Generación** que me permitió estudiar este posgrado de calidad.

Al **Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología** y al **Instituto de Ciencia, Tecnología e Innovación del Estado de Chiapas** por las becas otorgadas en la duración y conclusión de este posgrado.

A la **Dra. Sophia Pincemin Deliberos** de la Universidad Autónoma de Chiapas quien aceptó dirigir este trabajo. Gracias por su dedicación, consejos y motivaciones para concluir esta tesis.

A mis revisores el **Dr. Eliseo Linares Villanueva** del Instituto Nacional de Antropología e Historia y el **Dr. Miguel Lisbona Guillén** del CIMSUR-UNAM por haber aceptado revisar este trabajo, por sus asesorías y sugerencias para mejorar el contenido de la investigación. Esta tesis se construyó con su ayuda, no obstante, los errores e imprecisiones son completamente responsabilidades del autor.

A los **profesores y compañeros** de la maestría quienes en cada sesión contribuyeron directa o indirectamente para la mejora de este trabajo.

A **toda mi familia**, en especial a **mi esposa Doris** quien me ha impulsado y apoyado para lograr mis objetivos de vida. ¡Gracias por tu apoyo incondicional!

Al **pueblo de Ocozocoautla**, en especial a todos aquellos quienes celebraron la fiesta de la Santa Cruz en los años 2021-2022 y las personas que con su charla tan amena fueron construyendo esta investigación.

A los **cerros, los montes, el agua y el maíz** que otorga de vida a la vida. ¡Gracias por darme una de las mejores aventuras!

Y a **ti**, por leer este trabajo, esperando que sea de aporte a la historia del gran pueblo de **COITA**.

Índice

<i>Introducción</i>	6
Sobre el enfoque y contenido del texto	7
<i>Capítulo 1. Marco de referencia</i>	10
1.1. Marco histórico-geográfico	10
Aproximación geográfica del área zoque	10
Los zoques prehispánicos en Occidente de Chiapas	14
Autores y temas en la investigación sobre los zoques	25
1.2. Marco teórico-conceptual	32
Planteamiento de los conceptos teóricos	32
Religión	35
Ritual	36
Religiosidad	37
Espacios sagrados	38
Cosmovisión	39
1.3. Metodología	41
<i>Capítulo 2. El culto a la montaña en Mesoamérica</i>	43
2.1. La montaña sagrada en el escenario prehispánico y colonial	43
La montaña en el escenario prehispánico	44
Witz “la montaña sagrada”	47
La montaña en el escenario colonial	49
2.2. Cerros, cuevas y montañas: entes que dan vida	51
Los dueños de los cerros	52
<i>Capítulo 3. Ritos y peregrinaciones: el culto a la montaña en Ocozocoautla, Chiapas</i>	55
3.1. La organización social y religiosa entre los zoques de Chiapas	55
Época colonial	55
La cofradía	57
La cowiná zoque	62
Las fiestas rituales y el calendario agrícola en Ocozocoautla	66
3.2. Los espacios sagrados: ritualidad en la montaña, años 2021-2022	69
La fiesta de la Santa Cruz (2021-2022). Etnografía	69
A manera de interpretación y analogías	81
La fiesta de la Santa Cruz. Registro: años 2021-2022	84
Danzas de la Malinche o Malinché-etzé (31 de mayo) años: 2015-2016	97
3.3. El símbolo de la cruz en la montaña	102
El símbolo de la cruz prehispánica	103
El culto a la cruz y la cosmovisión actual en Ocozocoautla	105
Cosmovisión en torno al Rayo	113

<i>Capítulo 4. Un acercamiento a la re-significación cosmogónica de la montaña.....</i>	<i>115</i>
4.1. La montaña, el agua y la cueva en la cosmovisión zoque: ayer y hoy.....	115
Época prehispánica.....	115
Época colonial.....	116
Contemporáneo.....	119
4.2. Meta-significado: la visión contemporánea del culto a los cerros en Ocozocoautla, Chiapas.....	123
Nota teórica en relación al meta-significado.....	123
Del significado que les otorgan a los cerros y cruces en la actualidad.....	125
Del compromiso ante la Santa Cruz.....	126
La visión contemporánea desde el análisis.....	128
<i>Conclusiones.....</i>	<i>129</i>
<i>Referencias.....</i>	<i>131</i>

Introducción

Las múltiples representaciones culturales que se manifiestan en el México actual son el resultado de diversos procesos históricos, étnicos y culturales presentes a lo largo de la historia. Chiapas, como otros de los estados de la República Mexicana tiene profundas raíces históricas considerando su esencia desde la época prehispánica, colonial y contemporánea. Para el caso mexicano la presencia de materiales arqueológicos en cuevas, cerros-montañas, ojos de agua etc. dan indicio de como los antiguos moradores conformaron su creencias y territorios a través de la veneración y culto a estos espacios y elementos de la naturaleza, en este sentido, el presente trabajo hace énfasis en la importancia que estos espacios tenían para los antiguos zoques en la Depresión Central de Chiapas y en particular para el municipio de Ocozocoautla cuya resignificación en la práctica social se siguen realizando ceremonias y peregrinaciones entorno a la fiesta de la Santa Cruz el día 03 de mayo, asociándose fuertemente a marcadores culturales de orígenes prehispánicos que son clave de la permanencia y la identidad cultural. Asimismo, el objetivo de la presente investigación ha sido definir la naturaleza histórica del culto a los cerros-agua y cruces e identificar cambios y continuidades pero también olvidos sobre esta práctica ceremonial, aunado a las memorias colectivas de una minoría que se identifican como zoques-originarios que saben, creen y expresan una identidad y cosmovisión autóctona compartida, relacionada a un culto de origen prehispánico que a la vez se contrasta con el ciclo agrícola y de petición de lluvias. Para tal fin, el siguiente trabajo se desarrolla en un análisis sobre el meta-significado que se tiene sobre la veneración a estos espacios en una *larga data*, de tal manera se plantearon las siguientes preguntas de investigación:

- ¿Cuáles son las características distintivas del culto a los cerros-agua y cruces a lo largo de la época prehispánica en Mesoamérica en general y entre los zoques en particular?
- ¿Existen evidencia en los archivos históricos que asocien al culto de los cerros en la época colonial?
- De acuerdo a la memoria social ¿cuál es el discurso de los propios sujetos de estudio relacionado al culto de los cerros-agua y a la cruz?

- ¿Qué cambios y continuidades se identifican en la cosmovisión e identidad de los actuales zoques-originarios respecto al culto de los cerros-agua y cruces?

No obstante, los espacios sagrados y las ceremonias rituales implícitas en la festividad del 03 de mayo evidencia un claro ejemplo de la transformación étnica en un proceso creativo de sincretismo entre ideologías, creencias, formas de vida y de ver al mundo que se expresa en una continuidad histórica “fragmentada” que cambia con el paso del tiempo, por ello, la importancia de este trabajo va de la mano con el registro y la documentación de lo acontecido en los años 2021-2022 dado que no se había realizado un estudio sobre esa minoría y particularmente sobre este tipo de culto (desde su organización y vivencias).

Por otro lado, el estudio de la memoria social de quienes legitiman la autenticidad de las prácticas rituales me ha otorgado un camino de múltiples posibilidades sobre el significado actual de este tipo de culto, el cual asumo la importancia de su registro para posteriores generaciones en una intención de resguardar y perpetuar la identidad zoque-originaria que en el peor de los casos se ha visto amenazadas por la globalización, las políticas neoliberales de nuestros tiempos y la crisis biocultural en sus tres sentidos (la biodiversidad, lo cultural y el diálogo) (Newell y Pérez, 2022).

Sobre el enfoque y contenido del texto

Varios investigadores han desarrollado trabajos en torno al concepto de “cerro” desde una perspectiva antropológica e histórica. Por mencionar uno se encuentra Johanna Broda con su libro *La montaña en el paisaje ritual* (Broda y otros, 2007) el cual pone a discusión su propuesta sobre el culto a los cerros que mantiene un estrecho vínculo con el culto a la lluvia y al maíz. En su análisis, sugiere la presencia de un culto a las montañas asociado con el sacrificio de infantes, además, en la misma obra presenta artículos de distintos autores quienes muestran la continuidad de este tipo de cultos en varios lugares en México, tanto en la época prehispánica como en el presente.

La autora ha realizado varios estudios y una de ellas es referente al calendario y las fiestas mexicanas relacionadas con el culto agrícola, cuyo significado tiene continuidad con el calendario agrícola y ritual de los pueblos indígenas, en especial con la fiesta de la Santa Cruz (Broda, 2004). En otro de sus trabajos ha compartido aspectos del culto agrícola en

distintas comunidades contemporáneas, donde destaca el culto a los cerros, a los muertos y a los santos católicos.

Otro autor quien ha dedicado suficiente tiempo a este tipo de estudio es Báez-Jorge en su obra *Los oficios de las diosas* (1988) donde analizó la vigencia de formas religiosas prehispánicas asociadas con deidades femeninas en el contexto de los cultos y creencias de diversos grupos indígenas de México. El autor considera que dichas manifestaciones forman parte de las cosmovisiones contemporáneas el cual constituyen los conceptos y explicaciones que tienen los pueblos sobre el universo.

Por su parte, Bartolomé (2005) descartó la perspectiva histórica, en particular sobre las cosmovisiones mesoamericana, a pesar de reconocer la trascendencia de diversos aspectos de las religiones prehispánicas en el presente e indica:

No pretendo, como es frecuente en los estudios mesoamericanos, dar cuenta del carácter prehispánico de determinada concepción o práctica, ni de compararlas con las de otros ámbitos de la misma tradición; sino que trato de entenderlas en los contextos actuales donde se desarrollan [...]. Sin embargo, tanto el historiador como el arqueólogo, advertirán que las culturas locales mantienen y reproducen lo que López Austin ha calificado como el *núcleo duro* de la cosmovisión mesoamericana que presenta una cierta resistencia, aunque no inmunidad a los cambios (Bartolomé, 2005).

En este contexto como un recorrido del pasado prehispánico hacia el presente etnográfico y viceversa, el interés del siguiente trabajo es analizar los diversos ámbitos de la vida social pese a los embates del tiempo prehispánico, colonial y contemporáneo, en este sentido, se parte de la idea de una cosmovisión zoque relacionada al culto de los cerros-agua y cruces como entidades sagradas del cual se benefician los zoques-originarios¹ actuales en una especie de simbiosis y una tarea común para pedir el buen temporal.

Para tal efecto, la información se organizó en cuatro capítulos, los cuales atienden a contextos y temporalidades distintas, pero se articulan y permiten identificar ciertas continuidades, adaptaciones y/o contrastes de aspectos significativos del tema en cuestión.

¹ Se emplea el término zoques-originarios para referirse a quienes siguen una ritualidad comunitaria que tiene fuertes raíces hitóricas y/o zoques-originarias (Newell, 2018b) en la que expresan y manifiestan socialmente un sentido de pertenencia e identidad a lo “propiamente zoque”.

En el primer capítulo “*Marco de Referencia*”, apartado de carácter teórico-metodológico se presenta un panorama general sobre el área de estudio, la ubicación histórica y geográfica de los zoques en la época prehispánica, además, se aborda un recorrido breve (por no decir completo) de los temas y autores quienes han abordado el tema de los zoques. Cabe destacar que en este capítulo se encuentran los conceptos y la metodología que me guían a lo largo de este trabajo.

En el segundo capítulo “*El culto a la montaña en Mesoamérica*” se presenta un panorama general de la interpretación de la montaña en algunas regiones de México para la época prehispánica el cual es parte fundamental de la herencia que se vive en algunos pueblos indígenas como parte de la reinterpretación simbólica pese al embate de las nuevas instituciones religiosas y/o políticas. Además, se mencionan algunos ejemplos de reelaboración simbólica en la que estos grupos étnicos han dotado de agencia a múltiples elementos de la naturaleza al que suelen llamar “dueños”.

En el capítulo tercero “*Ritos y peregrinaciones: el culto a la montaña en Ocozocoautla, Chiapas*” se aborda en primer lugar el tema de la organización social y religiosa de los zoques en Chiapas, donde las instituciones religiosas fueron parte significativa en la conservación y traducción de las ritualidades antiguas, para ello se abordan los conceptos claves como cofradía y *cowiná* zoque, instituciones religiosas tradicionales donde se manifiesta parte del simbolismo y religiosidad en la actualidad. Se debe agregar que en este capítulo se encuentra la parte esencial de este trabajo, ya que se revisa desde el contexto etnográfico las particularidades de la festividad de la Santa Cruz y sus elementos cuatripartitos, para ello he dejado que los sujetos de estudio hablen desde sus experiencias, vivencias y memorias, sumado a esto, se aborda el simbolismo de la cruz prehispánica como base elemental para la ubicación de las cruces en su eje norte-sur, este-oeste que forma parte interesante en la cosmovisión actual de los zoques-originarios. Por otro lado, se otorga una interpretación y analogía sobre los elementos vistos desde la observación participante y un registro documental.

Por último, en el capítulo cuarto “*Un acercamiento a la re-significación cosmogónica de la montaña*” se hace un repaso a la cosmovisión de los cerros, montes y agua desde la época prehispánica a las diversas representaciones que los zoques asumen en la actualidad, vista en el mayor de los casos como parte de la continuidad histórica, no como algo ininterrumpido

desde la época prehispánica, sino como parte de la revitalización y refuncionalización histórica. Además, se presenta un apartado titulado “meta-significado” donde se exponen las diversas connotaciones que los zoques-originarios asumen en torno al concepto de cerro-agua y cruces desde la percepción y realidad actual, otorgando una nueva visión a la cosmovisión zoque para el caso de Ocozocoautla.

Capítulo 1. Marco de referencia

1.1. Marco histórico-geográfico

Aproximación geográfica del área zoque

Existen diversas opiniones acerca de la geografía que comprende el área zoque, en parte ha sido por los procesos de catalogación de la lengua y la documentación de sus manifestaciones que a lo largo de la historia a recibido. De manera general, el área zoque se extiende en los estados de Chiapas, Oaxaca, Tabasco y parte del estado de Veracruz, sin embargo, en su mayoría los estudios realizados se han enfocado a la zona norte del estado de Chiapas y de la sierra tabasqueña, teniendo algunos vacíos en zonas con aspectos de importancia a nivel cultural.

Considerando un repaso para definir y/o contextualizar el área zoque a lo largo de las investigaciones antropológicas y arqueológicas desde el enfoque histórico, lingüístico o demográfico, es preciso mencionar las propuestas que se han discutido en las últimas décadas. Wonderly fue uno de los pioneros en generar una propuesta de regionalización zoque en el estado de Chiapas, basándose en estudios lingüísticos en la que diferenció cinco grupos de zoques el cual citó Norman D. Thomas (1974) de la siguiente manera:

1. Los zoques del Norte (Francisco León)
2. Los zoques del Noroeste (Rayón, Pantepec, Tapalapa, Ocoatepec y Chapultenango)
3. Los zoques Centrales (Copainalá)
4. Los zoques del Sur (Tuxtla Gutiérrez)
5. Los zoques del Oeste (San Miguel Chimalapa)

Posteriormente, el autor añadió otros municipios además de los mencionados por Wonderly y estas son:

- En el extremo Norte se incluyen: Tapijulapa, Puxcatán, Oxolatán y Amatlán,
- En la extensión Noroeste se encuentran: Tapilula, Rayón, Pantepec, Tapalapa, Ocoatepec y Coapilla,
- En las Centrales: Ishuatán, Solosuchiapa, Chapultenango, León y Tecpatán,
- En el Sur comunidades minoritarias de zoques en Tuxtla Gutiérrez, Copoya, San Fernando, Ocuilapa y Ocozocoautla.

Así mismo, Thomas (1974) hizo mención sobre los límites geográficos, los cuales serían en el noroeste, el territorio occidental del actual estado de Chiapas, prolongándose hasta el sur de los actuales estados de Veracruz y Tabasco. Al área delimitada por Thomas, se sumó la Depresión Central, cuya ocupación por los pueblos zoques fue atribuida por la recuperación de material arqueológico realizadas en diversas investigaciones (Lowe, 1998).

La siguiente propuesta corre a cargo Villa Rojas el cual señaló tres regiones culturales históricas que en la actualidad es la más viable para referirse a la distribución de los zoques de Chiapas, al respecto Villa Rojas (1975) lo distribuye de la siguiente manera:

1. La vertiente del Golfo con los municipios de Amatlán, Ostucán, Sunuapa, Francisco León, Ixtacomitán, Juárez, Pichucalco, Chapultenango, Solosuchiapa e Ixtapangajoyá;
2. La Sierra de Pantepec con los municipios de Tapalapa, Pantepec, Ocoatepec, Coapilla, Tapilula, Rayón, Ixhuatán, Pueblo Nuevo Solistahuacán y Jitotol; y
3. La Depresión Central con los municipios de Copainalá, Tecpatán, San Fernando, Ocozocoautla de Espinosa, Cintalapa, Jiquipilas y Tuxtla Gutiérrez.

Viqueira (1995) por su parte, confrontó el problema de la compleja y confusa terminología regional para la comprensión de otras “regionalizaciones” acorde a la realidad social actual e histórica. Las regiones fisiográficas del estado de Chiapas propuestas por Viqueira se asentaron en el extremo noroccidental del puente montañoso que une a las dos Américas (la del Norte y la del Sur). En su territorio, el macizo montañoso se dividen en dos grandes conjuntos – la Sierra Madre de Chiapas al Sur, las Montañas Centrales al Norte – entre los cuales se encuentra una gran cuenca – la Depresión Central – por la que corren el río Grijalva y sus afluentes (Viqueira, 1995).

Algunos de los grupos prehispánicos zoques ocuparon las regiones conocidas en la actualidad como la Depresión Central de Chiapas, siendo una gran cuenca que mide más de 200

kilómetros de largo, y que tiene entre 30 y 60 km. de ancho en cuya frontera se encuentra la capital del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez. Algunos autores han optado por dividir de forma diferente la Depresión Central, bajo el nombre de Tierras Bajas; por otro lado, estudiosos se han interesado en destacar la importancia de las relaciones fronterizas y de poner en evidencia las relaciones humanas que han sido creados por movimientos migratorios recientes, delimitando una región fronteriza que abarca parte de la región de Motozintla y la Selva Lacandona en el municipio de las Margaritas (Viqueira, 1995).

Rodríguez León (2007) apuntó desde un enfoque histórico que los zoques ocuparon totalmente la región occidental de Chiapas antes del periodo colonial, abarcando un territorio de doce mil a quince mil kilómetros cuadrados, área que fue reduciéndose debido a la invasión de pueblos nahuas que provenían del altiplano, los cuales se establecieron en la zona costa hasta llegar a ocupar y dominar la zona del Soconusco (Villa Rojas, 1975).

García de León (1971) expresado en Lisbona (2000) expuso que la familia mixe-zoque mantuvo antes de la llegada de los pueblos nahuas una continuidad geográfica, desde el río Papaloapan al río Grijalva. La antigua y moderna distribución de los zoques pareció haber cubierto todo el Oeste de Chiapas, extendiéndose desde el centro de Tabasco al noroeste, hasta el Istmo de Oaxaca en el suroeste (Lowe, Lee y Martínez, 1982) a lo que, Thomas (1974) disertó de la propuesta ya que, según él, en la extensión noroccidental no se sabe si los popolucas mencionados en las fuentes históricas estaban intimamente relacionados con los popolucas o, en realidad eran zoques.

Lee (1983) señala que en el momento de la conquista española el grupo lingüístico mixe-zoque y los hablantes mayences, compartieron una frontera que corría desde el norte, en la planicie costera del Golfo, más o menos a la altura de Comalcalco, Tabasco, y hacia el sur, entrando en Chiapas en línea casi recta hasta Tapachula sobre la costa del Pacífico.

En la actualidad se han formado nuevos asentamientos con hablantes del zoque que migraron a otras partes del estado, siendo que los zoques se han visto en un largo proceso de distribución lingüística y demografía, procesos que iniciaron desde la época prehispánica y siguen siendo parte de los procesos de cambios en la actualidad.

En los trabajos de corte demográfico Villasana presentó la distribución de los zoques actuales de la siguiente manera:

Municipios tradicionalmente zoque: Copainalá, Chapultenago, Francisco León, Ixhuatán, Jitotol, Ocoatepec, Ostuacán, Pantepec, Rayón, Tapalapa, Tapilula y Tecpatán; municipios con asentamientos zoques reubicados por la erupción del volcán Chichonal: Ixtacomitán, Juárez, Pichucalco, Chiapa de Corzo, Acala y Ocosingo; municipios con población zoque disminuida, pero que se tiene referencia histórica y censal de una presencia constante de hablantes de zoque: Solosuchiapa, Amatán, Reforma, Coapilla, Ixtapangajoyá, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Tuxtla Gutiérrez, Chicoasén, Cintalapa, Jiquipilas, Ocozocoautla, San Fernando, Simojovel, Huitiupan (Villasana, 1995).

En términos generales el territorio considerado como área zoque de Chiapas, abarca un total de 12, 478.7 kilómetros y en él se encuentran 30 municipios de Occidente y el Norte del Estado, además, la población zoque en su totalidad consiste de 65 355 habitantes de los cuales 32 869 son hombres y 32 486 son mujeres, esto de acuerdo al último censo del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas en 2010 (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2018).

Con respecto al área de estudio que se lleva a cabo en esta tesis, Ocozocoautla de Espinosa ubicado en la Depresión Central se encuentra a 35 km de la capital del Estado, Tuxtla Gutiérrez, área que ha gozado de tierras más amplias y menos pedregosas el cual hoy en día cuenta con una población más numerosa, aunque ésta en su mayoría, ya no es zoque (Farrera y otros, 2022) además, las secuelas de un cambio cultural y pérdida de identidad son más fuertes para el caso de esta área.

En su ubicación Ocozocoautla colinda al norte con Tecpatán, al este con Berriozábal, Tuxtla Gutiérrez y Suchiapa, al sur con Villaflores y al este con Jiquipilas y Cintalapa, las coordenadas de la cabecera municipal son 16° 45' 15" de latitud norte y 93° 22' 30" de longitud oeste y se ubica a una altitud de 824 m.s.n.m. con una superficie territorial de 2,093.96 km² ocupando el 2.8% del territorio estatal.

Este municipio cuenta con grupos de personas indígenas con una importante presencia de hablantes² de su lengua natal que en su mayoría lo conforman tzotziles que migraron de la zona norte del Estado, según el censo poblacional y vivienda del INEGI este municipio contaba con una población total de 82, 059 habitantes en 2013 (Sedesol, 2013).

² Juan Pedro Viqueira (1995) enlista el número de hablantes de lenguas indígenas para el caso de Ocozocoautla mediante el Censo Población y Vivienda de 1990 de la siguiente manera: chol: 6; Tojolabal: 9; Tzeltal: 48; Tzotzil: 5, 997; Zoque: 38

Ocozocoautla de Espinosa cuenta con 708 localidades, 2 son urbanas y 706 rurales, después de la cabecera municipal las otras principales localidades son: Ocuilapa de Juárez, Vicente Guerrero, Guadalupe Victoria, Ignacio Zaragoza, Las pimientos y Espinal de Morelos.

El clima de este municipio es cálido húmedo con lluvias abundantes en verano, en los meses de mayo a octubre, las temperaturas mínimas promedio se distribuyen porcentualmente de 15° a 22° C, en tanto que las máximas promedio en este periodo son de 24° a 34. 5° C, durante los meses de noviembre a abril, las temperaturas mínimo promedio se distribuyen porcentualmente de 9° a 19. 5° C, mientras que las máximas promedio de este mismo periodo son de 24° a 33° C.

El municipio se encuentra dentro de los rios de la Venta, Nezahualcóyotl, Suchiapa, el Cahpapote y Zoyateco que forma parte de la cuenca Pijijiapan, los cuerpos de agua en el municipio son principalmente de la presa Nezahualcóyotl o de la presa de Malpaso, en otros datos, el municipio cuenta con una superficie protegida bajo conservación de 76, 033.29 hectáreas que representa el 36.31% de la superficie municipal y el 1.02% de la superficie estatal, su área natural protegida son el Cerro Meyapac (1, 679 ha) y Laguna Bélgica (63.79 ha), mientras que las áreas naturales protegidas de administración federal son la reserva de la Biosfera del Ocote (68, 510.98 ha) (Sedesol, 2013).

Los zoques prehispánicos en Occidente de Chiapas

Antecedentes olmecas

El origen de los zoques ha sido un tema ampliamente debatido entre la comunidad científica lo que ha creado polémica en las diversas opiniones, ya que por más que se quiera buscar y polemizar sobre los restos de otros vecinos contemporáneos, culturas hermanas, que muestran la misma complejidad, tamaño o intensidad de desarrollo, no se ha podido comprobar y sostener nada (Linares, 2018). La gran mayoría de los investigadores que se adentraron en la región zoque de la Depresión Central de Chiapas tuvieron como objetivo primordial la búsqueda de la denominada “Cultura Madre”³ y es en los estudios de la

³ Lowe (1998) indica que suponer que la civilización olmeca sirvió de “cultura madre” para toda Mesoamérica, tiende a negar las contribuciones de las demás regiones étnicas de Mesoamérica incluyendo a la de los antiguos otomíes o pames formativos del centro de México, de los otomangues de Oaxaca, así como de los huastecos o totonacos del centro y norte de Veracruz, etc. Lo que parece correcto, es que los olmecas fueron

Fundación Arqueológica Nuevo Mundo (NWAf por sus siglas en inglés) quienes se interesaron en la búsqueda del pasado prehispánico de Mesoamérica cuyo fin era probar con materiales arqueológicos la historicidad del Libro Mormón.

Por su lengua, perteneciente a la rama lingüística mixe-zoque y al tronco de las lenguas macro-mayas, se piensa que éstos derivaron del supuesto primer grupo hablante de zoque, es decir, los olmecas tempranos de San Lorenzo en Veracruz (Campbell y Kauffman, 1976; Lowe, 1999 en Farrera y otros, 2022) suponiendo que poblaron Chiapas alrededor del año 1,300 a.C., sin embargo, hay poca evidencia lingüística y arqueológica para afirmar que los olmecas tempranos hablaban zoque o que poblaron el territorio que después será la sede de la cultura zoque en Chiapas (Linares, 2014 en Linares 2018), más bien, todos estos términos se han abordado de esa manera por pura cuestión tecnológica.

No obstante, se debe a la NWAf las excavaciones de importantes sitios zoques como Chiapa de Corzo, San Isidro, Ocozocoautla, El Mirador, San Antonio y el Verejónal entre otros sitios zoques de la Depresión Central y la Costa del Pacífico, además, el Instituto Nacional de Antropología e Historia también llevó a cabo diversos proyectos de rescate que los llevó a reconocer nuevos estilos, características arquitectónicas y en general, nuevas formas culturales, viéndose en la importante labor de tratar de definir lo zoque.

Es preciso mencionar que el debate arqueológico del pasado olmeca de los zoques se mantuvo a flote en un gran número de trabajos que infirieron la problemática olmeca/proto-mixe-zoque de los cuales abordó Gareth W. Lowe, Thomas A. Lee, Carlos Navarrete, Jorge Fausto Ceja, Pierre Agrinier, John Clark y Michael Blake (Lisbona, 2000) quienes inquietaron diversas posturas que encaminaron a proponer hipótesis de una posible conexión entre la cultura mixe-zoqueana y la olmeca, una discusión de múltiples sugerencias.

Tomando en cuenta la opinión de Gareth Lowe y Thomas Lee (1999) quienes se basaron en parte de los análisis de Campbell y Kauffman (1976), abordaré a continuación el tema de los antecedentes olmecas como argumentos tradicionales de que la cultura zoque mantuvo filiaciones tanto de carácter lingüístico e iconográfico de cercana relación entre estos dos grupos, sin embargo, recientes hipótesis afirman una visión más acorde con las formas de sociedad y el tipo de asentamiento el cual, se piensa que éstos proceden de los primeros

una verdadera clase de cultura madre para todo el sureste de Mesoamérica, incluyendo a todo el territorio mixe-zoqueano y maya.

grupos sedentarios locales conocidos con el nombre de Mokayas⁴ quienes habitaron la Costa del Pacífico en Chiapas desde 1, 800 a.C. los cuales pudieron hablar zoque o protozoque (Wichman et al., 2008 en Linares, 2018).

Con respecto a la hipótesis tradicional, durante el Arcaico la familia lingüística mixe-zoque se relacionó con los primeros asentamientos humanos en la costa de Chiapas con la formación del grupo Mokaya extendiéndose por todo el Istmo de Tehuantepec llegando a ser “la base” de lo que posteriormente serían los grandes centros rectores del Preclásico de la cultura Olmeca en asentamientos de Tabasco (La Venta) y Veracruz (San Lorenzo) pero con una amplia zona de influencia en Chiapas.

El concepto Olmeca como una “cultura madre”, permitió a Gareth Lowe plantear para la cultura pre-Olmeca del Istmo (Veracruz, Tabasco, Chiapas, el Istmo de Oaxaca, la costa y regiones montañosas adyacentes de Guatemala y el salvador) un modo de vida de cacicazgos simples y avanzados cuyos pueblos tuvieron la costumbre única en mesoamérica de utilizar cerámica en forma de tecomates (Pye y Clark, 2006) especialmente para la fase Locona y Ojochi (1700-1500 a.C.) (Pye y Clark, 2006), característica compartida en la costa del Pacífico y la costa del Golfo de México. En Chiapas, los zoques tuvieron mayor presencia con importantes sitios y fueron a su vez rectores del territorio, desde aproximadamente 1, 200 a.C. (Lee, 1997).

La región del occidente de Chiapas se ubicaría en la parte central de la subárea olmeca, incluyendo las regiones costeras y ribereñas con las características del uso de vacijas globulares sin cuello (tecomates) en lugar de ollas con cuello comunes que se veía en la mayor parte de mesoamérica. El uso del tecomate era predominante en la zona nuclear y a lo largo de toda la subárea desde épocas preolmecas (1700-1200 a.C) hasta tiempos olmecas tardíos entre 750 a 600 a.C. (Lowe, 2006a) en donde hubo un cambio muy marcado con el abandono del tecomate típico de las cerámicas del preclásico temprano, implicando transformaciones significativas ya que la gente de occidente de Chiapas dejaron de ser olmecas (Lowe, 1998).

⁴ John Clark acuñó el término *Mokaya* para denominar a una civilización pre-olmeca en el Soconusco. El término está formado por la modificación de dos palabras indígenas de las lenguas mixe y zoque: *Mok'haya* que significa “gente de maíz” (Clark y Blake, 1989).

En esta hipótesis se consideró a los olmecas como mixe-zoque dentro de la arqueología del formativo; en el periodo temprano, Gareth Lowe (1998) los designó hablantes del Mixe-Zoque o Proto-Mixe-Zoque, además de la variada herencia lingüística propuesto por Juan Halser quién creía que la costa del Pacífico de Chiapas, Guatemala y la costa del Golfo de México compartían más que una simple continuidad geográfica (Pye y Clark, 2006).

Para los olmecas tempranos del Istmo (1400-1550 a.C.) específicamente en la transición pre-olmeca se notó una discontinuidad en el patrón de asentamientos de la cuenca alta del río Grijalva entre los periodos Ocós y Cuadros (Lowe, 1977), se identificaron ocupaciones del periodo Chertal en los sitios previamente excavados en Miramar y el abrigo de Santa Marta a pocos kilómetros de la ciudad de Ocozocoautla en el Grijalva occidental y en la cuenca de la Angostura cerca de la Finca Acapulco (Pye y Clark, 2006).

La transición olmeca conocida como el periodo Jocotal (1150-1000 a.C.) después del colapso de San Lorenzo en la costa del Golfo, tanto en Chiapas y la costa del pacífico reflejaron cambios de población y desarrollo, la definición del periodo Jocotal de Chiapas y del Pacífico de Guatemala, Lowe (2006a) las define como “olmecas del sur”, por otra parte, define títulos como “olmecas medio del sur” refiriéndose a la época cuando La Venta se había convertido en la nueva capital de la costa del Golfo (900 a.C.).

Evidentemente para Lowe no fueron siempre claras las ideas al mirar las relaciones mesoamericanas desde una perspectiva muy amplia, es por ello que lo interpretó de la siguiente manera:

El grupo Proto-Mixe-Zoque o Mixe-Zoque, o Zoque [son] las personas que ocuparon el Istmo como un pueblo distintivo en la prehistoria, el cual contrastaba con sus vecinos inmediatos: los Mayas y los Zapotecas, respectivamente. Y mientras hubo ciclos temporales de regionalismo y unificación, la gente de esa área del Sur de Veracruz, oeste de Tabasco, Chiapas, sureste de Oaxaca y la Costa del Pacífico de Guatemala, compartieron una tradición cultural que incluyó las culturas arqueológicas Mokaya y Olmeca; pueblos que fueron mas tarde profundamente impactados por los Mayas. [...] Pero incluso [...] las personas del Istmo culturalmente compartieron mas entre sí que con las poblaciones afuera de la región (Pye y Clark, 2006).

Los antecedentes tradicionales muestran el origen zoque derivado de una larga tradición olmecoide y desde los estudios lingüísticos se menciona que los olmecas pudieron hablar una

lengua cercana al mixe y al zoque el cual, los lingüistas lo han denominado “proto mixe-zoque” que hace más posible, según esta teoría, la cercana unión entre estas dos culturas.

Es importante mencionar que aunque existe mayor información sobre la presencia de olmecas tardíos (600 a.C.) en el territorio que después ocuparon los zoques en Chiapas, procedentes de La Venta y Tabasco, como bien indica Linares (2018) no es suficiente para considerar a los zoques como descendientes de olmecas tardíos, además, el autor indica que la presencia en Chiapas de arte escultórico de estilo La Venta o abundante cerámica de estilo olmeca se puede hablar, con mayor confianza, de cinco pequeñas colonias olmecas tardías que después se convertiría en el territorio zoque y estas son Tzutzuculli en Tonalá, Los Soldaditos en Pijijiapan, Aquiles Derdán y Cantón Corralito en Mazatán y Padre Piedra en Ángel Albino Corzo (Linares, 2018).

A continuación, desarrollaré los periodos desde la discusión tradicional que se basa en la tradición olmeca, sin embargo, como ya he indicado antes la idea de que los zoques son olmecas ha sido empleada por pura cuestión tecnológica, el cual sirve en este trabajo para contextualizar el antecedente prehispánico.

Periodo Preclásico o Formativo

Preclásico Temprano (1500 a.C. al 900 a.C.)

Para la región zoque es una etapa muy poco conocida, corresponde al periodo Bombana y Cacahuanó de la secuencia de la Cuenca Media del Grijalva y la fase Cotorra y Dilí de la secuencia de Chiapa de Corzo (Lee, 1974).

Este periodo se caracterizó por la construcción de poblaciones estructuradas con edificios de carácter cívico-administrativo, modelo urbanístico que incluyó una pirámide, una plataforma alargada y una plataforma cuadrada, el cual tuvo un origen olmeca y puede apreciarse en sitios zoques como Chiapa de Corzo, Tzutzuculli, Jiquipilas entre otros (Santiago, 2013).

Existió una forma básica en los asentamientos zoques que corresponde a lo que se ha llamado “Grupo E” de funciones astronómicas en las Tierras Bajas Mayas (Lee, 1997), sin embargo, aunque se cuentan con datos sobre los zoques en tiempos muy tempranos, continúa la discusión del establecimiento de la cultura zoque de forma arqueológica.

Es probable que para 1, 600 a.C. donde aparece la cultura Mokaya, estos viajaron de la costa sur a la costa norte teniendo interacción con los incipientes poblados olmecas el cual

ejercieron cierta influencia sobre su desarrollo social (Ekholm, 1998) quienes probablemente hablaban una lengua cercana al mixe-zoque.

En la región de Malpasó, es dónde se encuentran los rasgos distintivos para este periodo, teniendo uno de los rasgos más sobresalientes como las estructuras grandes con plazas bien definidas, además, podemos mencionar que el sitio de San Isidro, centro olmeca de importancia para el comercio, tuvo una fuerte comunicación debido a su estratégica localización al margen del río Grijalva.

La cerámica de la fase Cacahuanó incluyó cajetes y cuencos de superficie pulida en color crema con interiores o bordes rojos, pintados con hematita, vasos y platos pulidos en color blanco y/o blanco-negro y figurillas tipo olmeca, esta presencia olmeca se reflejó claramente en una cerámica relacionada con la del Golfo ya que se trató de gruesos tecomates y cerámica blanca o negra borde blanco (Lozada, 2010).

Preclásico Medio (900 a.C. al 400 a.C.)

Después de la caída de San Lorenzo florecieron los olmecas medios o intermedios del sur, término que fue utilizado para referirse a la época donde La Venta se había convertido en la capital de la Costa del Golfo desde el 900 a.C. al 400 a.C. periodo que sigue siendo un tema debatible debido a las manifestaciones más tempranas que están cubiertas por grandes construcciones de fechas tardías (Pye y Clark, 2006).

Este periodo corresponde a las fases Dombi, Equipac y Felisa de la secuencia de las fases de la región del Medio Grijalva y la fase Escalera y Francesa de las fases de Chiapa de Corzo (Lee, 1974).

Según Lowe (1999) los zoques compartieron en gran parte el orden social de los olmecas, aunque posiblemente hubo una separación e independencia de los grupos zoques de Chiapas de los olmecas del Golfo debido al rechazo de la antigua tradición olmeca de producción cerámica de cocción diferencial. Lowe además indica que la fase Dzewa dentro de este periodo, aunque en el cuadro cronológico general de la cultura zoque de Lee (1974) no se mencione, es la última fase que mantuvo el uso del tecomate (olla sin cuello) y de acuerdo a Lozada Toledo (2010) esta fase todavía tuvo claras relaciones olmecas, mientras que las otras dos fases (Equipac y Felisa) tienen relación más cercana a lo zoque.

En la arquitectura se resaltó una gran variedad de grandes construcciones monumentales en sitios como Chiapa de Corzo, La libertad, Mirador, Tzutzuculli y Finca Acapulco por mencionar algunos, estos asentamientos posiblemente tuvieron la función de centros administrativos, de intercambio y de actividades rituales, que junto con otros centros formaron una línea a lo largo de la boca costa del Pacífico y hasta la cuenca del río Grijalva de Guatemala a Tabasco lo cual gozaron de una situación clave en las redes de intercambio a lo largo de la Costa del Pacífico y en el interior, esto desde el periodo Arcaico (Pye y Clark, 2006). Es en este periodo donde se reflejaron profundos cambios en la zona metropolitana olmeca el cual se hizo notar en el Istmo y en Chiapas tanto en la cerámica como en el abandono de la producción de tecomates, lo que indica un posible cambio en los hábitos alimenticios.

Preclásico Tardío (400 a.C. al 200 d.C.)

Este periodo corresponde a la fase Guañoma, Ipsan de la secuencia de la Cuenca Media del Grijalva y a las fases Ganacaste, Horcones e Istmo para la secuencia de Chiapa de Corzo. Durante este periodo se observa un progresivo desarrollo de la tradición mixe-zoque siendo una de las más dinámicas de la región istmeña. Más al sur, se desarrolló Izapa el cual sigue siendo debatida entre los investigadores ya que pone en evidencia el importante contacto que tuvo con la Costa del Golfo, con la región occidental de Chiapas y con el área maya de las tierras altas, además que su desarrollo fue contemporáneo al de Chiapa de Corzo.

Es importante mencionar que la mayor parte de la población occidental de Chiapas en este periodo hasta el postclásico es considerada como zoque y se orientaron a las tradiciones de las vecinas tierras mayas del norte sin abandonar el vínculo con los olmecas del Golfo.

Sitios del occidente de Chiapas durante el Preclásico Tardío, Protoclásico, Clásico Temprano y Medio sostuvieron fuertes relaciones con la región post-olmeca del Golfo, incluyendo el sur de Veracruz y Tabasco que perteneció en gran parte a la familia lingüística mixe-zoque (Justeson y Kauffman, 1993).

De acuerdo con Bachand (2009) los rasgos que caracterizaban a la cultura zoque prehispánica en este periodo eran: 1) una larga tradición de uso del incensario, 2) plataformas grandes con pirámides, las cuales podían formar un complejo astronómico y, 3) la tradición cerámica Nicapa caracterizada por vasijas con engobe naranja, grueso y pulido.

Durante el Protoclásico (0 al 200 d.C.) (fase Ipsan e Istmo) hubo una menor relación con el territorio maya marcando así un límite natural entre las dos culturas y manteniendo una independencia cultural a las influencias de la época, aunque no tan clara por la presencia teotihuacana (Lowe, 1998). Este periodo es caracterizado por Lowe como una época de transición y la aparición de nuevas formas en la alfarería de la región zoque.

Algunos sitios como Chiapa de Corzo y Ocozocoautla (Cerro Ombligo) tuvieron una importante ampliación debido a que fueron periodos de gran desarrollo intensivo, aunque también fue un periodo que terminó con grandes conflictos y con la destrucción de los monumentos tempranos en todos los sitios del sureste, menos en Izapa y la costa del Pacífico en Guatemala (Lowe, 1977).

Periodo Clásico

Clásico Temprano (200 d.C. al 500 d.C.)

De acuerdo a la secuencia de la región Medio Grijalva este periodo corresponde a la fase Juspano y para la secuencia de Chiapa de Corzo la fase Jiquipilas. De acuerdo con Lozada Toledo (2010) hubo un incremento de la población en varios sitios zoques de forma paralela, ya que San Isidro, Mirador y Piedra Parada (en Ocozocoautla) aumentaron considerablemente su demografía durante la fase Juspano y Kundapí correspondientes al periodo Clásico Temprano y Clásico Medio.

Durante este periodo se observan en cuevas evidencia de carácter ceremonial y ofrendas masivas⁵. Mirador por su parte pareció convertirse en el principal centro regional para el noroeste de la Depresión Central (Acosta, 2011), ninguno de los centros como Verejonal, Ocozocoautla y Piedra Parada se asemejaron en tamaño y en complejidad, sin embargo, las ofrendas masivas parecieron convertirse en una práctica constante en las comunidades del valle de Ocozocoautla (Acosta y Méndez, 2006) y el área de la Selva el Ocote, representando parte de la organización de culto y control del agua (Domenici, 2002).

Así como se tiene conocimiento de que Chiapa de Corzo fue desde el Preclásico capital regional, para el Clásico Temprano y Medio el número poblacional se mantuvo con evidencias materiales que reflejaron una continuidad cultural, sin embargo, tal material ha

⁵ Para el caso de ofrendas en sitios, el único caso conocido es la de una ofrenda masiva de 700 vasijas al interior del Montículo 5 del sitio de Chiapa de Corzo (Linares – Comentarios, 2022)

sido uno de los más dañados por el abandono y la erosión, así como por el crecimiento urbano en el actual Chiapa de Corzo. Lynne Lowe (2006b) indica que para este periodo es posible que los contactos seguían siendo más con la región occidental que con el área maya debido a la presencia de objetos claramente importados, lo cual indica una época de riqueza.

La cerámica negra ahumada con incisiones geométricas fue la que predominó en este periodo, además de ofrendas que consisten en vasijas con cuentas de jadeíta en su interior. De acuerdo con Agrinier (1969) algunas costumbres registradas para este periodo son: 1. Ofrendas de vasijas con múltiples rocas volcánicas de importación, 2. Construcción de importantes temascales o baños de vapor, presentes en los sitios zoques de Ocozocoautla y Chiapa de Corzo, manteniéndose hasta el Clásico Tardío.

Clásico Medio (500 d.C. al 700 d.C.)

Este periodo corresponde a la fase Kundapí (secuencia Media Grijalva) y Laguna (secuencia de Chiapa de Corzo). Lowe (2006b) considera que los elementos característicos que aparecen en el Proto-Clásico y que continúan en el Clásico Medio fueron la cerámica negra ahumada⁶ de larga tradición en la región zoque y el uso de columnas cilíndricas en los pórticos. Al término del Clásico Lowe indica que se da una recomposición cultural con el abandono casi completo de sitios importantes como Chiapa de Corzo y Mirador, mientras que otros sitios como San Isidro comienzan a florecer, además, hubo un aumento en la cantidad de asentamientos en la cuenca medio del río a lo que posteriormente se da la sustitución de la cerámica ahumada por vajillas naranja fina asociada probablemente con la introducción de innovaciones tecnológicas desde la costa del Golfo hasta el Postclásico Temprano.

Linares (2014) menciona que la cerámica negra ahumada desapareció al final del Clásico Medio en el año 500 d.C. aunque hay un afinamiento de la continuidad de esta cerámica hasta el 650 d.C., es decir, hasta los finales del Clásico Medio, por lo tanto, el cese de su producción coincidió con el abandono total o parcial de sitios como Chiapa de Corzo, Mirador y Ocozocoautla, notándose un aumento de sitios en el área de Malpaso del Grijalva Medio,

⁶ La cerámica negra ahumada correspondió al patrón de asentamiento zoque el cual se localizaron cientos de tiosos en cuevas húmedas y de gran profundidad en los municipios de Jiquipilas, Cintalapa, Berriozabal y Ocozocoautla (Acosta, 2005).

particularmente alrededor de San Isidro en el área de Malpaso, lugar que tomó mayor relevancia para esa área (Navarrete, 1966; Lee, 1974; Lowe, 1999).

Clásico Tardío (700 d.C. al 900 d.C.)

Durante el Clásico Tardío se coincidió que la cerámica negra con borde blanco o tipo Venta Ahumado sería sustituida por una de pasta fina con engobe blanco en sitios ocupados en la parte media occidental de la Depresión Central y en el Grijalva Medio -denominado Zuleapa Blanco y su equivalente Ixtapa con engobe-, tal sustitución pudo estar relacionada con un cambio tecnológico (Linares, 2014).

Este periodo correspondió a la fase Megchun de la secuencia de la Cuenca Media del Grijalva y a la fase Maravillas para la fase de Chiapa de Corzo, además, es entendido como un lapso cronológico de marcados cambios culturales, notables en la arquitectura, la lítica y la cerámica.

A partir de los resultados derivados del salvamento arqueológico de la presa de Malpaso se tiene conocimiento que la región del Grijalva medio alcanzó su máximo incremento demográfico durante el Clásico Tardío, por la gran cantidad de asentamientos identificados sobre terrazas y zonas llanas a la orilla del río.

En San Isidro y Malpaso se dieron cambios y remodelaciones arquitectónicas además de que San Isidro era el centro de mayor importancia ya que contaba con una posición estratégica sobre la ribera del río por lo que debió haber controlado el tránsito como puerto fluvial desde épocas tempranas (Lowe, 2006b), sin embargo, a finales de este periodo muchos sitios zoques como San Antonio y Reforma fueron abandonados (Ekholm, 1998).

El Clásico Tardío y Postclásico Tardío zoque según Davide Domenici y otros (2007) se caracterizó por una mayor variedad de contextos de cerámica de pastas finas, ubicados en cuevas secas de difícil acceso donde se han recuperado evidencia en gran número de cuevas de la región de Ocozocoautla (Acosta y Méndez, 2006).

Periodo Postclásico (900 d.C. al 1521 d.C.)

Este periodo corresponde a la fase Pechá de la secuencia región Medio Grijalva y Ruiz de la secuencia de Chiapa de Corzo para el Postclásico Temprano (900 al 1200 d.C.) y la fase

Quejpomo de la secuencia Medio Grijalva y Tuxtla de la secuencia Chiapa de Corzo para el Postclásico Tardío (1200 al 1500 d.C.).

A este periodo se le atribuye una gran cantidad de sitios a lo largo del cañón río La Venta donde se han encontrado materiales orgánicos en buen estado de conservación como cestos, indumentaria textil, fibras vegetales y bultos mortuorios (Silva y Linares, 1993).

Para el 900 d.C. los grupos zoques se ven arrebatados por un grupo cultural diferente (los chiapaneca) quienes ocuparon posteriormente el sitio de Chiapa de Corzo y se extendieron desplazando a los grupos zoques, tzotziles y tzeltales que además de tributarles en especie, trabajaban en sus campos de cultivo (Lozada, 2010). Arqueológicamente se ha reconocido que hacia el 1, 100 d.C. la mayor parte de los sitios monumentales zoques del occidente y de la Depresión Central habían sido abandonados (Domenici, 2002).

Dichas incursiones por parte de los chiapanecas fueron efectivas permitiendo alcanzar regiones distantes de su entorno inmediato, incluso por mencionar algunos de los relatos de cronistas españoles del siglo XVI como Bernal Díaz del Castillo, relatan que eran grandes guerreros y que constantemente amenazaban a los comerciantes de pueblos vecinos, controlando las rutas de comercio que llegaban a lo largo del cañón río La Venta.

Durante el Postclásico Tardío el control político y comercial de los zoques del Grijalva Medio pasó a Quechula (Navarrete, 1978) lo que probablemente fue exitoso debido a su ubicación más arriba del río permitiendo mayor defensa ante las amenazas. Quechula siguió manteniendo una posición en la región y funcionó como una gran capital zoque a la entrada de los conquistadores españoles.

El periodo Postclásico Tardío trajo cambios y nuevos acomodos de la población, donde la presencia de grupos hostiles propició a que los sitios se ubicaran en posiciones defensivas, abandonando sus antiguos asentamientos. Velasco Toro (1991) menciona que los mexicas ejercieron por mucho tiempo el control de los pueblos zoques desde la vertiente del Golfo de México ya que algunos de estos estados o señoríos eran tributarios y dependían de Cimatán, enclave militar y comercial ubicado en Tabasco, de esta manera, se concedió la hipótesis de que no existió una unidad territorial centralizada sino pequeños estados independientes, jefaturas o cacicazgos cuya organización política y territorial tenían un centro reconocido por los pueblos que estaban bajo su influencia. Al inicio de la conquista, Linares (2014) menciona que el territorio zoque se dividía en distintos poblados, algunos de los cuales eran tributarios

de los mexicas, otros de los chiapaneca y otros más eran independientes, bajo una organización que algunos autores consideran de tipo “cacicazgo” o “tribal”.

Con respecto a la complejidad social de los zoques durante esa época, Villa Rojas (1975) apunta que de acuerdo con las breves referencias que dejaron Bernal Díaz del Castillo y el escribano Diego Godoy, quienes fueron de los primeros conquistadores que atravesaron la región en 1523, así como de los datos asentados en la Relación de Ocozocoautla que transcribe Navarrete, se desprende que los zoques no formaron una entidad política unificada sino que estuvieron divididos en pequeños cacicazgos.

Se menciona además que Quechula (hoy bajo las aguas de la presa de Malpaso) existieron otros dos asentamientos importantes zoques en Chiapas que pudieron funcionar como centros poblacionales mayores: Javepagcuay⁷ en Ocozocoautla y Guateway en Francisco León, las cuales se suman a Zimatán en Tabasco (Cordry y Cordry, 1988). Fábregas Puig (1989) por su parte, afirmó que el pueblo zoque conformaba una unidad cultural pero con una fragmentación política característica de las jefaturas, por lo tanto, cada jefatura controlaba una porción determinada de territorios apoyándose en las formas del clan y del linaje existentes a la que llamó patriliniales corporativos. Hay que mencionar que los rasgos esenciales de los zoques prehispánicos y contemporáneos descubrieron una sociedad en proceso de desarrollo, compartiendo elementos y vínculos de orden parental y simbólico, de ahí la existencia de “señoríos” que conformaban una “provincia” con “pueblozuelos” como lo vieron los cronistas, siendo grupos territoriales organizados a partir de un núcleo que concentró el poder político y social (Velasco, 1991).

Autores y temas en la investigación sobre los zoques

A mediados del siglo XX diversos estudiosos comenzaron a incursionar por los terrenos inexplorados del área zoque dando cuenta de los procesos socioculturales de los pueblos

⁷ El origen etimológico de la palabra *Javepagcuay* proviene de la palabra *Jaguepajcuai* y *Jayapacuai* que significa “pelea con pedernales” del cual Castañón (1979) menciona que era la denominación que recibían los barrios que componían Ocozocoautla. Por su parte, Agrinier (1992) indica que no hay que olvidar que los sitios del Postclásico son raros en la Depresión Central, debido a que siendo más recientes, se encuentran cerca o arriba de la superficie y por lo tanto, están expuestos a la acción del hombre. Además, las poblaciones más importantes, tales como Chiapa de Corzo, Tuxtla, Jiquipilas, Quechula, etc., siguieron siendo habitadas después de la conquista, y las piedras de sus templos y de otros edificios públicos fueron usadas como material para las nuevas construcciones. Quizá, después de todo, podría ser que las ruinas de la antigua *Javepagcuay* sigan estando debajo de las construcciones modernas de Ocozocoautla (Linares, 2014).

locales, sin embargo, esa primera literatura dejaba ver aspectos más descriptivos⁸ ignorando otros contextos que pudieran destacar perspectivas antropológicas más amplias (“emic” y “etic”) y un análisis más profundo de este grupo social.

Desafortunadamente cuando recurrimos a los estudios del área zoque, la literatura se enfoca en su mayoría a la zona norte del estado de Chiapas dejando huecos que se pudiera (re) construir de otras localidades que cuentan con gran importancia cultural, no obstante, esa primera literatura ha sido base de antecedentes y debates para las recientes investigaciones. Algunos temas de principal acceso en la investigación sobre los zoques lo podemos encontrar en los trabajos de Carlos Navarrete quien dedicó gran parte a la investigación histórica y arqueológica a los zoques de Chiapas, además, el autor recopiló la primera serie de textos en el que rescata una cuantiosa bibliografía sobre los estudios que ya se habían realizado en la primera mitad del siglo XX titulándola *Fuentes para la historia cultural de los zoques* (1970), ese texto al igual que otros como el de Dolores Aramoni *Fuentes para el estudio de Chiapas* (1978) y de Miguel Lisbona Guillén *En tierra zoque. Ensayos para leer una cultura* (2000a) son referentes de recopilación de obras que se han escrito sobre los zoques, así mismo, son una guía, un punto de referencia y lectura para estudiantes, investigadores o curiosos interesados en los zoques de Chiapas (Lisbona, 2000).

Un texto clásico de obligada consulta ha sido la obra etnográfica⁹ y pionera de los esposos Cordry *Trajés y tejidos de los indios de Chiapas, México* publicada en inglés en 1941 y traducida al castellano en 1988 por Fábregas Puig quien en una preocupación mayor dejó ver sugerencias a problemas de investigación más profundas. Esta obra se centró en el pasado de Tuxtla Gutiérrez, capital del Estado de Chiapas y otros municipios circundantes, otorgando información sobre tejidos e indumentarias y el registro de la lengua zoque, a su vez, mapearon las rutas de comercio¹⁰, alimentación, fiestas, danzas, mitos y leyendas.

⁸ Las primeras opiniones acerca de los zoques hacían referencia a sus características físicas y de personalidad además de buscar la esencia cultural de los zoques. Es importante mencionar que estos trabajos pioneros contaban con las generalidades de una ciencia incipiente y por lo tanto el indígena era descrito en muchas ocasiones desde sus rasgos físicos.

⁹ Miguel Lisbona escribe un texto al que titula *Los zoque en las notas etnográficas de Frans Blom: Impresiones y escritos de un viajero en Chiapas* (1996) dónde ofrece información que Blom aportó a cerca de los zoques en un recorrido por lugares del estado de Chiapas que él identificó como Tierra Zoque conservándose como inédito.

¹⁰ Tomando en cuenta el tema de rutas de comercio, Carlos Navarrete redactó un texto titulado *El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco* (1973) quien aseguraba que los caminos de la actualidad son las mismas que se trazaron en la época prehispánica y se utilizaron durante la época colonial,

Norman Thomas, autor de los años setenta también ha sido reconocido, pero ampliamente debatido por su postura funcional-culturalista, sin embargo, trabajó en aspectos de lingüística, demografía y ubicación geográfica misma que plasmó en textos como *La posición lingüística y geográfica de los indios zoques* (1970) más aún, abordó en su tesis doctoral las problemáticas del sistema de cargo y las estructuras en los barrios y ermitas dentro del proceso ceremonial religioso, obra que tituló *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque* (1974) donde pretendió demostrar que la conducta social puede no sólo describirse, sino también explicarse en términos de dependencia funcional respecto de factores fuera del contexto de su inmediata ejecución (Thomas, 1974).

Un parteaguas para los estudios recientes fue la erupción del volcán Chichonal en el año de 1982 donde diversos estudiosos de la historia, la antropología y la arqueología llamaron la atención al dirigir nuevas investigaciones y estudios sociales, no obstante, temas sobre religiosidad, organización social e identidad más precisos se encuentran a partir de 1992 en textos que comenzaron a redefinir los estudios zoqueanos; Dolores Aramoni Calderón ha sido un ícono en esta literatura con su obra titulada *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas* (1992) analizando el papel de los zoques en el periodo colonial y siendo un punto de encuentro entre las manifestaciones culturales y el simbolismo, en dicho texto cita juicios respecto a los cultos fuera de la iglesia e infiere en temas de la inquisición, así mismo aborda reflexiones sobre los espacios sagrados, la organización religiosa, ceremonial y las formas de etno-resistencia que permitieron a los zoques preservar su identidad y seguir existiendo como grupo étnico hasta la actualidad¹¹.

Estudiosos continuaron desarrollando temas relacionados con religiosidad y etnicidad, por mencionar uno se encuentran los trabajos de Carolina Rivera Farfán titulado *Prácticas religiosas e identidad en dos pueblos zoques* (1992) donde identifica y analiza los mecanismos que los zoques utilizaban y desarrollaban para recrear, perpetuar y continuar una cultura cuyas manifestaciones son relegadas por los modelos de la cultura nacional contemporánea, se debe agregar que en coautoría con Miguel Lisbona en 1993 presentaron

método al que denominó sistema-eje, a su vez, sirvieron de base los textos de los cronistas y recorridos etnográficos que facilitaron la descripción de las antiguas rutas de comunicación.

¹¹ Lisbona (1995) hace una importante crítica hacia la generalización que se logra percibir en la obra de Aramoni, mencionando que a su entender existen algunas lagunas en relación a la identidad, primero por que en su obra el concepto de cultura e identidad tienen el mismo valor y segundo porque habla de una identidad étnica zoque generalizada representando a toda étnia y unificando los criterios de su etnicidad.

en un artículo una visión panorámica sobre la etnia zoque desde las problemáticas que caracterizaban los estudios de dicha etnia y las dificultades para localizar y establecer el territorio zoque en el periodo prehispánico y las diversas opiniones que se seguían manejando, sin tener en cuenta las modificaciones que surgieron tras la erupción del Chichonal y la diseminación de la población zoque por distintas partes del Estado (Rivera y Lisbona, 1993).

Sobre el tema, es Laureano Reyes quien ha sido referente en la narración de los hechos ocurridos tras el fenómeno del volcán y su interés por explicar desde los propios sujetos de estudio las vivencias y experiencias ante tal suceso, él mismo compiló testimonios de personas damnificadas y entre sus textos en coautoría con Villasana se encuentran *San Miguelito y la caja parlante. El caso de un poblado damnificado del volcán Chichonal* (1991) donde analizan la explicación simbólica que los zoques le dieron al fenómeno telúrico, así mismo, realizó un estudio al que tituló *Antropología de un volcán. Migración y nutrición de comunidades zoques, a diez años de la erupción del Chichonal* (1995) profundizando en las costumbres alimentarias de los zoques. Los trabajos post-erupción continuaron con autores como Marina Alonso Bolaños en textos como *Somos otros, pero recordamos de dónde venimos como zoques* (2007) a su vez la autora realizó su tesis doctoral titulada *Los zoques bajo el volcán. Microhistorias de la erupción del Chichonal* (2011) donde expuso diversas experiencias que tuvieron los habitantes de esta localidad bajo la catarsis de la erupción, contribuyendo a su vez a la explicación de diversos comportamientos sociales y la capacidad que tuvieron los zoques de mantenerse a salvo ante las políticas públicas.

Para el año de 1998 diversos estudiosos se reunieron bajo la necesidad de intercambiar experiencias y conocimientos desde nuevos enfoques a la investigación social de Chiapas tras la 2ª reunión de investigadores del área zoque resultado que se vio reflejada en la obra *Cultura y etnicidad zoque* coordinada por Dolores Aramoni, Thomas Lee y Miguel Lisbona quienes compilaron un buen número de artículos con temas sobre arqueología, historia, antropología, sociología y etnobotánica, así mismo, ocho años más tarde publicaron la obra *Presencia Zoque una aproximación multidisciplinaria* (2006) cuyo fin fue reunir los trabajos presentados en la Tercera Reunión de Investigadores del Área Zoque rindiendo homenaje a la memoria del Dr. Gareth W. Lowe, arqueólogo pionero en el estudio de los zoques.

Del mismo modo Miguel Lisbona ha aportado una interesante reflexión sobre etnicidad desde los discursos de los propios sujetos de estudio, entre sus obras se encuentra *Sacrificio y castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas* (2000b), así mismo, ha escrito una gran cantidad de artículos y obras centradas en los sistemas de cargos, religión, territorialidad e identidad resultado de trabajos de campo en Ocoatepec, Chapultenango, Tapilula y otras localidades de origen zoque. En uno de sus textos Lisbona (1994, 1995, 1998a) expresa la preocupación por discutir las investigaciones que se tenían de los zoques como sujetos de estudio desde 1863 procurando aportar cierto orden a la información existente desde temas como prácticas rituales, organización religiosa, cosmovisión, entidades míticas y anímicas y su relación con el pasado prehispánico, esto le sirvió de corpus para la obra *En tierra zoque* (2000a) donde hizo un recuento minucioso de los trabajos que ya se habían realizado sobre los zoques de Chiapas y Oaxaca (Lisbona, 1998b, 1998c, 1999), ampliando así el marco de conocimientos y de relación entre los autores interesados sobre esta etnia, a su vez, puso en alerta a los investigadores cuando solían hablar de prácticas culturales y la implicación que ello tiene a la hora de conformar grupos socioculturales invitando al cuestionamiento teórico.

En textos como *Del "indio" a la identidad étnica* (1995) y *La fiesta del carnaval en Ocoatepec* (1995b) Lisbona aborda amplias discusiones sobre el concepto de etnicidad sosteniendo que no existe una identidad que identifique lo zoque como una unidad étnico-cultural, al mismo tiempo, insistió que no hay que olvidar que lo étnico también es un discurso y si queremos hablar de identidad étnica zoque ha de hacerse referencia a una identidad étnica fragmentada, a su vez, planteó aspectos que impactaron en el estudio de los zoques principalmente por los conceptos de modernidad. En otro de sus textos Lisbona (2006) realizó una comparación con otros sistemas de cargos para abrir interrogantes sobre la forma en que se ha observado la identidad étnica en unión a tal institución religiosa y, entre otros (2003, 2013) ha abordado las dificultades que significa partir del parentesco para establecer una caracterización de lo zoque además de una reflexión sobre una fiesta de reciente aparición en el municipio de Copoya y la nueva visión sobre lo zoque.

Otro autor de interés es Báez-Jorge quien ha realizado trabajos sobre el sistema de parentesco en conexión con fenómenos económicos y religiosos, además de contar con una serie de artículos referidos a elementos de la cosmovisión y símbolo en textos como *Los oficios de*

las diosas (1998a), *Las voces del agua* (1992), *La parentela de María* (1994), *Entre los naguales y los santos* (1998b), y *El simbolismo ofídico del agua en la cosmovisión zoque de Chiapas* (2016) otorgando materiales etnográficos en torno a una compleja serie simbólica que gravita alrededor de la serpiente, el agua y la condición femenina, desembolviéndose a la vez en un debate en torno a lo sagrado.

En contraste, hay que mencionar los trabajos sobre la presencia del carnaval en algunos pueblos zoques de Chiapas que ha dado a conocer algunos elementos significativos como los sistemas de cargos y la organización religiosa tradicional de este grupo social, Carlos Navarrete hizo una primera descripción proporcionada por el historiador Fernando Castañón de las costumbres y fiestas típicas de Chiapas que lleva por título *Un escrito sobre danzas zoques de antes de 1940* (1985) donde ofrece una descripción de algunas danzas realizadas en Tuxtla Gutiérrez y Copainalá. Otros de los autores que han destacado por el tema de carnaval en especial de Copainalá son Cirilo Meza Gómez con el texto *Tradiciones y costumbres zoques de Copainalá* (1998a) y de reciente aparición Gillian Newell (2018a) en la que explora el carnaval zoque de esa comunidad a través de una antropología de los sentidos, analizando a detalle la función social, socio-simbólica y afectiva de la festividad.

Asimismo, hay que agregar los trabajos de Báez-Jorge y Córdoba en la zona norte del estado en municipios de Ocoatepec y Chapultenango sobre la tipología de los grupos religiosos que, de acuerdo con Lisboa (2000a) nadie había cuestionado para esta área hasta la intervención de Rivera y Lisboa en 1993 quienes publicaron un artículo que sirvió de aportes para comparar cualitativamente la religiosidad de los zoques entre otros aspectos etnográficos. Además, Báez-Jorge y Lóman Amorón quienes también escribieron un texto referido a esta fiesta titulada *Carnaval zoque de Ocoatepec, Chiapas* (1981) y del Carpio Penagos con el texto *La fiesta del carnaval entre dos grupos indígenas de México* (1993) han aportado valiosamente a la historia sobre los zoques de Chiapas.

Para el caso de Ocozocoautla tema central para esta tesis, se tiene referencia de un texto que transcribe Navarrete en 1968 y que fechó para finales del siglo XVI haciendo mención de algunas características de los zoques de Ocozocoautla, en ella se presentan datos de las relaciones geográficas del siglo además de mencionar algunas celebraciones que se realizaban en este lugar con bailes de animales celebrado en los cerros y en el pueblo, dicho

documento remite a las primeras narraciones que se tienen registrados de los zoques para esa época otorgando un indicio de datos históricos, comerciales y etnográficos.

Tomando en cuenta el tema de carnavales zoques, en Ocozocoautla y otras localidades vecinas algunos estudiosos se han encargado de documentar y analizar el carnaval, un pionero es Roberto Williams quien realizó un texto al que tituló *Un tigre casi surrealista (Carnaval zoque, 1974)* (1983) haciendo una somera descripción del carnaval de Ocozocoautla y de Rayón. Posteriormente se suscitaron investigaciones con un corpus teórico más amplio y que son para la actualidad referentes en términos de religiosidad, sistemas de cargos e identidad, ejemplo de ello es la tesis de Carolina Rivera titulado *La religiosidad en los zoques de Chiapas. El sistema de cargos y la organización ceremonial en San Fernando* (1993) del cual surgen artículos como *La organización ceremonial en San Fernando y Ocozocoautla* (1998) donde presenta el importante papel que la religión ha representado en la vida cultural de los pueblos zoques desde la época prehispánica hasta la actualidad.

Otras investigaciones que han puesto el interés en el carnaval de Ocozocoautla han sido el de Manuela Loi con su tesis *El ciclo del carnaval en Ocozocoautla de Espinosa, Chiapas. Pastores, reyes, bufones y cohuinás* (2008) y sus artículos *Un acercamiento semiótico al subciclo del carnaval en Ocozocoautla de Espinosa, Chiapas* (2009a), *El carnaval zoque de Ocozocoautla: reflexiones sobre algunos datos* (2009b) y *Los rituales dancísticos del carnaval. Pastores, reyes, tigres y danzas de conquista en Ocozocoautla* (2009c) donde retoma la etnografía del carnaval para analizar los elementos simbólicos puestas en escena, por su parte, Alejandro Burguete desde un enfoque etnomusicológico ha escrito sobre el tema de fiestas rituales para el municipio de Ocozocoautla en textos como *Las danzas de los enlistonados. Una visión general de la tradición oral* (2013) y *La danza el copotí: una tradición contemporánea zoque* (2016). Además, en la UNICACH y en la UNACH existen tesis que de una u otra manera refieren a los carnavales y aspectos históricos de Ocozocoautla y su vecina la capital Tuxtla Gutiérrez (Castellanos, 2011; Álvarez, 2010, 2014; Cordero, 2018; Jiménez, 2019; Ovando, 2020).

Autora quien actualmente ha llevado con detenimiento y detalle el tema de los carnavales zoques ha sido Gillian Newell de la Facultad de Humanidades de la UNICACH quien desde el 2011 hasta la fecha ha incursionado sobre el tema en específico en las comunidades de

Ocozocoautla, San Fernando, Tuxtla Gutiérrez y Copainalá escribiendo un gran número de artículos y obras que son de gran aporte a la academia y al caso de los carnavales en los municipios de Chiapas. Evidentemente deja ver en sus textos las nuevas preocupaciones desde los ámbitos del patrimonio biocultural, retomando las alternativas locales a problemas globales.

Entre sus textos se encuentran *Reflexiones en torno a un significado del carnaval de Ocozocoautla de Espinosa, Chiapas* (2013), *¡Jule jule! El carnaval zoque coiteco 2014-2016* (2018b), *¡Viva la tradición! El carnaval zoque de Coyatoc, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Una muestra fotográfica 2015-2019* (2020), *La bebida pozol de cacao en su presencia en el carnaval zoque de San Fernando Chiapas: un análisis biocultural con reflexiones para la sociedad contemporánea* (2021a) y, *Tangibilizando lo intangible: un análisis de los sentidos del carnaval de Pokio'mo (Copainalá)* (2018a). En resumen, la autora ha realizado un cuantioso estudio de cuatro municipios (Newell, 2018c, 2021b; Newell y otros 2022) buscando de una manera historiar los carnavales del estado para demarcar que esta festividad merece ser tomada en serio como tema contemporáneo e histórico (Newell y otros, 2022).

Como resultado de este repaso por los autores que han escrito sobre los zoques, no es intención mencionar todas las obras que contemplan a este grupo social, sin embargo, los aquí mencionados son el complemento y guía para este trabajo, se debe agregar que incluir todos los trabajos es un tanto imposible ya que aunque se ha escrito poco a comparación de otros grupos sociales, hay suficiente literatura para replantear temáticas de investigación y abrir nuevos caminos en un esfuerzo de problematizar temas de interés.

1.2. Marco teórico-conceptual

Planteamiento de los conceptos teóricos

Considerando que el tema abordado aquí requiere de un diálogo entre ir y venir en la historia, empleo como marco teórico la dialéctica de la duración abordado por Fernand Braudel (1970) que ofrece una noción de la multiplicidad del tiempo largo que se va abriendo paso a paso a partir de las experiencias y de las tentativas recientes de la historia.

Braudel clasificó en su célebre visión del tiempo histórico tres niveles: la corta¹², mediana¹³ y larga duración sosteniendo que era necesario estudiar los grandes procesos de la historia para poseer una comprensión cabal y profunda de ella. Tomando en cuenta la premisa teórica de la *larga data* empleada para esta tesis, corresponde a las estructuras que cambian lentamente y tienen, por lo tanto, una gran estabilidad en el transcurso del tiempo que puede abarcar décadas hasta varios siglos resultando útil para la observación y reflexión de los procesos sociales e históricos.

Dado que la larga duración requiere de una gran estructura temporal, los observadores de lo social lo han entendido a partir de realidades suficientemente fijas entre realidades y masas sociales, para los historiadores en cambio, es un ensamblaje, una arquitectura, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar (Braudel, 1970).

Tomando en cuenta esta estrategia, Braudel aborda la larga duración en un terreno en el que la investigación histórica obtiene innegables éxitos, en su momento fue el tema económico (ciclos inter-ciclos y crisis estructurales) que vislumbró al estudio de la *larga data*, sin embargo, considerando su empleo en una línea de observación y reflexión, Braudel (1970) afirma que

Para el historiador, aceptarla equivale a prestarse a un cambio de estilo, de actitud, a una inversión de pensamiento, a una nueva concepción de lo social. Equivale a familiarizarse con un tiempo frenado, a veces incluso con el límite de lo móvil. [...] salirse de él para volver a él más tarde, pero con otros ojos, cargados con otras inquietudes, con otras preguntas. La totalidad de la historia puede, en todo caso, ser replanteada, a partir de una infraestructura en relación a estas capas de historia lenta (Braudel, 1970).

En contraste, Braudel indica que la historia es la suma de todas las historias posibles, una colección de oficios y de puntos de vista, de ayer, de hoy y de mañana que se comprenden a partir de la profundidad de los niveles y fragmentaciones del tiempo que reúne movimientos

¹² El tiempo corto está hecho a la medida de los individuos, es decir, de la vida cotidiana lo que puede ser peligrosa metodológicamente al insertarse en los acontecimientos que son aislados y se centra en el estudio de los grandes personajes y acontecimientos políticos (Braudel, 2006).

¹³ El tiempo mediano es el tiempo histórico que se encuentra ubicado entre los acontecimientos y la larga duración, por lo tanto, consiste en coyunturas, ciclos e interciclos de una duración de no más de medio siglo como máximo (Braudel, 1970).

de origen y de ritmo donde el tiempo de hoy data a la vez de ayer, de anteayer, de antaño (Braudel, 1970).

La larga duración a su vez puede adecuarse a varios aspectos de la realidad ya que en el espacio-tiempo hay fenómenos que tienen duraciones que pueden ser muy largas o muy cortas y se descomponen en tres planos escalonados, el tiempo geográfico que se ocupa de la influencia del medio ambiente; el tiempo social, el cual aborda los destinos colectivos y movimientos de conjunto y; un tiempo individual, que estudia los acontecimientos, la política y a los hombres (Corcuera, 2005).

López Austin (2002) aborda la larga duración desde el contexto mesoamericano, indicando que existen procesos que permanecen a través del tiempo, en particular la religión. Estos procesos que forman parte de una estructura no siempre se transforman con ritmos iguales, sino que existen elementos que parecen inalterables al paso de los años. Si bien, no puede sostenerse que sean inmunes al tiempo, más bien puede afirmarse que su cambio es tan lento que en mucho de los casos es casi imperceptible.

Con base en el concepto de larga duración, López Austin y López Luján (2009) retomando las ideas braudelianas afirman que para el contexto mesoamericano existieron vínculos permanentes, intercambios de ideas, comunicación de técnicas, formas de concebir al mundo, no obstante, si se profundiza en el estudio cultural, existe una base común, producto y condición de la comunicación milenaria al que le dieron por nombre *núcleo duro* integrado por elementos muy resistentes al cambio lo que permitió la adaptación y su permanencia en el tiempo histórico.

Orientado por los ritmos de la transformación histórica, los autores pretendieron entender la tradición mesoamericana como un complejo compuesto de elementos muy heterogéneos que toca su vulnerabilidad al cambio, en este sentido, llaman *núcleo duro* al: a) complejo sistémico de elementos culturales articulados entre sí, b) sumamente resistentes al cambio, c) que actúan como estructurantes del acervo tradicional, d) que permiten que nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural y, e) que no forman una unidad discreta (López Austin y López Luján, 2009).

Se parte de la idea que tras el contacto con la cultura occidental a través de la conquista española hace 500 años algunos elementos del núcleo duro lograron conservarse y su presencia en la actualidad se ve reflejada en la cosmovisión de los pueblos indígenas, esto no

implica una continuidad ininterrumpida sino un proceso creativo que dio lugar a nuevas dimensiones del pensamiento religioso reformuladas desde la visión prehispánica a lo que López Austin llamó *tradición mesoamericana*. En términos de ritualidad plasmada en la tradición mesoamericana actual menciono a continuación los aspectos fundamentales que legitiman los efectos y funciones de las sociedades mediante los siguientes conceptos que son punto de partida para esta investigación.

Religión

La religión como categoría global es para Broda (2001) todo fenómeno religioso, así como la organización ceremonial que abarca instituciones, actuaciones y creencias. En este sentido, la religión es una manera lógica de concebir el mundo y de actuar sobre él, por lo tanto se refiere a diferentes interpelaciones producto del raciocinio humano (Juárez, 2005).

Hay autores quienes han postulado su punto de vista al respecto, iconicamente se tiene la definición de Durkheim (1968) quien define la religión como un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, enfatizando en la separación de lo sagrado y lo profano que evidentemente deja ver una tipificación de cosas entre lo religioso y lo material. El autor indica que la religión está dividida en las representaciones fundamentales (creencias) y las actitudes rituales (culto), donde las primeras son estado de opinión y las segundas, modos de acción determinados. Además para Durkheim la religión tiene la función de cohesionar a la sociedad, pues a través de la praxis religiosa los grupos sociales se solidarizan unos con otros.

De acuerdo con Félix Báez, basándose en los postulados de Antonio Gramsci (1992) la religión constituye

Una forma de conciencia social, sus manifestaciones refieren una base social económica a partir de la cual se desarrollan y transforman, convirtiéndose en entidades con su propia sustantividad y autonomía relativa (Baez-Jorge, 2000).

En consecuencia, la religión siempre ha estado presente en casi la mayoría de los aspectos de la vida cotidiana del ser humano, adherido a una serie de prácticas colectivas e individuales, de tal manera que ha sido un agente activo para la continuidad y la transformación de factores culturales, sociales, políticos, económicos y hasta ambientales.

Ritual

Para Turner (1988) un ritual es un performance, una secuencia de actos simbólicos que se presentan de manera dramática y con una gran teatralidad por las personas que las realizan, relacionada en gran medida con la creencia en seres o fuerzas míticas. Mediante el ritual se plasma la cosmovisión expresada por las concepciones abstractas y simbólicas de los grupos sociales, de tal manera que para entender el ritual, tal y como lo plantea Good (2001) es necesario integrar en el análisis otros factores como la organización socioeconómica y los cambios que se han vivido en las comunidades a través del tiempo. Para Good (2001) el ritual es analizado como un acto colectivo en el que participan las personas como sujetos sociales, vinculadas con distintas instituciones y estructuras de la sociedad.

Por otra parte, las representaciones religiosas bajo la propuesta de Durkheim, son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas, así pues, los ritos son maneras de actuar que surgen en el seno de grupos reunidos y que están destinados a suscitar, mantener o rehacer ciertos estados mentales de esos grupos. Al respecto, Báez-Jorge (2000) afirma que a partir del ritual se distribuyen responsabilidades y derechos, se regulan reciprocidades y se fortalece la comunidad étnica.

El ritual es por lo tanto una actividad social repetitiva, estandarizada, un modelo o un reflejo y su significado es, por naturaleza, ambiguo. Algunos estudiosos les atribuyen gran importancia como formas de comportamiento, otros como representaciones que crean solidaridad social o fórmulas de identidad social (Muir, 2001). López Austin (1998) propuso las siguientes definiciones en torno a la terminología de ritualidad:

- Rito: práctica fuertemente regulada que se dirige a la -sobre- naturaleza.
- Acto ritual: hecho significativo, unitario, que constituye un elemento ceremonial de un rito.
- Ritual: conjunto de ritos pertenecientes a una religión, a una comunidad religiosa o destinados a un fin común.
- Celebración ritual: rito dirigido a la veneración o exaltación de una persona o de un hecho sagrado.
- Fiesta: conjunto de prácticas rituales y no rituales que confluyen en una misma dedicación o celebración ritual.

- Forma ritual: figura o modo ritual que constituye un tipo de acto común a distintos ritos.
- Paso ritual: elemento significativo de una forma ritual.
- Norma ritual: regla de observaciones en la ejecución de un rito.
- Liturgia: Conjunto de normas fijadas por la costumbre o instituidas oficialmente por una comunidad para la ejecución ritual.

En este sentido, la función social del ritual transmite los conocimientos y valores normativos necesarios para la reproducción y supervivencia de la cultura, por otro lado, se integran en el mismo *corpus* de creencias cosmológicas y patrones de orden social, así los rituales tienen una función afirmadora de la conciencia colectiva como reproductora de las estructuras inconscientes de un grupo social y afianzador de su solidaridad para cohesionar de manera sólida el sentido de pertenencia de los individuos a su grupo social.

Religiosidad

El término religiosidad, ha sido empleado desde distintos puntos de vista así como desde diferentes posiciones teóricas. Báez-Jorge (1994) indica que la religiosidad supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien, tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial, de tal manera que a las religiones les son inherentes los fenómenos sincréticos. Carrasco (1976) indica que la religiosidad se encuentra en lo que podemos llamar religión no organizada (desde el clero), las creencias y los rituales efectuados en ceremonias privadas que no están relacionados con la iglesia y grupos ceremoniales afines. De esta manera, Noemí Quezada (2004) conceptualiza la religiosidad como la expresión del pueblo al que cohesionan y da identidad, conformado históricamente con elementos de diferentes tradiciones culturales. Para Gilberto Giménez (1978) la religiosidad apunta a un proceso social interno de la comunidad, más que a una fe dogmática evangelizadora. Por lo tanto, el fenómeno social debe ser captado desde las vivencias históricas y necesidades particulares del pueblo que las suscita.

Para entender este término, se combina el análisis del pasado prehispánico con el de las culturas indígenas actuales, que de alguna manera han mantenido sus rasgos propios y característicos que las conforman. Para Báez-Jorge (1998b) las investigaciones en torno a la religiosidad en México, no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que

abarcan sus manifestaciones, en particular, sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica para comprender sus dinámicas socio-culturales.

Para entender la noción y el complejo proceso de la religiosidad es necesario estar en la posición del Otro, como ya ha señalado Gómez Arzápalo, es decir, desde la lógica interna de las comunidades, el autor indica

Nos alejamos entonces de toda concepción de religiosidad popular que nos explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido (Gómez, 2004).

Es necesario reiterar que la religiosidad como proceso social históricamente involucra elementos identitarios que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo (Gómez, 2004), de tal manera que no es una entidad estable, por el contrario, se formula, se matiza y se adecua de acuerdo a las necesidades de los usuarios, en este sentido, los símbolos religiosos están en un constante proceso reinterpretación (Salazar, 2001).

Espacios sagrados

Los espacios sagrados son lugares de conocimiento y aprendizaje, de diálogo y encuentro, de ofrenda y promesa, de peregrinación y estancia, son recintos para el culto y la reverencia. En general se han considerado como sagrado ciertos lugares con agua o donde viven especies y animales de interés simbólico, cuevas, cerros o rocas, volcanes, cascada, lagunas, manantiales y otras formaciones naturales. El paisaje vinculado con las entidades sagradas ha permitido ser un soporte de la cosmovisión mesoamericana en los procesos sociales y religiosos. El espacio sagrado es culturalmente apropiado, constituido y transformado a través de la historia, resultado de las interacciones simbólicas y sociales que interactúan con la dimensión espacial del territorio.

Lo sagrado para Durkheim (1968), es aquello superior en dignidad (valor) y poder, lo que está sujeto a ser prohibido, pero a los que se puede acceder a través de rituales y de la religión misma. Báez-Jorge (2010) por su parte, explica que cada comunidad hace una noción particular de lo sagrado. Lo sagrado para el autor puede ser un lugar, los antepasados, los

cerros, el agua, una cueva, entre otros y puede, según González (1983) ser parte dinámica de lo sobrenatural y estar más allá de la razón.

La Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UINC) define a los lugares sagrados de la siguiente manera:

Áreas de tierra o agua que tienen un significado espiritual especial para los pueblos y las comunidades. Pueden ser percibidos como moradas de deidades y espíritus ancestrales, como fuente de aguas sanadoras y plantas medicinales, lugares de contacto con reinos espirituales o comunicación con realidades “más allá de la humana”, sitios de revelación y transformación. A veces son cementerios de los ancestros, lugares de peregrinaje, ambiente natural de un templo, santuario o iglesia, o sitios asociados con eventos especiales, santos y líderes espirituales (Wils y McLeod, 2008).

Barabas (2004) llama “santuarios” a los lugares sagrados, haciendo distinción entre los que tienen construcciones y los naturales, y anota que los naturales carecen del control de la Iglesia sobre la calendarización y las devociones efectuadas en ellos. La misma autora señala que el territorio también es de carácter sagrado para las sociedades tradicionales, en tanto que está vinculado con los ancestros, posee lugares sagrados y lugares simbólicos, además del derecho al acceso, control y uso de los recursos existentes de ese espacio.

Cosmovisión

Para López Austin y López Luján (2001) la cosmovisión puede entenderse como el conjunto articulado de sistemas ideológicos con el que un individuo o un grupo social en un momento histórico, pretenden aprehender el universo, en este sentido, López Austin menciona que los distintos sectores sociales que conforman una sociedad tienen diferentes cosmovisiones definiéndolo como complejos ideológicos, estas cosmovisiones se encuentran entrelazadas de tal manera que parecieran formar una ideología única pero no es así.

Por su parte, Broda (1991) enfatiza que la cosmovisión es la visión estructurada en que los antiguos mesoamericanos comprendieron de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida, es decir, la forma en que un grupo percibía la naturaleza y la ubicaba como un aspecto del pensamiento religioso. Precisamente López Austin llamó núcleo duro a esa matriz de los actos mentales, ya que la formación de este núcleo es producto de las vivencias sociales, concretas y cotidianas

producidas de forma abstracta a lo largo del tiempo, la cosmovisión existe como una unidad cultural producida principalmente a partir de la lógica de la comunicación y gracias a esa lógica alcanza altos niveles de congruencia y racionalidad, independientemente de que en su producción los hacedores de ella no posean conciencia de su participación creativa (López, 2002).

Memoria social

Halbwachs (2004) presentó las notas sobre el tema de la memoria colectiva como una huella para reflexionar sobre el recuerdo desde los procesos colectivos a las ideas individuales, así mismo, empleó mecanismos claves para llegar a la memoria y sus procesos incipientes, por ejemplo, indicó que para confirmar y rememorar un recuerdo, no hace falta testigos en el sentido común del término, es decir, individuos presentes en una forma material ya que los recuerdos reales se añaden a una masa de recuerdos ficticios lo que no deja ni rastro ni huella en la memoria, incapáz de reconstruir una imagen viva solo dejando un rastro en la mente a lo que se le llamará recuerdo.

Los académicos han visto a la memoria como un subcampo de la sociología del conocimiento y no fue hasta finales del siglo XIX y principios del XX cuando se hizo prominente una perspectiva distintamente social de la memoria (Olick y Robbins, 1988). Burke (1989) se refirió a la historia como memoria social, utilizando el término como un conveniente trozo de taquigrafía que resume el basto complejo proceso de selección e interpretación. Para algunos autores siguiendo a Olick y Robbins (1998) la memoria se discutió en diversas directrices:

Sturkin (1997) definió la “memoria cultural” como “la memoria que se comparte fuera de las avenidas del discurso histórico formal pero que está entrelazada con productos culturales e imbuida de significado cultural”. Fentress y Wickham (1992) refirieron a la “memoria social” más que a la memoria colectiva. Olick y Levy (1997) por su parte a las “imágenes del pasado” como partes de “perfiles políticos culturales”. Assmann (1992) distinguió cuatro modos de memoria en un esfuerzo por captar la gama de problemáticas de la memoria: 1. Memoria mimética: la transmisión del conocimiento práctico del pasado; 2. Memoria material: la historia contenida en los objetos; 3. Memoria comunicativa: los residuos del pasado en el lenguaje y la comunicación,

incluida la capacidad misma de comunicarse en el lenguaje y; 4. Memoria cultural: la transmisión de los significados del pasado, es decir, la referencia histórica explícita y la conciencia (Olick y Robbins, 1988).

La historia de la memoria deja en claro que no es un recipiente inmutable para llevar el pasado al presente, la memoria es un proceso, no una cosa, y funciona de manera diferente en diferentes momentos. Pierre Nora (2008) distinguió memoria e historia frente a las implicaciones epistémicas puesto que ambas trabajan sobre la misma materia, el pasado y el presente, pero versan desde reglas específicas que las ponen en situación de crítica recíproca. Memoria es para Nora la vida encarnada en grupos, cambiante entre el recuerdo y la amnesia, desatenta o más bien inconsciente de las deformaciones y manipulaciones, siempre aprovechable, actualizable, particular, mágica por su efectividad y sagrada, la historia en cambio es representación, reconstrucción, desencantamiento laico de la memoria, destrucción del pasado tal cual es vivido y rememorado, traza consiente la distancia entre el ayer y hoy.

1.3. Metodología

Con el objetivo de entender la cosmovisión zoque-originario del municipio de Ocozocoautla retomé las premisas teóricas de la historia estructural descrito por Fernand Braudel (1970) cuya estabilidad es muy grande en el tiempo (*larga data*). Esta premisa me ayudó a encontrar la continuidad, cambios, rupturas y resignificaciones de la cosmovisión zoque a partir del culto a los cerros-agua y cruces desde la época prehispánica a la actualidad y sus diversos significados en el tiempo.

En consecuencia, abordé a los sujetos de estudio desde las micro-vivencias y experiencias en relación a las manifestaciones culturales llevados a cabo en lo alto de la montaña para contrastarlos en un tiempo largo y así entender las dinámicas de las sociedades inmersas en la historia. Además, pude reconstruir la esencia de la minoría de zoques-originarios actuales que reconstruyen los reflejos de un pasado ambiguo y refirieron a las múltiples ideas (auto-percepción y cosmovisión) de un contexto social más amplio, es decir, lo prehispánico. Para entender estas estructuras cité a Alfredo López Austin (2022) en su estudio sobre el Núcleo Duro que representa la parte medular de la religión que organiza y dota de sentido a los

nuevos elementos que se van incorporando y resisten al cambio y, si cambian lo hacen en un proceso lento y pausado.

Metodológicamente, este trabajo lleva un orden, en primer lugar realicé trabajo de campo asistiendo a la festividad de la Santa Cruz celebrada el 03 de mayo como inicio de la festividad y el 31 de mayo como cierre de la misma en los años 2021-2022 (periodo del programa de la Maestría en Historia), esto para hacer un registro detallado del paisaje tradicional y las actividades rituales llevados a cabo en lo alto de la montaña. Además aplique aquí mismo el uso de la etnografía que me ayudó a observar y registrar los elementos rituales, culturales y comportamientos de los individuos que organizaron y asistieron a la romería, herramienta que me sirvió para hacer que los sujetos de estudio me hablaran sobre lo que saben, piensan y creen al respecto de ese tipo de culto, así mismo, me ayudó a entender desde un análisis más profundo como escuchar lo que se dice, lo que se dice que se hace y como se hace.

Por otro lado, empleé como herramienta metodológica el uso de la entrevista en campo para obtener datos de mi tema en cuestión, para ello recurrí a charlas informales donde el diálogo iba adquiriendo un *corpus* no directo y en la medida profundicé sobre los elementos significativos de mi tema.

Desde el análisis de la memoria social, pude reconstruir una aproximación a los procesos de transformación, pero también de la capacidad creativa que la minoría de los zoques-originarios del municipio de Ocozocoautla han sabido mostrar al reorganizar sus creencias y formas de vida en una cosmovisión reformulada y revivida de manera continua. Dichas memorias fueron registradas y guardadas en el diario de campo y grabadas en un dispositivo móvil siempre y cuando el colaborador me lo permitía.

En el trabajo de gabinete analicé la información y las subjetividades de los entrevistados, lo cual conté con un número de 10 colaboradores (entrevistado) en sus diferentes matices, quienes me guiaron por nuevas rutas, no obstante, dentro de esta ruta de investigación el entrevistado formó parte de la etnografía quien dio indicios de la fenomenología expuesta en el objetivo planteado. Además hago incapié en el deseo de documentar la festividad, por ello, se muestra un apartado como registro fotográfico siendo parte importante en la documentación de lo que hay en hoy, o al menos hasta la realización de este trabajo.

Los diversos estudios del área zoque me ayudaron a contrastar y verificar los paralelos de manifestaciones culturales con los de otra etnia, para crear analogías entre su posible similitud. En consecuencia realicé consulta en el archivo histórico en especial del AHDSC para buscar indicios con el fin de aproximarme al culto de los cerros y los juicios que se imponían a los zoques en la época colonial.

En resumen, metodológicamente se abordaron las siguientes técnicas y herramientas que sirvieron de análisis en categorías cualitativas de investigación: la fase documental, la realización de la investigación, la observaciones en campo, las entrevistas, la ordenación de información y la interpretación de datos.

Capítulo 2. El culto a la montaña en Mesoamérica

2.1. La montaña sagrada en el escenario prehispánico y colonial

Reflexionar en torno a la actividad simbólica del hombre en el pasado, ha sido tópico de la arqueología, la antropología y la historia, se han tomado por un lado aportes de la semiótica, la lingüística y la historia para abordar la interpretación de los símbolos en las distintas culturas. Esa interpretación asociado a la transformación cultural del paisaje, llámese estructuras arquitectónicas o arte rupestre de sociedades antiguas que no dejaron rastro de una tradición oral, ni registro etnográfico, es una tarea difícil, por ello, cuando no existe información testimonial o documental, los métodos que permiten un análisis formal como la arqueología de paisaje, la arqueoastronomía, el análisis iconográfico y los métodos comparativos, así como la analogía etnográfica y el contraste con los materiales etnohistóricos son el único camino posible a seguir (Amador, 2014).

Las amplias investigaciones sobre el concepto de montaña para las sociedades prehispánicas han dejado ver este tipo de análisis, coincidiendo que el concepto de montaña no sólo fue importante para las sociedades en Mesoamérica, sino de otras culturas del mundo, ya que en él se conjugaron ideas sobre los ancestros, la abundancia, la riqueza, el territorio y el poder y en ella, los dioses heredaban la tierra a los habitantes del pueblo (Vogt, 1992), además, ese concepto ha sido muy amplio, ya que en territorios donde no existen montañas físicas se muestran claros ejemplos en la iconografía para referirse a montañas particulares dentro del paisaje ritual, esto abordado desde estudios de textos jeroglíficos en el clásico maya (por

mencionar uno) que nos hablan acerca de su cosmovisión y maneras de ver el mundo. A continuación, se muestra un repaso por algunas formas en que se han interpretado a las montañas en algunas regiones de Mesoamérica en la época prehispánica, además de la reinterpretación y re-elaboración simbólica que permeó hasta nuestros días en las poblaciones indígenas, destacando en gran parte los significados antiguos pese a las nuevas instituciones religiosas.

La montaña en el escenario prehispánico

En la época prehispánica, la montaña era un elemento del paisaje vivo y debido a las relaciones simbólicas que representó para los hombres fue deificada y venerada, así lo demuestran las ofrendas encontradas en cuevas y cañadas (Montero, 2004).

López Austin (2009) con base en la cosmovisión mesoamericana, propuso una guía tentativa que destaca las diversas funciones que le fueron otorgadas a las montañas o cerros sagrados: 1) el *eje cósmico o axis mundi*; 2) el punto de ascenso y ocaso de los astros; 3) una bodega de la riqueza; 4) el refugio de la flora y fauna; 5) la casa del dios patrono; 6) el lugar de origen de los hombres; 7) la fuente de poder, autoridad y orden y; 8) la morada de los muertos (ancestros). Estas funciones, se encuentran relacionadas entre sí y no sólo retrataron a la montaña como fuente única de vida, sino también como el espacio donde se renueva cíclicamente, pues la muerte se convierte en dinamismo.

En el sistema de creencias de Mesoamérica, las montañas fueron lugares míticos donde residían o habitaban los ancestros y/o residían los espíritus asociados a la tierra, la fertilidad y la lluvia (Grove, 2007), pasajes de este tipo la podemos encontrar en el *Popol Vuh*. Además, las particularidades del paisaje ritual y las estructuras arquitectónicas en Mesoamérica estaban en su mayoría representadas bajo una perspectiva de montañas, en mayor parte ligados al concepto de territorio¹⁴ y la riqueza contenida en su interior (García, 2019).

¹⁴ Hay que entender que las nociones del concepto “territorio” para la época prehispánica fue distinta de las nociones que en la actualidad tenemos sobre ésta, incluso a la noción que traían los conquistadores. Políticamente un territorio se definía a través de relaciones de poder extendiéndose hasta donde hubiera alguien que reconociera la autoridad del gobernante (Okoshi, 1995). Por una parte, la existencia de fronteras que delimitaban espacios particulares en mesoamérica eran simbólicas, señaladas principalmente por elementos naturales como ríos, montañas, lagos, cenotes, etc., las cuales eran marcadas por “centros” con significados sagrados (Barabas, 2010).

Sánchez Gabriela (2013) sostiene que en la mesoamérica prehispánica, la construcción de estructuras “palacios” y “templos” eran una práctica fundamental del poder de los gobernantes del periodo mediante su asociación y contacto con el mundo sobrenatural y que esas construcciones, especialmente los basamentos piramidales, eran en sí mismas una representación visual de las cuevas y montañas, por lo tanto, el paisaje de ese modo, cobraba significado y se convertía en una fuente de imágenes y signos.

El concepto de Montaña Sagrada se refería entonces, en buena medida a los bienes, dones y/o riquezas que eran necesarios para el gobernante ya que tenía que demostrar que él tenía el derecho a usarlo y de esta manera distribuirla entre su comunidad. Es necesario recordar que para los mesoamericanos la tierra era considerada una entidad sagrada y con ello representaron un concepto y paradigma cosmológico utilizando lugares específicos dentro de su mundo para representar la hegemonía y el poder sobre éstas, por lo tanto, el poder político se ejercía a partir del control de los recursos humanos, ideológicos, y simbólicos (Kurtz, 2001).

Si bien, la acción de construir montañas artificiales estuvo vinculada sobre un acto de creación y recreación del origen del mundo lo que relacionaba a los gobernantes con los dioses creadores, obteniendo así legitimidad ante su pueblo. Carmagnani observa que los seres humanos siempre han buscado la manera de mantener contacto con los dioses y en este sentido, también recurrían a lugares no susceptibles de ser usados cotidianamente como fueron cerros y cuevas, de tal manera que la pirámide lo hacía de cerro en el ámbito cotidiano (López Austin y López Luján, 2009).

Si partimos de esta idea, de que el poder se establecía a partir de relaciones sociales, el poder político era algo que cualquier miembro de la sociedad tenía, es decir, habría personas que podían tener la capacidad de ejercer dicho poder y otras que decidieran aceptar la autoridad de esa persona (García, 2019) así, los gobernantes buscaban a través de diversos medios, mantener su autoridad, su legitimidad y de evitar a toda costa la disidencia, la desaprobación y la resistencia (Kurnick, 2016). Estos dioses ancestrales brindaban a su linaje el derecho sobre la tierra y sus recursos, por lo tanto, la montaña era el sitio donde emanaba la autoridad divina (López Austin y López Luján, 2009).

Muchas estructuras piramidales del Clásico y Postclásico en Mesoamérica pueden ser asociadas con las montañas y sus elementos iconográficos indican que no sólo es una

montaña sino que tienen los mismo atributos sobrenaturales, cualidades y espíritus invisibles (Grove, 2007). De esta manera, el paisaje natural de los territorios ocupados por las sociedades prehispánicas influyeron en gran magnitud en la estructuración de sus cosmovisiones y símbolos.

En la sociedad mexicana, de acuerdo con Johanna Broda (2003) la petición de lluvias para los cultivos y el inicio del ciclo agrícola eran motivos de elaborados ritos a Tláloc en el monte Tláloc cuyos escenarios eran las cumbres de las montañas. Por eso los mexicanos invocaban en los cerros y Tláloc como dios de los cerros controlaba ese proceso. Los mexicanos visualizaban el ciclo hidrológico de la generación de las nubes, la lluvia que cae del cielo y nuevamente su evaporación desde la tierra (Broda, 2009).

En la región maya la montaña no incluía sólo a la superficie terrestre, sino que se conformaba en tres zonas o planos claramente diferenciados: la tierra, el cielo y el inframundo. El cielo contaba con trece niveles o capas escalonadas ascendentes, cada una de ellas presidida por uno de los trece dioses del mundo superior u *Oxlahuntiku*. El inframundo tenía nueve niveles escalonados descendentes, cada cual también presidido por uno de los nueve Dioses de la noche, o *Bolontiku*. La tierra tenía 4 regiones (asociados a los puntos cardinales) y un centro o *cinquux* y, hay distintos espacios de conexión entre estos mundos; la ceiba es el árbol de la vida, el *axis mundi* o eje que conecta los tres planos y sostiene el cielo. Los distintos dominios del universo maya no eran espacios totalmente separados sino que estaban conectados por distintas manifestaciones del poder sobrenatural.

Para los zoques los dioses y seres sobrenaturales regidoras del plano inferior tenían acceso sobre el plano terrestre a través de las montañas, cuevas y otros elementos del paisaje ritual, además, las cuevas se consideraban entrada al mundo de los muertos o “lugar de encanto”, y sitios que gobernaban seres poderosos con forma de jaguar, murciélago, buhó y serpiente así como la diosa de la luna y las aguas profundas, el caimán mítico y la deidad de la noche, lugares propicios además, para peticiones de lluvia benéfica y salida de los ríos y las nubes (Linares, 2018).

De acuerdo con el análisis de material arqueológico recuperado en cuevas, Linares y Rodríguez (2018) expresan que los elementos decorativos plasmados por los zoques prehispánicos en incensarios y otros objetos formaron parte del uso y significado de las cuevas y montañas, al respecto indican que

Las imágenes de los dioses del Inframundo zoque y los seres que lo habitan fueron plasmados por los alfareros antiguos en incensarios y otros objetos rituales utilizados en cuevas. Dichas imágenes prefiguran, desde épocas tempranas, una creencia zoque del mundo de los muertos como un lugar oscuro y húmedo, a la manera de sus vecinos los mayas, sostenido por árboles sagrados. Uno de esos árboles, una ceiba mítica, tenía pechos de una mujer con los que amamantaba a los niños muertos. La idea de ese árbol, que fue plasmada en dos cilindros-incensarios del Clásico tardío y utilizados en la Cueva del Agua en Arriaga, Chiapas, fue retomada en la idea del *Chichihuacuahco* por culturas del Centro de México (Linares y Rodríguez, 2018).

De esta manera, las cuevas dentro de las montañas, u otras aperturas de la superficie terrestre como los cenotes de la península de Yucatán, eran interpretados como entradas al Xibalba (Miller y Taube, 1993) convirtiéndose en espacios sagrados, aunque también peligrosos y potencialmente caóticos. Alejandro Sesheña (2005) menciona que entre los mayas del Clásico, algunas de las actividades ocurridas dentro de las cuevas eran los llamados ritos de encendido de fuego nuevo, durante los cuales se prendía la renovación de los ciclos de vida de instrumentos de trabajo, de temporadas de caza y de periodos calendáricos. De esta manera algunos acontecimientos de importante trascendencia eran recreados y renovados en lo alto de las montañas, además que el culto a los dioses de la lluvia reflejaban la observación de los ciclos meteorológicos anuales, la división básica en la estación de secas y de lluvias, el ciclo del crecimiento del maíz, así como el papel de los cerros como generadores de nubes y de la lluvia.

Witz “la montaña sagrada”

La expresión Witz que significa “montaña sagrada” ha estado presente en la iconografía maya tanto en pintura como en escultura, interpretándose como medio para expresar la relación entre el gobernante, la Montaña Sagrada, los ancestros, el territorio y todas las riquezas que en ella se resguardan. Tal uso de los términos *witz*, “montaña”, *ch'e'n*, “cueva” y *ha'*, “agua” han revelado ciertos aspectos de la visión del paisaje y cómo se relacionaban con él los mayas del Clásico (Stuart y Houston, 1994).

El primero en trabajar el tema de la entidad *witz* fue David Stuart (1997) quien se percató que algunas representaciones iconográficas compartían rasgos con el signo T531 al que descifró

años antes como WITZ, “montaña, cerro”. El autor propuso que en esa iconografía existen representaciones animadas de este jeroglífico, las cuales muestran rasgos zoomorfos híbridos (Stuar, 1997). Tales elementos vistos en los mascarones zoomorfos *witz* de acuerdo con algunos estudios consisten en una hendidura escalonada en la parte central de la cabeza, decorada muchas veces con una doble línea proyectada hacia los extremos del mascarón. De acuerdo con García Capistrán (2019) las líneas desarrollan un diseño a manera de roleos que giran hacia adentro o hacia afuera. Algunas veces los roleos pueden estar decorados con foliaciones o con pequeños círculos que pueden tratarse de granos de maíz.

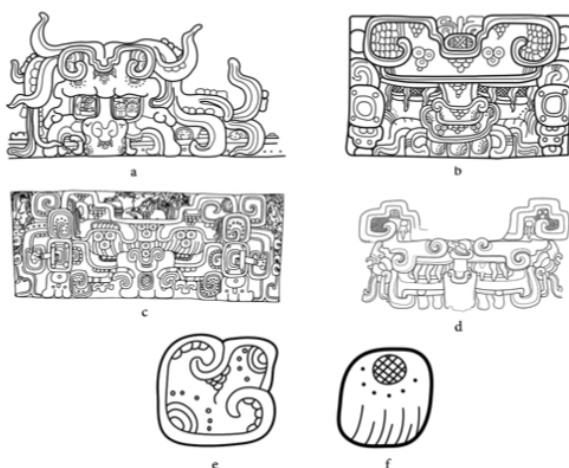


Imagen 1. Mascarones *witz* y lologramas **WITZ** y **HA'**. a) Tablero de la Cruz Foliada de Palenque a partir de un dibujo de Merle Green Robertson [...] b) Vasija del Clásico Temprano [...] c) Estela 1 de Bonampak [...] d) Friso de Balamkú [...] e) Lolograma **WITZ** f) Lolograma **HA'** [...] (García, 2019).

Estos elementos iconográficos que presentan los mayas prehispánicos representaron un concepto cosmológico, sin embargo, también usaron los mascarones para indicar lugares específicos dentro de su mundo (García, 2019). Las élites mayas hicieron un constante uso de este tipo de mascarones zoomorfos en estelas, dinteles, paneles, fritos, esquinas de edificios y portadas completas con el objetivo de marcar o referir espacios sagrados, algunos muy particulares y otros más generales.

Así, los mayas utilizaron diversos recursos gráficos para representar lugares específicos a través de los mascarones *witz*. Estos lugares pueden referir a localidades mitológicas, templos o lugares en el interior de la ciudad (García, 2019). La relación íntima de los mayas con los *Witz* y la naturaleza circundante era notable ya que de ellas dependió en gran medida la supervivencia al ser dadora de animales de caza, plantas medicinales, frutos, maderas,

minerales y aguas, este último relacionado a la vida y la fertilidad, indispensable para la existencia de todo ser vivo.

Cabe destacar que los mascarones *witz* no sólo fungieron como marcadores de un espacio mítico-sagrado, sino que también hicieron referencia a los ancestros que, a través de las montañas renacían transformados con rasgos divinos (García, 2019). Además, la montaña sagrada reunía una serie de particularidades basadas en aspectos religiosos y astronómicos el cual, al construir edificios sobre pequeños montículos podían equipararse a *Witz* en menor escala física donde los sacerdotes en calidad de *médiums* a través de complejos rituales y sacrificios viajaban a los diferentes escalones del universo para encontrarse frente a frente con las divinidades que moran dentro de *Witz*, así mismo, para establecer comunicación con los ancestros que yacían en el interior de la montaña.

La montaña en el escenario colonial

La montaña fue un espacio donde se llevó a cabo la rebelión entre la cosmovisión prehispánica y la fe cristiana, lugar donde la conquista española infringió en las formas de pensar o vivir por lo menos en una porción significativa del “indio”. Para las autoridades civiles y eclesiásticas coloniales la montaña fue un nido de insurrecciones e idolatrías, para los encomenderos, una fuente de tributarios, para los conquistadores una fuente de riquezas y para los frailes franciscanos el lugar donde podían arrebatarse almas a satanás.

Rocher Salas (2013) dice que la montaña fue un espacio, pero también una idea, apreciables tanto en la geografía como en el imaginario colonial, por eso no es de extrañar que los mayas hicieran de la huida a esos “montes” y “montañas” su forma predilecta para escapar y rebelarse a los excesos de los colonizadores, de tal manera, fueron distintos los proyectos que buscaban acabar con el problema de la huida a la montaña mediante la conquista del territorio. El concepto de “monte” fue usado preferentemente como el sitio donde se ejercía la práctica agrícola, cuyos recursos les proporcionaba el sustento para vivir. La centralidad del monte para la sobrevivencia indígena hizo que adquiriera un notable valor simbólico por ser el espacio donde residen los guardianes de los montes, donde se originan los vientos, las variantes lunares y las fuerzas naturales que mantienen día a día el equilibrio. Si bien, los españoles reconocieron el papel de los montes como vital proveedor de recursos agrícolas,

sin embargo, también los consideraron espacios agrestes, carentes de ley, por encontrarse en sitios “fuera de campana” (Rocher, 2013).

En Chiapas hacia 1540, cinco años antes de la llegada de los frailes dominicos, se había emitido una cédula ordenando que los indios que vivían dispersos en los montes fueran reunidos y ubicados en pueblos. Esta cédula aprobó y legalizó un proceso que ya había empezado inmediatamente después de la conquista, sin embargo, aunque los asentamientos urbanos prehispánicos fueron reducidos y concentrados en pueblos de tipo europeo, numerosas fuentes señalan que con frecuencia resultaba difícil evitar que los indígenas, urbanizados contra su voluntad, escaparan para regresar al terreno propio (Markman, 1984). Aunque la postura de las órdenes religiosas era salvaguardar la integridad de la población indígena no los exentó de cometer abusos, ya que la impaciencia de algunos misioneros por no poder vencer las creencias antiguas, los llevó a cometer grandes excesos en contra de los indios (Ruz, León y García 1992). Nuñez de la Vega obispo de Ciudad Real recorrió su diócesis con el propósito de extirpar la idolatría mandando a quemar en las plazas varios “ídolos” y otras antigüedades, sin embargo, numerosas prácticas tradicionales continuaron realizándose en las montañas en diversos grados de intensidad, no todas evidenciaban la supervivencia del culto ancestral, sino de adaptaciones sincréticas de éste al cristianismo.

Aramoni (1992) enumera varios casos coloniales donde los zoques fueron castigados con amputación de manos, encarcelamiento, trabajo forzado, castigo corporal o muerte por brujería, idolatría y desobediencia civil. Diego Mazariegos, el conquistador español de Chiapas, documentó en los años inmediatamente posterior a la conquista un caso de abuso grave por parte de un encomendero y alcalde de la Villa de Coatzacoalcos, Pedro de Guzmán, levantándole un acta por las fuertes depredaciones efectuadas en la zona zoque, herrando y usando personas como bestias de carga (Mazariegos, 1957 en Villa Rojas, 1975).

En 1549, el programa de “reducción”, ordenado por Real Mandato, cambió el patrón prehispánico de asentamiento, de vivir como familias nucleares y extensas en rancherías dispersas y autosuficientes, a concentrarse en “pueblo de indios” en donde la población fue aglomerada, controlada y dirigida estratégicamente hacia una productividad tributaria a los dirigentes o padres españoles (Velasco, 1991). Esta reducción propagó a mayor intensidad las epidemias traídas por los españoles y causó una baja en la productividad agrícola, lo que

provocó la frecuencia de hambrunas y muertes, afectando gravemente a los tejidos sociales y la transmisión intergeneracional (Farrera y otros, 2022).

Los indios refugiados en las montañas vivían dispersos, sin doctrina cristiana, sin Dios y sin Rey, su libertad constituía para los frailes un escándalo y mal ejemplo para los pueblos cercanos quienes tuvieran contacto con ello, sus “malas costumbres” podían expandirse rápido como una plaga, propiciando el abandono de los pueblos y la fuga masiva a las montañas, algo que los españoles no soportaban, pues, sin el tributo y el trabajo indígena al alcance de su mano, la única opción que les quedaría sería abandonar la región que con tanto esfuerzo habían conquistado sus padres y abuelos (Rocher, 2013).

Así pues, para los españoles, los indios de las montañas representaban un peligro ante la apropiación de la tierra y de la mano indígena, siendo un imán para los misioneros franciscanos en un intento de lograr la conversión para eliminar las prácticas profanas en estos espacios. Actualmente, las montañas, cuevas y ojos de agua siguen siendo uno de los referentes más importantes en la cosmovisión indígena para la renovación de las fuerzas sobrenaturales que proveen de vida y fertilidad, por ello, a continuación veremos las diversas connotaciones que giran alrededor de la montaña en un escenario contemporáneo.

2.2. Cerros, cuevas y montañas: entes que dan vida

En arqueología, la cultura material es central en la creación de agentes y en la expresión de agencia, por lo tanto, la agencia en un sentido humano o no humano ayuda a acceder al significado del pasado a través de los registros arqueológicos y etnográficos.

En este apartado, se parte de la idea de que el paisaje, llámese cerros, cuevas y montañas todas tienen agencia al momento en que la gente le constituye y le otorga de sentido en su mundo cultural, siendo el paisaje el lugar de residencia de entes mayores que están insertos en estos lugares y, por lo tanto, forman parte de un mundo onírico asociados al poder.

Josuhé Lozada (2018) indica que los seres humanos ejercen agencia a través de la creación de la cultura material, de tal manera, el ejercicio de la agencia puede reproducir, reforzar o transformar la estructura. La agencia, por lo tanto, opera a través de sus propias condiciones sociales y culturales como algo individual o en colectividades.

Por otro lado, la agencia no humana, se refiere a la atribución de que los significados son personificados y pueden ser atribuidos a artefactos, animales, plantas, astros, espíritus, rasgos paisajísticos o fenómenos meteorológicos susceptibles de ser estudiados desde el principio vital, el cual, ciertos “objetos” pueden tener “alma” del mismo modo que las personas tienen esas categorizaciones, así el paisaje físico también presenta la cualidad de poder actuar, es decir, ejercer agencia y llegar a personificar a deidades importantes.

No obstante, el caso de muchos grupos humanos en México representa un claro ejemplo de ontología indígena, donde cuevas, cerros y montañas cobran agencia al ser dotados de ritos e incluso simbolizan los lugares donde moran las deidades antiguas, así, estos espacios resultan ser un escenario apropiado para las actividades religiosas lo que implican una carga de significación cosmogónica. A continuación, se mencionan un ejemplo de agencia en los “dueños de los cerros” que son parte importante de la reinterpretación simbólica actual.

Los dueños de los cerros

Estudios etnográficos han encontrado diversas connotaciones sobre las entidades sagradas en las sociedades indígenas campesinas de México en general y Chiapas en particular. Estas se tratan de los seres que controlan el orden del mundo y se caracterizan aparentemente por ser benevolentes y protectores. Un ejemplo en concreto es cuando se les pide agua de lluvia para la fertilidad de la tierra, sin embargo, se pueden tornar severos y castigar a las personas privándolos de los eventos climatológicos asociados en gran parte a los elementos agrícolas. Bartolomé (2005) menciona que los dueños como entidades se consideran representaciones colectivas que constituyen vivencias compartidas y que se expresan como eventos mentales comunicados a través de las narraciones y prácticas culturales, por su parte Barabas (2004) agrega que se consideran entidades multi-significativas y ambivalentes, el cual se pueden desdoblar para cumplir diversas tareas siendo una entidad que representan los elementos de la naturaleza como la tierra, el agua, el viento, los rayos, el maíz, Gámez (2011) por su parte infiere que están conectados a los antepasados o pueden ser los fundadores de los pueblos y en ocasiones tienen relaciones estrechas con el santo patrono de la comunidad. En la opinión de Báez-Jorge (2003) el dueño de los cerros vigila todas las riquezas guardadas en su interior (alimento, maderas, animales, dinero) y los humanos deben realizar rituales propiciatorios para obtenerlas.

Existen diferentes tipos de dueños, como el del agua (que mora en los ojos de agua) y de los animales (que controlan las riquezas del monte); dentro del imaginario colectivo es personificado de diversas maneras en entidades míticas y anímicas que están presentes en las montañas y cuevas, un ejemplo lo otorga Lisbona (2008) para los zoques de Chiapas quien menciona que *Naxkopak* o *Nasa Kopak* (“cabeza de la tierra, del mundo”) puede ser considerada una antigua deidad o “el mero patrón de la tierra”, a quien hay que pedirle permiso para trabajar y no sufrir castigos. Por ello, antes de trabajar a la tierra se le rezaba, sembrándole velas en el campo y en la casa.

Los dueños suelen ser vistos como figuras humanas o de animales de diferentes fisonomías. En la representación mesoamericana, estos dueños se encuentran presentes en la cotidianidad de las comunidades dado que juega un papel importante en la vida de los campesinos pues son responsables de la lluvia y, en consecuencia, de las cosechas en la milpa.

En cuanto a su manera de ser, los dueños destacan una conducta extraña y de carácter delicado pues se ofenden ante la menor transgresión de su espacio, ya sea al tratarlos con falta de respeto, de mala manera o al acercarse con mal corazón y/o por falta de pago de ofrenda por el uso de sus lugares. Al respecto Barabas (2004) afirma

Son concebidos como seres ambivalentes: peligrosos, caprichosos y exigentes, pero también dadores justos y protectores y en los lugares donde moran tienen características peculiares: son conceptualizados como pesados (poderoso de misterio, donde se siente su fuerza, su poder), delicados, de respeto (que implica pedir permiso y ofrecer pagos en forma de ritual) y encantados (que se hacen invisibles, aparecen y desaparecen; esconde lo que los dueños no quieren que sea visto como tesoros o riquezas naturales). Estos lugares son los cerros, las cuevas, los manantiales, las ruinas arqueológicas y el panteón, pero cualquier lugar puede serlo si en él se ha ofendido al dueño (Barabas, 2004).

A estas entidades se les considera propietarias del cerro y en ocasiones utilizan nombres en lengua indígena que muchas veces traducidos al español pueden tener otros significados. En la representación de la concepción mesoamericana, estos dueños se encuentran presentes en la cotidianidad y realidad de las comunidades indígenas.

Los dueños tienen una relación tangible en los cerros, los aires, la lluvia y al mismo tiempo estos se humanizan, sin embargo, a su vez es intangible ya que su descripción física, suele

ser plasmada en los imaginarios de la gente, de tal forma que las interpretaciones y las explicaciones que se dan entorno a los dueños de los cerros abordan siempre una serie de significaciones, ya sea como dueño de los animales, o dadores de riqueza, de salud y de bienes materiales (Gámez, 2011). Así pues, se considera que los dueños son entidades sagradas muy sensibles, que se ofenden si no son atendidos por los humanos mediante ritos en los que se les otorgan ofrendas, además, son capaces de controlar los fenómenos climáticos con el fin de propiciar buenos o malos tiempos para la obtención de los cultivos. Las cuevas, cerros, acantilados, barrancos, caminos y veredas son los lugares donde se asocian con los dueños, de tal manera que determinan la conformación de territorios que se asocian con eventos míticos o rituales. López Austin y López Luján (2009) indica que el dueño

es divinidad de la muerte; custodio de las semillas-corazones; protector y administrador de la riqueza acuática, animal y vegetal; impulsor de los astros, dirigente de los dioses creadores y de las fuerzas de crecimiento y reproducción; patrono y generador de la humanidad en general y, con sus desdoblamientos, de cada uno de los grupos humanos; fuente de orden, autoridad y poder. Sus rostros se multiplican y ostenta, entre otras muchas, las advocaciones de señor de la lluvia, de los animales, de la vegetación, de la reproducción o de los muertos. Personaliza los poderes pluviales tomando la forma del Rayo; si actúa como el conjunto de las semillas-corazones, se convierte en el dios jaguar llamado Corazón del Monte, y si es la unión de los opuestos complementarios, luce la cara compuesta de fuego y agua como deidad donadora [...]. (López Austin y López Luján, 2009)

Se entiende que los dueños de los cerros equilibran y articulan el universo, de tal manera que los hombres intervienen aplicando la fuerza humana mediante el trabajo de la tierra y el ritual, así, los dueños de los cerros retribuyen y proporcionan a los hombres de bienestar y fortuna además de propiciar la continuidad de los ciclos.

Capítulo 3. Ritos y peregrinaciones: el culto a la montaña en Ocozocoautla, Chiapas

3.1. La organización social y religiosa entre los zoques de Chiapas

Abordar el tema de organización social y religiosa entre los zoques de Chiapas y en específico del municipio de Ocozocoautla es una tarea, si no difícil, compleja de discutir, ya que al paso de los años las instituciones tradicionales de dónde surge esta organización ha sufrido cambios lo que complejiza su definición y explicación en un contexto de *larga data*.

Algunas de las investigaciones recientes se han preocupado por conocer aspectos de la forma de organización que los zoques tenían antes y después de la conquista, en especial las jerarquías cívico-religiosas incluyendo los ciclos festivos, sin embargo, muchos de los trabajos que abordan el sistema de cargos presentan limitaciones en cuanto a información debido a las diversas perspectivas que los investigadores persiguen y las pocas fuentes para comprender la evolución e interpretar su funcionalidad y estructura. Para comprender cuál ha sido el proceso de organización entre los zoques en Chiapas es necesario referirnos a la llegada de los frailes evangelizadores después de la conquista española y como éstos organizaron a los indígenas para adoctrinarlos creando instituciones que sirvieron de control social y religioso ante las demandas de “idolatría”.

Época colonial

La llegada de los conquistadores hispanos en 1528 no sólo significó el sometimiento militar sino también el espiritual. Juan Pedro Viqueira (2002) señala que la evangelización de los indios de esta provincia se inició hasta 1545 con la llegada del Obispo Fray Bartolomé de las Casas en compañía de los frailes dominicos quienes llegaron a Chiapas en 1537 dedicándose a la evangelización fundando el convento de Tecpatán en 1564 que administraba la toda zona. La propagación del Evangelio se realizó desde cuatro principales poblaciones indias: Chiapa (ahora Chiapa de Corzo) habitado por los chiapanecas, Zinacantan habitado por los tzotziles, Copanaguastla (hoy desaparecido) habitado por los tzeltales y Tecpatán habitada por los zoques.

Una vez concentrada la población indígena, los evangelizadores impusieron nuevas instituciones políticas y religiosas de origen hispano, tales como el culto al santo patrón, las cofradías, el cabildo y la caja de comunidad.

Durante la colonia las ordenanzas eran las que dictaban obligaciones y derechos a los cofrades, además de establecer el manejo de los recursos que, junto al principal, podían consistir en ganados criados en los terrenos comunales de los pueblos de indios cedidos por los respectivos cabildos.

La estructura social de las jefaturas como señala Fábregas Puig (1989) fue modificada por la iglesia hasta llegar al conocido “sistema de cargo” proceso que, según este mismo autor, denotaba el uso político de la religión y el establecimiento de las relaciones de poder de los zoques a través de la iglesia católica.

Durante el siglo XVI y XVII proliferaron hermandades y cofradías promovidas por los obispos y sacerdotes, agrupaciones en las que sus integrantes, los indios, hacían pagos a los curas por diversos servicios como las visitas, por mencionar uno.

Dolores Aramoni (1992) menciona que los zoques encontraron en este sistema la forma de escapar a la represión eclesiástica post conquista a través de la inserción en las nuevas estructuras religiosas de los antiguos rituales, conservando la tradición con una apariencia cristiana como es el caso de las cofradías, además, bien indica Rivera y Lisbona (1993) no sólo la religión jugó como centro dador de significado y sentido sino que en momentos de crisis y transformaciones como el de la conquista las estructuras de poder fueron encauzadas para ser un baluarte de la identidad étnica, incluso hasta nuestros días.

Para otros momentos, Farrera (2022 y otros) nos narra que pasó después en la Reforma, la Revolución y en la década de los setenta:

En la época de Reforma la población zoque empieza a reponerse de las enfermedades y violencia experimentadas por manos españolas. El final del sistema de castas y de la división entre “pueblos de indios” y “pueblos de españoles, causó una nueva oleada de opresión étnica económica y política ya que, sin la adscripción como población indígena, esta población carecía de la protección e identificación étnica y moral. El sistema de “repartimiento” que operaba durante la Colonia se convirtió en el nuevo sistema de haciendas y el indígena, antes protegido por su estatus de “salvaje noble”, ahora sólo era mano de obra sin identidad, religión o tierra comunal. La población

criolla mestiza e indígena se consolidó en una sociedad de dos clases: los pudientes terratenientes y los acasillados (Nolasco, 2008). Con este destino se encontraron los zoques de la Depresión Central, donde la población zoque nunca logró recuperar sus números perdidos por la conquista española del Siglo XVI y se perdió más y más. Los pueblos de Cintalapa y Jiquipilas, como también la franja costera de Tonalá, son muestras de estos procesos; anteriormente zoque, desde los primeros censos del siglo XX ya no registraban hablantes (Velasco, 1992). Después de la Revolución se produjeron cambios locales importantes. La distribución agraria creó los primeros ejidos zoques. La agenda de educación rural y nacional también llegó a esta región ocupándose de inmediato en la traducción de su biblia al zoque. Los tres cambios curiosamente, condujeron a una época de estudio, exploración y registro cultural y lingüístico, y de estos estudios sabemos que la reconstrucción de los hechos y acontecimientos particulares de este grupo se ve dificultado por la falta de información y por los cambios culturales bruscos (Farrera y otros, 2022).

Estudiosos se han ocupado en estudiar algunas comunidades indígenas y mestizas destacando la funcionalidad de los sistemas de cargos, entre los primeros trabajos de tipo etnográfico en Chiapas lo encontramos en Evon Z. Vogt, quien abordó la forma de organización religiosa entre los zinacantecos estableciendo una jerarquía religiosa organizada en torno a los santos y, aunque las posiciones para los zinacantecos se entendían como una carga, también proporcionaba de enorme prestigio a quienes la desempeñaban y en consecuencia eran muy deseadas (Votg, 1992).

En relación a lo anterior, expongo a continuación la organización social y religiosa de los zoques-originarios abordando las formas tradicionales que existieron en Chiapas y aquellas que se han mantenido vigentes como son la cofradía y la *cowiná* en especial para el caso de Ocozocoautla.

La cofradía

Las cofradías en el Chiapas colonial fueron en términos de institución una forma de organización religiosa y social para que se cumplieran con las ordenanzas de las reales cédulas, dando obligaciones y derechos a los indígenas y españoles, además, fueron establecidas con el propósito de solventar los gastos para las festividades de un santo patrono

de un pueblo al que le llamaron también hermandades, sin embargo, no siempre fueron estables ya que las confrontaciones entre el poder civil, religioso, político y demográfico propiciaron en gran medida cambios en su organización.

Algunos estudios realizados a esta institución lo podemos encontrar en Dolores Palomo (1999) quien realizó investigaciones acerca de las cofradías en Chiapas en relación con el cabildo indígena o español así como su desaparición, además, Lisbona (2000) retomó como parte de su tesis doctoral la discusión clásica sobre las cofradías y los sistemas de cargos contemporáneos, más aún, se debe a Dolores Aramoni (1999) gran parte de los estudios en una extensa crítica de fuentes y confrontación con su propia experiencia etnográfica. La autora ha realizado diversos estudios referente a la forma de organización zoque de tipo familiar y religioso denominado *cowiná*, institución que ha conservado la identidad de los zoques modernos de Tuxtla y Ocozocoautla.

En la época prehispánica en México ya existían organizaciones sociales basadas en el parentesco y sustentadas en linajes patrilineales como lo fue el “calpul”, el cual tenía una conformación parental y territorial a la que los españoles identificaron y asociaron como “barrio” (Lisbona, 2000), siendo la cofradía la institución que reemplazó o sustituyó al calpul como forma de organización social del pueblo, desapareciendo así la figura prehispánica (MacLeod, 1983). Aramoni (1998) afirma que el antiguo calpul zoque o *vintec* fue traducido por los frailes como “barrio” y que los pueblos congregados se conformaron con distintos *vintec* o calpules que se manifestaron a través de las cofradías, en consecuencia, la primera fundada por los frailes dominicos fue la de la virgen del Rosario en Copanahuastla en el año de 1561 (Ximénez, 1977).

Durante ese periodo existieron diversas ordenanzas generales referentes al funcionamiento de las cofradías, al respecto Lisbona (2004) señala que en dichas ordenanzas escritas por el obispo Nuñez de la Vega mandaban a los padres doctrineros que cumplieran con las Reales Cédulas para que los pueblos no contaran con más de tres cofradías que eran la de la Virgen Santísima, la de Nuestro Dios Sacramentado y la de las Ánimas, siendo así estas ordenanzas que dictaban los derechos y obligaciones a los cofrades, así como el establecimiento de los recursos económicos, tanto en dinero como en ganado.

La venta de ganado, en muchos casos a otras cofradías, fue la que permitió en manos de los indios la celebración de las fiestas y la continuidad de la institución¹⁵, un ejemplo significativo lo proporciona Aramoni (1994) cuando menciona que en Ocozocoautla existían diez cofradías en 1804 de las cuales ocho poseían ganado (67 cabezas de vacuno y 330 caballos), además, que las estancias ganaderas fueron un soporte para que la cofradía se mantuviera, permitiendo así la supervivencia de estas instituciones en el ámbito social; así mismo, la autora sugiere que las presiones en los malos manejos de las cajas de comunidad y las irregularidades en las cofradías condujeron a que en 1794 el arzobispo de México suprimiera 522 cofradías de su jurisdicción, por lo tanto, esta medida fue trascendente para el futuro de las cofradías y de las posteriores mayordomías o sistemas de cargos. Al respecto Lisboa menciona que

Entre los criterios que se tuvieron presentes para extinguir las cofradías estaba el de que cuando sus bienes, ya fueran tierras, ganado, granos u otros, fueran reducidos, o bien si tenían pocos cofrades o los bienes no eran administrados debidamente, deberían de ponerse en manos del mayordomo encargado de la administración de los bienes comunales, pero existiendo el compromiso de financiar la fiesta del santo patrono. De esta manera, muchas cofradías se convirtieron en mayordomías (Lisboa, 2000).

Después de la segunda mitad del siglo XIX muchas cofradías quedaron reducidas y pasaron a convertirse en mayordomías con la gran diferencia de que la primera durante casi tres siglos se había encargado de financiar y organizar la fiesta del santo, de tal manera que se reunían los recursos económicos colectivamente para sufragar los gastos, mientras que la segunda asumía individualmente la responsabilidad y el compromiso para organizar y sufragar los gastos de las fiestas. De esta manera la población indígena aprovechó a favor de sus intereses las diversas celebraciones rituales que podían realizar dentro de la cofradía, aunque los gastos fueran excesivos, siendo un mecanismo para reestructurar su entorno cultural y así mantener su cosmovisión.

En la actualidad se puede observar la misma dinámica en muchas poblaciones indígenas, lo cual para el caso del municipio de Ocozocoautla donde existen 19 cofradías vigentes y 4 no

¹⁵ Aramoni (1994) menciona un caso de las cofradías zoques de Tapalapa durante el siglo XIX donde se permitió que los indios pudieran manejar los recursos propios y organizar con cierta libertad el culto a sus santos patronos.

vigentes los cofrades que se encargan de celebrar las fiestas tradicionales religiosas de la comunidad se apoyan de los cargueros, priostes y mayordomos quienes tienen un cargo o responsabilidad durante un tiempo de tres años para organizar y celebrar las fiestas en honor al santo o virgen. A continuación, se muestra una lista de las cofradías vigentes y no vigentes en el municipio de Ocozocoautla:

Nombre de la cofradía	<i>Cowiná</i> a la que pertenece u otros	Descripción	Vigente	No vigente
El Cáliz		Es la cofradía mayor, se encuentra en la colonia 5 de mayo.	X	
El Cristo		Es la encargada de realizar la cama del señor del domingo de ramos.	X	
Sangre de Cristo		Apoya a la cofradía “El Cristo”. Es de semana Santa. Se encuentra en la colonia 5 de mayo.	X	
Virgen de Dolores		Sin datos.	X	
San Pedro		Se celebra en junio.	X	
Esquipulas		Sin datos.		X
Las ánimas del purgatorio		Se celebra el 1 de noviembre, en el altar se muestran a Adán, Eva y las ánimas del purgatorio.	X	
San Juan Bautista		Es el Patrono del pueblo, se celebra en el mes de junio.	X	
Virgen de la Asunción		En peregrinación se lleva a Ocuilapa de Juárez cada 8 de agosto y se regresa a la cabecera municipal el día 12 de agosto.	X	
San Miguel Arcángel	<i>Cowiná</i> del personaje Mono	Se celebra en la festividad del Carnaval Zoque, en conjunto con las otras <i>cowinás</i> . Además, se celebra el 29 de septiembre.	X	
Virgen de Natividad	<i>Cowiná</i> del personaje Mahoma Goliath	Se celebra en la festividad del Carnaval Zoque, en conjunto con las otras <i>cowinás</i> . Además, se celebra el 8 de septiembre.	X	
San Bernabé	<i>Cowiná</i> del personaje David	Se celebra en la festividad del Carnaval Zoque, en conjunto con las otras	X	

		cowinás. Además, se celebra el 11 de junio.		
Santo Domingo	<i>Cowiná</i> del personaje Caballito	Se celebra en la festividad del Carnaval Zoque, en conjunto con las otras cowinás. Además, se celebra el 8 de agosto.	X	
San Martín Obispo	<i>Cowiná</i> del personaje Tigre	Se celebra en la festividad del Carnaval Zoque, en conjunto con las otras cowinás. Además, se celebra el 11 noviembre.	X	
San Antonio	<i>Cowiná</i> del personaje Mahoma de Cochi	Se celebra en la festividad del Carnaval Zoque, en conjunto con las otras cowinás. Además, se celebra el 13 de junio.	X	
San Juan niño de año nuevo		Se celebra en el mes de enero.	X	
San Francisco		Sin datos.		X
Espíritu Santo		Sin datos.		X
Virgen de Concepción		Sin datos.	X	
Niño de Año Nuevo	Pertenece a todos los <i>cowinás</i>	Se representa el nacimiento del niño Jesús mediante la danza de los pastores.	X	
Virgen de Caridad		Está en el paraje con los llaneros.	X	
Santa Bárbara		Sin datos.	X	
Virgen de Candelaria		Sin datos.	X	
El señor de la columna		Sin datos.		
El señor Utsumó		Está relacionado con la Santa Cruz.		
La Santa Cruz		La Santa Cruz de la malinche. La cofradía se encuentra en Tuxtla con los “Alegría”. No vigente como cofradía para el caso de Ocozocoautla, sin embargo, se tuvo la intención de rescatar la danza en 2015		X

La *cowiná* zoque

Newell citando a Dolores Aramoni, explica de manera precisa que la palabra *cowiná* es un concepto de muchos significados y puede referirse, a la vez:

- a. A la capilla o la casa, más ampliamente hablando, donde se rinde culto a una, o más, imágenes;
- b. Al jefe varón de una familia (también llamado *cowináhata* en zoque) que es dueño de la imagen o tiene el cargo de cuidarlo;
- c. Al conjunto de personas con los lazos de parentesco y de vecinidad quienes se organizan alrededor del *cowinahata*, la *cowiná* (capilla o casa) y las imágenes para rendirles culto (Newell, 2018b).

Tal concepto polisémico ha sido empleado para el sistema de organización religiosa-parental, es decir, a partir del culto a lo sagrado (santos, vírgenes o Cristo) el cual reúne a una o más familias donde es el padre quien la dirige y organiza las funciones que cada miembro deberá realizar en la celebración y organización de la festividad.

Rivera Farfán (1993) definió a la *cowiná* como la casa donde moran, se resguardan y festejan a los santos de los barrios, al igual que también así se le denomina al grupo de cargueros que organizan las actividades del culto y la celebración dedicada a esos santos en algunos pueblos históricamente zoques.

Difícilmente se podría saber si para todas las poblaciones zoques se empleó el término *cowiná* debido a que en la actualidad en muchas poblaciones de esta etnia no se emplea ni el vocablo y ni mucho menos el sentido como tal, sin embargo, sí es usado en relación a la familia-santo-fiesta-barrio para los que si continúan utilizándolo.

Aramoni (1998) destaca otras ideas sobre la ermita particular o *cowiná* a través casos etnográficos y de vocabularios para establecer su origen en el periodo prehispánico, cuestionando las exploraciones que sobreponían al barrio y la cofradía a la organización prehispánica de los zoques. La palabra según la autora está formada de la palabra *Vin* que se asocia a términos como: principio, antecedente, punta, rostro, guía, honestidad, unión, público o común; *vinaca*: gestos y cara, *vinaapa covina apa*: capitán y capitanear, *covinaapa*: caballero, principal, *covina*: presidente que preside, *vina avapue*: antecesores, *vin que yuoa*: el que tiene las veces del otro.

De lo anterior, la autora indica que la *cowiná*, además de estar asociada a las funciones del liderazgo dentro del territorio zoque tenía otra función y que en su opinión fue la que aprovecharon los frailes para establecer el culto a las imágenes sagradas entre la población zoque, además, relaciona a la *cowiná* con el culto a los ancestros, no sólo identifica un espacio físico donde se guardan los santos sino que también son los miembros, en este sentido afirma

La *cowiná* como individuos eran no sólo los representantes de los ancestros sino sus rostros, sus máscaras quienes los mantenían vivos en la memoria del pueblo, quienes los resucitaban y los sustituían cuando morían, por eso los principios organizativos de las *cowinás* actuales, continúan siendo el parentesco y la residencia, por eso la herencia de *cowiná* se sigue guardando con tanto celo (Aramoni, 1998).

Para Aramoni la *cowiná* del postclásico pudo ser leía como una institución que congregaba a la familia en torno a un culto y que formaba parte de los calpules¹⁶ facilitando la cristianización al reunir a varias *cowinás* dentro de los *vintec* o calpules estableciendo las cofradías de barrio con sus respectivos santos patronos.

En el caso de Ocozocoautla siguiendo a Aramoni (2009) éste fue congregado por los dominicos pero paso a la administración secular desde finales del siglo XVI teniendo seis calpules cuyos santos patronos eran: San Bernabé, San Antonio Abad, Santo Domingo, San Miguel, Santa Martha y la Natividad de la Virgen, además, hacia 1794 se registra¹⁷ la existencia de diez cofradías y una hermandad de indios, éstas son: las del Santísimo Sacramento, San Antonio Abad, San Juan Bautista, Nuestra señora de la Asunción de Ocuilapa, Natividad de Nuestra Señora, La Concepción, Santo Domingo, San Miguel, San Bernabé, San Martín y las Animas del purgatorio, por otro lado, el oidor Josef de Scals registró otras fiestas aparte de las ya mencionadas con el nombre de cofradías y éstas son: San Nicolás, San Francisco, San Lorenzo, el Niño Perdido, San Pedro, San Bartolomé, San Sebastián, San Cristobal, Santa Teresa y la fiesta de Corpus Christi, todas estas financiadas por el pueblo dejando buenos dividendos a los curas párrocos (Aramoni, 2009).

¹⁶ Aramoni (2009) hace referencia a la existencia del calpul para el caso de algunos pueblos zoques enlistandolos de la siguiente manera: Texpatan con 14 calpules, Copainalá con 9 calpules, Ocozocoautla con 6 y Tuxtla con 4. En ella menciona que el visitador Josef de Scals en 1690 anotó minusiosamente que cada calpul, además de celebrar a su santo titular, financiaba las fiestas de otros santos a lo largo del año.

¹⁷ ADH, Padrones de Ocozocoautla (Pedrero, 1989).

Un dato interesante que hace mención la autora es sobre algunas cofradías como las de San Bernabé y Natividad donde los cargos fueron disputadas por las familias de los principales del pueblo, siendo los miembros de la familia Mendoza y López que se mantuvieron en el cargo de San Bernabé del año 1685 a 1797 y los miembros de las familias López de Mendoza, Velasco y López en la de Natividad durante los años 1676 a 1797 teniendo como significado que al ser destruidas las antiguas formas de organización social, los indios tomaron a las nuevas instituciones coloniales para seguir ejerciendo posiciones de poder dentro del pueblo y de esta manera crear religiosidades.

En la actualidad en Ocozocoautla se usa frecuentemente el término “cohuina” en su forma castellanizada, Newell (2018b) señala que el término refiere a un grupo de personas que organizan y coordinan las actividades del culto y celebración a los santos, que más tarde al salir de los templos pasaron a ser resguardados, custodiados y festejados en casas particulares denominadas cohuina, en este sentido, para la autora, *cowiná* es un lugar físico donde se hace la fiesta o el ritual, como un grupo de personas y un jefe, o pareja de jefes (esposo y esposa, o más modernamente, hijo/hija y madre/padre, respectivamente) quienes coordinan y ejecutan la fiesta y se ocupan en afirmar que los protocolos de la fiesta se cumplan adecuadamente, además que las cofradías se concretan en algunas *cowinás* y/o agrupación de viviendas ubicadas en distintos barrios en donde los altares domésticos resguardan la imagen del santo o vírgen.

En Ocozocoautla existen seis *cowinás*, los cuales llevan el nombre del santo o virgen principal, y un personaje-bailador asociado. A continuación se muestra la relación:

Nombre del <i>cowiná</i>	Personaje asociado
San Martín Obispo y Santa Martha	2 Tigres
San Miguel Arcángel	2 Monos
San Antonio Abad	Mahoma de Cabeza de Cochi
Sando Domingo	Caballito
San Bernabé	David
Virgen de Natividad	Mahoma Goliath

La convivencia organizativa de cada *cowiná* en Ocozocoautla se puede enlistar jerárquicamente de la siguiente manera:

Cargo en la <i>cowiná</i>	Actividad principal
<i>Mayostomó(s)</i>	Junta de veinte personas quienes organizan el ritual del carnaval.
Cohuina	Jefe o principal de la <i>cowiná</i> .
Mancohuina	Mujer del jefe principal.
<i>Tu mas</i>	Ayudante del jefe.
Caporal	Es el encargado de estar pendiente de que la vestimenta del mahoma este en perfecto orden y que nada le falte al personaje, principalmente en el baile de plaza.
Escribano	Lleva el control de las aportaciones en la <i>cowiná</i> .
<i>Jumi-yumá</i>	Escribano ayudante.
<i>Yumi yomo</i>	La persona que atiende a los invitados.
<i>Nanaocó</i>	Son las personas que elaboran la comida.
<i>Yama tumó</i>	Son las personas “emprestadas” por otros cohuina.
<i>Copon Yomó</i>	Son las mujeres que ayudan en diferentes quehaceres.
<i>Copon joyá</i>	Hombres que ayudan en diferentes quehaceres.
Correlonas	Son las mujeres que con anticipación salen a las calles a invitar a la gente para ser llevadas en las casitas (sillas adornadas cargadas al hombro) a la <i>cowiná</i> . En la actualidad ya no se ven tan involucradas en esta actividad, unicamente salen desfilando el día domingo como representación y colorido de alguna <i>cowiná</i> .
<i>Copon yamá</i>	Cargadores especiales de las casitas.

Cada *cowiná* se organiza y participa en el carnaval de manera diferente siguiendo una ritualidad comunitaria que tiene fuertes raíces históricas y/o zoques-originarias, además, del otro lado están los que se involucran de manera externa y éstos van desde: 1) señores quienes tienen el cargo de repartir curadito, 2) los músicos zoques que alegran de manera sonora la fiesta, 3) los rameadores, quienes realizan limpiezas para curar males de salud y alejan también males espirituales, 4) los carrizeros o piteros, que ejecutan sones de música con carrizos perforados acompañados de tamboreros que al mismo tiempo rompen el silencio con los diferentes ritmos musicales, 5) los danzantes, quienes ejecutan movimientos corporales al son de la música zoque a manera de danza para que agrade a los santos y los provean de buenas cosechas y, 6) los *chores*, figuras emblemáticas en el carnaval, antiguamente, eran los que llevaban las invitaciones y donaciones entre los *cowiná* y barrios, hoy en día son los que alegran la fiesta con sus bromas y revisten de alegría con sus trajes coloridos.

En Ocozacoautla se cambia de cargo cada tres años mediante una ceremonia ritual que da transición a los siguientes cargueros. Pocos se han interesado por conocer tales rituales

locales, sin embargo, Newell participó mediante la observación y el testimonio la transferencia de cargo en el verano del 2016 indicando que el evento es un ritual público abierto y semi-sagrado que da transferencia y transparencia al cambio, creando continuidad, regularidad, confianza y seguridad. El orden que la investigadora describe es el siguiente

1. La recepción [...].
2. La llegada y recepción [...].
3. Inicio formal del *Acto de Entrega y Recepción* por parte de los cohuina salientes.
4. Firma del *Acta de Entrega y Recepción* por las autoridades del *Comité del Carnaval Zoque* y los cohuina salientes y entrantes.
5. Peregrinación con la imagen y los nuevos miembros del cohuina nuevo y del cohuina viejo [...] hacia la ubicación del cohuina nuevo con música de tambor y pito, *chores* y el personaje asociado bailando.
6. Llegada y recepción de la imagen, los danzantes, los chores y todos los bienes del cohuina al cohuina nuevo [...].
7. Colocación de la imagen en el altar [...].
8. Se sirve una comida de tamales a los invitados [...]. (Newell, 2018b).

Es importante señalar que la permanencia de las festividades y el sistema de cargos llámese *cowinás* se deben en gran parte a lo que Rivera (1998) denominó la capacidad de refuncionalización de las instituciones frente a las nuevas realidades y a los cambios generados por la sociedad global, de tal manera que en la organización ceremonial se ven instituciones revitalizadas o resignificadas con los reacomodos de elementos emergentes.

Las fiestas rituales y el calendario agrícola en Ocozocoautla

Existen diversas celebraciones que enmarcan el ciclo anual para la ritualidad zoque en Ocozocoautla relacionadas al santoral católico y al ciclo agrícola y en ella se ven involucrados los sistemas de cargos vigentes, éstos alcanzan sus manifestaciones en ritos que se llevan a cabo en lugares sagrados bajo tres dimensiones socio-religiosas: la privada, la pública-religiosa y la social (Reyes, 2011), éstas van desde las *cowinás*, plazas de barrios, cofradías, cerros y peregrinaciones siendo íntimamente vinculados con los fenómenos de la naturaleza y el proceso de siembra, maduración y cosecha del maíz.

Es necesario recalcar que los involucrados en la organización ceremonial del municipio se asumen como zoques, aunque ya nadie es hablante de la lengua, sin embargo, se han integrado en los sistemas de cargos participando en las actividades tradicionales y las ritualidades para la celebración de algún santo o virgen.

EL CARNAVAL ZOQUE COITECO es una de las festividades más importantes dentro del ciclo anual para la ritualidad zoque ya que en ella se expresa la identidad zoque-originario además que se celebra durante seis días (antecediendo al miércoles de ceniza para la liturgia católica) los ocho santos y vírgenes quienes se encuentran en los seis *cowinás* distribuidos en los principales barrios de San Bernabé y San Antonio. En esta festividad participan diferentes personajes, acciones y espacios rituales, para Newell (2018b) esas actividades están asociados a ciclos de ritualidades más complejas y estas son:

- 1) La ritualidad y organización interna del Carnaval coiteco
- 2) La ritualidad y el ciclo de siembra, cuidado, cosecha y agradecimiento relacionado al calendario agrícola-originario-zoque
- 3) Las actividades en el calendario litúrgico católico
- 4) Los días de los santos y vírgenes patronos del pueblo de Coita, sus barrios tradicionales y los *cowinás*

La celebración consiste en múltiples ofrendas que se hacen diariamente en pequeña y gran escala a los santos, a los cohuinas, a la comunidad y a todos quienes participan en diferentes papeles y roles durante y en el carnaval, creando lazos a través del tiempo y espacio por generaciones. El carnaval es para la autora una mezcla de influencias, tiempos, espacios, territorialidades, ritualidades y modos de vivir que a la vez tiene conexión con las demás celebraciones del ciclo anual.

LA SEMANA SANTA ocurre posterior a los cuarenta días al miércoles de ceniza y son en estas fechas dónde los zoques-originarios mantienen elementos simbólicos fijados en la observación de la primera luna¹⁸ llena de primavera que va marcando el periodo de fertilidad de la tierra para las buenas cosechas, a su vez que es el retorno de la armonía después del carnaval.

¹⁸ Los zoques llaman a la luna *po ya* (término para designar a los meses), pero con palabras de respeto le nombran *mama cwe* o *nana cwe* (madre vieja), al igual que nombran a la virgen María (Montoya, 2022).

LA FIESTA DE LA SANTA CRUZ es la siguiente festividad en el calendario, realizada el día 03 y 31 de mayo, esta cae en el apogeo de la estación seca cuando se prepara la tierra para la siembra y los campesinos esperan con ansias las primeras lluvias, empero, aunque la festividad pertenece al culto católico dista de la liturgia oficial y los principales ritos se desarrollan en los cerros donde hay una cruz *in situ* al cual se le rinde culto, no obstante, la forma de organización tiene peso sobre los sistemas de cargos tradicionales el cual cambia cada tres años.

SAN JUAN BAUTISTA¹⁹ EL PATRONO DEL PUEBLO se celebra el 24 de junio y está asociado con el patrón de las aguas del cuál emana el tiempo de la fertilidad de la madre tierra, por lo tanto, se liga fuertemente con la agricultura y el crecimiento de la planta del maíz, así mismo, la fecha se vincula con el solsticio de verano tiempo en que los campesinos confían en que se lograrán sus cultivos.

LA VIRGEN DE ASUNCIÓN es festejada en el mes de agosto, tiempo en que se marca otra etapa importante para el ciclo agrícola ya que la milpa está creciendo y se necesita garantizar que todo marche bien, en esta fecha los campesinos vuelven a los campos para asegurar la maduración de la planta del maíz y a su vez el día 10 del mes se realiza una peregrinación a la comunidad de Ocuilapa de Juárez a 25 km de la cabecera municipal, la celebración consta de ofrendas, rezos, música tradicional de tambor y pito acompañada además de una danza que se le denomina “danza de moros y cristianos” o “danza de las banderas” y del “Pastú” realizada también en la festividad de LA VIRGEN DE NATIVIDAD (08 de septiembre) escenificando los enfrentamientos que tuvieron los cristianos (españoles) contra los moros (árabes) que posteriormente se recreó y se les denominó entre otras danzas como las de conquista, con el fin de infligir la fe cristiana en esta región.

LAS ÁNIMAS DEL PURGATORIO o día de muertes se celebra el 01 y 02 de noviembre marcando otra etapa importante dentro del calendario ritual ya que es el cierre de temporada, entre el 30 de octubre y el 4 de noviembre el ciclo agrícola llega a su fin y retorno, las cosechas tienen lugar a principios de noviembre y es considerado el comienzo del calendario ritual y el ciclo anual de las celebraciones tradicionales, además, es en esta fecha donde se comienzan los preparativos para el carnaval.

¹⁹ Se sustituye a Tlaloc por San Juan en el imaginario prehispánico.

LA DANZA DE REYES Y PASTORES se efectúa el 24 y 31 de diciembre y 06 de enero en las cofradías vigentes y es asociado al nacimiento del niño dios, es aquí que los danzantes en figuras femeninas cargan una jícara relacionada con el cultivo del maíz mientras que al niño dios se le relaciona con el maíz tierno.

De esta manera todas las festividades en Ocozocoautla están asociados al calendario anual agrícola para el buen vivir, marcando un tiempo y ciclo que cierra en el carnaval y se abre en semana Santa, creando ese tiempo cíclico entre la fiesta tradicional y el proceso de siembra y cosecha de la planta del maíz

3.2. Los espacios sagrados: ritualidad en la montaña, años 2021-2022

Augé (1996) dice que el etnólogo en ejercicio es aquel que se encuentra en alguna parte y describe lo que observa y lo que oye en ese mismo momento. Partiendo de esta premisa prosigo aquí a la descripción observable de lo acontecido en la festividad de la Santa Cruz en el municipio de Ocozocoautla, abordándolo desde la interdisciplinariedad de la historia que toma de la antropología la etnografía como método, dando una aproximación al contexto natural de estudio, descubriendo y describiendo lo que la gente hace, como se comporta o como interactúa en el espacio que habita (Guber, 2001), así mismo, esta herramienta me sirve en primera parte porque me permite entender desde una mirada más profunda acerca de cómo *escuchar lo que se dice, lo que se dice que se hace y como se hace* (Jociles, 1999), además que puedo otorgarle voz a los sujetos de estudio como parte de la memoria social de quienes expresan su saber-sentir y la experiencia misma desde la observación participante.

La fiesta de la Santa Cruz (2021-2022). Etnografía

Tres de mayo

En Ocozocoautla²⁰ la celebración de petición de lluvias es un acontecimiento de importancia biocultural, como sucede en otros pueblos de origen mesoamericano, en ella existen una

²⁰ El municipio de Ocozocoautla también es conocido como Coita, palabra que tiene relación con el agregado de cortesía en alguna compra, que para el lenguaje coloquial se le conoce como “coitan”. Otro posible significado se refiere a la coa (herramienta que utilizan los campesinos para preparar la tierra) pero en diminutivo, es decir, coa chiquita o “coita”. Comunicación personal de Antonio Montesinos Díaz. Octubre 23, 2021.

variedad de elementos tradicionales que se practican durante el año marcados por el calendario religioso zoque, unas de tipo ritual, otras con características evangelizadoras.

No muy conocidas inclusive por los mismos habitantes del municipio, existe una danza con el nombre de copoti²¹ que en zoque se escribe *te' Kopodi etse'*²², palabra de múltiples significados, una de ellas es asociado a los que tienen la cara pintada de negro en alusión a la quema en la temporada de la roza, sin embargo, también es asociado a

“la piedra pot²³ que tiene como granito. Copoti se dice que era una enfermedad de sarna y las heridas eran como granito. La sarna viene del toro, se dice que había mucha sarna y les daba más a los niños, entonces una mujer de nombre María Manuela tenía que colocar su falda sobre los cachos de un toro para doblegarlo y de esa forma se iba a quitar la sarna”²⁴.

Esta danza también es conocido como danzas del 3 de mayo, del torito y/o danza de la Santa Cruz asociándose con el calendario agrícola para la petición de lluvias. Estos rituales que se llevan a cabo en los cerros donde hay una cruz *in situ* expresan sentimientos y creencias que se plasman en una cosmovisión acerca de la naturaleza y la cultura, como bien indica un colaborador

“Para nosotros es una protección y, mediante el baile se pide a la Cruz el agua en esta temporada de secas. Es una tradición que traemos desde nuestros antepasados que ya no pueden venir al cerro, pero nosotros la traemos y gracias a dios los chamacos también lo van aprendiendo. El copotí significa alabar a la Santa Cruz y a San Isidro para que el agua no nos falte en las siembras, sacamos el torito para llame el agua, por ejemplo, cuando suenan los cachos llama la lluvia ya que naturalmente el toro brama cuando va a cambiar el tiempo”²⁵.

²¹ Burguete Sarmiento (2016) indica que la palabra “copoti” tiene algunos elementos léxicos que nos llevan a atribuirle varias acepciones: *co* = *kä* (mano); *co* = *kopajk/copak* (cabeza); *potí* (sarna, caspa); *poti/podi* (rodilla); *potis* = *pot/pät* (gente); copotí (sarna de perro) por su parte, *etse'* significa danza o baile.

²² Francis Pimentel (s/a) indica que el sintagma *te' Kopodi etse'* significa “danza de los tiznados”; sin embargo, en Ocozocoautla la gente le atribuye en general el significado de “danza de los que se arrodillan ante la Santa Cruz”, por algunos rasgos de su etimología y por la fecha especial con la que se le identifica —el tres de mayo, día de la Santa Cruz—, aunque se ha observado su ejecución en otros momentos del año (Burguete, 2016).

²³ Se refiere a la Cruz de *Potináz* que está en el *Pot* donde se encuentran unas piedras llamadas así en zoque.

²⁴ Comunicación personal de Angel (se omite apellido a petición del colaborador). Septiembre 23, 2021.

²⁵ Comunicación personal de Marco Antonio Pérez Montufar y Felipe de Jesús Mendoza Avendaño. Mayo 03, 2022.

Aunque la fiesta de la Santa Cruz oficialmente pertenece al culto católico, su ejecución y organización en la montaña cae en las autoridades tradicionales el cual cambia cada 3 años, sin embargo, no todos los cargos entregan el mismo año como ocurre en el carnaval, para la Santa Cruz existen tres cargos²⁶, por un lado se encuentra el de la Cruz de Meyapack, el de Barrio Santa Cruz y la Cruz del Monte Calvario, su estructura y organización no es tan compleja como la de una *cowiná*, sin embargo, se conforma de un presidente quien es el encargado de realizar la fiesta y los ayudantes en su mayoría son familiares y conocidos cercanos al barrio, la entrega correspondiente del cargo es de la siguiente manera

“Nos nombran encargado o presidente del festejo. Sacamos la fiesta del 3 de mayo que nos dan una cruz, ya nosotros buscamos nuestros bailadores, y se hacen los ensayos prácticamente en la calle, ya se les cita a los bailadores tal día y a tal hora. Nosotros alistamos como se acostumbra, su café y principalmente el curadito. Nuestra labor es desde el día 28, 29 de abril, para llegar al 3 de mayo, comenzamos a repartir pozol y comida a los ayudantes”²⁷.

La fecha oficial indicada para la celebración de acuerdo con la liturgia católica es el 14 de septiembre, sin embargo, por la conexión que se tienen con los ciclos agrícolas se conservó el día 3 de mayo no sólo a nivel local sino en muchas regiones de México asociándose a la cultura y el pensamiento mesoamericano. Además, los principales ritos no llegan a realizarse en ninguno de los espacios católicos, ni mucho menos están presentes las autoridades eclesiásticas, a su vez, constituye su parte más llamativa las danzas y rituales llevados a cabo en lo alto de la montaña, principalmente porque

“El copotí es un grupo de danzantes que según la leyenda es un grupo de campesinos tiznados que van al campo en el tiempo de la quema. Este grupo le danza a la Santa Cruz por haberla encontrado pues estaba perdida”²⁸.

Además, existen mitos²⁹ y leyendas asociados a estas danzas, un colaborador lo narra de la siguiente manera

²⁶ En otra entrevista nos indicaron que existen 6 cargos: “*la de Unión Hidalgo, San Isidro, Calvario, Absalón Castellanos (quien construyó la Cruz de Meyapack), Barrio Nuevo (Sagrado Corazón), Juan Sabines y Cruz Blanca*”. Comunicación personal de Humberto Cabrera López. Marzo 21, 2022.

²⁷ Comunicación personal de Humberto Cabrera López. Marzo 21, 2022.

²⁸ Comunicación personal de Concepción de la Cruz Ovando. Julio 11, 2021.

²⁹ De reciente aparición, Cecilia Montoya narra una leyenda sobre el copotí proporcionada por Don Carlos León, agricultor de Ocozocoautla y quién curiosamente indica fué encontrada una Cruz atrás del Cerro El

“Un campesino que se encontraba en el cerro bebiendo agua de un charquito escuchó el ruido de unas fieras que se acercaban (era un león, una leona y un cachoro), de pronto el campesino se subió a un árbol mientras los felinos saciaban su sed y decían entre ellos - me contaban que el agua que aquí esta no es nada de lo que antes había, antes de aquí nacía un río abundante y al pueblo de ahí abajo no les hacía falta el líquido pero en una ocasión un temblor hizo que cayera una cruz y tapara el paso del agua pero, si lo levantaran nuevamente volvería a fluir, así como vez, este pueblo esta sufriendo de agua (...)-. Cuando los animales se fueron, el campesino bajo del árbol, miro al pueblo y bajo a preguntar con una anciana pero esta lo dirigió a un señor que tenía mas de 100 años, pronto el capesino se diriió al señor y le preguntó si conocía el arroyo que bajaba del cerro, a lo que el señor le respondió que si, que incluso sus papás le sembraron un árbol en su nombre a lado de un aroyo cuando cumplió un año. El campesino le convenció de ir a reconocer el árbol y juntaron varias personas llevando coa, pala, sapapico y barreta para cavar. Tras llegar empezaron a buscar y pronto lo reconocieron. Ahí es donde el campesino les comentó que acababa de enterarse que ahí había una Santa Cruz que lo había tirado el terremoto, pronto les invitó a buscarlo pues si lo encontraban se iban a encontrar con el agua; se cuenta que hicieron un gran tanque y conforme fueron escarbaron fueron encontrando la Santa Cruz, cuando ya estaba listo para levantarse con el apoyo de los bueyes levantaron la cruz y salió el chorro de agua y se llenó el pozo. Se cuenta que se metieron a bañar hombres, mujeres y animales, de ahí nace la leyenda del copotí, de Maria Manuela o la wuicha [personajes en la danza] que de alegría por encontrar el agua montaron al toro y se metieron a bañar”³⁰.

Con respecto a lo anterior, es por eso que la festividada se realiza cada 03 de mayo, siendo parte importante en la reconstrucción de un pasado vivido y a su vez se reproduce en una escena que remite a un pasado mítico y da continuidad a lo que se sabe, de tal manera

“El copoti visita a las cruces con danzas pidiendole al señor que la Santa Cruz ruegue por todos los campesinos de todo el mundo, para que la lluvia del mes de mayo sea

Calvario y de la felicidad uno de los hombres “se puso a bailar, tomando dos ramitas y colocándolos a manera de cuernos, mientras su esposa, Maria Manuela, levantó su mandil y empezó a torearlo” (Comunicación personal, 22 julio, 2020 en Montoya, 2022).

³⁰ Comunicación personal de Concepción de la Cruz Ovando. Julio 22, 2022.

abundante y no haya sequedad en las milpas para que comamos(...)"³¹. "De esta manera el torito del 3 de mayo se celebra por el tiempo de sequedad. Los agricultores le piden a la Santa Cruz que haya lluvia para sus cosechas. Por eso se saca el torito, como un símbolo de devoción. La gente viene y trae su maíz de los ranchos, pues es la fiesta de ellos"³²".

En la organización, los presidentes de la fiesta, danzantes, invitados y el pueblo en general se reúnen en vísperas de la festividad como encuentro y convivencia donde se convida tamales, café, pan y curadito³³, además, esa tarde-noche se llevan los insumos y cosas necesarias para la fiesta, al igual que llegan a armar carpas en el recinto del cerro Meyapack. Los preparativos comienzan desde dos semanas antes del 3 de mayo con los ensayos por parte de los danzantes y son realizadas por lo menos 2 veces antes del evento en casa del presidente o encargado.

Hacia el tres de mayo muy temprano, invitados y danzantes se reúnen afuera de la casa del encargado para iniciar la peregrinación a la Santa Cruz del cerro Meyapack y aunque algunos no tienen algún cargo se comprometen personalmente para servirle a la Cruz. Antes de iniciar la peregrinación, tamboreos y piteros tradicionales del pueblo entonan sones que acompañan la procesión, posteriormente sale el torito de la casa del carguero quien es personificado por un hombre y lleva en su mano un cuerno que lo utiliza como aureofono para provocar un sonido fuerte, mientras camina durante la peregrinación va moviéndose en lados dispersos tratando de alcanzar a la multitud para embestir sus cuernos que representa al toro con el cuerpo del otro.

En la peregrinación existe un orden que se mantiene en gran parte del recorrido pero se pierde a medida que avanza; en primer plano se ubican los copotis que son alrededor de 6 hombres el cual llevan pintados en la cara una cruz negra con el tizne de una olla, en otras representaciones se pintan toda el rostro, además, llevan en su mano una cruz verde con una bandera roja, éstos llevan ropa común, sombrero de palma y van danzando en comparsas llevando el liderazgo durante toda la peregrinación, aunque de momento se mezclan entre los

³¹ Comunicación personal de Concepción de la Cruz Ovando. Julio 22, 2022.

³² Comunicación personal de Humberto Cabrera López. Marzo 21, 2022

³³ Bebida tradicional de aguardiente que sirve para hacer digestión. "Lleva hinojo, flor de corazón, cáscara de naranja, guineo, nuez moscada (si hay posibilidad). Si se deja reposar mas tiempo (un mes aproximadamente) amarga, pero es mejor para curar". Comunicación personal de Angel (se omite apellido a petición del colaborador). Septiembre 23, 2021.

demás danzantes y el torito; en un segundo plano van los copotis niños quienes también llevan una cruz semejante a la de los adultos, éstos van danzando sin ningún orden y gritando en repetidas ocasiones la frase “viva la Santa Cruz” “colek colek” “jámate toro” refiriéndose al toro para que se calme. Posteriormente se ubican los rejoneadores que son dos o más personajes que llevan ropa común o de manta, sombrero de palma adornado con flores de papel y una cruz con una bandera roja.

En un tercer plano se ubican dos mujeres que llevan un arreglo de flores en forma de *Somé*³⁴ y a su lado va otra mujer quien es la esposa del encargado³⁵ el cual lleva una cruz de madera más elaborada adornada de rosas y una manta bordada que cubre la extremidad horizontal de la cruz, también lleva una imagen de Jesús crucificado que será ofrendado al momento de llegar a la capilla en donde se encuentra una Cruz.

El torito sigue en la fila, aunque como se ha mencionado, se mueve de manera dispersa haciendo bromas con sus cuernos a quienes acompañan la procesión. Este personaje porta una armazón de bejuco forrada de tela blanca con algunos puntos de color negro para asemejar el cuerpo del toro y su cabeza de madera está adherida al cuerpo con las características del animal, en medio de esa armazón hay un hueco que le permite al danzante colocársela y dos correas cruzadas para ajustarse. El danzante porta un pasamontañas para ocultar su rostro y un sombrero de paja, a su lado va el toreador o capitán de la danza que lleva un sombrero de palma con flores de papel, una cruz semejante a los otros, además de un cacho como instrumento.

A su lado se encuentra el personaje denominado María Manuela también conocido como *huicha* que es un hombre vestido de mujer³⁶ quien porta atuendos como falda, blusa tradicional, peluca, collares y maquillaje en su rostro, éste personaje se mueve de forma dispersa en repetidas ocasiones junto al toro confrontándolo y resultando siempre vencida,

³⁴ Ritual en el que se preparan ofrendas colgadas en varas de tres a cuatro metros de longitud y se colocan en un altar, así como también los *Joyonaqués* o “ramilletes” que en su traducción al español significa flor costurada.

³⁵ Para el año 2021, el cargo de la Cruz de Meyapack lo tuvo el Sr. Humberto Cabrera López, sin embargo, como falleció su esposa dio prestado el cargo a su cuñado el cual en 2022 se reintegró y terminó el compromiso.

³⁶ También “*Se visten así como agradecimientos de las mujeres que acuden y hacen las tortillas y el pozol*”. Comunicación personal de Huberto Cabrera López. Marzo 21, 2022.

cuando esto sucede se revuelca en el asfalto como signo de su derrota, sin embargo, defiende a su toro montándose en él cuando el otro cargo con su propio toro llega de visita a danzar. Posteriormente son los invitados quienes se ubican detrás de las escenificaciones del toro y más de uno llevan flores para ofrendar, continúan los músicos (tamboreros y piteros) quienes durante el recorrido entonan sones apropiados de la Santa Cruz. Personas como el quemacuetes o, el que va repartiendo la bebida tradicional llamada curadito van dispersos en la peregrinación.

De esta manera se comporta la romería durante todo el recorrido, pasando por las calles del municipio hasta llegar a las faldas del cerro el cual suben de forma dispersa por la inclinación del terreno.

A una hora aproximadamente de recorrido las mujeres quienes llevan los arreglos florales los entregan con cantos y rezos de índole católico mientras que otras colocan velas en el altar. El espacio dedicado a la cruz en este cerro está construido³⁷ de material firme en un espacio de 5 por 4 metros y una altura de 6 metros aproximadamente, lo que posibilita el resguardo de una cruz en su interior así como el acomodo de flores, velas y somés. Arriba del techo de esa capilla está construida una cruz de cemento de mayor magnitud, midiendo aproximadamente unos 12 metros de alto con el color verde que en su ubicación tiene un significado más profundo y está delimitado mediante un perímetro de aproximadamente 15 por 20 metros con iluminarias a su alrededor.

Mientras los peregrinos ascienden al cerro hay personas que esperan en el lugar, se pueden observar algunos niños vestidos con el tradicional atuendo de *chores* que para el tiempo de carnaval se ve durante toda la fiesta pues son sinónimo de alegría y, aunque no pertenecen tradicionalmente a esta festividad se adentran en los bailes y generan cierto encuentro con las otras festividades del calendario ritual. Cuando llega el torito, éste saluda a los que se encuentran ahí en una especie de acercamiento tosco, además, reproducen nuevamente las comparsas de enfrentamiento con el personaje María Manuela y los que portan las cruces con banderas.

Mientras los personajes y peregrinos descansan un poco, los marimberos situados a un costado entonan melodías tipo carnavalescas y las comideras se encargan de servir la

³⁷ La Cruz de Meyapack fue construido por el Ex gobernador Absalon Castellanos Dominguez en el periodo de su mandato de 1982 a 1988.

gastronomía local que va desde tamal, agua de tamarindo, pozol y pan, además preparan la comida que va desde moronga, cochito horneado y arroz en fogones y hollas de gran magnitud.

En un ambiente de encuentro y convivencia entre cargueros, personajes (Torito y Maria Manuela), músicos, danzantes, comideras e invitados esperan para ver las primeras danzas y las visitas de los otros cargos quienes en sitonía visitan las otras cruces que se encuentran en los cerros y en el propio pueblo.

En la escenificación, los danzantes llevan jalando al torito con una cuerda y en repetidas ocasiones va merodeando y acercandose a los bailadores con sus cuernos para embestirlos, al son del tambor y pito se lleva a cabo una coreografía³⁸ de manera dispersa, desordenada y en grupos, el tipo de baile se acompaña en movimientos de derecha e izquierda con giros a la vez en diferentes direcciones, posteriormente se acomodan en forma de cuadrilla en parejas de 4 a 6 columnas viendo hacia la cruz. Hay un capitán de la danza quien va indicando los cambios que se ubica en el extremo izquierdo, a su costado se encuentra Maria Manuela, los rejoneadores, el torito y atrás de ellos los copotís. Los danzantes continúan haciendo los movimientos básicos de la danza, se inclinan hacia la cruz y regresan hacia atrás. Al finalizar todos toman al toro, en especial a Maria Manuela, quien lo monta por detrás, posteriormente suena un último son³⁹ y todos los danzantes trotan hacia el frente y hacia atrás cantando el siguiente himno⁴⁰

Maria Manuela, matate un gallo;

Si no tenés, andá robalo.

Maria Manuela, matate un gallo;

Si no tenés, andá robalo.

Decí que sí, decí que no,

³⁸ Alejandro Burguette ya había registrado los elementos de esta danza y lo describe de la siguiente manera: cada son inicia con un giro de 360° en direcciones contrarias, en general, la danza consiste en pasos cruzados en dirección derecha e izquierda en zig-zag hacia adelante y hacia atrás rematando con una genuflexión en dirección a la Santa Cruz y regresan en pasos en zig-zag atrás sin voltear. Al finalizar cada son, el toreador expresa un grito y todos giran regresado con saltos en cada movimiento (Burguette, 2016).

³⁹ Burgette (2016) describe el orden de sones que va marcando la danza del copotí de la siguiente manera; 1) Los alabados, 2) Los pasacalles, 3) Son de felicitación, 4) Las letanías, 5) Sones de danza, 6) Los zapateados. Para mayor descripción véase la página 116-117 de su artículo.

⁴⁰ El himno de Maria Manuela es uno de los sones de la tortuga del arenal que lo cantan los tojolabales y en el municipio de Las Margaritas. En este son el misterio es que Maria Manuela venció al toro y con su nagua le tapó el rostro.

Maria Manuela me llamo yo.

Decí que sí, decí que no,

Maria Manuela me llamo yo.

De acuerdo a su posible significado un colaborador menciona lo siguiente

“una vez montada Maria Manuela en el toro, se dice que se iba a terminar el copoti es decir la sarna, por eso después se prohibió comer la carne de toro, por eso dice la canción: Maria Manuela matame un gallo, sino tenés andá robalo, decí que si, decí que no, [sino me lo robo yo]. Porque estaba prohibido comer toro. Como vieron que hubo cura entonces sacaron la danza bailado por los niños que se curaron⁴¹”.

Otra de las escenificaciones es cuando el toro del cargo vecino acude al sitio junto con su gente creando un tipo de encuentro entre músicos, danzantes e invitados. Al llegar el segundo cargo, el primer acto que realizan los bailadores y Maria Manuela quien porta un muñeco en sus brazos es dirigirse de inmediato hacia a la Cruz, se arrodillan y elevan plegarias mostrando así el culto y respeto mediante una reverencia, siguiendo este orden, los dos grupos de danzantes con silbidos y gritos como “jamate toro”, “colek, kolek” comienzan a bailar nuevamente en el mismo orden junto a los dos toritos quienes merodean por el lugar. Finalizando este cuadro de danzas acuden hacia el centro de la plaza para tomar la rienda del toro y bailar un par de sones, al finalizar nuevamente cantan todos juntos frente a la cruz el himno de Maria Manuela. Luego, Maria Manuela del otro cargo representado por un niño vestido de mujer monta al torito mientras éste va moviéndose bruscamente para finalmente tirarlo al suelo, con esto concluye la coreografía estrechando manos entre los dos cargos y se realiza el son de despedida. Entre palabras y gestos de gratitud las personas del otro cargo se despiden para continuar su recorrido a las otras cruces y va gritando “viva la Santa Cruz” al igual que los músicos acompañan el recorrido con los sones apropiados.

Después de ese encuentro continúa la fiesta con música de marimba, las personas se acomodan en distintos lugares para pasarla en familia y amigos como un día de campo, además las comideras sirven a todos los presentes la comida que se han preparado durante el día. Algunos de los participantes deciden quedarse hasta muy tarde, y el presidente designa

⁴¹ Comunicación personal de Angel (se omite apellido a petición del colaborador). Septiembre 23, 2021.

quienes se tendran que quedar para que al siguiente día se recojan las carpas y todo lo que sirvió en la fiesta.

30-31 de mayo

Al finalizar la festividad⁴² de la Santa Cruz, el cargo de la Cruz del Calvario, diferente a la mencionada anteriormente, acude a la Cruz de monte Calvario para danzar y dar gracias por las primeras lluvias que cayeron en el mes de mayo. A media noche del 30 de mayo se reúnen danzantes e invitados en el interior de la casa del presidente⁴³ donde se encuentra un monumento dedicado a la Cruz en forma de *somés* delimitando el altar. Ahí se encuentran dos cruces de manera que le cuelgan flores en ensartas llamadas “flor de mayo” además de rosas y veladoras que adornan el altar.

Mientras esperan para salir en procesión los cargueros convidan curadito a los presentes además de café y pan. En medio de la casa se encuentra colgado el armazón del personaje torito, esta vez de color café con decoraciones de flores de diversos colores de plástico.

En frente del altar se encuentra una señora quien va preparando el cuerpo y espíritu de los músicos, danzantes, cargueros e invitados mediante un ritual de limpieza al que le llaman “rameada”, éstos se incan sobre un reclinatorio y la rameadora les va pasando una rama de hojas por todo el cuerpo finalizando con una sahumeada, donde “*el humo quiere decir que lleva la oración a Dios*”⁴⁴. A los danzantes adultos y niños una vez recibida esta bendición se les pintan tres cruces de diferentes tamaños en el rostro con el tizne de una olla, luego les entregan una cruz de madera de color verde que porta una bandera roja.

Al son del tambor y pito el encargado de la danza del torito se coloca el armazón, después toma con sus dedos el tizne de una olla que le tienen preparada para pintarse todo el rostro, así mismo, acude con la rameadora para recibir la bendición y la limpieza, después le siguen tres hombres vestidos de mujeres (Maria Manuela) el cual portan muñecos y repiten el mismo rito.

⁴² La descripción etnográfica se realizó para el año 2021, sin embargo, los elementos persisten en el 2022 tal y como se describió.

⁴³ En esta ocasión se registró el cargo de la Cruz del Calvario, que en sintonía también el 03 de mayo subieron en la madrugada a danzar en la cruz del Monte Calvario.

⁴⁴ Comunicación personal de Angel (se omite apellido a petición del colaborador). Septiembre 23, 2021.

Cuando el toro esta listo comienza la procesión; en primera fila va el torito, los invitados y le siguen los músicos. Dicho recorrido se asemeja a la descripción del primer apartado (del 03 de mayo), comienzan a peregrinar por las calles principales del municipio y al son del tambor y pito van danzando hasta llegar a la Cruz del Calvario. Una vez situados a la falda del cerro la procesión pierde el poco orden que tenía, sólo los piteros y tamboreros van entonando sonos pero el torito y los copitis ya no van danzando debido al desnivel del terreno pues la ruta que lleva al Monte Calvario es una vereda y de difícil acceso, además, está completamente oscuro lo que hace complicado la peregrinación, en su mayoría, las personas llevan lámparas y más de uno se resbala y caen sobre el terreno.

Luego de un recorrido de una hora y media siendo la madrugada del 31 de mayo la peregrinación llega a la cumbre en su primera parada, la Santa Cruz de Monte Calvario, situado en una capilla donde se encuentra una cruz grande y una pequeña que en palabras de un colaborador *“la pequeña es la mera original aunque en su momento era grande pero le cayó un rayo”*⁴⁵. Los bailadores junto con el torito se enfilan para danzar a la cruz y en repetidas ocasiones el torito se hinca frente a ella haciendo numerosas reverencias, mientras tanto, los ayudantes del presidente que en su mayoría son familia y amigos reparten café, pan y tamales a los participantes.

Durante toda la madrugada continúan con el recorrido con las mismas danzas y actividades en las otras cruces del cerro a medida que van bajando al pueblo. La siguiente ruta es la Cruz de Potináz⁴⁶ que significa *“cerro arenoso con cuevas internas donde se esconden los animalitos”*⁴⁷, y está a unos 200 metros de la anterior, ahí se encuentra en una capilla descubierta y en ella se adornan flores y ofrendas de *somés*; luego sigue la Cruz de Peñitas a otros 200 metros, donde nuevamente los personajes realizan la misma danza como culto a la Cruz. La siguiente ruta es la de Barrio Santa Cruz o también conocida como San Isidro,

⁴⁵ Comunicación personal de Felipe de Jesús Mendoza Avendaño. Mayo 03, 2022.

⁴⁶ Otras palabras en zoque y su significado que nos otorga un colaborador son: *Potinaspak*: tierra calichosa; *Jamaipac*: hoja seca y piedra que cae; *Supanó*: barranco de tiempo de agua (la piedra que corre el agua); *Cotoch*: armadillo; *Sawuí*: mono; *Coyatoc*: tierra de conejos; *Cashtlan*: gallo que canta en la madrugada (también se refiere a la gente ladina y la gente que habla en zoque); *Mactumatza*: tza/agua tierna del cerro, piedra maciza y cerro alto empotrado con agua adentro; *Sambuké*: frijol hirviendo; *Meyapac*: piedra de afilar; *Apik pak*: chayote espinudo que espina la mano al cortarlo; *Chaspak*: corriente de agua con pigua/pescado; *Monnó*: mujer bañada en pozo escondido; *Yomonnó*: hombre bañado en pozo escondido; *Tapombá*: pumpa hembra en forma de vejiga. Comunicación personal de Antonio Montesinos. Octubre 23, 2021.

⁴⁷ Comunicación personal de Antonio Montesinos Días. Octubre, 23, 2021.

dentro del inmueble se encuentra una cruz que por razones de no tener acceso a la iglesia no se pudo observar, sin embargo, afuera de la iglesia se realiza la danza, de manera dispersa, desordenada y en grupos, como ya se ha indicado antes. Respecto a esa cruz un colaborador⁴⁸ indica que es parte de la que se encuentra en el cerro de la Cruz del Calvario comentando lo siguiente

“En un tiempo cayo un rayo y partió la cruz del calvario, entonces una parte la llevaron al Barrio Santa Cruz y ahí el fundador don Andrés Mendonza Gutiérrez con el apoyo del pueblo erigió la iglesia en honor a la Cruz, nosotros fuimos testigos de que se enterró el pedazo de la cruz en ese lugar y es por ello que llegamos también a danzar”⁴⁹.

Los peregrinos y danzantes descansan alrededor de 20 a 30 minutos debido a que el espacio perimetral es de unos 8 por 8 metros, posteriormente continúan peregrinando por las calles para llegar a las otras cruces que se encuentran dentro del municipio, suben a una pequeña montaña en el barrio Juan Sabines a unos 600 metros al norte-orienté de la ciudad repitiendo el mismo orden y la misma danza; posteriormente se dirigen al parque del barrio Cruz Blanca en el eje norte-orienté a otros 600 metros y luego acuden a una capilla muy pequeña donde se encuentra la verdadera cruz blanca *“a la par del salón la ganadera, que ahí tiene su hermita. Esa cruz la trajo un señor llamado roseno Molina de Chiapa de Corzo, quien era muy devoto a la Santa Cruz y cuando es la danza del copotí se llega a visitar⁵⁰”, en este lugar se recrean parte de las danzas aunque de manera muy breve; la siguiente ruta es la cruz de tzacotzoc en el eje poniente de la ciudad y finalmente se concluye entre nueve y diez de la mañana en Barrio Unión Hidalgo⁵¹ a una distancia de aproximadamente 2 kilómetros al*

⁴⁸ En sintonía, otro colaborador menciona algunos nombres que ayudaron a construir la iglesia de San Isidro: *“Mi papa y otro señor que se llamaba Miguel Flores lo bajaron y lo pusieron aquí. Esa santa cruz era de pura madera, no era pintada. Hoy en día está a lado de una cruz grande. En aquel tiempo le hicieron su peñita. Cuando nosotros hicimos la hermita con Don Esteban y doña Carmen López Zebadúa, lo vimos mojándose y por eso le hicimos la hermita, pues la Santa Cruz es la dueña del barrio. Empezó a celebrar la Santa Cruz don Manuel Hernández Hernández el 31 de mayo, en la madrugada se iba a las doce al cerro a visitar la otra parte de la cruz”.* Comunicación personal de Oviliado Galdámez López. Agosto 20, 2022.

⁴⁹ Comunicación personal de Felipe de Jesús Mendoza Avendaño. Mayo 03, 2022.

⁵⁰ Comunicación personal de Concepción de la Cruz Ovando. Julio 22, 2021.

⁵¹ De acuerdo con un colaborador el recorrido de las cruces también es de la siguiente manera: *“Unión Hidalgo (porque ahí queman a judas en semana santa), la cruz grande de meyapac (es para el bien de los que caminan) y cruz blanca (porque ahí había mucho desorden). El recorrido es para que la fiesta salga bien”.* Comunicación personal de Humberto Cabrera López. Marzo 21, 2022.

sur de la ciudad, allí proporcionan nuevamente tamales, café y pan a todos los peregrinos y finaliza el recorrido con marimba y cuetes.

A manera de interpretación y analogías

La ceremonia de petición de lluvias que acabo de describir es una combinación de las creencias prehispánicas y católicas tradicionales, convirtiéndose en un aspecto religioso que llama la atención, pues es una actividad que no deja de realizarse a pesar de los cambios históricos, económicos y tecnológicos. Su organización sostenida por las creencias, continúa siendo dirigida por los costumbristas, lo cual representan una experiencia tangible de la apropiación de la cultura mesoamericana en combinación con un contexto actual (Albores y Broda, 1997).

Es interesante analizar la realización de estas actividades y más aún cuando existen elementos para entablar contacto con las deidades “sobrenaturales” ya que se trata de atributos especiales, el cual, según la concepción de su mundo, significa la presencia de un ser superior capaz de otorgar lo que se le pide ante su culto ya sea al cerro, a la cruz o a la tierra. En esta dimensión simbólica la importancia radica en la lógica-petición de los personajes (el Torito, Maria Manuela, los Copotis) y los elementos del paisaje (la montaña y la cruz) para solicitar a la(s) entidad(es) las riquezas que necesita el ser humano para vivir.

Históricamente el modo de vida en mesoamérica se ha centrado en la agricultura, y en este esquema semántico el maíz⁵² es el centro de la vida comunal que tiene profundos significados religiosos, sociales, familiares y personales durante todo su ciclo, de esta manera, los procesos iniciales de la preparación de la tierra como la quema, el desmonte y la siembra requieren de procesos rituales de solicitud de permiso ante las entidades de la montaña y en esa dinámica cultural, el agua que se le pide para las cosechas es un elemento primigenio, que da origen y sustento a la vida.

Los mitos asociados a la etno-genesis de este tipo de culto explican el orden del presente en base a la interpretación del pasado, dentro del aspecto mítico de origen mesoamericano a los

⁵² La división del cosmos mesoamericano es cuatripartita y en Ocozocoautla se hace presente la herencia del trazo espacial de la cruz sobre la tierra: *“al iniciar la siembra con la semilla se acostumbraba a hacer una cruz con varas, dentro del terreno de la tierra, en medio se colocaba una veladora y un recipiente con agua bendita y se rezaba al maíz podiendole por la buena siembra y cosecha”*. Comunicación personal de Oviliado Galdámez López. Agosto 20, 2022.

cerros se les consideraba poseedores de una “entidad divina” o “sobrehumana” capaz de comunicarse y entablar relaciones con otros cerros dotados de las mismas capacidades.

Otro de los elementos importantes en este esquema simbólico es el Torito asociado al tiempo de la sequía, el cual solicita el agua. Como un agragado a las nuevas contituciones españolas, el toro en realidad para la época prehispánica era el venado rojo. Este elemento biocultural se encuentra en otras localidades de México y Chiapas, sin embargo, hay poca claridad sobre su origen. Se sabe que el toro ha sido un animal muy importante para el país, ya que existen variantes de la danza del torito en otros estados de la república mexicana como en Veracruz, Puebla, Michoacan y en la región de la Mixteca baja. Todas ellas tiene como personaje principal este animal vacuno con diferencias en sus personajes y su coreografía.

En Chiapas para el caso de Tuxtla Gutiérrez existe una danza asociado al torito y un grupo de negros a los que le llaman cimarrones. De acuerdo a la memoria social, el “Torito” se relaciona al toro por el arado, para la preparación de la tierra en las primeras lluvias y se vincula con el culto agrícola. Sergio de la Cruz Vázquez, ramilletero de la mayordomía zoque del rosario de Tuxtla menciona que

Esta danza reinterpreta a los negros cimarrones escapados de las haciendas frailesanas, quienes se escondían en las cuevas del cerro Mactumatzá y bajaban por la noche para robar comida y a veces algún animal de patio para comer y, cuando era un torito, bajaban a las orillas de Tuxtla para tratar de venderlo. También refiere a que los danzantes, con rostros pintados de negro, bailan en dos filas mientras el torito elaborado con un costal de ixtle queda en el piso y al cambio de ritmo de la música, lo levantan y realizan una “toreada” que termina tirando al “vaquero”.

Así llega el momento del dialogo chusco, donde dicen mentiras, tratando de vender al torito para “pagar la boda de un hijo”, también aparece un veterinario para vacunar al torito contra todas las enfermedades y un notario para realizar la compra-venta y firma de la factura. Al llegar a un acuerdo piden al nuevo dueño monte al torito, el comprador lo monta y entran en acción dos danzantes zangoloteando fuertemente al torito, hasta tirarlo, lo que aprovechan para huir con él y el dinero y así van, tratando de venderlo en diferentes casas (De la Cruz, 2021).

En Ocozocoautla sucede algo similar cuando el personaje Maria Manuela monta al Torito, el cual, puede estar asociado al culto de la fertilidad, lo mismo que sucede en el carnaval cuando

en una de las danzas principales el Mono monta al Tigre en un acto de cópula, que para Báez-Jorge (1998b) sembrar y copular tiene el mismo significado.

Otro de los elementos antes mencionado son los hombres disfrazados de mujer, constante en los carnavales indígenas de varios estados de la República Mexicana, al respecto, en un estudio interesante de Sesheña y Pincemin (2010) sobre una vasija arqueológica con motivos iconográficos mayas del periodo Clásico Tardío denominado “vasija K1549” identificaron al centro-izquierda un personaje que fue identificado como una mujer, aunque también como una “falsa mujer” e indican lo siguiente

Creemos que la carencia de busto no es fortuita; se debe, como ya lo ha señalado Andrea Stone (1995:145) a que lo que en realidad se buscaba representar era a un hombre disfrazado de mujer, semejante justamente al citado *me'el* de Chenalhó o demás bufones “mujeres” de los carnavales indígenas. Cecelia Klein también entre los aztecas ha encontrado una serie de referencias sobre sacerdotes hombres vestidos de una mujer participando de ciertos rituales (Klein, 2001), por lo que consideramos que nuestra interpretación del personaje en K1549 es del todo plausible (Sheseña y Pincemin, 2010).

Al respecto otorgan valiosa información sobre la representación teatral con interesantes paralelos etnográficos para la actualidad cuya manifestación trata de burlarse de las normas y actividades serias de la vida cotidiana, incluyendo la de los funcionarios (Sheseña y Pincemin, 2010). Además en esta danza se muestra un acto de copulación simulada entre una mujer y un personaje masculino con nariz fálica, donde los funcionarios son ridiculizados por los bufones en escenas cómicas públicas haciendo referencia a los constantes actos sexuales que supuestamente tienen esas autoridades con sus parejas (Bricker, 1968 en Sheseña y Pincemin, 2010).

Otro elemento importante son los hombres tiznados que en un sentido refiere a los monos en el acto de la copulación, sin embargo, también está relacionado a la quema de cosechas cuando los campesinos se encuentran muy cerca del fuego y quedan tiznados por el humo. Otra de las razones puede estar relacionado con los negros o mulatos quienes en la actividad trabajaban la tierra y eran los que se hacían cargo de la ganadería, al respecto Benjamin Lorenzana (2014) expone lo siguiente

La ganadería fue una de las actividades que más estuvo vinculada con la presencia de la población negra y mulata. Precisamente la ganadería y la población de negros y mulatos son elementos centrales para entender la historia [...].No hay duda de la preferencia de la población de origen africano por la actividad de vaquero. Es posible que fuera una actividad que se acomodaba a su condición de clase (Lorenzana, 2014). En otros municipios del Estado de Chiapas se encuentra representaciones donde aparecen hombres con la cara pintada de negro, por mencionar unos, en Chenalhó se les llama *iK'aletik* en representación del carnaval o *tajimoltik* “fiesta de juegos” en la que son ataviados con gorros hechos de piel de sarahuato (Sheseña y Pincemin, 2010) y en Zinacantan se encuentran hombres tizados de negros que van a las cruces, oran y prenden velas (Newell, Jiménez y Pérez, 2022).

A continuación se muestra visualmente mediante un registro fotográfico los elementos de la fiesta de la Santa Cruz celebrado en los años 2021-2022.

La fiesta de la Santa Cruz. Registro: años 2021-2022

03 de mayo, 2021



Imagen 2. Peregrinación por parte del cargo “Cruz de Meyapac”.

Fecha: 3 de mayo de 2021

Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 3. Danza de los personajes Torito, Rajoneador y María Manuela, al fondo se observa el perímetro que encierra la Cruz de Meyapac.

Fecha: 3 de mayo de 2021

Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 6. Los copotis con cruz en mano y el torito llegan a la Santa Cruz.

Fecha: 3 de mayo de 2021

Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 4. Entrega de ofrendas y velas por parte de los participantes.

Fecha: 3 de mayo de 2021

Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 7. Vista de la capilla de la Santa Cruz de Meyapac construida por el ex-gobernador del Estado de Chiapas Absalón Castellanos Domínguez en su periodo de mandato de 1982 a 1988.

Fecha: 3 de mayo de 2021

Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 5. Una mirada intergeneracional. Niños danzando y reproduciendo el culto.

Fecha: 3 de mayo de 2021

Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 8. Músicos entonan sonos carnalescos durante el festejo de la Santa Cruz.

Fecha: 3 de mayo de 2021

Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 9. Comideras reparten alimentos a todos los participantes de la festividad.
Fecha: 3 de mayo de 2021
Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.
Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 10. Los músicos son parte fundamental en los rituales de petición de lluvias no únicamente en la fiesta de la Santa Cruz sino en el calendario ritual zoque.
Fecha: 3 de mayo de 2021
Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.
Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 11. Comideras. Se muestra un fragmento de la cocina improvisada, lugar de importancia sagrada y sustento para la festividad.

Fecha: 3 de mayo de 2021

Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 12. Las primeras danzas por parte de los copotis y María Manuela.

Fecha: 3 de mayo de 2021

Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 13. María Manuela defiende a su toro cuando su homólogo del otro cargo visita la Cruz de Mayapac.

Fecha: 3 de mayo de 2021
Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.
Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 14. El torito llama la lluvia mediante un bramido que reproduce el personaje con el cacho de un toro.

Fecha: 3 de mayo de 2021
Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.
Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 15. María Manuela monta al torito como parte final de la danza. Se refiere a que cuando se encontró la cruz y salió agua formando un pozo todos se metieron a bañar y María Manuela montó al toro. También se pudo cotejar a la par con los personajes mono-tigre para el tiempo de carnaval ya que éste monta al tigre representando una cópula para la fertilidad de la tierra.

Fecha: 3 de mayo de 2021

Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández

31 de mayo, 2022



Imagen 16. Ritual de limpieza y purificación al bailar copotí.

Fecha: 31 de mayo de 2022

Lugar: Casa del cargo de la Santa Cruz de monte Calvario, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 17. Rameadora marca tres cruces con el tizne de una olla a los bailadores.
Fecha: 31 de mayo de 2022
Lugar: Casa del cargo de la Santa Cruz de monte Calvario, Ocozocoautla Chis.
Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 18. Entrega del traje del torito al responsable de la danza.
Fecha: 31 de mayo de 2022
Lugar: Casa del cargo de la Santa Cruz de monte Calvario, Ocozocoautla Chis.
Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 19. El personaje torito se pinta el rostro con el tizne de una olla.

Fecha: 31 de mayo de 2022

Lugar: Casa del cargo de la Santa Cruz de monte Calvario, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 20. Ritual de bendición o rameada al torito.

Fecha: 31 de mayo de 2022

Lugar: Casa del cargo de la Santa Cruz de monte Calvario, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 21. Rameada a María Manuela, personaje que es representado por hombres vestidos de mujer y cargan un muñeco que asemeja ser su hijo.

Fecha: 31 de mayo de 2022

Lugar: Casa del cargo de la Santa Cruz de monte Calvario, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 22. Peregrinación y danzas de media noche por las calles de Ocozocoautla rumbo a la Santa Cruz de monte Calvario.

Fecha: 31 de mayo de 2022

Lugar: Avenida principal, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 23. Músicos y peregrinación.
Fecha: 31 de mayo de 2022
Lugar: Avenida principal, Ocozocoautla Chis.
Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 24. Momento donde el responsable de la danza otorga el traje a un niño para bailar durante parte del recorrido.
Fecha: 31 de mayo de 2022
Lugar: Avenida principal, Ocozocoautla Chis.
Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 25. Danzas en lo alto de la montaña a la Santa Cruz por parte del torito, María Manuela, copotís y rejoneadores, además se muestra una vista panorámica del municipio de Ocozocoautla.

Fecha: 31 de mayo de 2022

Lugar: Cerro Meyapac y cruz de monte Calvario, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 26. Reverencia a la Santa Cruz por parte del torito y bailadores. De acuerdo a un colaborador es la cruz original que parió un rayo.

Fecha: 31 de mayo de 2022

Lugar: Cerro Meyapac y cruz de monte Calvario, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 27. Danzas en el Barrio de Santa Cruz, la primera iglesia que se encuentra a las faldas del cerro y que de acuerdo a un colaborador se encuentra ahí dentro parte de la cruz que partió el rayo en el monte calvario.

Fecha: 31 de mayo de 2022

Lugar: Iglesia de Barrio nuevo, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández

Danzas de la Malinche o Malinché-etzé (31 de mayo) años: 2015-2016

En los años 2015 y 2016 se realizó por parte de un colectivo, el rescate de una danza denominada Malinche o Malinché-etzé el día 31 de mayo, efectuado en los cerros y cruces específicamente donde el torito realiza su recorrido y danza. En ese momento no tuve la oportunidad de entablar un diálogo con los personajes y entender lo que ocurría en todo el entramado ritual y simbólico y, a la fecha podemos decir que existe una pérdida de esta danza entre otras como la de “mrecumbé⁵³” que ya que no han vuelto a aparecer, lo que implica también una pérdida ritual y cultural.

El personaje de la Malinche, quien según el dato histórico es una mujer de origen nahua que tuvo un rol preponderante en la conquista, también resulta un personaje importante junto a sus bailadores en la categoría ritual y religiosa para el culto a la cruz, por ello, se muestra a continuación las siguientes imágenes donde podemos observar algunos elementos de la

⁵³ Danza extinta entre el 3 y el 31 de mayo. Comunicación personal anónimo en diálogos de trabajo de campo.

religiosidad que ya no están vigentes, pero en su momento fueron parte importante en la veneración de la cruz con un tinte más religioso-católico (por las oraciones) en combinación con los elementos zoque-origenarios (por la vestimenta y la música). Además, el propósito de mostrar las siguientes imágenes, es contar con una documentación sobre lo acontecido en estos espacios y los posibles vínculos con las otras danzas que ya hemos presentado.



Imagen 28. Danzas y oraciones de la Malinche a la Santa Cruz del monte calvario.
Fecha: 31 de mayo de 2015
Lugar: Cerro Meyapac, Cruz de monte calvario, Ocozocoautla Chis.
Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 29. Armado de la cruz. Mediante una serie de danzas se van uniendo las piezas.
Fecha: 31 de mayo de 2015
Lugar: Cerro Meyapac, Cruz de monte calvario, Ocozocoautla Chis.
Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 30. Santa Cruz desarmada.

Fecha: 31 de mayo de 2015

Lugar: Cerro Meyapac, Cruz de monte Calvario, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 31. Vista general de la cruz de monte calvario y danzantes.

Fecha: 31 de mayo de 2015

Lugar: Cerro Meyapac, Cruz de monte calvario, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 32. Peregrinación hacia las otras cruces que se encuentra en el cerro y en el pueblo.

Fecha: 31 de mayo de 2016

Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 33. Réplica de la cruz armable que se ocupó para la festividad en el año 2015 y 2016. Esta réplica se mandó a hacer ya que quien tiene en su poder la cruz original no volvió a prestarla.

Fecha: 31 de mayo de 2015

Lugar: 4ª poniente entre 2ª y 3ª sur, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 34. Encuentro de danzas de la malinche con el torito mientras la peregrinación.

Fecha: 31 de mayo de 2015

Lugar: Faldas del cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 35. Oraciones a la Santa Cruz

Fecha: 31 de mayo de 2016

Lugar: Cruz Potináz en el Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 36. Grupo de danzantes y músicos.
Fecha: 31 de mayo de 2016
Lugar: Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.
Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández

3.3. El símbolo de la cruz en la montaña

La conquista española impuso grandes cambios en la religión americana, santos y vírgenes reemplazaron las antiguas deidades y la cruz cristiana se sobrepuso a los antiguos símbolos cuadripartitas, imponiéndose casi de forma indeleble en el pensamiento mesoamericano.

Esta reinterpretación simbólica se ve plasmado en varios pueblos indígenas, por mencionar uno, en los Altos de Chiapas, las cruces que abundan en los pueblos y montañas nunca integran la imagen de Cristo, sólo se trata de cruces de madera y en la fiesta de la Cruz de Mayo los devotos piden lluvia y una buena cosecha, así la cruz cristiana recuerda el árbol *yax-che* de los mayas a la cual piden agua para poder vivir (Sheseña, 2008); para los tzotziles la cruz tiene gran importancia pues la consideran como el medio de comunicación con el mundo espiritual, además, es la protectora de los pozos y de los manantiales, así como de otros sitios importantes o peligrosos (Maurer, 1983).

A continuación, se muestra algunos otros ejemplos del símbolo de la cruz prehispánica en algunas regiones de Mesoamérica, entre otros elementos que evidencian una larga tradición, siendo parte importante en la cosmovisión actual de muchas regiones de México, en especial del municipio del que trata este trabajo.

El símbolo de la cruz prehispánica

En la época prehispánica en Mesoamérica se pueden encontrar varios ejemplos en la iconografía que refiere al signo cruciforme, por mencionar uno, entre los mayas del Clásico las imágenes contenidas en las estelas muestran a los gobernantes disfrazados de árboles cruciformes que terminaban convirtiéndose en verdaderos “ancestros de piedra” (Sheseña, 2009). Entre los mayas y sus descendientes quiché de Guatemala, la cruz de brazos iguales representaba la sucesión de las edades del mundo con los puntos cardinales del universo, esto debido a que la astrología constituía la base de la vida religiosa maya.

Como ordenador del universo, el Árbol de la vida gozó de gran importancia en la cosmología mesoamericana, Schele (1986) lo define como el eje central del mundo, cuya representación aparece en los textos jeroglíficos con la forma de una cruz marcada como el Dios C. Quiroga 1901 en Mercado 2015 agrega que la Cruz apareció siendo objeto de plegarias y de sacrificios por parte de nahuas y mayas, suspendida como un emblema significando al árbol de la vida. El *axis mundi*, en este caso es el eje, centro de las fuerzas opuestas y complementarias del cual emana un complejo simbolismo, ya que impulsa el ciclo de la vida y de la muerte, su composición está proyectada en los cuatro puntos cardinales y sus funciones cíclicas de acuerdo con López Austin y López Luján (2009) son

- a) el de salida, paso superior, ocaso y paso inferior de los cuerpos astrales, también puede interpretarse como ciclo de luz/oscuridad; b) el del tiempo; c) el de la vida/muerte; d) el de las fuerzas de germinación y crecimiento; e) el del agua, el rayo, las nubes, el granizo y el viento, que, acentuando la periódica fluctuación de las precipitaciones, puede considerarse ciclo de temporadas de lluvia y de secas y, f) el del poder (López Austin y López Luján, 2009).

Huston y Stuart (1985) indican que para el grupo de las cruces de Palenque donde se encuentran los tres templos (el de la Cruz, el de la Cruz Foliada y el del Sol) están dedicados a un personaje mítico. Los textos glíficos relatan el nacimiento de esos personajes en un pasado remoto y los vinculan con los primeros gobernantes de Palenque. A esto se añade que la cruz foliada encontrada en uno de los templos simboliza la fertilidad, la energía celeste y el *axis mundi* o eje del mundo, además se ha interpretado que ese templo se asocia a las ceremonias, para propiciar la lluvia y, por ende, la fertilidad.

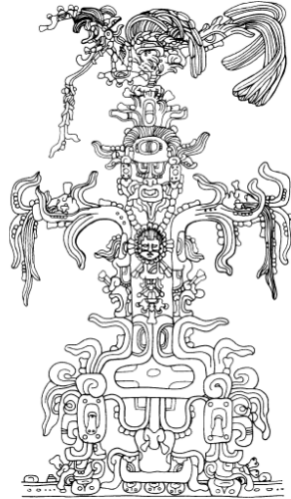


Imagen 38. Tablero del templo de la cruz Foliada de Palenque (López Austin y López Luján, 2009).

En algunos mitos mesoamericanos se hace presente la cruz en un ser divino, por ejemplo, *Quetzalcóatl*, en la serpiente emplumada, hace las veces de eje horizontal a la vez que las alas del pájaro de eje vertical, incluso existe lo que se llama “cruz de *Quetzalcóatl*” que se forma a partir de las características de la deidad y tiene que ver con los significados de la cruz.

Entre los nahuas y mayas existía *Wixepecocha*, y entre los aztecas *Xinhtecutli*, dios del fuego y del hogar en cuyo tocado se advierten cuatro cruces con un círculo en el centro (Chevalier, 1999). La representación de este dios que se encuentra en el código *Ferjervary-Mayer* es de suma importancia dado que en ella las regiones cardinales de la tierra están representadas por cuatro árboles-cruz que rematan en cuatro grandes pájaros, imagen que unifica la cruz y el árbol de la vida.

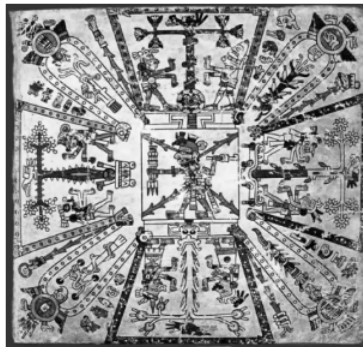


Imagen 39. Representación de *Xinhtecutli* en el código *Ferjervary-Mayer*

Tláloc es otra divinidad azteca que tenía por insignia la cruz florida (flor de cuatro pétalos) que fue llamada Cruz de Tláloc y figuraba a sus cuatro hijos que vivían en los cuatro ámbitos del cielo, en tanto él mismo residía en el centro. Un dato interesante es el carácter equilibrado de la cruz que parece dar cuenta de una cuaternidad compuesta de dos pares complementarios. Los recorridos este-oeste y cielo-tierra demarcan dos pares que espacialmente se puede configurar como los pares arriba-abajo y derecha-izquierda. La cruz parece referir de esta manera a la unión de los contrarios, especialmente cuando se le considera en su esquema de dos dimensiones -vertical, activa y solar; horizontal, pasiva, lunar- así como las dos fases de creación, salida del principio y regreso a él. Si bien en la cruz se unen el cielo y la tierra, se entremezclan el tiempo y el espacio y en la cosmovisión actual configuran simbólicamente una visión indígena revitalizada.

El culto a la cruz y la cosmovisión actual en Ocozocoautla

En la actualidad las comunidades indígenas siguen manifestando las profundas raíces históricas de un pasado prehispánico cuya ritualidad mantuvo estrecha relación con el ambiente especialmente con los ciclos agrícolas y que podemos decir, es donde encontramos la mayor continuidad histórica.

Esto no implica una continuidad ininterrumpida desde la época prehispánica hasta la actualidad si no un proceso creativo (Broda, 1991) que los pueblos originarios han sabido mostrar al reorganizar sus creencias y formas de vida ante una ortodoxia que tuvo su origen en México en el siglo XVI.

Considerando las diversas modalidades asumidas por el sincretismo religioso y la reinterpretación simbólica, es pertinente subrayar con Báez-Jorge (1998) que la articulación de las deidades prehispánicas con sus paralelos en el contexto del catolicismo (Jesucristo, los santos, la Virgen, el demonio, etc.) dio lugar a nuevas dimensiones del pensamiento religioso (Borda, 2001) el cual, las imágenes simbólicas presentes en las cosmovisiones mesoamericanas han sido reformuladas y revividas de manera continua.

En la época prehispánica podemos encontrar algunos ejemplos de la ritualidad agrícola en diversas regiones de Mesoamérica, un ejemplo de ellos es el ritual mexicana que giraba alrededor de la lluvia y la fertilidad, lo que es de esperar en una cultura que derivaba su sustento básico en la agricultura, éstos mantenían estrecha relación con el dios Tláloc quien

ante su culto aseguraban el buen temporal para las cosechas, así, los tlaloque mexica como señores de los cerros y de la lluvia que vivían en lo alto de las montañas eran considerados los dueños originales del maíz (Broda, 1991).

A continuación, se aborda las particularidades del culto a la cruz a partir de la fiesta tradicional del 03 de mayo, su relación con el calendario agrícola y la apropiación del espacio en el orden cosmogónico y geográfico que reproduce en la actualidad prácticas que son el resultado de una continuidad histórica.

El culto a la cruz así manifiesta la íntima unión entre las fiestas católicas (de orden tradicional) y la ritualidad agrícola que mantienen sus raíces desde la época prehispánica. En el municipio de Ocozocoautla, la cruz aparece como símbolo cuadripartito asemejando los cuatro puntos cardinales y están relacionados en un espacio geográfico más amplio con otras cruces en el contorno poblacional, *conectando así una de otra en una especie de cruz imaginaria que da protección al pueblo*⁵⁴. Existen más de 14 Santas Cruces ante las cuales se danza en un extenso recorrido, entre las más importantes se encuentran: la Santa Cruz del Monte Calvario, la Cruz de Peñitas, la Cruz de Meyapac, la Cruz Potináz, la del Barrio Santa Cruz o San Isidro, la de Barrio Nuevo, la Cruz Blanca o Mosmot, la cruz de Tzacotzoc, entre otras.



Imagen 40. Geo-referencia. Ubicación del cerro Meyapac y las cruces en el municipio de Ocozocoautla. Tomado de Google Earth

⁵⁴ Comunicación personal de Concepción de la Cruz Ovando. 11 de julio, 2021.

A continuación, se muestra la ubicación de las cruces registradas por coordenadas:

Nombre de la cruz	Coordenadas
Monte Calvario	16° 45' 45" N 93° 21' 45" W
Peñitas	16° 45' 32" N 93° 21' 52" W
Meyapac	16° 46' 34" N 93° 22' 17" W
Potináz	16° 46' 20" N 93° 22' 38" W
Barrio Santa Cruz o San Isidro	16° 45' 45" N 93° 22' 13" W
Barrio Nuevo	16° 46' 01" N 93° 22' 27" W
Cruz Blanca, del llanito o Mosmot	16° 46' 7" N 93° 22' 54" W
Tzacotzoc	16° 45' 07" N 93° 22' 46" W
Unión Hidalgo	16° 44' 54" N 93° 22' 06" W
Peaña	16° 44' 57" N 93° 23' 06" W
Caracol	16° 45' 46" N 93° 21' 56" W

En la cosmovisión zoque, las cruces evocaban a sus deidades antiguas del Rayo Viejo (*Munganan*⁵⁵) deidad que se transmutaba en los cuatro puntos cardinales (los cuatro *mäjäpät*): el Rayo Verde, el Rayo Azul, el Rayo Blanco y el Rayo Negro.

Cada rayo tenía una ubicación y virtud propia localizados donde hay una cruz de madera que en la antigüedad conservaba el color de su ubicación. El Rayo Verde (*mäjä tsajtsipä*) se ubica donde nace el sol, su dirección es el oriente y su color es el verde, su virtud son los pedimentos de agua. El Rayo Azul (*mäjä tsajtsipä*) se ubica donde se oculta el sol, su dirección es el poniente y su color el azul, se le vincula a las tormentas, al caos, al viento. El Rayo Blanco (*mäjäpobopä*) que se ubica en el norte su color el blanco y se le vincula a las lluvias abundantes y a temporales. Finalmente, el Rayo Negro (*mäjä yäjk*) su dirección es el sur y su color el negro, se vincula a peticiones en temporada de secas y la quema de cosechas⁵⁶.

⁵⁵ Burguete Sarmiento (2016) aborda desde un enfoque etnomusicológico la transmutación de estas deidades el cual le otorga su traducción original al zoque.

⁵⁶ La ubicación de cada rayo fue comparada entre el diálogo con la comunicación personal de Oviliado Galdámez López del 20 de agosto de 2022 y el artículo publicado en 2016 por Alejandro Burguete Sarmiento titulado *La danza del copoti: una tradición contemporánea zoque*.

Estos vínculos son apropiados para mencionar que la fiesta de la Santa Cruz sigue estrechamente emparentada con los ciclos agrícolas, la petición de lluvias y por ende la siembra del maíz, si bien, la cruz cristiana reúne el símbolo prehispánico⁵⁷ de las deidades del maíz y de la tierra que, mediante la procesión al cerro, el culto a la cruz, las danzas, los ritos y los rezos coexisten para un bien común siendo, en palabras de un colaborador:

*“una protección que se le pide por medio las danzas y para la petición de agua en esta temporada de secas. Cuando el torito baila pide el agua por medio de un bramido, además que para nosotros es una alabanza a la Santa Cruz y a San Isidro para que no nos falte el agua en las siembras...”*⁵⁸.

En el imaginario colectivo existe una filosofía y percepción de la naturaleza que se manifiesta en el ritual al momento de subir al cerro donde están las cruces y al realizar las diversas danzas en las fechas del calendario, ya que la tierra tiene vida y por ende se le rinde culto en una especie de simbiosis y una tarea común para pedir el buen temporal. A continuación, se otorga un recorrido por las cruces que están relacionadas en los ejes norte-sur, este y oeste demarcando el contorno poblacional y remitiendo a las características de la cruz prehispánica.

Ubicación de cruces y su eje norte-sur, este-oeste

La distribución de los asentamientos zoques en la época prehispánica respecto a los sitios importantes hasta ahora conocidos como Chiapa de Corzo, Mirador, Ocozocoautla y La Libertad presentan un sistema de urbanización conocido como patrón axial del cual se puede tener una idea de la organización territorial y las implicaciones simbólicas y religiosas zoques relacionados con la concepción mesoamericana antigua del Universo, que consideraba que éste tenía diversos planos y cada uno estaba dividido en cinco partes (Linares, 2018). Al respecto Linares (2018) citando a Bonifaz (1995) menciona que

La tierra o el plano donde viven los humanos en la antigua Mesoamérica era representado como un quincunce, es decir, un centro del cual parten cuatro ejes equidistantes hacia los rumbos cardinales, formando un cuadrado ideal.

⁵⁷ En Mesoamérica existía el símbolo cruciforme del “árbol de la vida”. Posiblemente por eso en el siglo XVI los indios adoptaron la cruz cristiana bajo el nombre de *tonacaquahuitl* (el árbol de nuestro sustento) (Broda, 2001).

⁵⁸ Comunicación personal de Marco Antonio Pérez Montufar. Mayo 3, 2022.

En la cosmovisión mesoamericana, Linares (2018) indica que cada rumbo o cuadrante, al igual que el centro, tenía un color ritual, un animal mítico, un árbol sagrado y una deidad regidora, de tal manera que el patrón axial en los sitios zoques puso de manifiesto la conformación de una ideología religiosa sobre el cosmos que se manifestó en la planeación de los asentamientos olmecas tardíos, teotihuacanos y hasta tenochas.

Al respecto el autor menciona que los asentamientos principales presentaron dos características arquitectónicas y de tipo constructivo, un acomodo de los edificios del centro ceremonial en dos ejes norte-sur y oriente-poniente, así como dos tipos de construcciones en ese arreglo axial denominado Grupo E para los mayas y una “acrópolis” el cual, a este arreglo junto con sus dos tipos de construcciones se les conoce como el Patrón Chiapas de construcción (Linares, 2018).

En algunos sitios zoques se ha visto reflejado la idea de ese patrón, aunque por el avance urbano la mayor parte de las evidencias se ha destruido, sin embargo, para el caso de Tuxtla Gutiérrez, Capital de Estado de Chiapas la traza de la ciudad moderna guarda la idea del patrón axial prehispánico (Linares, 2017 en Linares, 2018). A este conjunto se añade el municipio de Ocozocoautla que considerando la ubicación equidistante de cruces en relación a la cosmovisión mesoamericana guarda también la idea del patrón axial.

A continuación, se muestra la distribución geográfica del municipio y la ubicación de las cuatro cruces que marcan el contorno poblacional en relación a las cuatro deidades de los cuatro puntos cardinales y la ceiba al centro como árbol sagrado regidora de los diversos planos; al respecto Lisbona (1998a) hace referencia a un motín provocado entre los indígenas zoques de Ocozocoautla, por la tala de una ceiba y el documento histórico donde Fray Sebastián de Grijalva explica los motivos que le indujeron a talar el árbol en 1722 dado que se creía que la ceiba en palabras del autor “pudiera tener origen de alguna superstición o idolatría”⁵⁹ llamando así la atención a la importancia de algunos árboles sagrados como la ceiba.

⁵⁹ Documentos Históricos de Chiapas, Boletines 1-2, pp. 53-66. Tomado de Lisbona, 1998a, pp. 16.



Imagen 41. Referencia de los cuatro *mājāpāt* en el contorno poblacional y la ceiba al centro en el municipio de Ocozocoautla.

Sobre el conocimiento de los diversos planos, las deidades zoques regidoras del “plano inferior”, es decir, del plano habitado por los muertos, se incluían dioses y seres sobrenaturales que podían tener acción sobre el plano terrestre a través de las montañas, cuevas y otros elementos del paisaje ritual que se consideraban entradas al mundo de los muertos o “lugar de encantos”, además de ser lugares propicios para peticiones de lluvia benéfica, la salida de los ríos y las nubes (Linares y Rodríguez, 2018 en Linares, 2018).

De acuerdo con la memoria social en Ocozocoautla, en el interior del cerro hay agua y ahí moran las deidades del viento de los cuatro rumbos a quienes están dedicadas las cruces de madera, por ello, el culto a la cruz por medio de las danzas y ofrendas y el profundo simbolismo de las cruces plantea el fenómeno histórico del sincretismo religioso en el sentido de la reinterpretación simbólica. La fiesta de la Santa Cruz por lo tanto es clave para entender cómo funcionan las dinámicas entre las convergencias de costumbres prehispánicas e hispanas en una capacidad creativa de reinterpretar la estructura del calendario mesoamericano y los ciclos de la naturaleza, es decir, el inicio, la siembra, el crecimiento del maíz y su cosecha. En estos procesos, la intermediación de los santos y sus advocaciones han constituido en palabras de Báez-Jorge (1998) el núcleo en el que la conciencia étnica y las condicionantes históricas han interactuado de manera dialéctica, sustentando los fenómenos de la memoria colectiva, la reelaboración simbólica y la identificación social.

A continuación, se muestra la ubicación y las coordenadas de las cruces de los cuatro rumbos y la imagen que corresponde a las cruces en su ubicación.

Nombre la cruz	Color	Ubicación	Coordenadas
Cruz Blanca o Mosmot	Blanca	Norte	16° 46' 7" N 93° 22' 54" W
Cruz de Unión Hidalgo	Negra	Sur	16° 44' 54" N 93° 22' 06" W
Cruz del calvario	Verde	Oriente	16° 45' 45" N 93° 21' 45" W
Cruz de peña	Azul	Poniente	16° 44' 57" N 93° 23' 06" W



Imagen 42. Cruz Blanca, en referencia al norte (Rayo Blanco). En esta capilla se resguarda la cruz de color blanca. En la entrada se indica que la capilla quedó en recuerdo de Rosendo Molina de Chiapa de Corzo con fecha del 5 de marzo de 1954. Por otros motivos se construyó una capilla en honor a la cruz blanca y se le nombró así a ese barrio, resguardando también una cruz, aunque de color verde.

Lugar: Carretera a Malpaso, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 43. Capilla del Barrio Cruz Blanca, en donde se resguarda una cruz que indica su hechura en mayo de 1924.

Lugar: Octava avenida Norte Poniente, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 44. Cruz Negra, en referencia al Sur (Rayo Negro). Recientemente se pintó de color blanco, pero testimonios de los vecinos indican que era de color negra y estaba ubicado bajo una ceiba. Ese árbol indica un colaborador que fue talada al momento de pavimentar una calle y la cruz fue recogida y movida por un vecino a las afueras de su casa.

Lugar: Calle 3^a Oriente Sur, Barrio Unión Hidalgo, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 45. Cruz Verde, en referencia al oriente (Rayo Verde)
Lugar: Cruz de monte Calvario, Cerro Meyapac, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández



Imagen 46. Cruz Azul, en referencia al poniente (Rayo Azul). La mayoría de las cruces ya no guardan en color de su ubicación debido a que los nuevos cargos lo pintan del color “original” de la cruz.

Lugar: Carretera a Villaflores, Ocozocoautla Chis.

Foto: Kevin Eloy Ovando Hernández

Cosmovisión en torno al Rayo

El concepto del espíritu del Rayo que habita en las montañas es compartido por muchos pueblos indígenas de Mesoamérica, por ejemplo, entre los mayas de las tierras altas se le conoce a esta entidad como “hombres rayo” que se encarga de resguardar los distintos tipos de lluvia, su carácter de generador de lluvia se liga directamente con la producción agrícola, incluso los ritos asociados con la petición de agua anteceden inmediatamente a los ritos de la siembra, de tal manera que el Rayo era y es visto en la actualidad como generador de la cosecha a partir de su precipitación en forma de lluvia, entendido además como un complejo mítico y/o una entidad sagrada.

En muchos lugares a las montañas donde acceden las personas para hacer peticiones por lo menos una vez al año se les llaman “casa de Rayo” (González, 2019), concepto que ha trascendido al menos desde la colonia, como manifiesta la información presentada sobre los procesos idolátricos seguidos en Sola de Vega.

Las variantes actuales del “Rayo” para los zoques-originarios de Ocozocoautla dan continuidad a la síntesis de dos conceptos claves, por un lado, el de la entidad regente de la lluvia, la cual tiene sus distintas atribuciones y ubicaciones como lo hemos visto anteriormente y por el otro, el de un fenómeno físico asociado con los distintos elementos del entorno natural.

El Rayo como entidad sagrada sintetiza así, la dualidad de la cosmovisión mesoamericana en un sentido simbólico y práctico, debido a que tanto su noción como la organización ceremonial y ritual se basan en una relación de opuestos entre sus dos advocaciones. En general, al Rayo se le ve como una entidad benéfica, por ser proveedor de lluvia, agua, cosecha, vegetación, animales, riqueza y salud, pero la gente reconoce asimismo su carácter adverso, sobre todo en ciertas manifestaciones catastróficas de los fenómenos naturales y en sucesos asociados con los castigos enviados por el Rayo, de tal manera que *“El rayo es bueno, por una parte, pero si cae cerca puede matar a uno o quemar los árboles”*⁶⁰, así, la gente distingue entre el Rayo “bueno” de lluvia y abundancia y el Rayo “malo” que es seco asociado al fuego y la muerte, ambas dicotomías temporales de aguas y secas marcan el ciclo anual y las condicionantes del entorno.

En la cosmovisión zoque-originaria estas entidades no únicamente son las encargadas de fecundar la tierra mediante la lluvia sino, más bien, son entidades a quienes en ocasiones se les considera al mismo tiempo dueños del agua y de la lluvia, de los animales, del monte y de la riqueza, además que son protectores del pueblo.

La importancia del rayo en Ocozocoautla también se asocia con el origen del maíz⁶¹ como se muestran en varios mitos de origen que es compartida por muchos pueblos indígenas de Mesoamérica, según la tradición oral para muchas regiones de México había un trozo de piedra que fue partida por el rayo y de allí salió el maíz. Es notable que todas las versiones de leyendas atribuidas al maíz su clímax se presenta cuando el Rayo parte la roca y sucede la extracción de su valioso contenido, es decir, el maíz. Los principales actores son los dioses

⁶⁰ Comunicación personal de Concepción de la Cruz Ovando. 11 de julio, 2021.

⁶¹ En la cosmovisión zoque de Nuevo Francisco León, Sulvarán (2007) reúne cuatro mitos que proporciona una idea general de cómo se vive el cristianismo zoque de esa comunidad. Uno de los mitos referente al maíz se puede encontrar en la página 148-149. Villasana Benítez (1998) por su parte reúne algunos mitos del municipio de Tapalapa, Pantepec, Coapilla, Copainalá acerca del Ke'n miomo o del origen del maíz (Véase en la página 460-474). Además, Thomas (1992) realiza un artículo relacionado al mito sobre el origen del maíz de los zoques de Rayón para el Anuario 1991 del Instituto Chiapaneco de Cultura.

de la lluvia, su acción es el robo y su ganancia la facultad de administrar los mantenimientos destinados a las criaturas, principalmente al ser humano y en ese momento donde inicial el ciclo de vida y muerte (López Austin y López Luján, 2009).

El concepto de la milpa forma en síntesis parte importante de los atributos del Rayo cuyo sentido y significado se ve vinculado en la organización ritual con motivo de la siembra, la bendición y su cosecha, estas entidades regentes de la lluvia otorgan en definitiva el crecimiento de la planta a los seres humanos y sus características simbólicas se han adaptado en el tiempo y el espacio resultado de una dialéctica constante, lo que le imprime de vitalidad y dinamismo a los zoques-origenarios del municipio de Ocozocoautla.

Capítulo 4. Un acercamiento a la re-significación cosmogónica de la montaña

4.1. La montaña, el agua y la cueva en la cosmovisión zoque: ayer y hoy

En este último apartado se hace un repaso a la cosmovisión atribuida al culto a los cerros, los montes y el agua desde la visión prehispánica a la actualidad, donde los zoques-origenarios resignifican, revitalizan y asumen como parte de la identidad zoque las prácticas religiosas y las creencias en ciertas entidades sagradas presentes en estos espacios sagrados.

Época prehispánica

Los cerros y las cuevas fueron lugares de importancia sagrada para los zoques prehispánicos en Mesoamérica, especialmente por su relación en la cosmovisión, así como la explotación de recursos y la delimitación del territorio físico y ritual. En Chiapas, lo que respecta a los zoques de la Depresión Central, se han encontrado numerosas cuevas que presentan evidencia prehispánica zoque del Clásico, evidentemente en estos lugares considerados sagrados fueron propicios de ciertos rituales ya que eran entradas al mundo de los muertos, también conocido como el inframundo o el lugar del Encanto (Linares y Rodríguez, 2017).

Bajo esa configuración mesoamericana, los antiguos zoques hicieron de las cuevas lugares para sepultar a los difuntos y realizar ceremonias relacionadas con los muertos, la petición de agua y quizá de iniciación o transición (Linares y Rodríguez, 2017), además de rituales de

inhumación y sacrificio humano. Entre algunas cuevas prehispánicas zoques se puede mencionar las del cañón del río La Venta donde se realizaron investigaciones arqueológicas que evidenciaron una fuerte ritualidad prehispánica dando pauta para que más adelante se realizaran trabajos etnográficos relacionado con la ritualidad en cuevas de poblaciones zoques modernas con la función de entender la posible conexión con lo divino y lo sobrenatural. Otros sitios de importancia ritual son las montañas de la sierra Veinte Casas, dentro del actual Reserva de la Biosfera Seva El Ocote y otros lugares en los municipios de Ocozocoautla y Cintalapa (Farrera y otros, 2022).

Linares y Rodríguez (2017) en un estudio sobre incensarios y objetos rituales en diferentes cuevas arqueológicas en el área zoque de Chiapas indicaron se encontraron ciertos artefactos propios del ritual para estar en contacto y propiciar el favor del “mundo de abajo” donde moran los muertos, deidades de la noche y el agua, de tal manera que los incensarios debieron usarse en ceremonias importantes debido a su forma y estética obteniendo un valor simbólico al conjuntar ciertas ideas sobre el cosmos mesoamericano.

Época colonial

Para la época colonial la información sobre las prácticas rituales y las creencias religiosas de los zoques es limitada, sin embargo, por un lado, Navarrete (1968) recopila dos documentos interesantes del siglo XVI correspondiente al municipio de Ocozocoautla en la que se menciona la presencia de sacrificios y ofrendas a los dioses representados como

árboles de provecho y otros muchos animales é sabandijas; adoraban figuras de piedra, palo é barro, a los que sacrificaban gaynas, plumas de aves, é se sacaban sangre de orejas é lengua (y) se las ofrecían (Navarrete, 1968).

En dicho documento se hace referencia a los banquetes en honor a las deidades y refiriéndose a los cerros menciona que

Celebran los naturales deste pueblo bailes de animales que son sus dioses, é los celebran en los cerros y en el propio pueblo (Navarrete, 1968).

El texto no concluye la información debido a que presenta una parte rota, sin embargo, otorga el ejemplo de continuidad *a posteriori* a la conquista española. Aramoni (1992) por su parte ha colaborado en esa parte de la historia, consultando los procesos inquisitoriales del periodo colonial en el área zoque, el cual, siguiendo los textos de los cronistas Remesas y Tomas de

la Torre señalan la existencia de sacrificios individuales en las casas, donde se mataban perros, venados, tórtolas, se quemaba incienso y copal de tal manera que eran frecuentes los ritos de paso como el nacimiento, el destete, el emparejamiento, la siembra o recolección, al igual que los sacrificios eran comunes en los cerros o montañas, donde se guardaban imágenes, muchas de ellas quemadas en procesos públicos por los evangelizadores, además, en los textos coloniales revisados por la autora se habla de transmutaciones de curanderos en animales (nagualismo) y de animales que cuidan las cuevas. Además, revisa que en la segunda mitad del siglo XVII existe referencia en algunas declaraciones verbales de procesos contra idolatrías de una divinidad femenina nombrada *Jantepusi Llama* que se encuentra nombrada y descrita en varios documentos y tradiciones orales de toda Mesoamérica desde la época colonial hasta la actualidad.

Esta divinidad tuvo distintas advocaciones por representar estaciones o etapas del ciclo agrícola (Lisbona, 1998a), asumiendo semblanzas diferentes según la edad y con base en algunos atributos específicos según el momento del ciclo agrícola (Aramoni, 1992), para la época prehispánica de acuerdo con Oliver (2006) se muestra con un aspecto agresivo, voraz, nocturno y caníbal.

En los documentos coloniales de los procesos contra la idolatría en cuevas en el pueblo de Jiquipilas, Aramoni (1992) habla de la mujer como deidad principal de la cueva ya que presenta una superposición de símbolos y significados cristianos y prehispánicos, al respecto transcribe

Sentada sobre una peña una mujer con el cabello tendido y suelto sobre los hombros, de color el rostro de una india, y que le dijo dicho su padrino era hija de otra mujer que había estado allí y se llamaba *Jantepusilama*, [...] y a la espalda de dicha mujer estaba una mesa con una sobremesa azul a manera de altar y puesto en el un santo crucifijo de media vara de alto en una cruz de plaza, y una hechura de Nuestra Señora a la manera de la advocación del Pilar. Y que le dejó dicho su padrino que aquel lugar había de ser como Jerusalén, y que así había de estar hasta que el mundo se acabase (Aramoni, 1992).

La autora también detecta en los procesos inquisitoriales la presencia de *í'ps tok*, en uno de los procesos contra tiburcio Pamplina de Quechula y anota

La dicha culebra es su nagual desde que nació, y la ve y habla con ella en sueños, y que la dicha culebra está un paraje llamado *Ipstec* (...) y en lengua quiere decir *ipste*, Cerro de veinte cabezas, veinte casas, que está muy distante de este pueblo, y que habla con la culebra entre sueños siempre que quiere hacer daño al prójimo (Aramoni, 1992).

Anzivino (2009) por su parte transcribe un documento proveniente de Quechula del año de 1801 del AHDSC⁶² en la que hace referencia al Nagual-Serpiente de Veinte Cabezas donde Fray Pascual escucha el testimonio de Tiburcio Pamplona acusado de Nagualismo y transcribe del documento lo siguiente

[...] respondió que tiene su Nagual y que este es el Demonio, que se le apareció en la figura, que lo pintan, feo horrible y con/cachos, se a entregado enteramente al diablo, que es su Nagual, que nunca le a querido/responder al diablo sin embargo que se lo a suplicado y que le a pedido le de fuerças/ y balos para hacer todo quanto le a pedido en daño de sus prójimos. Que hace diez años poco mas, o menos y que/la primera ocasión lo vio en el Corredor del Calpul de S(a)n Pedro Apostol, y q(u)e/ desde entonces asta hace ocho dias lo a acompañado siempre que a andado de noche/porque dice es Nagual, que le acompaña, y añade que tiene otro Nagual, que es/ una culebra de quatro narices ((llamada en lengua, *Mactusaiquina*)) y que la dicha/culebra es su Nagual desde que nacio, y la ve, y habla con ella en sueños, y que/ la dicha culebra esta en un paraje llamado *ipstec* ((que se mira de uno de los cerros/ de este Pueblo)) y en lengua quiere decir *ipstec* cerro de veinte cabezas veinte casas/ que esta mui distante de este Pueblo y que habla con la culebra entre sueños/ siempre, que quiere hacer daño al projimo. [...] (Anzivino, 2009).

Al respecto Anzivino logra detectar por un lado que Tiburcio afirma tener dos nahuales, uno es el Diablo asociado a la religión cristiana, mientras que el otro es una serpiente con cuatro narices, llamada *Mactusaiquina* en lengua zoque el cual parece paradigmático el camino de las dos religiones. De tal manera que en la serpiente se puede identificar los caracteres de un antiguo culto a las deidades acuáticas.

En otros casos los documentos atestiguan la continuidad y la transformación de estas prácticas en la época colonial. Por ejemplo, un documento de Jiquipilas, fechado en 1685 y conservado en el AHDSC muestra cómo en el último cuarto del siglo XVII se practicaba en

⁶² Archivo Historico Diosesano de San Cristobal de las Casas.

las cuevas de la región del río La Venta un culto en apariencia cristiano-heterodoxo, con tintes mesoamericanos. Asimismo, el documento de Quechula parece representar un testimonio de la evolución de las prácticas de origen prehispánico a lo largo de la época colonial, atestiguado en la comparación de datos proporcionados en los documentos de la época colonial y los datos etnográficos reunidos por los antropólogos durante los trabajos de campo.

Contemporáneo

Báez-Jorge (2016) considera que los zoques han sufrido cambios bruscos y tienen y tendrán especial resonancia en su cosmovisión, entre los cambios y la continuidad, la montaña y la cueva permanece como símbolo sobrehumano, peligroso y dador de bienes, que evoca en la mentalidad y en el “sentido común” zoque una serie de significados y toda una esfera ritual, por tal motivo, el conjunto cerro-agua-cueva como espacios sagrados o encantados se evidencian como elemento de continuidad y de identificación cultural donde la memoria y la cultura se renueva y actualiza, en muchos casos sin darse cuenta, pero evitando a toda costa el olvido ya que los define identitaria y culturalmente.

En la memoria social es donde podemos encontrar las múltiples hierofanías y personajes míticos que habitan en los cerros y las cuevas, tal es el caso de naguales, espíritus de la montaña, los dueños de los cerros y otras figuras y animales que pueden ser peligrosos.

Ya lo mencionaban los Cordry (1998) que las cuevas y montañas son lugares de encantamientos en donde se pierde el alma y a los cuales hay que temer, pero también son lugares fértiles y de origen donde se puede conectar con el pasado y sobre todo donde se puede hablar con el dueño, es decir, una especie de personificación de las fuerzas sobrenaturales que remonta su origen a un pasado mítico, pero también refleja aspectos de la tradición cristiana. Para los zoques-originarios de Ocozocoautla está bien claro que en los cerros se encuentran estas entidades por ello

“Las santas cruces que se encuentran en los cerros, están ahí porque eran lugares y puertas del encanto ya que muchas personas llegaban a prestar dinero o a hacer un pacto con él (encanto) a cambio de algo. Se dice que en diferentes cerros se presenta de diversas formas ya sea en forma de culebra en forma de gallo o de mono⁶³”.

⁶³ Comunicación personal de Concepción de la Cruz Ovando. Julio 22, 2021.

El dueño del cerro también conocido como el “sombbrero”, es un hombre con distintos aspectos físicos, ya sea como niño o hombre maduro al que se le suele encontrar montado en un caballo y portando un ostentoso sombrero, *“te hace rico, pero el que se encanta es codo, porque no tiene permiso del encanto para poder gastar⁶⁴”*. Venturoli (2006) ya había hecho referencia al sombrero para el caso Tuxtleco al que describe como un hombre robusto que lleva en la cabeza un gran sombrero, la mano derecha levantada como enfatizando una orden y en el hombro cargando un perro⁶⁵; en Ocozocoautla lo describen de la siguiente manera

“Nosotros aquí lo llamamos el encanto, un señor montado en su gran caballo con vestido de plata y con un gran sombrero. A este señor lo han visto atravesar en los campos muy elegante, pero otros dicen que lo han visto muy diferente, con aspecto pobre y muy austero. Además, se ha visto como un hombre muy anciano al que no se le puede ver los ojos ya que no deja ver su rostro⁶⁶”.

De acuerdo a la memoria social, dicha personificación ha estado muy presente en la vida de los campesinos y trabajadores del campo, pero también a trabajadores de la construcción de carreteras ya que al momento de construir puentes dan testimonio del poco éxito que han tenido hasta que le piden permiso al dueño del cerro para poder construir, por ejemplo

“Cuando abrieron la carretera a México, rumbo a Malpaso había dos cerros donde tenía que pasar la carretera y siempre que le ponían material al otro día ya estaba derrumbado, entonces a los ingenieros les dijeron que era el encanto que no le permitía construir, es decir, el dueño que cuida esos cerros. Se dice que los ingenieros hicieron contacto con el encanto, pero les pedía cabezas, entonces, a medida que avanzaba la obra se oía que muchas personas morían en los colados, que se desprendía un cerro y varios quedaban sepultados, a fin de cuentas, eso es lo que pedía el encanto para que pudieran avanzar⁶⁷.”

Los cerros y cuevas también están íntimamente relacionados con el agua asociándose a una entidad que se revisa en varios casos etnográficos de pueblos zoques, es decir, “la serpiente”,

⁶⁴ Comunicación personal de Concepción de la Cruz Ovando. Julio 22, 2021.

⁶⁵ En el imaginario prehispánico el perro se asocia a la deidad de la muerte, es el animal que conduce los muertos en el viaje hacia el mundo inferior que no es sólo el mundo de la muerte sino donde se produce el agua (Spranz, 1964).

⁶⁶ Comunicación personal de Concepción de la Cruz Ovando. Julio 22, 2021.

⁶⁷ Comunicación personal de Concepción de la Cruz Ovando. Julio 22, 2021.

ésta que opera como entidad liminar que vincula el plano terrestre y el celeste, aunque también se expresa en polisémicas representaciones.

En diversos estudios etnográficos en Chiapas se han mencionado las variantes que coinciden con la asociación de serpiente, por ejemplo, Lisbona (2008) menciona que *Vecatzaji* es una gran serpiente con cuernos que vive en el interior de la montaña, sólo se muestra cuando el tiempo anuncia lluvias porque es la causante de los deslaves y vuela posteriormente con la nube hacia el mar. En Ocozocoautla a la serpiente la llaman *Ma Ja Taj Tzat* o la serpiente que viene del mar y de acuerdo con la memoria social la identifican de la siguiente manera

“la serpiente de la lluvia Ma Ja Taj Tzat, se sabe que es ella porque además de los truenos y relámpagos se oye como un enjambre de abejas, pero se oye más fuerte cuando la serpiente viene del mar cuando se aburre de estar allá, sale disparada para arriba y a veces la acompañan animales del mar; es una serpiente corduna, sus cuernos la protegen de los rayos, viaja así por el cielo, va provocando tempestades, vuela hasta encontrar un lugar lindo para vivir, y ahí baja elegantemente y forma una laguna, lo malo es cuando la serpiente se vuelve a aburrir porque otra vez sopla y con su aliento sale disparada para seguir viajando y la laguna que abandona a la larga se seca, por eso venimos a ayudarle con danzas para que siempre tenga agua⁶⁸”

En contraste, los Cordry (1998) llamaron *Tshuatsan* a una serpiente gigante con siete cabezas que viven en la cima de las montañas y viaja por el cielo transportada por los *moyós*, el cual suelen viajar con las nubes y donde caen crean lagos.

Por otro lado, se encuentra la serpiente que se le atribuye a la mala mujer, al respecto, Lisbona (2008) indica que *nawoyomo* es la mala mujer y se encuentra en los caminos con su cabello largo desplegado para provocar a los hombres que no han tenido un comportamiento social y familiar ordenado, al respecto indica

La onvayomo, es la serpiente que se hace grande y está en las cuevas [...] ese sale con el agua y arrastra lodo y piedras hasta llegar al río [...] a los hombres que se van con muchas mujeres, que tienen queridas se les aparece y los pobres caen [...]. Es un mal espíritu. (Lisbona, 2004).

⁶⁸ Comunicación personal de Oviliado Galdámez López. Agosto 20, 2022; en contraste hay un documental que se hizo para el municipio de Ocozocoautla que habla precisamente de esta entidad, el cual traslade su información. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=NsaTvAs9qZU&t=1187>

Tal semejanza existe en Ocozocoautla para la dicotomía serpiente-mala mujer, al respecto indican que

“en los años cincuenta se celebraba los kermes en honor a los santos y a la hora del baile llegaba una mujer muy hermosa, bien vestida y sacaban a los hombres a bailar, una vez un joven quedó tan impresionado por la belleza de la mujer y ella lo invitó a su casa que estaba en el cerro, ahí la mujer le invitó café con pan, pero el muchacho no lo tomó. Una vez que se despidieron quedaron de verse al siguiente día, pero al platicarlo con sus amigos uno de ellos le dijo que otros ya habían sido jugados por la mala mujer que era una culebra de más de cien años que tiene contacto con el mal, por eso se presenta de una forma cautivadora. El amigo le dijo: “si quieres verla en la próxima velada, prepárate un hilo de 100 metros y una aguja, cuando se presente a bailar contigo disimuladamente se la ensartas en la cabeza a lado de atrás y después te despides, entonces ella va a esperar a que termine la fiesta y se va a retirar, tú lo irás siguiendo con el hilo que va dejando y a donde llegue ahí lo dejas, no la molestas y al otro día te presentas”. El muchacho hizo lo que le dijeron hasta subir el cerro. Resulta que donde le habían dado café con pan, era orín y el pan era una plasta de vaca. Al otro día pidió a sus amigos que lo acompañaran y ahí vieron la culebra enrollada⁶⁹”.

En otra referencia del área zoque, se le conoce a esta entidad como *nawayomo* que significa mujer de los bellos pubianos o mujer oriunda del agua, por su parte Báez-Jorge (2016) ha abordado con profundidad este tema, indicando que *nowayomo* en Chapultenango es una mala mujer del agua con vagina dentada a la que se atribuye a la seducción de hombres que castra en la cópula. El autor sugiere las afinidades entre *nowayomo* y *piowacwe*, la mujer-volcán que es concebida también como mujer-serpiente, en cuyo imaginario zoque la serpiente (*nutsap*) concreta diversos planos simbólicos de orden celeste y telúrico en torno a la naturaleza del agua.

Si bien, el simbolismo expresado por estas entidades míticas se explica a partir de la perspectiva de un complejo simbólico que integra cuatro entidades: *piowacwe*, *orchan*, *Serpeinte kocapat* y *nowayomo*. Estas entidades resumen de manera simbólica la presencia

⁶⁹ Comunicación personal Concepción de la Cruz Ovando. Julio 22, 2021

de los cuatro elementos naturales (aire, tierra, agua y fuego) que en un plano hierofánico más amplio incluye el cielo, el rayo, el trueno, la lluvia, el volcán y las cuevas (Báez-Jorge 2016). En una dimensión más amplia, el autor sugiere que en la cosmovisión zoque el simbolismo de la serpiente corresponde al de la mítica “serpiente emplumada”, imagen fundamental en Mesoamérica que concentra los cuatro elementos: el aire, en sus ondulaciones, ruidos silbantes y espirales que se identifican con el viento; el agua, al asociarla con las trombas y lluvias torrenciales, a las que se vincula en su condición anfibia; la tierra en tanto mora en sus entrañas y el fuego, al equipararse al rayo.

Es evidente que en la cosmovisión de los zoques-origenarios de Ocozocoautla, está presente el símbolo serpentino vinculado a la naturaleza del agua representado en estas entidades asociados a cuevas y montañas dejando un claro ejemplo de continuidad del pensamiento religioso mesoamericano, de tal manera, dichas representaciones ayudan a entender las construcciones míticas que ejercen de intermediarias entre la naturaleza y la cultura.

4.2. Meta-significado: la visión contemporánea del culto a los cerros en Ocozocoautla, Chiapas.

Nota teórica en relación al meta-significado

En este último apartado, se pretende comprender los significados construidos por los zoques-origenarios del municipio de Ocozocoautla en relación a las manifestaciones culturales en los espacios sagrados. Si bien, abordo el concepto “meta” desde las diversas acepciones y/o entendimientos que los zoques actuales han reivindicado en los significados ante un largo tiempo, ya que la mayoría de las representaciones convergen entre el pensamiento mesoamericano y el occidental, pero también el local que interactúa en el funcionamiento de la actual cosmovisión zoque. Bajo este panorama, existen distintos significados que prevalecen y que dotan de identidad a los que aún realizan este tipo de prácticas rituales donde el lenguaje permite a los sujetos participar en la cultura, entender y construir sus significados.

Para entender algunas posturas del “significado” procedo a discutir algunos de los autores quienes hablan sobre el tema, por mencionar a uno, Vygotsky (1897) entiende los significados como aquellas representaciones que construye el sujeto por medio del uso de signos, lo cual ocurre en dos momentos: primero, en el plano interpsicológico y luego en el

plano intrapsicológico; es decir, inicialmente surgen en relación y luego en el pensamiento. Sin embargo, cabe aclarar que en la construcción de los significados el resto de las funciones psicológicas superiores también están presentes.

Un elemento central para construir los significados son los estímulos de primer orden (objetos o acontecimientos) y de segundo orden (signos), los cuales se expresan a través del lenguaje. Su función es, en primer lugar, permitir al hombre llegar a una descontextualización, es decir, tener la capacidad de hablar sobre acontecimientos que no han vivido pero que culturalmente se han transmitido y, en segundo lugar, la auto-regulación. Esto supone que después de que los signos se han interiorizado actúan como causas inmediatas en la conducta del hombre.

Bruner (1998) por su parte indica que los significados sirven de mediador entre la cultura y el hombre, ya que si el hombre no construye estos significados no puede ser parte de ella. Lo anterior se logra dilucidar cuando propone que éstos -los significados- tienen dos líneas de origen, una de tipo biológico y otra de origen cultural. En el momento en que se entrecruzan estas dos líneas surge la negociación que permite la constante transformación de significados. Cabe aclarar que en algún momento de la evolución del ser humano desaparecen los significados proto-lingüísticos y los significados de origen social predominan en él.

Gergen (1996) interpreta los significados como una construcción relacional que necesita de acciones y suplementos para ser contextualizada; esto quiere decir que el lenguaje no tiene significado por sí solo, tan sólo adquiere su valor en la relación. Para una mayor comprensión del concepto de significado, Gergen resalta la importancia del sentido -orientación-, que depende del contexto. Su función es favorecer la inclusión ya que en la medida que se construyen, deconstruyen y co-construyen cualquier tipo de significado es válido. Además, favorece la construcción del sentido y mantiene unida a la comunidad (Gergen, 1996).

El meta-significado en este sentido opera como mediador entre el significado real y el imaginario a partir de la experiencia propia y compartida. A continuación, para tener un entendimiento mayor en este apartado pretendo darles voz a los propios sujetos de estudio quienes, por medio de entrevistas y pláticas informales, me dieron a conocer su visión y significado que tienen sobre el cerro, la cruz y el compromiso desde lo personal y comunitario, partiendo evidentemente de un cúmulo de interpretaciones y significaciones simbólicas que se hace presente desde las inter e intra generaciones.

Del significado que les otorgan a los cerros y cruces en la actualidad

Como ya se ha mencionado, el ritual de petición de lluvias en Ocozocoautla está marcado mediante danzas que se le ofrecen a la Santa Cruz siendo parte esencial en la cosmovisión del zoque-originario, no obstante, dichos rituales entran en un proceso histórico en constante transformación que mantienen a su vez una importante carga simbólica ya que para ellos se entiende que

“el cerro es nuestro [el] protector, se sabe que el cerro tiene mucha agua y tienen una vena de agua que sale en el norte. En tiempo de agua suena el cerro por el agua que tiene dentro. El cerro es nuestro [el] protector y destructor a la vez ya que si quiere algún día nos puede undir, por eso nosotros le danzamos a la cruz en los cerros para que nunca pase eso⁷⁰”.

Los zoques-originarios hacen que el cerro se sienta contento, para que se mantenga en paz y estable, ya que

“cuando está inquieto se oye ruido, a veces salen unas bolas y se entierran en un palo de higo. Cuando se acerca el 03 de mayo, se escuchan rayos en seco sin necesidad de lluvia e incluso hay relámpagos. Cuando pasan las danzas, el cerro vuelve a quedar quieto y en silencio⁷¹”.

En la fiesta del 03 de mayo, las personas que tienen un pozo aprovechan para que el agua siga abundante y participan de manera indirecta en las representaciones de la festividad, estas personas

“esperan al torito y cuando llega lo jalan para que vayan al pozo y hagan como si bebiera del agua, esto provee de bendición al pozo para que no se sequen⁷²”.

En la memoria social está muy presente que el cerro es un gran depósito de agua que provee al pueblo y por lo regular siempre en la parte baja del cerro se encuentra agua y es tan seguro que *“si hacemos un pozo encontraremos agua, por eso decimos que los cerros son sagrados y lo acompañamos de una Santa Cruz⁷³”.*

Al respecto las cruces situadas en el cerro tienen otro significado apegado a la idea judeo-cristiana respecto a su orientación, de tal manera que

⁷⁰ Comunicación personal de Felipe de Jesús Mendoza Aveldaño. Mayo 03, 2022.

⁷¹ Comunicación personal de Humberto Cabrera López. Marzo 21, 2022.

⁷² Comunicación personal de Oviliado Galdámez López. Agosto 20, 2022.

⁷³ Comunicación personal de Don Ángel (se omite apellido a petición del colaborador). Septiembre 23, 2021.

“Los cerros están en el Oriente con una Santa Cruz, porque se dice que cuando sea el juicio final nuestro señor (Jesucristo) va a llegar del lado poniente y se va a reflejar en la Santa Cruz y nosotros nos vamos a dar cuenta. De esa misma manera nos entierran mirando hacia el Oriente, es decir, mirando hacia la Santa Cruz⁷⁴”.

Por su parte indican que

“Cuando hay una Santa Cruz ya sea en el panteón o en otro lugar, si el palo no está cimbrado, lo colocamos bien, porque si no las almas penan por su cruz que está caída⁷⁵”.

De esta manera los zoque-origenarios le otorgan significados personales y comunitarios, de tal manera que tienen bien claro que del cerro y la cruz proviene la protección física y espiritual situada en la percepción cristiana pero también de la idea sobreprotectora del cosmos, es decir, de la madre naturaleza que provee de vida a la comunidad.

Del compromiso ante la Santa Cruz

Los encargados de celebrar la fiesta de la Santa Cruz, en su mayoría anhelan y desean que llegue ese momento, sin embargo, el tomar el cargo como presidente de la fiesta siempre implica un compromiso y la disposición de tiempo para la organización y la búsqueda de recursos físicos y económicos que favorezcan el éxito de la romería.

En algunos casos, como se ve reflejado en el carnaval zoque, las variaciones en el sentido del compromiso ha cambiado conforme los años, por un lado se encuentran los que verdaderamente ocupan tener un puesto en la organización y participación ritual, entregando alma y cuerpo al santo, pero también existen quienes *“ya no lo ven en forma de fe, sino en forma de negocio⁷⁶”* pues resulta la buena participación económica de las empresas cerveceras y el apoyo de instancias gubernamentales como la municipal y la federal.

En el caso de la fiesta de la Santa Cruz se logra percibir desde los testimonios la buena disposición de los feligreses quienes tan sólo piden el favor del cerro y la cruz, un ejemplo lo otorga la presidenta de la festividad de la Cruz de Meyapac quien en el año 2022 expresó su sentir ante la entrega del compromiso que duró tres años

⁷⁴ Comunicación personal de Don Ángel (se omite apellido a petición del colaborador). Septiembre 23, 2021.

⁷⁵ Comunicación personal de Concepción de la Cruz Ovando. Julio 11, 2021.

⁷⁶ Comunicación personal de Don Ángel (se omite apellido a petición del colaborador). Septiembre 23, 2021.

“Me siento triste pues no esperaba que me llegaría el cargo, pero a la vez cansada porque si es trabajo pesado. Me siento bendecida de servirle a la Santa Cruz. Le agradezco a la Santa Cruz que nos tenga sanos a mí y a mi familia. Ahora mi compromiso seguirá con el apadrinamiento del torito, que lo llevaré el 30 de mayo⁷⁷”.

Ahora bien, la devoción, los compromisos y las peticiones que se le hacen a los cerros y a la cruz también han cambiado por mucho, dado que la petición de agua y agradecimiento corría en el mayor de los casos a cargo de los campesinos y trabajadores del campo quienes *“pedían la buena comida mediante la lluvia⁷⁸”*. En la actualidad no se logra ver con claridad quienes son esas personas y se mencionan de otras quienes dicen tener el conocimiento y la verdadera devoción, éstas son las personas adultas o de la tercera edad que por cuestiones físicas ya no pueden acceder al cerro, implicando así que las nuevas generaciones se vean en la necesidad de reproducir y conservar la tradición, aunque en la profundidad del rito muchas veces no se exprese de manera directa el significado coloquial, sino que de manera indirecta la devoción es bien recibida por el cerro y la cruz. También sucede el caso que sólo se reproduce una danza sin el significado inmerso tomando un tinte folklorizante, al respecto un danzante indica

“Anteriormente nosotros bailábamos por fe para que nuestras cosechas se dieran, ahora ya hacen filas en un orden estructurado que está bien pero ya no se hace con la devoción de petición pues muy pocos campesinos acuden al lugar para pedir el favor. Es así que las danzas se quedan como una tradición solamente para conmemorar⁷⁹”.

De esta manera cada 03 y 31 de mayo los zoques-originarios reproducen una ritualidad en torno al cerro y a la cruz, aunque en diversas connotaciones, significados y compromisos, siendo una devoción de múltiples facetas que forma parte del cambio, pero también de una continuidad con precedentes que hace al zoque-originario de Ocozocoautla no perder de vista lo “verdaderamente” autóctono y mucho menos olvidar aquello que impregna de identidad colectiva y personal al grupo social.

⁷⁷ Comunicación personal de Teresa Montufar Morales. Mayo 3, 2022.

⁷⁸ Comunicación personal de Oviliado Galdámez López. Agosto 20, 2022.

⁷⁹ Comunicación personal de Marco Antonio Pérez Montufar. Mayo 3, 2022.

La visión contemporánea desde el análisis

Tomando en cuenta los elementos que hemos visto a lo largo de este trabajo, cabe resaltar que las causantes de la cosmovisión zoque-originaria de petición de lluvias están íntimamente ligadas a una geografía sagrada donde los cerros, cruces, así como los centros de devoción en el paisaje natural constituyen la estructura del paisaje sagrado y la identidad de los que ejercen esa ritualidad. De esta manera los zoques-originarios redefinen y le otorgan legitimidad como sagrados a estos espacios y símbolos, demostrando respeto dado que ahí han ocurrido manifestaciones y hay una protección brindada por seres sobrenaturales o por el mismo cerro y cruz al que se le tiene que dar gracias y culto por lo menos una vez al año, estableciendo en ese momento un canal de comunicación en tres órdenes, lo humano, lo natural y lo sagrado, donde lo sagrado como motor, da sentido de pertenencia, motiva al respecto y otorga un justo lugar a cada recurso en un orden no humano que, al hacerlos, lo cohesionan con lo humano, dándole un nuevo sentido.

En la actualidad el entendimiento y percepción de la noción de lo sagrado en el control, acceso, uso y manejo del cerro-agua para algunos conserva la idea de recibir la petición otorgada, ya sea desde la protección física y espiritual, así como la de abundancia en las lluvias para las buenas cosechas. Cabe resaltar que la mayoría de los participantes en la actualidad convergen entre nuevas generaciones quienes han adoptado la pasión por este tipo de culto, el cual prevalece esa noción de petición, de tal manera que el ritual es un acontecimiento colectivo, pero también personal.

Análogamente es como las culturas mesoamericanas dotaron de un sentido sagrado a los rituales en los cerros, manantiales, rocas y otros elementos de la naturaleza (Iwaniszewsky, 2001) pues estaban sujetos a ritualidades, narraciones y eventos hierofánicos que se convirtieron en elementos identitarios (Mendiola, 2008), como sucede para el caso de los zoques-originarios de Ocozacoautla quienes valoran la conservación de dichas manifestaciones directa o indirectamente, a conciencia o no, creando religiosidades que se plasman en un nuevo saber y continuidad a lo ya establecido, siendo un punto nodal donde verdaderamente convergen los elementos autóctonos zoques como la lengua, ya que muchas palabras que se usan en la romería son zoques aunque en la comunidad ya nadie lo hable.

Conclusiones

Lo expuesto anteriormente trae a colación que para los actuales zoques-originarios del municipio de Ocozocoautla, tanto cerros, cuevas, ojos de agua y otros elementos de la naturaleza mantienen una carga simbólica y sagrada como parte de una tradición autóctona compartida, en este sentido, las actividades rituales del 03 mayo (es decir, la fiesta de la Santa Cruz) se liga fuertemente con el ciclo anual del ritual agrícola y por ende de la cosmovisión e identidad zoque.

De acuerdo con esta visión, las sociedades antiguas consideraban importante tomar en cuenta los fenómenos naturales como el clima, las estaciones del año, las lluvias, el viento, las nubes, el rayo, los cerros y las cuevas, que otorgaban de vida al ser humano, de tal manera, al reconocerlos como eje central les otorgaron de sentido y por ende les dotaron de símbolos sociales y religiosos que se han plasmado en representaciones, conceptos y creencias para asegurar la sobrevivencia, otorgándoles un trato especial incluso en la actualidad.

En la época prehispánica predominó en varias regiones el binomio cerro-árbol, en este sentido, el árbol (ceiba) une al cielo, la tierra y el inframundo, dado que ahí se posa el Rayo que, trasladándolo a la época actual podríamos relacionarlo con el cerro-cruz el cual fue parte importante en la referencia cultural de los antiguos zoques por sus elementos simbólicos, en este sentido, la relación del cerro con los ancestros y el territorio era visto y valorado como sagrado al ser el mediador de los recursos naturales.

Como bien he dicho, el ritual de petición de lluvias en el municipio de Ocozocoautla es un acontecimiento resultado de un proceso sincrético, el cual está asociado a la concepción de lluvia vinculado no sólo a los cuatro rumbos, sino a los cuatro colores (verde, blanco, negro y azul) y con mucha frecuencia al carácter serpentino de los seres sobrenaturales encargados de proveer el agua. También en estos lugares se funde y cristaliza la construcción social de lo sagrado, lo natural y lo humano de tal manera que en estos lugares se revitalizan los espacios con las ritualidades y cumplen con la función de dar identidad a la población tanto en palabra como en acciones.

Para el caso de los zoques-originarios estas ritualidades y espacios se han sostenido gracias a las creencias de quienes les han dado ese estatus de sagrado, sin embargo, también puede presentarse el caso de problemas identitarios como ¿qué significa ser zoque (hoy) en un

pueblo como Ocozocoautla?, ya que una minoría de las nuevas generaciones tratan de reivindicar sus orígenes al participar en este tipo de cultos y comparten símbolos y valores que reconocen como parte de su cultura, pero también hay una falta de usos y manejos simbólicos que en décadas anteriores podían estar presentes, como la petición directa de un campesino.

Por su puesto que la definición de un grupo social, como es el caso de los zoques-originarios de Ocozocoautla no es fácil definir, como lo indica Loi (2009b) no existe un modelo identitario comprobable y tampoco podemos hablar de una identidad étnica originaria que abarque como tal a un grupo social, ya que las sociedades se revitalizan y al paso de los años entre la permanencia y el olvido existe y/o existirá un hilo que penda hacia la pertenencia y permanencia histórica y/o cultural.

Lo que ha interesado en buena medida en este trabajo ha sido documentar lo que hay en actualidad (2021-2022) en el municipio de Ocozocoautla, dándole un valor intrínseco a lo que para los zoques-originarios de esta región es importante, además de comprender como este grupo social manejan, cambian y definen antiguas y nuevas creencias en torno al culto de los cerros-agua y cruces incorporándolos a la nueva cosmovisión zoque-originaria y a la transmisión de saberes para las nuevas generaciones.

Referencias

- Acosta Ochoa, Guillermo (2011). De olmecas a zoques: las cuevas de la región de Ocozocoautla, Chiapas en la transición Preclásico-Clásico Temprano. *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2010* (págs. 1138-1153). Guatemala: Ministerio de cultura y deportes: Instituto de Antropología e Historia: Asociación Tikal .
- Acosta, Guillermo, & Méndez, E. (2006). Representaciones rupestres en la región de Ocozocoautla. En D. Aramoni Calderon, T. Lee, & M. Lisbona Guillén, *Presencia Zoque, Una aproximación multidisciplinaria* (págs. 307-321). México: UNICACH, COCyTECH, UNACH, UNAM.
- Agrinier, Pierre. (1969). Excavations at San Antonio, Chiapas, México. *Paper of the New World Archaeological Foundation*(48).
- Álvarez Vázquez, Juan Ramón (2014). *La quema de santos en la postrevolución, un parteaguas en las formas de organización religiosa de los zoques de Tuxtla, 1934*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNACH; UNICACH.
- Alonso Bolaños, Marina (1997). *El don de la música: la práctica musical en el sistema ceremonial religioso de los zoques. El caso de los costumbristas de Ocoatepec, Chiapas*. México, D.F.: ENAH.
- Amador Bech, Julio (2014). *El simbolismo sagrado de los cerros y su relación con el poder político-religioso y los rituales de petición de lluvias en el Cerro de Trincheras del Desierto de Sonora*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anzivino, Barbara (2009). El documento Quechula, III.A.1 del Archivo Histórico Diosesano de San Cristobal de Las Casa. Edición paleográfica y observaciones . En P. Gorza, D. Domenici, & C. Avitabile, *Mundos zoque y maya: miradas italianas* (págs. 49-72). Mérida : Universidad Nacional Autónoma de México .
- Aramoni Calderón, Dolores (1978). *Fuentes para el estudio de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez : UNACH.
- Aramoni Calderon, Dolores. (1992). *Los refugios de lo sagrado Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: CONACULTA.
- Aramoni Calderón, Dolores (2009). Notas acerca de los calpules en algunos pueblos zoques de Chiapas. En T. Lee Whiting, V. M. Esponda Jimeno, D. Domenici, & C. U. Del Carpio Penagos, *Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el occidente de Chiapas y el Itzmo de Tehuantepec* (págs. 237-248). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Aramoni Calderón, Dolores, Lee, T., & Lisbona Guillén, M. (1998). *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas* . Tuxtla Gutiérrez: UNICACH; UNACH.
- Aramoni Calderón, Dolores, Lee, T., & Lisbona Guillén, M. (2006). *Presencia Zoque . Una aproximación multidisciplinaria* . México: UNICACH; COCyTECH; UNACH; UNAM.
- Báez-Jorge, Félix (1983). La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente). En *Antropología e historia de los mixes zoques y mayas (homenaje a Frans Blom)* (págs. 383-412). México: UNAM.

- Báez-Jorge, Félix (1990). El sistema de parentesco de los zoques de Ocoatepec y Chapultenando, Chiapas. En A. Villa Rojas, & a. et., *Los zoques de Chiapas* (págs. 53-185). México: INI-CNCA.
- Báez-Jorge, Félix (1992). *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, Félix (1994). *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, Félix (1998a). *Los oficios de las diosas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, Félix (1998b). *Entre los nagueles y los santos. Religiosidad popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, Félix (2016). El simbolismo ofídico del agua en la cosmovisión de los zoques de Chiapas. *Revista de historia, sociedad y cultura*, 183-204.
- Bachand, Bruce (2009). Descifrando las identidades múltiples y variables de los habitantes originales de Chiapa de Corzo. *Ponencia presentada en el "Primer Congreso Internacional de la Región Chiapaneca*, (págs. 1-6). Chiapa de Corzo, Chiapas.
- Barabas, Alicia (2004). Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. Barabas, *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones* (págs. 13-35). México: INAH.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2005). *Elogio del politeísmo: las cosmovisiones indígenas en Oaxaca*. México: CONACULTA/INAH.
- Braudel, Fernand (1970). "Larga duración" e "Historia y sociología". En F. Braudel, *La historia y las ciencias sociales* (págs. 60-129). España: Alianza Editorial.
- Broda, Johanna (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En J. I. Broda, *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica* (págs. 461-500). México: UNAM-IIIH.
- Broda, Johanna (2001). La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En J. Broda, & F. Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (págs. 165-228). México: Conaculta/FCE.
- Broda, Johanna (2004). ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En J. Broda, & C. Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (págs. 61-81). México: INAH/UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Broda, Johanna, Iwaniszewsky, S., & Montero, A. (2007). *La montaña en el paisaje ritual*. México: Instituto de investigaciones históricas; ENAH.
- Bruner, Jerome (1998). *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Burguete Sarmiento, Alejandro (2013). La danza de los enlistonados. Una visión general de la tradición oral de Ocozocoautla. *La música como diálogo intercultural*, 155-166.
- Burguete Sarmiento, Alejandro (2016). La danza del copotí: una tradición contemporánea zoque. En M. L. de la Garza Chávez, *Los sonidos de nuestros pueblos. Escuchas desde el sur* (págs. 115-122). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH;CESMECA.
- Burke, Peter (2000). Relevancia y deficiencias de la historia de las mentalidades. En P. Burke, *Formas de historia cultural* (págs. 207-230). Madrid: Alianza Editorial.
- Burke, Peter (2006). "¿Mas allá del giro cultural?". En P. Burke, *Que es la historia cultural* (págs. 125-154). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Campbell, Lyle & Kauffman, Terrence (1976). A linguistic look at the olmecs. *American Antiquity*, 80-88.

- Corcuera de Mancera, Sonia (2005). *Voces y silencios en la historia*. México: Fondo de cultura económica.
- Cordry, Donald (1949). Legends and beliefs; legend of the maize. *Revista Chiapas*, 13.
- Cordry, Donald, & Cordry, Dorothy (1988). *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México [Traducción de Andrés Fábregas Puig]*. Chiapas : Miguel Ángel Porrúa.
- Chevalier, Jean (1999). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- Domenici, Davide (2002). La prehistoria di Norte Ipstek. La selva El Ocote como millinario paesaggio sacro degli Zoque del Chiapas (Messico). En L. Laurencich-Minelli, *Lo Sagrado y el Paisaje en la América Indígena* (págs. 37-51). Bolonia Italia : Dipartimento di Paleografia e Medievistica dell'Universita' degli Studi di Bologna.
- Domenici, Davide, Orefici, G., & Lee, T. (2007). La Cueva del Lazo (Chiapas): Descripción e interpretación de un contexto ritual zoque. *Primer Coloquio de Arqueología y Etnografía Zoque*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Durkheim, Emilio (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial schapire S.R.L.
- Ekholm, Susana (1998). La arqueología de la región zoque y la selva El Ocote. En A. Dolores, T. Lee, & M. Lisbona, *Cultura y etnicidad zoque* (págs. 62-88). México: UNICACH; UNACH.
- Fábregas Puig, Andrés (1989). Cambios en la estructura de poder de los zoques: una formulación. *La Reunión de Investigadores del Área Zoque*, 182-196.
- Farrera Sarmiento, Oscar y otros (2022). Etnobiología de los zoques de Chiapas. En F. Ruan Soto, F. Guerrero Martínez, E. Cano Contreras, & U. Contreras Cortés, *Bioculturalidad de Chiapas: diversidad y patrimonio* (págs. 91-124). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas : Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Gómez Espinosa, Alejandra (2011). El complejo-cerro, símbolo de territorio ngigua. Apropiación del espacio en el sureste de Puebla. *Escritos Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 57-80.
- García Capistrán, Hugo (2019). La montaña sagrada. Aspectos sobre la legitimación del poder en el Clásico Maya. *Estudios de cultura maya*, 139-172.
- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Gergen, Kenneth (1996). *Realidades y relaciones: aproximación a la construcción social*. Barcelona: Paidós.
- Girola, Lidia (2010). Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación. En E. De la Garza Toledo, & G. Leyva, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* (págs. 402-431). Fondo de Cultura Económica.
- Good, Catharine (2001). El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero. En J. Broda, & F. Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (págs. 239-297). México : CNCA/FCE.
- González Pérez, Damián (2019). *Llover en la Sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo entre los zapotecos del sur de Oaxaca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza.

- Iwaniszewski, Stanislaw. (2001). Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales de la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl. En J. Broda , S. Iwaniszewski, & A. Montero , *La montaña en el paisaje ritual* (págs. 113-147). México: BUAP - Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/UNAM/INAH.
- Juárez Becerril, Alicia Maria (2005). *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos* . México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kurnick, Sarah. (2016). Paradoxical Politics. Negotiating the Contradictions of Political Authority. En *Political Strategies in Pre-Columbian Mesoamerica* (págs. 3-36). Boulder: University Press of Colorado .
- Kurtz, Donald (2001). *Political Anthropology* . Boulder : Westview .
- Le Goff, Jacques (1978). Las mentalidades: una historia ambigua. En J. Le Goff , & P. Nora , *Hacer la historia* (págs. 81-98). Barcelona : Editorial Laia .
- Lee, Thomas (1974). The Middle Grijalva Regional Chronology and Ceramic Relations: a preliminary report. En N. Hammond, *Mesoamerican Archaeology: New Approaches* (págs. 3-20). Londres (Gran Bretaña): Duckworth.
- Lee, Thomas (1983). Frans Blom y la antropología contemporánea de los mixe-zoque y los mayas. En L. Ochoa, & T. Lee, *Antropología e historia de los mixe-zoque y los mayas* (págs. 87-100). México : UNAM; Brigham Young University .
- Lee, Thomas (1997). El proyecto arqueológico río La Venta 1997. *Memorias de la VIII Reunión de Investigación Científica*, 11-33.
- Linares Villanueva, Eliseo (2014). *Sociedades complejas prehispánicas en la región zoque de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas : Universidad Autónoma de Chiapas.
- Linares Villanueva, Eliseo (2018). *Los zoques prehispánicos de Chiapas: territorio y simbolismo* . Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: En prensa.
- Linares Villanueva, Eliseo & Rodríguez Díaz, Hugo (2017). Incensarios zoques con picos: aproximación interpretativa . En C. U. Del Carpio Penagos, A. Sheseña Hernández, & M. Navarro Castillo, *Historia y cultura. Ensayos en homenaje a Carlos Navarrete* (págs. 237- 246). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas .
- Linares Villanueva, Eliseo, & Rodríguez Díaz, Hugo (2018). *Los moradores del Inframundo: Estudio de Incensarios Arqueológicos Zoques de Chiapas* . Tuxtla Gutiérrez: Centro INAH-Chiapas: En prensa.
- Lisbona Guillén, Miguel (1993). Del "indio" a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas. *Generación*(5), 76-97.
- Lisbona Guillén, Miguel (1994). Los estudios sobre los zoques de Chiapas. Una lectura desde el olvido y la reiteración. En *Anuario 1993* (págs. 78-125). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas-UNICACH.
- Lisbona Guillén, Miguel (1995a). Del "indio" a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas. En *Anuario 1994* (págs. 194-218). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas-UNICACH.
- Lisbona Guillén, Miguel (1995b). La fiesta del carnaval en Ocoatepec. Una discusión en torno a las transformaciones y la identidad étnica. En *Anuario 1994* (págs. 194-218). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas-UNICACH.
- Lisbona Guillén, Miguel (1998a). Religión entre los zoques: una revisión de los estudios y perspectivas antropológicas. *Anuario de la revista Alteridades*, 13-36.
- Lisbona Guillén, Miguel (1998b). El valor de la deuda. Territorio e intercambio simbólico entre los "chimas" oaxaqueños. En D. Aramoni, T. Lee, & M. Lisbona , *Cultura y*

- etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas* (págs. 188-202). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas : UNACH-UNICACH.
- Lisbona Guillén, Miguel (1998c). El poder de Dios y de los hombres. Acomodos entre los zoques de Chiapas y Oaxaca. En *Anuario 1997* (págs. 96-112). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas : Gobierno del Estado de Chiapas-UNICACH.
- Lisbona Guillén, Miguel (1999). Moradores de la montaña. Los zoques chimas de Oaxaca. En A. Barabas, & M. Bartolome, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías* (págs. 39-70). México, D.F: CONACULTA; INAH.
- Lisbona Guillén, Miguel (2000a). *En tierra zoque Ensayos para leer una cultura*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas : Coneculta .
- Lisbona Guillén, Miguel (2000b). *Sacrificio y castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*. México, D.F. : Universidad Autónoma Metropolitana .
- Lisbona Guillén, Miguel (2003). Ser zoque, nombrar lo zoque: las dificultades de la clasificación social. En S. Millán, & J. Valle, *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (págs. 177-212). México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia .
- Lisbona Guillén, Miguel (2006). De cargos religiosos e identidades étnicas. El caso de los zoques. *Zainak*, 203-222.
- Lisbona Guillén, Miguel (2013). Un carnaval inventado. El disfraz de lo zoque en el Chiapas contemporáneo. *Revista de museología Kóot*, 103-115.
- Loi, Manuela (2008). *El ciclo del carnaval en Ocozocoautla de Espinisa, Chiapas. Pastores, reyes, bufones y cohuinás*. México, D.F.: UNAM.
- Loi, Manuela (2009a). Un acercamiento semiótico al subciclo del carnaval en Ocozocoautla de Espinosa, Chiapas. En T. Lee, D. Domenici, V. Esponda Jimeno, & C. U. del Carpio Penagos , *Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el occidente de Chiapas y el Itzmo de Tehuantepec* (págs. 397-410). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Loi, Manuela (2009b). El carnaval de Ocozocoautla, Chiapas: reflexiones sobre algunos datos. En P. Gorza , D. Domenici, & C. Avitable, *Mundos zoque y maya: miradas italianas* (págs. 93-114). México, D.F: Universidad Autónoma de México.
- Loi, Manuela (2009c). Rituales dancísticos del carnaval. Pastores, reyes, chores, monos y danzas de conquista en Ocozocoautla . En *Anuario 2009 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (págs. 309-337). San Cristobal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- López Austin, Alfredo, & López Luján, Leonardo (2009). *Monte Sagrado Templo Mayor* . México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Lorenzana Cruz, Benjamín (2014). De guardias personales a vigías de las costas del mar del sur: oficios de la población de origen africano en el Chiapas colonial. (1565-1774). En E. Gallaga, *¿Negro?... No, moreno. Afrodescendientes en México en el imaginario colectivo en México y Centroamérica* (págs. 53-80). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas .
- Lowe, Gareth (1977). The Mixe-Zoque as competition neighbors of the Lowland Maya. *The origins of Maya Civilizations* , 197-248.

- Lowe, Gareth., Lee, T., & Martínez, E. (1982). Izapa: an introduction to the ruins and monuments . *Papers of the New World Archaeological Foundation No. 31*, 7-14 y 17-40.
- Lowe , Gareth (1998). Chiapa de Corzo, una capital zoque durante el periodo Clásico Medio. En A. Dolores , T. Lee, & M. Lisbona Guillen, *Cultura y Etnicidad Zoque* (págs. 15-26). México: UNACH; UNICACH.
- Lowe, Gareth (1999). *Los zoques antiguos de San Isidro* . Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CONECULTA.
- Lowe, Lynne (2006a). Gareth Lowe: contribuciones a la arqueología chiapaneca. *Presencia zoque Una aproximación multidisciplinaria*, 13-16.
- Lowe, Lynne (2006b). Los zoques del occidente de Chiapas durante el periodo Clásico. *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 143-148.
- Lozada Toledo, Josue. (2010). *Espacio social y gráfica rupestre en la sima del Copal, Ocozocoautla, Chiapas*. México, D.F.: ENAH.
- López Austin, Alfredo (1998). Los ritos. Un juego de definiciones. *Arqueología Mexicana. Ritos del México prehispánico*, VI(34), 4-17.
- López Austin, Alfredo (2002). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana* . México: UNAM.
- López Austin, Alfredo, & Lopez Lujan, Leonardo (2009). *Monte Sagrado, Templo Mayor* . México, D.F: Universidad Autónoma de México .
- Macleod, Murdo (1983). Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas. *Mesoamérica*, 64-86.
- Markman, Sidney (1984). Evangelización y urbanización de los indígenas de Chiapas colonial: forma urbana y arquitectura de los pueblos indios . *Boletín de Bellas Artes* , 247-262.
- Marzal, Manuel (2002). Antropología de la religión . En F. Díaz Velasco, & F. García Bazan, *La religión y lo sagrado* (págs. 121-146). Madrid: Trotta.
- Meza Gómez, Cirilo (1998). Tradiciones y costumbres zoques de Copainalá. *Cuentos y relatos indígenas*, 299-306.
- Mercado, Javier (2015). La cruz: símbolo americano, símbolo universal . *Revista Pelicano* , 74-88.
- Montero García, Ismael Arturo (2004). *Los símbolos de las alturas*. [Tesis de Doctorado] México: Escuela Nacional de Antropología e Historia .
- Montoya León, Cecilia del Carmen (2022). Una exploración a la cosmovisión del pueblo zoque de Ocozocoautla, Chiapas: algunos comentarios sobre sus componentes bioculturales. En G. Newell, & E. Pérez López, *Aportaciones teórico-prácticas a la bioculturalidad. Aproximaciones desde el sur mexicano* (págs. 103-132). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas : UNICACH .
- Muir, Edwar (2001). *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Editorial Coplutense .
- Navarrete, Carlos (1966). Excavaciones en la presa Netzahualcóyotl, Mal Paso, Chiapas. *Boletín INAH*(24), 36-40.
- Navarrete, Carlos (1968). La relación de Ocozocoautla, Chiapas. *Tlalocan*, 5(4), 368-373.
- Navarrete, Carlos (1970). Fuentes para la historia cultural de los zoques. *Anales de Antropología*, II.
- Navarrete, Carlos (1973). El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco . *Revista ICACH*, 29-88.

- Navarrete, Carlos (1978). *Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas: Apuntes de un Diario de Campo*. México : Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, Carlos (1985). Un escrito sobre danzas zoques de antes de 1940. *Tlalocan*, 449-456.
- Newell, Gillian (2013). Reflexiones en torno a un significado del carnaval en Ocozocoautla de Espinosa, Chiapas. En *Anuario 2012* (págs. 170-198). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH;CESMECA.
- Newell, Gillian (2018a). Tangibilizando lo intangible: análisis de los sentidos del carnaval zoque de Pokio' mo (Copainalá), Chiapas. En C. U. del Carpio Penagos, G. Newell, & R. d. Araujo Gonzáles, *Enstudios sobre patrimonio cultural de Chiapas. Ensayos etnográficos e históricos* (págs. 25-76). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Newell, Gillian (2018b). *¡Jule Jule! El carnaval zoque coiteco 2014-2016*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH.
- Newell, Gillian (2018c). Comunidad, costumbre e identidad: un ensayo visual de cuatro carnavales zoques del Estado de Chiapas. *Pobacma*, 66-78.
- Newell, Gillian (2020). *¡Viva la tradición! El carnaval zoque de Coyatoc, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Una muestra fotográfica, 2015-2019*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH.
- Newell, Gillian (2021a). La bebida pozol de cacao en su presencia en el carnaval de San Fernando, Chiapas: un análisis biocultural con reflexiones para la sociedad contemporánea. *Estudios Sociales Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 2-32.
- Newell, Gillian (2021b). El estudio y la documentación de cuatro carnavales zoques en Chiapas, México: posibles respuestas ante los contextos de complejidad entre el ser patrimonio y el realizar antropología . *Diálogos de campo*, 7-45.
- Newell, Gillian, Jiménez Gordillo, N. K., & Pérez López, E. (2022). Historiar el carnaval en Chiapas: un reto de historiografía, análisis, síntesis y (re) construcción . *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* , 1-23.
- Newell, Gillian, & Pérez López, E. (2022). *Aproximaciones teórico-prácticas a la bioculturalidad Aproximaciones desde el sur mexicano* . Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH.
- Nora, Pierre (2008). *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Montevideo, Uruguay: Trilce.
- Olick, Joyce & Robbins, Jeffrey (1988). «SOCIAL MEMORY STUDIES : From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Reviews*, 105-140.
- Oseguera, Andrés (2008). De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México. *Cuicuilco*, 42(15), 97-118.
- Ovando Hernández, Kevin Eloy (2020). *Documentación y Análisis Etnográfico-Arqueológico de los Cowiná Tigre y Mono en el Carnaval de Ocozocoautla, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH.
- Pye, Mary & Clark, John (2006). Los olmecas son mixe-zoques: contribuciones de Gareth W. Lowe a la arqueología del Formativo. *XIX simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala, 2005*, 70-82.
- Quezada, Noemi (2004). *Religiosidad popular México Cuba* . México D.F: UNAM.

- Reyes Gómez, Laureano (1995). *Antropología de un volcán. Migración y Nutrición de comunidades indígenas zoques, a diez años de la erupción del Chichonal* . México: ENAH.
- Reyes Gómez, Laureano (2011). Rituales de invocación a deidades ancestrales zoques. *Revista LiminaR Estudios sociales y humanísticos*, 83-92.
- Reyes Gómez, Laureano & Villasana , S. (1991). San Miguelito y la caja parlante. El caso de un poblado de damnificados del volcán Chichonal . *Anuario CEI*, 95-112.
- Rivera Farfán, Carolina (1992). Prácticas religiosas e identidad en dos pueblos zoques. En *Anuario 1991* (págs. 96-111). Tuxtla Gutiérrez : Gobierno del Estado de Chiapas - ICHC.
- Rivera Farfán, Carolina (1993). *La religiosidad en los zoques de Chiapas. El sistema de cargos y la organización ceremonial en San Fernando*. San Cristobal de las Casa, Chiapas: UNACH.
- Rivera Farfán, Carolina, & Lisbona Guillen, M. (1993). La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área. En *Anuario 1992* (págs. 70-102). Tuxtla Gutiérrez Chiapas, México: Gobierno del Estado de Chiapas; Instituto Chiapaneco de cultura .
- Rivera Farfán, Carolina (1998). La organización ceremonial en San Fernando y Ocozocoautla. En D. Aramoni, T. Lee, & M. Lisbona , *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques de analisis en la investigación social de Chiapas* (págs. 117-128). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Rocher Salas, Adriana (2013). La montaña: espacio de rebelión, fe y conquista . *Estudios de historia novohispana* , 45-76.
- Rodríguez León, Félix, Ruiz Pascacio , G., Lopez Espinosa, O., & Zea Chavez, O. (2007). *Los zoques de Tuxtla como son muchos dichos, muchas palabras, muchas memorias* . México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Sánchez, Laura Gabriela (2013). La representación de cuevas y montañas entre los mayas del periodo Clásico. Una reflexión desde la historia y la antropología de la imagen. *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*.
- Santiago Lastra, Gloria de los Ángeles (2013). *Análisis de la arquitectura prehispánica zoque de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNACH; UNICACH.
- Sedesol (2013). *Unidad de microrregiones Cédulas de información municipal* . México: Secretaría de desarrollo social .
- Silva, Carlos & Linares , E. (1993). El Tapesco del Diablo. *Arqueología Mexicana*, 1(3), 76-78.
- Sheseña, Alejandro (2008). El símbolo de las cuevas en la vestimenta de los antiguos mayas . *Diario de campo* , 34-39.
- Sheseña, Alejandro (2009). Algunas implicaciones de los ritos zinacantecos en cuevas en el estudio del arte rupestre maya . *LiminaR*, 39-63.
- Sheseña Hernandez, Alejandro, & Pincemin Deliberos, Sophia (2010). Fiesta de juegos: Nuevas aportaciones para la interpretación de la escena de la vasija K1549. *Quehacer científico en Chiapas* , 5-12.
- Sulvarán López, José Luis (2007). El cristianismo en los mitos zoques: una aproximación. En *Anuario 2007* (págs. 141-153). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

- Stuart, David (1997). The Hills are Alive: Sacred Mountains in the Maya Cosmos. *Symbols*, 13-18.
- Stuart, David, & Houston, Stephen (1994). Classic Maya Place Names. *Studies in Pre-columbian Art & Archaeology*,.
- Thomas, Norman (1970). La posición lingüística y geográfica de los indios zoques . *ICACH*, 15-39.
- Thomas, Norman (1974). *Envidia, brujería y organización ceremonia: un pueblo zoque*. México: Secretaría de educación pública.
- Thomas, Norman (1992). El mito sobre el origen del maíz de los zoques de Rayón . En *Anuario 1991* (págs. 141-155). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas-ICHC.
- Turner, Victor (1988). *El proceso ritual* . Madrid : Taurus .
- Velasco, Toro (1991). Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas. *La Palabra y el Hombre*(80), 231-258. Obtenido de www.cdigital.uv.mx/handle/123456789/1751.pdf
- Venturoli, Sofia (2006). Curanderos, Espiritistas y gente común en el umbral de la cueva. En Lee T. Aramoni D. Lisboa M. (Coords.), *Presencia Zoque. Una aproximación multidisciplinaria* (págs. 97-118). México D.F.: UNICACH, COCYTEC, UNACH, UNAM.
- Venturoli, Sofia (2009a). Una mirada al interior de la cueva . En G. Piero, D. Domenici, & C. Avitabile, *Mundos zoque y maya: miradas italianas* (págs. 73-92). México: Universidad Nacional Autónoma de México .
- Venturoli, Sofia (2009b). "Todo lo que uno pide lo concede": la petición ritual en la cueva . En T. Lee Whiting, D. Domenici, V. M. Esponda Jimeno, & C. U. Del Carpio Penagos, *Medio Ambiente, antropología, historia y poder regional en el occidente de Chiapas y el Itsmo de Tehuantepec* (págs. 423-442). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas .
- Villa Rojas, Alfonso (1975). *Los zoques de Chiapas* . México: Instituto nacional indigenista.
- Villasana Benítez, Susana (1995). *Identidad étnica entre los zoques de Chiapas. Estudio comparativo*. México : ENAH.
- Villasana Benítez, Susana (1998). Mitos y creencias entre los zoques de Chiapas . En *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica 1997* (págs. 456-476). San Cristobal de las Casas, Chiapas : Cesmeca.
- Viqueira, Juan Pedro (1995). Chiapas y sus regiones. En J. P. Viqueira , & M. Humberto Ruz , *Chiapas Los rumbos de otra historia* (págs. 19-42). México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vogt, Evon (1992). Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea. En *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas* (págs. 88-96). México : Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Vygotsky, Lev (1987). *Pensamiento y lenguaje: Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Buenos Aires: La Pléyade .
- Williams García, Roberto (1983). Un tigre casi surrealista (Carnaval zoque 1974) . *La palabra y el hombre* , 32-35.