EntreDiversidades | Revista de Ciencias Sociales y Humanidades **ISSNe 2007-7610** Vol. 22 | 2025 | e2025A03
DOI: https://doi.org/10.31644/ED.IEI.V22.2025.A03

Del símbolo a la experiencia ritual: Montañas Sagradas entre los mayas de Zinacantán, Chiapas

From the Symbol to the Ritual Experience: Sacred Mountains among the Mayas of Zinacantan, Chiapas

Claudia Adelaida Gil Corredor https://orcid.org/0000-0002-9142-1745
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. E-mail: adelaida.gil@gmail.com

RESUMEN

La dimensión visual de los rituales religiosos entre los pueblos mayas tsotsiles de Chiapas constituye el eje central de una simbología que involucra objetos, cuerpos y elementos de la naturaleza. Estos símbolos les han permitido, desde tiempos ancestrales, abrir espacios de lo sagrado, donde habitan sus deidades. A través de una exploración de corte etnográfico, que incorpora observaciones participantes y entrevistas, se ha logrado un acercamiento a la intimidad de las ofrendas dedicadas a las deidades de las Montañas Sagradas por los devotos del municipio de Zinacantán, en el sureste de México. El estudio pretende ilustrar experiencias simbólicas expresadas en rituales religiosos con una profunda raigambre ancestral, a través de los cuales los tsotsiles condensan su sentir colectivo y configuran su relato como pueblo indígena maya. Dicho relato se representa en escenas rituales de gran concreción simbólica, donde su existencia social se enmarca en la presencia de los númenes de las montañas, que han formado parte de sus cultos comunitarios durante siglos.

Palabras clave: mayas tsotsiles, ritualidad, montañas sagradas, objetos sacros, símbolos, *Totil- me'iletik*

ABSTRACT

The visual dimension of the religious rituals of the Tsotsil Maya peoples of Chiapas is the central axis of a symbology that includes objects, bodies, and elements of nature. These symbols have allowed them, since ancient times, to open spaces of the sacred, where their deities dwell. Through an ethnographic exploration that includes participant observation and interviews, we have achieved an approach to the intimacy of the offerings dedicated to the deities of the Sacred Mountains by the devotees of the municipality of Zinacantan, in southeastern Mexico. The study aims to illustrate the symbolic experiences expressed in religious rituals with deep ancestral roots, through which the Tsotsil people condense their collective feelings and shape their history as an indigenous Maya people. This history is represented in ritual scenes of great symbolic concreteness, where their social existence is framed by the presence of the mountain luminaries who have been part of their communal worship for centuries.

Keywords: tsotsil mayas, rituality, sacred mountains, sacred objects, symbols, *Totil- me'iletik*

Recibido: 27/10/24 • Aceptado: 07/102/25 • Publicado: 28/03/25

CC BY NC ND

Introducción: Relatos, símbolos y formas rituales

Los relatos de lo sagrado se expresan simbólicamente a través de los rituales sociales. Un rito es, ante todo, una acción simbólica que define pautas de comportamiento, manejo de objetos y de lugares que propician la transición del dominio de lo profano al de lo sagrado. La división entre estos dos órdenes —lo sagrado y lo profano— es un rasgo distintivo del pensamiento religioso, el cual se expresa a través de símbolos durante un ritual.

El relato simbólico, en el que lo sagrado adquiere las características que las personas le asignan, define también una relación con el mundo. Hartmut Rosa describe los rituales como ejes de relación "a lo largo de los cuales se pueden experimentar resonancias verticales (con los dioses, con el cosmos, con el tiempo y con la eternidad), horizontales (en la comunidad social) y diagonales (referidas a cosas)" (2019, p. 297). La impronta que dejan estas resonancias son el relato visible en objetos, disposiciones corporales, gestos, ademanes y sonidos que al unísono se repiten en la conciencia del grupo al que ha pertenecido inmemorialmente un ritual.

Esta impronta permite la distinción entre dos tipos de entidades jerarquizadas: lo sagrado y lo profano. De tal manera, las cosas sagradas se ubican sobre las que no lo son. El objeto sagrado toma un carácter simbólico que le otorga superioridad ante el objeto profano, el cual se subordina, del mismo modo en que lo hace la persona ante lo sagrado. La distinción jerárquica implica un manejo cuidadoso, delicado y pulido de la cosa sagrada, pues en tanto tal, exige precaución para sí: "La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que el profano no debe, no puede tocar impunemente" (Durkheim, 2019, p. 59). Por ello, el ritual dispone minuciosamente los cuerpos, los gestos, las voces y, en general, el lugar para la presencia de lo sagrado.

Se requiere de suma precisión y una conducción meticulosa para permitir la apertura del umbral que separa el espacio profano del sagrado y así posibilitar el encuentro con lo extra o infrahumano. Esta operación involucra además la disposición y organización de un determinado conjunto de objetos sacros relacionados o subordinados entre sí, los cuales marcan las pautas para el comportamiento ritual, y forman a su vez parte de un sistema o sistemas de culto pertenecientes a una determinada creencia religiosa.

Las creencias, al mismo tiempo, configuran su propio relato durante la acción de culto. Son relatos enmarcados en experiencias sensibles en las que "se sacude vivamente el espíritu humano" (Durkheim, 2019, p. 62). Mediante símbolos, también sensibles, se establecen alianzas colectivas tanto con deidades como con objetos o entre los distintos miembros de la comunidad social. Para ello, es requerida la fuerza e intensidad de un símbolo que garantice el encuentro con lo sagrado de tal forma que sea posible obtener su cobijo, su protección.

Así, la fuerza simbólica expresada durante el ritual adquiere una intensidad suficiente para "sacudir vivamente el espíritu", y con esto conformar un relato claramente definido. Por su parte, a través de las pautas corporales inscritas en la narración ritual, se despliega con

vehemencia la escenificación del culto, con un punto de partida y uno de cierre bien señalados, con lo que se demarca el ritual o adquiere su resonancia.

Es una expresividad que el ser humano necesita para relacionarse tanto vertical, horizontal o diagonalmente con el mundo. Es la manera en la que puede configurar su lugar en el mundo. Un lugar objetivo en el cual asentarse, un lugar para ubicarse con estabilidad. Para ello, según Richard Sennet (2012), la forma ritual tendrá que operar bajo tres características que le permitan sostenerse a sí misma. La primera es mediante la repetición, como medio para darle intensidad a la celebración ritual; la segunda es asignándole el carácter de símbolos a ciertos objetos, movimientos corporales o palabras; y la tercera es dándole una expresión dramática o sentimental a la escena en que se enmarca el culto.

Al repetir un ritual se crean ciclos de cierre que permiten dar inicio a otros nuevos, y así mantener la lozanía del culto al tiempo que se garantiza su arraigo en la vida. Del mismo modo, al darle una carga simbólica a ciertos objetos, gestos o lugares, se les intensifica para poder vincularlos con lo suprahumano y permitir de esta forma que se integren como marcas en el inconsciente. Por otro lado, al relacionarlos con determinados sentimientos, se les densifica expresivamente de tal manera que el ritual se hace conmovedor y persuasivo. Esta conformación les da la potencia suficiente para instaurarse en el colectivo como una fuerza vital.

El movimiento de fuerzas propio de la práctica ritual precisa una gran concentración y entrega por parte de los participantes. Requiere la contemplación meditativa de los símbolos, así como una inmersión de los participantes en la escena expresiva del ritual. Es decir, implica un grado de abandono de sí para favorecer la integración a esa fuerza vital que cohesiona a la colectividad. Adheridos a los ritos, los miembros de una comunidad incorporan sus pautas para permitir que los símbolos los unifiquen. De este modo, los miembros del grupo actúan no solo a título individual, sino que resuenan al unísono al compartir un mismo mundo sagrado, una fe común y un horizonte profano semejante.

El rito define un sitio estable con límites demarcados como identidad de una colectividad, por numerosa que esta sea o por inmemorial que se le perciba. El ritual da forma a un lugar comunitario, le da un sentido a su mundo. Antoine de Saint-Exupéry se refiere a los rituales como técnicas temporales de instalación de un hogar: “Y los ritos son en el tiempo lo que la morada es en el espacio” (citado por Han, 2021, p. 12).

La morada como lugar de protección que el ritual configura requiere de diferentes tipos de símbolos para conformar lo que, a decir de Jean Luc-Nancy (2003), son disposiciones para posibles tener-lugar. En sus estudios sobre los símbolos rituales, Victor Turner (2019) se refiere a estos como la unidad más pequeña que conserva las propiedades específicas de la conducta ritual. Menciona además que son observables en objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales dentro de un contexto ritual.

Turner también plantea diferentes características en los símbolos rituales. Una de ellas es percibida en los símbolos a los que se refiere como los "dominantes" —los más antiguos y que tienden a ser focos de interacción—, y es la posesión de fines en sí mismos, más allá de su función de mediación. Estos símbolos suelen tener su propio sistema de sentidos, lo cual les permite articular diversas ideas o fenómenos. Al mismo tiempo, cuentan con la capacidad de moverse en un polo ideológico donde se definen las normas y valores que guían a las personas durante el ritual, así como en un polo sensorial o emotivo vinculado con su apariencia externa (Turner, 2019, pp. 23-30).

Esta caracterización de los símbolos y formas rituales ha permitido narrar el relato del culto a las deidades de los cerros entre los mayas de Zinacantán, y así identificar los rasgos que le son propios para configurar una morada, un lugar comunitario, a partir de determinadas ofrendas o ceremonias. Mediante el uso de herramientas de observación participante (OP) se pudo integrar de manera directa el punto de vista de los involucrados en el proceso de interpretación de sus propias prácticas rituales. Este instrumento posibilita la observación interna a través de participaciones activas que favorecen la comprensión de los significados o sentidos que las personas les asignan a sus prácticas. Además, se utilizó la entrevista a profundidad y el registro visual con dibujos, gráficos y fotografías siguiendo algunos de los criterios expuestos por Denzin y Lincoln (2016) sobre las formas visuales de pensar y realizar investigación.

Conformaciones rituales de Zinacantán

Los mayas tsotsiles de Zinacantán son un pueblo originario de la subprovincia Altos, dentro de la Sierra de Chiapas y Guatemala, al sureste de México. El actual municipio ocupa el 0.27% de la superficie del estado, tiene una altitud media de 2,166 m s.n.m. y cuenta con 65 localidades ubicadas principalmente en zonas de sierra alta con laderas tendidas. Desde antes de 1524, fecha de la llegada de los conquistadores castellanos a la región, los mayas tsotsiles ocupaban la zona, y particularmente, los de Zinacantán conformaban uno de los principales cacicazgos debido a su importancia comercial durante el periodo anterior a la Conquista.[1]

Su principal elevación es el volcán Huitepec, con 2750 m s.n.m., llamado por los tsotsiles *Muk'ul-huitz* —"gran montaña" o "gran cerro" en castellano—. Según lo mencionan sus habitantes, en estos picos viven "sus ancestros", a quienes se refieren de manera general como *Totil- me'iletik* en lengua tsotsil —"antiguos padres-madres"—. Además, está el volcán Tzontehuitz que, junto con el Huitepec, son considerados sagrados por ser los más altos.

El Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), con base en el censo realizado en el año 2020, reporta una población de 45,373 habitantes en el municipio de

1 Con base en las crónicas de Fray Bernardino de Sahagún (1969), se ha precisado que Zinacantán fue uno de los más importantes centros comerciales de la Serranía Central de Chiapas durante la etapa final del periodo prehispánico. Desde la región de Zinacantlán, los *pochtecas* (gremio de comerciantes mexicas) llevaban a México-Tenochtitlan el ámbar y las plumas largas del quetzal a cambio de navajas de obsidiana, agujas, grana, cascabeles, almagre, alumbre y madejas de pelo de conejo.

Zinacantán, de los cuales 39,443 son hablantes del tsotsil. Esta es la segunda lengua mayense más hablada en Chiapas (después del tseltal) y es la lengua materna de la mayor parte de los zinacantecos, quienes además hablan el castellano —el INEGI señala un porcentaje del 30.8% de monolingüismo tsotsil para el 2020—. En este mismo censo, se identificó que el 71.6% de población profesa la religión católica, mientras que el 24.2% se adhiere a religiones protestantes y evangélicas (INEGI 2020, Sistemas de Consulta).

Quienes se identifican como católicos son quienes principalmente acuden a ofrendar al *Totil- me'iletik* en los cerros que circundan la cabecera municipal.[2] El más socorrido es el *Muk'ul-huitz*, donde se llevan a cabo rituales que forman parte de una memoria histórica heredada de los mayas antiguos. En relación con esta raigambre, Mercedes de la Garza (2023) precisa que las concepciones religiosas tanto de los mayas coloniales como de los tsotsiles actuales proceden de una cosmología que fue representada simbólicamente desde el Periodo Clásico (300-900 d.C.) en múltiples templos y plazas. Se refiere al *Imago Mundi* —"imagen del mundo"—, un microcosmos al que acuden los dioses para la realización de los ritos.

En este microcosmos se identifican símbolos preponderantes como los tres grandes niveles del universo: el cielo, con trece capas superpuestas; la tierra, representada como una plancha plana y cuadrangular; y el inframundo, compuesto por nueve niveles.[3] Estos símbolos se asumen a partir de una estructura cosmológica centrada en la armonía de los contrarios cósmicos: por un lado, la vida, la fertilidad y la luz; por otro, la muerte, la oscuridad y la enfermedad. Esta dualidad se esquematiza plásticamente a través del quincunce (de la Garza, 1998).

Beatriz, una joven originaria de Zinacantán, explicó en entrevista que "cuando un espíritu hace el mal —por ejemplo, al provocar una caída, una enfermedad o tener mala cosecha— puede al mismo tiempo estar corrigiendo algo para recuperar el bienestar". Es decir, "lo malo, contiene a lo bueno". La entrevistada precisó que así se lo enseñó su abuela, y es por eso que "hay que ir a la montaña para que los espíritus nos orienten". Además, mencionó que hay espíritus considerados buenos, pero que también "tienen algo de malos", o que pueden ser tanto hombre como mujer. "Quien cubre al sol y da oscuridad durante un eclipse es un espíritu femenino malo que lo hace para renovar un ciclo de vida", agregó para cerrar su explicación (entrevista a Beatriz, San Cristóbal de Las Casas, 16 de mayo de 2024).

La dualidad y su armonía forman parte de los elementos que integran el "núcleo duro mesoamericano" al que se refiere Alfredo López-Austín (2001), en conjunto con los estratos

2 Gabriela Robledo (2023) menciona que dentro de las religiones que profesan los indígenas en el altiplano chiapaneco existen maneras de asociación que generan adaptaciones en las prácticas rituales religiosas, lo explica a partir de la noción del "drama social" de Victor Turner. Sus planteamientos están centrados en la influencia de estas asociaciones en los procesos de territorialización de la región.

3 Existen diversas discusiones en relación con estas representaciones prehispánicas. En particular, los planteamientos de Ana Díaz Álvarez (2009) que refieren al cielo representado en el Códice Vaticano A, donde precisa la imagen del códice como un posible Nuevo Mundo trazado por la mano indígena bajo influencia de la tradición escolástica, y no como el último vestigio de la cultura nahua que sobrevivió a la destrucción cristiana.

del universo, los símbolos del maíz, las esquinas del mundo soportadas por árboles, las jerarquías entre lo humano, lo sobrenatural y lo no humano, el calendario mesoamericano y el quincunce, entre otros. Todos ellos perduran dentro de la cosmovisión actual de los indígenas tsotsiles, con sus respectivas adaptaciones acordes a los cambios históricos de sus pueblos.[4]

"El núcleo duro mesoamericano es una entidad de extraordinaria antigüedad: fue formado en las sociedades igualitarias aldeanas del Preclásico Temprano, y muchos de sus elementos perduran en las comunidades indígenas de hoy pese al tremendo impacto de la Conquista española" (López-Austin, 2001, p. 59). Algunos de los elementos de este núcleo están presentes, como símbolos dominantes o suplementarios, en los rituales actuales que se llevan a cabo en cerros, cuevas, manantiales, senderos arbolados o claros de bosque de Zinacantán.

En estos espacios sagrados se manifiesta una gran concreción simbólica mediante circuitos ceremoniales en los que aparecen constructos mesoamericanos que propician la circularidad ritual y mítica para reafirmar la fundación del universo tsotsil. Es decir, en estas ceremonias se revive un tiempo mítico a través de ritos en los que intervienen elementos naturales, sobrenaturales y de creación humana, bajo la presencia de entidades que, además, pueden ser suprahumanas (de la Garza, 1998).

Para los actuales mayas, las Montañas Sagradas son el lugar donde se resguardan las nubes, los manantiales de agua, la lluvia y los granos como fuentes de riqueza para el pueblo. Los dioses que habitan en los cerros otorgan a su linaje el derecho sobre la tierra y sus recursos (García, 2018). Por ello, las elevaciones montañosas son el lugar por excelencia para la realización de rituales, ya que, se considera, en ellas residen las deidades ancestrales, los animales-compañeros, algunos santos y su dueño, el *Anjel*.

Este último es considerado el dueño del maíz, los rayos, la lluvia y algunos animales de caza (Gossen, 1989; Vogt, 1979; Holland, 1963). "En el resplandor de un relámpago se puede ver al *Anjel* rodeado de cerros", comentó Flavio, joven tsotsil, durante una conversación sobre el tema (entrevista a Flavio, San Juan Chamula, 6 de abril de 2024). Según varias de las investigaciones consultadas, el dueño y sus diferentes denominaciones —*ahnel*, *anjel*, *Yahwal Witz* o *Chahuk*— guardan relación directa con dioses antiguos mayas. También en entrevista, una joven tsotsil llamada Crescencia explica que ella prefiere llamarlo *Chahuk* porque "Anjel es más en español" (entrevista a Crescencia, San Cristóbal de Las Casas, 20 de junio de 2024).[5]

Los actuales tsotsiles consideran que las deidades de la tierra, principalmente el *Chahuk* o *ahnel*, son una categoría de ángeles que viven en las cuevas, y que emergen durante

4 Daniel Murillo (2018) acude a la noción de "sistemas complejos" y la búsqueda de equilibrio que los caracteriza para notar cómo la cosmovisión —mesoamericana— puede incorporar nuevos elementos o preservarlos como adaptables o blandos, con lo que se mantienen en movimiento.

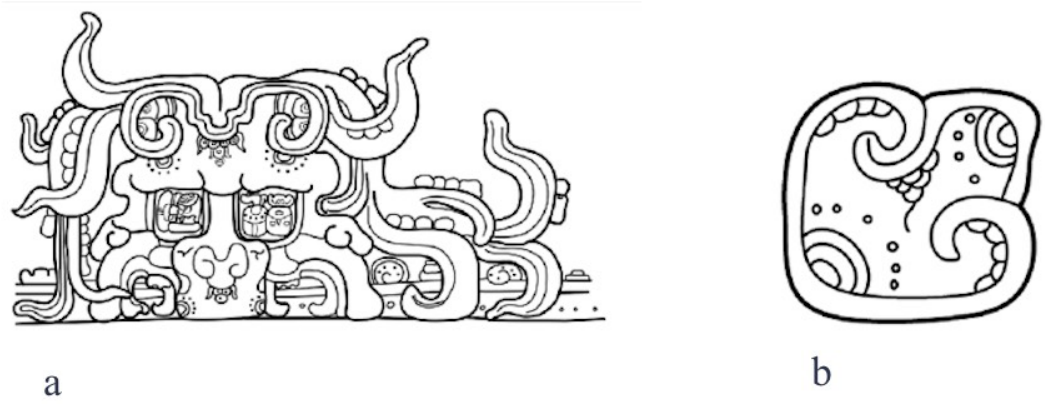
5 La palabra *Chahuk* en el diccionario del tsotsil de Zinacantán de Robert Laughlin (2009) aparece como "el rayo, el relámpago, el trueno".

las tormentas para ascender al cielo y rociar agua con un gran jarro (García, 2018; Holland, 1963).[6] De este modo, la montaña ha sido un símbolo dominante tanto para los mayas antiguos como para los actuales. "Como centro del mundo que une cielo y tierra, y del cual parten los puntos cardinales, la montaña funciona a menudo como *axis mundi*, pilar central del mundo" (Eliade y Petru, 2022, p. 646), una concepción compartida por diversas culturas a nivel global.

Los mayas del Clásico representaron gráficamente la montaña dentro de numerosos templos o lugares ceremoniales, al asociarla con ancestros, riqueza y fertilidad dada la abundancia que en ella se encuentra. Dentro de su arte público, los mascarones zoomorfos *witz* —representaciones gráficas, pictóricas o escultóricas de la tierra-montaña como lugar sagrado— eran un símbolo que evocaba a la tierra como un gran reptil o saurio, el cual, a decir de Hugo García, "también se hizo mediante un ser híbrido zoomorfo que combina elementos de cocodrilo, serpiente y en ocasiones de felino, al cual se denomina monstruo *witz*, la Montaña Sagrada" (2018, p. 149).

En la figura número uno (véase Figura 1) se muestra esta representación junto con el logograma *witz*, que hace referencia a una grieta de montaña con infijo de nubes de lluvia y arcoíris. En el dibujo de un fragmento de la llamada Cruz Foliada —a la izquierda de la misma figura 1—, esculpida como tablero en Palenque, se observan características comunes a esta representación. Una de ellas es la hendidura escalonada en la parte alta de la cabeza del gran saurio, con una línea doble o triple que se extiende ondulando hacia los extremos. Esta ondulación, a manera de volutas que se dirigen hacia adentro o hacia fuera, aparece como metonimia plástica de la montaña, al igual que el elemento escalonado que se hunde parece remitir a la cueva (Sanz,1998; García, 2018).

Figura 1. a. Mascarón del Tablero de la Cruz Foliada, Palenque. b. Logograma witz.



Fuente: **a.** Ilustración hecha por Merle Green Robertson, en Stuart y Stuart. **b.** Diccionario de Jeroglíficos mayas de John Montgomery. https://n9.cl/yxptyk

6 García precisa que, en algunos casos, el Anjel se asocia con el santo patrono del pueblo (2018, p. 140)

Como entidades mesoamericanas, la asociación entre montaña y cueva remite a la boca del cerro como el centro desde el que los pueblos surgieron tras su creación. En la actualidad, se menciona que el santo patrono y su pueblo emergieron de una cueva o montaña (Guiteras, 1986). En el circuito de los rituales actuales en Zinacantán, la llamada Cueva Blanca, *sak ch'e'n* en tsotsil, es uno de los puntos predominantes del recorrido ceremonial en la Montaña Sagrada. "Allí es donde dicen los curanderos, los rezadores, que es donde se guardan los animales que protegen a cada persona. De hecho, ahí se hace ofrenda, se deja pollo, lo meten en la cueva" explica Francisco, quien prefiere ser llamado Pancho, durante una visita a este lugar (entrevista a Francisco, Zinacantán, 21 de junio de 2023).

En este cuerpo cavernoso de la Montaña Sagrada convergen elementos simbólicos fundamentales de los ritos a los padres-madres ancestros. Se realizan rituales de curación, de solicitud de bienestar para todo el pueblo, de petición de lluvia o peticiones de carácter personal. Cuando se trata de un ritual de curación, "se pide para que el *Totil- me'iletik* siga cuidando al animal que protege a esa persona y a cambio de eso se deja como ofrenda un pollo. ... Si la persona enferma es mujer se sacrifica gallina y si es hombre, gallo" (entrevista a Francisco, Zinacantán, 21 de junio de 2023).

Según los mitos cosmogónicos mayas, el ser humano está predestinado a mantener la existencia de las deidades, seres sobrenaturales siempre cambiantes y activos. "Después de varios intentos fallidos de los dioses, los hombres son formados con masa de maíz y sangre de tapir y de serpiente ... materias sagradas que les dan la conciencia de los dioses, de sí mismos y de su misión sobre la tierra; ésta consiste en venerar y alimentar a los dioses, principalmente con su propia sangre", explica Mercedes de la Garza (2023, p. 30), basándose en el *Chilam Balam de* Chumayel, escrito por los mayas de la colonia en el siglo XVI, así como en versiones de los cakchiqueles de Guatemala.

Desde el periodo prehispánico el pavo ocelado o guajolote era usado como ofrenda para alimentar a los dioses. En la región tsotsil, se ha documentado el uso ritual de pollos desde 1950; se menciona como un acto de intercambio entre el *ch'ulel* —alma o espíritu en castellano— del ave por el del paciente (Vogt, 1979; Gossen, 1989; Holland, 1963). Se considera que el Señor de la Tierra, quien come almas, secuestra la de la persona y por eso se enferma; entonces la familia comerá la carne del ave y su alma se la entregará a la deidad durante el ritual (Bartolomé,1988).

En la figura número dos (véase Figura 2) se muestra una fotografía realizada a partir del trabajo de campo en la que aparecen bolsas amarradas en las ramas de árboles que circundan los santuarios de la montaña. Estas contienen "residuos del pollo que el enfermo comió en su casa: tripas, plumas, la cabeza", explica Beatriz y precisa que, algunas veces, estos restos se entierran, pues "la comida tiene espíritu que sirve para darle de comer a la montaña" (entrevista a Beatriz, San Cristóbal de Las Casas, 16 de mayo de 2024).

Figura 2. Fotografía de detalle en Montaña de Zinacatán



Fuente: propia, trabajo de campo, 2023

A diferencia de los residuos que se disponen colgados en bolsas, el pollo que se sacrifica en el santuario de la montaña se deja en ese mismo lugar, no se come. Para ello, se construyen pequeñas casitas de cemento donde se deja el cuerpo del ave ya sin vida, "dicen los rezadores que la cabeza del pollo debe dirigirse hacia donde sale el sol para que sea aceptado, ellos dicen que para que la ofrenda sea aceptada la deben poner así. Si lo dejas del otro lado —se refiere en dirección a donde se oculta el sol— ya no se está pidiendo el bien sino el mal" (entrevista a Francisco, Zinacantán, 21 de junio de 2023).

Otra forma de convocar al espíritu es emitiendo silbidos con pequeñas jícaras con agua, tal como comenta Pancho:

> Usan una jicarita pequeñita a la que le ponen agua, pero no cualquier agua sino de manantiales sagrados que son parte del *Totil- me'iletik*. Juntan esa agua y la meten en una jicarita pequeña, y le meten granos de maíz. Es maíz seleccionado de diferentes colores que aquí se reconocen: el negro, el amarillo, el blanco y el rojo. Es que el maíz aquí también lo toman como medicinal; después de ponerle las cuatro semillas lo usan para que saque un sonido y el curandero va llamando por el nombre de la persona que tiene espanto para que su alma regrese. (Entrevista a Francisco, Zinacantán, 21 de junio de 2023)

A partir de lo expuesto hasta aquí, se puede precisar que el símbolo dominante de estas prácticas rituales es la montaña, por ser el más antiguo y el que actúa como foco de interacción. La montaña es vista como un santuario ancestral y el lugar por excelencia para celebrar el culto. Se trata de un símbolo con su propio sistema de sentidos, capaz de vincular ideas y fenómenos diversos, al tiempo que también se inscribe en un polo de normas y valores

que guían a los ofrendantes durante el ritual. Se trata, además, de un símbolo que se mueve en un plano sensorial y emotivo vinculado con su apariencia externa.

La apariencia exterior de este símbolo dominante marca la pauta para definir símbolos que le son suplementarios, como es el caso de cuevas, manantiales, ojos de agua, rocas y ciertos árboles que se encuentran en estas montañas. También están los símbolos de creación humana, que en el caso de Zinacantán se ciñen a la vegetación existente en los cerros, caracterizada por árboles en varios estratos, una alta densidad de niebla, humedad y abundancia de epífitas y helechos. Predominan el bosque de encinos y los altos robles, que crean claros de luz en los senderos por los que se transita en la montaña.

Para la conformación de elementos simbólicos de orden suplementario, se recurre a componentes propios de la flora de este bosque de niebla —ramas, flores, colores y olores del lugar—. Dos de estos símbolos son los atados de flores con "puntitas de juncia", como los nombra Pancho, y la denominada "cruz maya". Ambos destacan porque en torno a ellos se disponen otros símbolos, integrándose a un conjunto simbólico que configura el ambiente devocional vinculado a un plano sensorial y emotivo relacionado al bosque húmedo de montaña.

Las flores han sido un símbolo fundamental en el pensamiento religioso maya desde tiempos remotos y que persisten hoy en día. De igual manera, muchas culturas del mundo consideran que las flores contienen poderes derivados de su vínculo con el reino de lo sagrado (Eliade y Petru, 2022). En el libro maya del *Popol Vuh*, escrito por los quichés en el siglo XVI, se narra un mito cosmogónico en el que hermanos gemelos, considerados héroes, debían compensar a los Señores de Xibalbá con cuatro vasijas llenas de flores por haber perdido un juego de pelota contra ellos. Una vasija debía contener pétalos rojos desmenuzados, otra amarillos y otra pétalos grandes (Tedlock, 1996).

Esta simbología en torno a las flores, vigente en la actualidad, también se refleja en el contenido de uno de los rezos de sanación que un curandero tsotsil recita: "Ea *sirikori*, patronos míos / señores floridos / tengo un asunto / abrazadores floridos / sostenedores floridos / guardianes floridos / vigilantes floridos / pastores floridos / ¡patronos míos!" (Köhler, 1995, p. 26). Este fragmento hace referencia a la pregunta que se formula a los "Señores Floridos" sobre el "tropiezo" del enfermo, aquel que ha extraviado su alma o su animal silvestre, y cuya relación con las deidades implica que estas deban responder.[7]

Para el caso de las flores usadas en Zinacantán para realizar ofrendas o para conformar el espacio de celebración, se pudo constatar que el geranio es la más importante por su color rojo y por el aroma que emite. En la variante del tsotsil de Zinacantán existe un término

7 Ulrich Kölhler (1995) explica que la metáfora relacionada con lo florido usada en este rezo registrado por él hace referencia al poder más que a la apariencia de belleza. Es decir, la flor está asociada con el poder. Por otro lado, Eliade y Petru (2022) también mencionan un rito celebrado en las montañas de Zinacantán llamado "Él entra en las flores", para ejemplificar el símbolo de la flor en diferentes culturas del mundo.

específico para referirse a la flor del geranio: *p'aj*. En entrevista, Pancho menciona que la costumbre ha sido llevar flores de geranio, aunque también se usa la rosa de castilla "porque tienen un aroma muy agradable" (entrevista a Francisco, Zinacantán, 21 de junio de 2023).

Para las ceremonias que ocurren en los santuarios de la montaña, se elaboran tres ramos de flores rojas unidas a gajos que desprenden de los pinos, es decir, son ramas de las llamadas "agujas de pino". De igual manera, desgajan las agujas de su tallo —a las que nombran "juncia"— y se esparcen en el piso del lugar donde se llevará a cabo el ritual. Esto impregna la escena con el aroma de los pinos, que junto a las flores crean un ambiente ceremonial fresco y húmedo, como el del bosque mismo.

En la figura número 3 (véase Figura 3) se observan tres de esos ramos de flores con "puntitas de juncia", como se refiere a ellos Pancho, los cuales se dejan junto al cadáver del pollo como parte de la ofrenda dentro de una de las pequeñas casitas construidas para tal propósito. Esta estructura, de aproximadamente 90 cm de alto, 60 de ancho y 80 de profundidad, está orientada hacia el este, donde sale el sol, y se encuentra erigida al costado o detrás del altar principal.

Al preguntarle a Beatriz sobre estos ramos ubicados dentro de la pequeña construcción, ella explica: "meterlos ahí es como trasladar las cruces a la ofrenda hecha al Señor de la Tierra" (entrevista a Beatriz, San Cristóbal de Las Casas, 16 de mayo de 2024). Con esto, se refiere a la acción de desplazar simbólicamente las tres "cruces mayas" que están en el altar principal hacia el lugar donde se ofrenda la vida del pollo, y de las cuales se hablará a continuación.

Figura 3. Fotografía de detalle en montaña del Huitepec, Zinacatán



Fuente: propia, trabajo de campo, 2023

En los altares, ubicados en varios puntos de los circuitos ceremoniales que se realizan en la montaña, es donde se ubican tres cruces de madera con remates circulares en sus extremos y pintadas de color verde azulado. Se trata de la llamada "cruz maya" o "cruz tsotsil", otro de los símbolos que pueden considerarse como suplementarios de mayor importancia, dada su relación directa con el símbolo que más genera representaciones colectivas: la montaña. Estas cruces son usadas para sacralizar los lugares donde se asume viven las deidades y lo sobrenatural. Al referirse a ellas, Daniel Murillo explica lo siguiente:

> La cruz indígena es muy distinta a la cruz cristiana que puede encontrarse en las iglesias del mismo culto. ... Según el contexto puede ser un ente animado, signo sacro marcado por acción de un ente sobrenatural o un santo, puede tratarse de un signo dado a conocer por la dimensión onírica o puede ser un signo sacro colocado por la acción humana; una puerta hacia la dimensión numinosa; una marca de habitación de seres sobrenaturales de los ancestros y de los muertos; una marca espacial que alude a cierto límite entre parajes; y además una forma de marcar un *axis mundo*. (2018, p. 211).

En torno a estas cruces, que además se han relacionado simbólicamente con el árbol sagrado, se desarrollan las representaciones rituales colectivas acompañadas de velas, veladoras, agua, refrescos de cola, sahumerios de copal y *pox* —un destilado tradicional de la región realizado con maíz y caña—. A estas cruces, que pueden medir de entre un metro o hasta dos, también se les decora con flores en su centro donde se amarran las de color rojo o blanco unidas a tallos de pino con largas puntitas de juncia.[8] Estas cruces marcan los lugares sagrados que conforman el circuito ritual en los cerros de Zinacantán, es decir, son los lugares donde se detienen los peregrinos para rezar y ofrendar. El circuito se encuentra distribuido de tal manera que las tres cruces de cada lugar están dirigidas mirando de frente al valle donde está ubicado el pueblo.

Según lo explicó Pancho durante la entrevista y la visita a los santuarios, en estos centros ceremoniales de la montaña es donde se celebran diferentes rituales que consisten en recorrer los puntos marcados con las cruces. Una de estas celebraciones es la que se realiza tres veces al año en la que participan la mayor parte de rezadores o curanderos del lugar —actualmente hay 80 curanderos reconocidos—. Este circuito, que está dirigido a pedir la protección para todo el pueblo, lo cual incluye pedir lluvia, se lleva a cabo en el mes de febrero, junio y noviembre.

El testimonio sobre este ritual expuesto por Pancho es el siguiente: "cuando hacen este rezo ellos sí caminan, caminan casi toda la noche pues hacen el rezo durante la noche. Empiezan desde la tarde y ocupan la noche, es que como son varios curanderos se dividen las cruces." Al preguntarle si es un rezo que ocurre de manera simultánea en los diferentes

8 Daniel Murillo (2018) precisa que estas cruces se colocan tanto en altares domésticos como al exterior de las casas, unas pequeñas en los techos, en la entrada de parajes, en los Kalvarios, en cerros, cuevas, manantiales y en los panteones.

puntos del circuito responde: "en este rezo participan los ochenta curanderos todos al mismo tiempo, solo en el inicio se hace en la casa del que nosotros llamamos Alcalde Mayor. Ahí se reúnen todos y hacen el rezo de las velas [se refiere a que bendicen las velas que se van a usar pasándolas por el humo de los sahumerios] que son muchas, porque sí es una buena cantidad de velas que se usan. De ahí ya se distribuyen y cada curandero lleva su flete de velas" (entrevista a Francisco, Zinacantán, 21 de junio de 2023).

Otra de las celebraciones en estos mismos puntos son las que hacen las personas por necesidad o voluntad propia para agradecer o hacer peticiones a las deidades. Son rezos que se hacen preferentemente los martes y jueves por considerarse que en esos días están abiertas las puertas del *Totil- me'iletik*, "son los días en que pueden atender visitas" dice Pancho (entrevista a Francisco, Zinacantán, 21 de junio de 2023).

Las pautas para realizar los circuitos rituales están claramente definidas y reconocidas por la comunidad, tal como se evidencia en la celebración de un rezo de petición hecho por una mujer tsotsil para que su esposo, quien migró a los Estados Unidos, dejara de tomar alcohol y siguiera enviando remesas para su familia. Lo que se vivió durante este peregrinar se relata a continuación.[9]

El encuentro con el grupo de ofrendantes ocurrió en lo alto de la montaña, cerca al *Kalvario*[10] —es un lugar que según lo explicó Pancho "se tiene que ir a fuerzas durante un rezo"—. Yo fui porque quería encender mis propias velas frente al altar que unos meses antes había identificado como importante. Al empezar a subir la montaña observé que unos metros adelante se encontraba un grupo también ascendiendo, eran entre siete u ocho personas (había adultos, jóvenes y niños). En mis manos llevaba delgadas velas de color blanco, azul y verde. Ellos pararon para descansar; los pasé al tiempo que nos saludamos.

Ya frente a las tres cruces con flores rojas que se encontraban en lo alto del altar, percibí que en el suelo había quedado el fuego encendido de un ritual anterior. Era un fogón circular que estaba avivado por madera de ocote, lo supe por el olor a pino fresco. Entonces, allí mismo, prendí una vela que usé para derretir la base de las otras que alinearía en el piso; corrí la juncia y adherí al piso una primera fila de 10 velas amarillas, después una de 10 azules y por último las 10 verdes. Cuando estaban organizadas comencé a encender una a una.

Me dediqué a observar el fuego de mis velas, entonces el grupo de personas llegó. Nos saludamos nuevamente. Enseguida y con rapidez el curandero que venía con ellos apagó el fuego que aún estaba avivado por el ocote. Tomó en sus manos juncia y la frotó con fuerza sobre las llamas, con su pie despejó el piso de las cenizas para poner ahí sus propias velas. Las

9 Visita de campo realizada al cerro de Huitepec de Zinacantán, un jueves del mes de abril del año de 2024.

10 Gabriela Robledo y Araceli Burguete (2023) precisan que las tres cruces sembradas en el centro de altares son conocidas como *kalvarios*, los cuales durante los rituales se adornan en su eje vertical con flores y puntas de pino, así como su base se cubre con juncia (94).

que ellos traían estaban agrupadas en conjuntos; cada cúmulo estaba hecho de casi treinta velas envueltas en hojas de periódico que Salvador, como después supe que se llamaba el curandero, traía organizadas.

Él descubría a la mitad cada cúmulo, de tal manera que las velas asomaban casi en su totalidad y la hoja de periódico que las envolvía era usada como base para mantenerlas unidas. Me percaté que, con gran pericia y velocidad, Salvador iba ubicando cúmulos de velas en distintos lugares del altar. Un altar escalonado que empezaba por las tres cruces ubicadas en lo alto para después pasar a un segundo nivel donde se ubicaba el fuego creado a través de las velas agrupadas y, ya en el piso, el altar terminaba con una alineación de velas independientes rodeadas de juncia.

El curandero empezó a encender las agrupaciones de velas, al igual que algunas veladoras pequeñas que en tríos se distribuían según su color. Por otro lado, Salvador hizo la alineación de velas que, a una distancia de escasos centímetros entre sí, formaban líneas que se repetían una detrás de otra. Las de adelante eran más altas y descendían a medida que el tamaño de las velas disminuía. Todo esto remataba con una botella de *pox* en el centro, y una botella pequeña de Pepsi a cada uno de los costados (véase Figura 4-a).

El fuego comenzó a ser abundante a medida que Salvador encendía cada grupo de velas, ayudado por un niño que llegó con el grupo y que unas horas después me dijo era su hijo, quien desde pequeño lo ha acompañado en los rezos. Una vez que todo estaba encendido, se paró frente a su ofrenda de fuego acompañado de la mujer que la ofrecía. Principió a rezar en tsotsil, precedido de una ligera venia hacia mí.

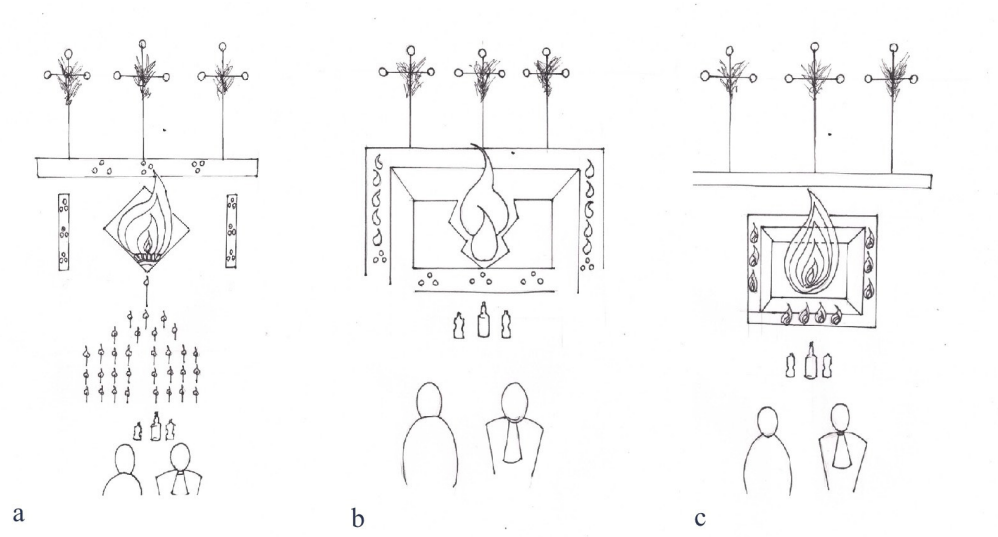
Desde que el grupo llegó al *Kalvario* todos, menos Salvador y la mujer ofrendante, se sentaron a un costado del altar. Ellos eran familiares acompañantes en la petición. Durante el rezo hablaban en voz baja entre ellos, una joven observaba su celular y los niños más pequeños jugueteaban, mientras yo seguía frente a mis velas que estaban por derretirse totalmente. Después de su rezo de aproximadamente 20 minutos, Salvador y la mujer parados frente al altar inclinaron tres veces su torso en señal de respeto y de cierre del culto. El fuego siguió silbando mientras crecía hacia lo alto, dando luz al lugar, al tiempo que Salvador tomó el *pox* y lo sirvió en pequeñas copas que había dejado a un costado. Entonces, repartió una ronda de bebida para todos, incluyéndome —en particular, me preguntó si prefería *pox* o refresco—. Ese momento del ritual es designado en tsotsil como *o'lol k'op*, y termina cuando el curandero riega un poco de agua y *pox* sobre el fuego para avivarlo y hacerlo crujir. Después hablamos por un momento, recibí sonrisas de todos menos de los niños que jugueteaban aún. ¡Estamos esperando a que el fuego cese!... Pasaron algunos minutos y Salvador me invitó a seguir el recorrido con ellos, a lo que caminamos a otro punto de la montaña.

Descendimos algunos metros y llegamos a otro altar, esto es, a otro *Kalvario*. Este se encontraba en un claro del bosque, en una zona rodeada de altos árboles que circundaban el lugar donde las tres cruces estaban erguidas, acompañadas de su atado de flores y ramas de

pino. El ritual allí fue similar al anterior, con algunas adaptaciones por las características del lugar, tal como se observa en la figura 4 (véase Figura 4).

Posteriormente, fuimos a la Cueva Blanca, donde otro grupo de peregrinos hicieron su propio rezo directamente en la entrada de la cueva. Nuestro trayecto culminó después en la iglesia del pueblo.

Figura 4. Conformaciones rituales. a. Kalvario principal; b. Claro del bosque; c. Cueva blanca.



Fuente: propia, trabajo de campo, montaña de Huitepec, Zinacantán, 2024

Estas conformaciones espaciales, corporales, de objetos y elementos de la naturaleza generan experiencias sensibles que irrumpen en las emociones y percepciones colectivas. Son experiencias mediadas por símbolos que resuenan simultáneamente entre formas vegetales, elementos de creación humana y personas que buscan pedir y ofrendar ante fuerzas que se asume existen en la montaña desde tiempos inmemoriales como seres numinosos. Son experiencias que se repiten día a día, mes a mes, año a año y de persona a persona para conservar dentro de sí la fuerza misma de la montaña.

La experiencia de lo simbólico para la apertura de lo sagrado

La forma que adquieren los símbolos en el ritual al *Totil- me'iletik* y la experiencia que ante ellos se vive permiten intensificar una sensibilidad compartida. Es decir, pareciera que el material del que están hechos estos símbolos se traslada a la sensación en la que el colectivo resuena en el momento mismo del ritual. Esto implica reconocerlos como símbolos con un alto grado de condensación, en el sentido que propone Victor Turner (2019), cuando los describe como aquellos capaces de unificar múltiples significados en una forma única —esto incluye la integración de normas, imperativos y valores sociales—.

Se trata entonces de la capacidad que poseen los símbolos rituales de saturarse de cualidades emocionales y sensitivas hasta lograr hundir sus raíces profundamente en el inconsciente. Para ello, se requiere de formaciones simbólicas que generen un intenso estímulo sensorial durante el ritual mediante incentivos visuales, sonoros, olfativos, táctiles y gustativos, los cuales, a su vez, evocan respuestas emocionales profundas. A través de cantos, recitación de letanías, rezos, inciensos, el uso de alcohol o esfuerzos físicos —largas caminatas, ayunos o desvelos— se desarrollan conductas simbólicas que saturan emotivamente el ritual.[11] Es común, por ejemplo, que los participantes alcancen el llanto durante un ritual, un fenómeno expresado en tsotsil con el término *ok' ita kajvaltik*, que en castellano significa "rezar llorando". Se trata del uso de diferentes estímulos integrados en un mismo ritual que permite alcanzar un fin último, esto es, que permiten la apertura del espacio de lo sagrado.

La profundidad simbólica propia de la experiencia ritual permite integrar al grupo en un mismo lugar y a un mismo tiempo para el encuentro con las deidades. En el caso de los rituales tsotiles se puede precisar que esta profundidad simbólica se encuentra ubicada en un lugar conformado por fuego, flores, ramas, rocas, riscos, árboles, manantiales, cruces de madera, inciensos, bebidas, alimentos, peregrinaciones, rezos y, algo muy importante, la vida de un ave ofrendada. Son formaciones simbólicas que permiten a cada uno de los participantes y a todos a un mismo tiempo escenificar una experiencia de apertura ante los númenes de la montaña.

Se da así esta integración simbólica con la montaña, concebida como santuario frente al cual los peregrinos se sienten congregados, es un "lugar que reúne hacía sí a lo supremo y a lo extremo. Lo que reúne así penetra y atraviesa todo con su esencia", tal como lo menciona Heidegger (1979, p. 35), al referirse a los templos religiosos. Para que esto ocurra, es necesaria una intensidad simbólica que transforme el lugar en un espacio acogedor, cual morada habitada por seres que los devotos reconocen como parte de su propia existencia social.

Estos lugares donde se celebran rituales religiosos, como ocurre entre los tsotsiles de Zinacantán, configuran un sentido de pertenencia común o de conciencia colectiva, por lo que pueden identificarse como lugares que "atraviesan todo con su esencia". Es decir, constituyen centros de organización en torno a los cuales giran creencias, normas y un culto que propicia la "apariencia sensible" necesaria para que todo allí se oriente hacia una misma esencia —como la de la propia montaña—.

La noción de "apariencia sensible" es empleada por Gadamer para explicar la esencia del símbolo y lo simbólico.[12] Al respecto, señala: "De ahí que la esencia de lo simbólico consista precisamente en que no está referido a un fin con significado que haya de alcanzarse intelectualmente, sino que detenta en sí su significado" (1991, p. 44). Este "detentar en sí"

11 En las entrevistas se pudo constatar que algunos devotos realizan ayunos y duermen en los *Kalvarios* de la montaña como parte del ritual.

12 Principalmente se refiere al simbolismo en el arte, y recurre específicamente a la noción de la "apariencia sensible de la idea".

implica reconocer la apariencia de lo simbólico, en otras palabras, reconocer el despliegue formal, espacial y temporal que ocurre durante la puesta en escena del rito. Esta especificidad en los elementos de expresividad va adquiriendo progresivamente una mayor densidad emocional para arraigarse como un sentir colectivo escenificado como culto.

Lo anterior conduce a la reflexión de que antes de ser solamente un medio de transmisión de significados, el símbolo —y en este caso, el símbolo ritual— es, predominantemente, una materia de expresión. Dicho en otros términos, es "llevar algo a su presentación de tal suerte que esté ahí en su plenitud sensible" (Gadamer, 1991, p. 43).

Así, el material del que están hechos los símbolos se traslada al plano de la sensación; esto ocurre tanto con los símbolos creados por las personas —altares, cruces de madera, atados de flores, velas y demás—, como con la asignación simbólica que se le otorga a ciertos lugares o elementos de la naturaleza —cuevas, ojos de agua, árboles, claros del bosque, riscos, etc.—. Asimismo, se manifiesta en las conductas simbólicas —ademanes, rezos, venias, distribución del fuego, peregrinaciones, ayunos, sacrificio de gallinas, entre otras—. Esta materialidad, entendida como la profundidad de lo simbólico, es precisamente lo que se traslada a una intensidad sensible capaz de sacudir vivamente el espíritu, tal como lo señala Durkheim.

En la entrevista realizada a Flavio, se le mostró un mapa recopilado en trabajo de campo por Gary Gossen en los años setenta —se trata de una representación gráfica de la concepción cosmológica entre los tsotsiles, elaborada por uno de ellos a petición del antropólogo—. Al observarlo, el joven reconoció los santos y los tres niveles del mundo ahí representados, además de mencionar el inframundo, la montaña y el *vinajel*.[13] No obstante, también precisó: "el mapa no logra representar lo espiritual porque lo espiritual no es algo así, así tan definido" (entrevista a Flavio, San Juan Chamula, 6 de abril de 2024).

Los elementos expresivos de la escena simbólica densifican el momento del ritual más que definirlo o darle una forma delimitada —como si se tratara de una coreografía estructurada—. Estos elementos se expanden más allá de una forma determinada, hasta configurar lo que Richard Sennet denomina "dominio expresivo". Este concepto hace referencia a la posibilidad que tiene la escenificación ritual de propiciar que las personas se vuelquen hacia el exterior antes que perderse "en el laberinto de sus sentimientos personales" (2012, p. 136). Es decir, la ceremonia ritual conforma comunidad en tanto que "produce un vuelo al exterior" compartido, lo cual es posible gracias a que el dominio expresivo se amplía dada la profundidad simbólica.

A partir de estos planteamientos, podría decirse que los símbolos de los rituales tsotsiles aquí descritos no constituyen una alegoría a la montaña, sino que son en sí mismos

13 El *vinajel* en tsotsil hace referencia al cielo durante el rezo, específicamente a la Virgen o a una santa. *Ch'ul-vinajelal antz, ch'ul-vinajelal sinyora* se traduce, según el diccionario de Robert Laughlin (2009), como "mujer celestial sagrada o señora celestial sagrada".

una experiencia viva de integración con ella. Es decir, los símbolos no aparecen como meros sustitutos de la montaña, sino que esta emerge como plenitud sensible durante el ritual —aunque lo haga solo por instantes—. Es precisamente por esta plenitud que puede considerarse que estos rituales religiosos encarnan experiencias cultuales que generan un sensible común propio de las mayas tsotsiles de Zinacantán.

Conclusiones

Resulta particularmente oportuno el estudio de la ritualidad religiosa desde una perspectiva que reconozca la expresividad plástica y visual de los objetos sacros involucrados. Esta aproximación permite ampliar la comprensión de los significados que adquieren ciertos símbolos durante la celebración ritual. Al centrar la mirada en la materialidad visual de estos elementos simbólicos —ya sean objetos, espacios físicos, expresiones corporales o manifestaciones inconscientes—, se hace posible identificar elementos de la espiritualidad humana y su repercusión en realidades concretas. Realidades no únicamente de orden espiritual sino también social, político e incluso de orden artístico.

La metodología utilizada, centrada en las descripciones y explicaciones que los propios actores ofrecen sobre su pensamiento ritual y religioso, permitió identificar los relatos que sus escenificaciones rituales configuran. Esto sugiere que los enfoques de investigación cualitativa que enfatizan métodos visuales son cada vez más pertinentes, ya que enriquecen las posibilidades interpretativas desde el campo de las imágenes y su materialidad específica.

En el caso de los rituales en Zinacantán, esta materialidad hace parte de un pasado histórico que se ha ido adaptando y reconfigurando para mantener vivo el relato cosmogónico de estos pueblos. Además, les ha permitido hacer de su expresividad ritual un medio para reconocerse a sí mismos como parte de los pueblos mayas de Chiapas.

Referencias bibliográficas

Bartolomé, Miguel. (1988). *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. Instituto Nacional Indigenista.

Díaz, Ana. (2009). La primera lámina del Códice Vaticano A: ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la Antigüedad pagana indígena? *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, *31*(95), 5-44. https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2009.95.2296

Durkheim, Emile. (2019). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón.

Eliade, Mircea y Petru, Ioan. (2022). *Diccionario de los símbolos*. Fragmenta.

Gadamer, Georg. (1991). *La actualidad de lo bello*. Paidós.

García, Hugo. (2018). La Montaña Sagrada. Aspectos sobre la legitimación del poder en el Clásico maya. *Estudios De Cultura Maya*, (53), 139-172. https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2019.53.923

Garza, Mercedes de la. (1998). *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. Paidós.

Garza, Mercedes de la. (2023). *Agua, cueva, inframundo y abismo*. Academia Mexicana de Historia.

Gossen, Gary. (1989). *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias).

Guiteras, Calixta. (1986). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica.

Han, Byung-Chul. (2021). *La desaparición de los rituales*. Herder.

Heidegger, Martin. (1979). *De Camino al Habla*. Ediciones del Serbal.

Holland, William. (1963). *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Presencias).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2020). Sistema de Consultas. México en Cifras [en línea]. https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/#tabMCcollapse-Indicadores

Jean-Luc, Nancy. (2003). *La creación de mundo o la mundialización*. Paidós.

Köhler, Ulrich. (1995). *Chonbilal Ch'ulelal – Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*. UNAM.

Laughlin, Robert. (2009). *Mol Cholobil K'op ta Sotz'leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*. Maya Educational Foundation.

López, Austin (2001) El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* [pp. 47- 65]. Fondo de Cultura Económica y CONACULTA.

Montgomery, John. (2024). FAMSI. Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, INC [en línea]. https://n9.cl/yxptyk

Murillo, Daniel. (2018). *El camino de los Anjeltik. Relaciones entre cosmovisión, gobernanza del agua y territorio: dos visiones sobre el Valle de Jobel, Chiapas*. El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Denzin, Norman y Lincoln, Yvonna. (2016). *Manual de investigación cualitativa. Volumen V. El arte y la práctica de la interpretación, la evaluación y la presentación*. Gedisa.

Robledo, Gabriela y Burguete, Araceli. (2023). Rituales al agua en San Cristóbal: nuevas formas de territorialización india. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, *44*(94), 83-108.

Robledo, Gabriela. (2023, 9 de noviembre). *Expulsiones religiosas y procesos de territorialización en el altiplano chiapaneco: un drama social* [Conferencia]. Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, México.

Rosa, Harmut. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz.

Sahagún, Fray Bernardino de. (1969). *Historia General de las cosas de Nueva España*. Biblioteca Porrúa.

Sanz Castro, Luis Tomás. (1998). Montañas sagradas, dioses solares e imágenes de AHAW: Iconografía de la escultura arquitectónica de la Acrópolis del Norte, Tikal (100 a.C.-200 d.C.). *Anales del Museo de América, 6*, 95-109.

Sennet, Richard. (2012). *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Anagrama.

Stuart, David y George, Stuart. (2008). *Palenque. Eternal City of the Maya*. Thames & Hudson.

Tedlock, Dennis. (1996). *Popol Vuh: the mayan book of the dawn of life* (Ed. rev.). Simon y Schuster.

Turner, Victor. (2019). *La selva de los símbolos*. Siglo Veintiuno.

Vogt, Evon Z. (1979). *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica.

Entrevistas

Entrevista a Beatriz, San Cristóbal de Las Casas, 16 de mayo de 2024

Entrevista a Crescencia, San Cristóbal de Las Casas, 20 de junio de 2024

Entrevista a Flavio, San Juan Chamula, 6 de abril de 2024

Entrevista a Francisco “Pancho”, Zinacantán, 21 de junio de 2023

Los entrevistados pidieron reserva de sus apellidos.

Financiación y conflicto de intereses:

Investigación realizada en estancia bajo la modalidad de investigador huésped en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, CIESAS Sureste; de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI).

Nota del editor:

Este artículo fue arbitrado por dos especialistas anónimos mediante el Sistema Doble Ciego (Peer-Review).

Cómo citar este texto:

Gil Corredor, Claudia Adelaida. (2025). Del símbolo a la experiencia ritual: Montañas Sagradas entre los mayas de Zinacantán, Chiapas. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 22*, e2025A03. https://doi.org/10.31644/ED.IEI.V22.2025.A03

Vol. 22 año 2025
Publicación Continua [Volumen anual]
EntreDiversidades
Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
e-ISSN: 2007-7010

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

EntreDiversidades

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

e- ISSN: 2007-7610

Vol. 22 año 2025

Publicación Continua [Volumen anual]

Del símbolo a la experiencia ritual: Montañas Sagradas entre los mayas de Zinacantán, Chiapas

Facultad de Ciencias Humanas para el Desarrollo Intercultural Sostenible

San Cristóbal de Las Casas



Fotografía cortesía de Claudia Adelaida Gil Corredor

www.entrediversidades.unach.mx