

LOS LUGARES SAGRADOS, HERENCIA Y FISURAS: LAS REPRESENTACIONES SOCIALES EN ZINACANTÁN, CHIAPAS

SACRED PLACES, HERITAGE AND FISSURE: SOCIAL REPRESENTATIONS IN ZINACANTÁN, CHIAPAS

Maria Teresa Pérez-Gómez,¹ Juana Cruz Morales,² Manuel Roberto Parra Vázquez³ y Araceli Ruby Burguete Cal y Mayor⁴

Resumen: En la vida zinacanteca, una fuerza ordena y da sentido a la existencia: el saber común. Esta investigación tiene como objetivo dar cuenta de los diversos cambios que han concebido los zinacantecos desde sus representaciones sociales; se destaca la relación que la población establece o no con los lugares sagrados. Las deidades forman parte del patrimonio cultural heredado por los ancestros y en ellas se fundamentan las creencias y las prácticas del pueblo. Las recientes transformaciones sociales, culturales y económicas están determinadas principalmente por la economía de mercado articulada con la floricultura y la adhesión a nuevas formas de creencias religiosas diferentes a la católica. Ambas han desencadenado un conjunto de cambios en el *talet kuxlejal*, lo que modifica el sentir, pensar y actuar de las personas, dado que se asumen otros valores y se generan nuevas prácticas. Esto, en la perspectiva de los zinacantecos, cambia el compromiso y la relevancia de la convivencia y armonía en lo colectivo, lo que produce una fisura en el significado del *Kuxlejal*. A su vez, esta misma fisura posibilita revalorizar, resignificar y

1 Universidad Autónoma Chapingo.

2 Universidad Autónoma Chapingo.

3 Universidad Autónoma Chapingo.

4 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

revitalizar el sentido del *kuxlejal* en comunidad. *Palabras clave:* *Kuxlejal, ch'ulel, protestantismo, creencia, bosques de uso común.*

*Abstract: In Zinacantecan life, a force orders and gives meaning to existence: common knowledge. This research was oriented to know and account for the various changes that the Zinacantecans have conceived in their social representations, and highlights, the relationship that the population establishes or not with the sacred places. The deities are part of the cultural heritage inherited by the ancestors and sustain people's beliefs and practices. Recent social, cultural and economic changes and transformations have been mainly determined by the market economy linked to floriculture and the adherence to new forms of religious beliefs different from Catholicism. Both have triggered a set of changes in the *talel kuxlejal*, modifying the feeling, thinking and practicing of people; other values are adopted and new practices are created. In the opinion of the zinacantecans, this has modified the commitment and relevance of coexistence and harmony in the collectivity and has produced a fissure in the sense meaning of the *Kuxlejal*. At the same time, this same fissure makes it possible to revalue, redefine and revitalize the meaning of the *kuxlejal* in the community. Keywords: *Kuxlejal, ch'ulel, Protestantism, belief, common-use forests.**

Introducción

En todas las sociedades existe un *talel kuxlejal*. Este se puede entender como el modo, naturaleza o forma de vida que han creado y construido las culturas. Por lo tanto, el *talel kuxlejal* puede ser comprendido como el tejido de conocimientos que les permiten a los individuos direccionar, clasificar y explicar el sentido de su vida o realidad (*kuxlejal*).

Los conocimientos y saberes que circulan en los territorios de los pueblos originarios, así como su uso en la vida cotidiana. Especialmente aquellos relacionados con la salud, siguen siendo menospreciados por la cultura predominante, pues carecen de rigor científico. Sin embargo, para los pueblos, estos conocimientos no solo son esenciales para su existencia y sobrevivencia, sino que

siguen siendo funcionales, efectivos y verdaderos para resolver problemas en las distintas dimensiones de su vida. Así, han mantenido un amplio repertorio de saberes y prácticas a lo largo de generaciones.

Por lo tanto, las explicaciones que surgen dentro de los grupos sociales no necesariamente se basan en una verdad unívoca, sino que cada grupo crea y reproduce sus propias interpretaciones sobre ciertos fenómenos. Así han construido conocimientos y saberes. A estos se les conoce como *conocimiento espontáneo* o *ingenuo*. En las ciencias sociales se les refiere como *conocimiento del sentido común* o *pensamiento natural* en contraposición al pensamiento científico (Jodelet, 1986).

Las ciencias sociales han mostrado interés en comprender los conocimientos del sentido común (Ibáñez, 1988), lo que dio lugar a la teoría de las Representaciones Sociales (RS) como una herramienta para su análisis (Moscovici, 1979; Jodelet, 1986). Las RS surgen en la intersección de la sociología y la psicología, lo que ha dificultado su definición precisa, ya que abarca diversos elementos que permiten abordarlas desde múltiples enfoques (Rateau y Lo Monaco, 2013; Ibáñez, 1988). Sin perder de vista que las RS se enfocan en el conocimiento social, y su principal función es “la comunicación, la interacción y la cohesión de los grupos sociales” (Araya, 2002: 30).

Las RS son conocimientos construidos por un grupo social o cultura, y sirven para explicar y comprender su realidad, su mundo simbólico, ideología y sus percepciones; un conjunto que integra las “epistemologías de lo imaginario” (Vergara-Figueroa, 2020). Se difunden mediante el lenguaje y las prácticas a través de interacciones entre los miembros. En este proceso se transmite “información, imágenes, opiniones, actitudes, ritos, técnicas, costumbres, modas, sentimientos, creencias, miedos, entre tantas cosas que nos permiten vivir” (Vergara-Quintero, 2008: 64).

En este sentido, algunos autores las definen como “sistemas de opiniones, conocimientos y creencias propias de una cultura, una categoría social o un grupo social...” (Rateau y Lo Monaco, 2013: 24). Mediante esta herramienta analítica, nos aproximamos a conocer el conocimiento común del pueblo zinacanteco sobre la apropiación de espacios en su territorio, denominados lugares sagrados, y los cambios producidos alrededor de estos en las últimas décadas, como resultado de las transformaciones del entorno físico y otras dinámicas de cambios social, económico y religioso.

Zinacantán se encuentra en la región conocida como Los Altos de Chiapas, también llamada *Tsotsil-Tzeltal*, debido a que en su mayoría está habitada por *tsotsiles* y *tseltales*, dos pueblos autóctonos que descienden de la cultura maya. Este municipio, se caracteriza por su clima frío (*sikil osil*). En la mayor parte de su territorio predomina el clima templado subhúmedo (78.64%). Su cobertura vegetal está compuesta por bosques de encino-pino, pino-encino, encino y pino (CEIEG, 2020). Según el INEGI (2020), Zinacantán tiene una población de 45,373 habitantes, y la integran 61 localidades. Se considera uno de los municipios con mayores condiciones de pobreza extrema, pues afecta al 53.9% de su población.

En los últimos años, el territorio zinacanteco ha enfrentado una serie de transformaciones sociales, culturales y económicas. Entre las más destacadas se encuentran los cambios de la economía de mercado articulado a la floricultura. Esta actividad ha desencadenado un conjunto de transformaciones en el *talel kuxlejal*: en la alimentación, organización social y sistemas normativos (Llanos y Santacruz, 2022; Burguete, 2000). Estos factores, a su vez, impactan en su patrimonio natural, tales como los bosques, agua y suelo (Llanos y Santacruz, 2022). En general, en la flora y la fauna por las alteraciones en su hábitat y la contaminación. Además, influyen en las formas en que la población se relaciona con su entorno natural; en el cómo se siente, piensa y lo vive (Pérez-Gómez, et al., 2024).

Aunado a la adhesión de otras formas de culto religioso diferente a la religión católica,⁵ la población modifica su sistema de valores. Ante estos cambios, al adjudicarse otros valores, se fractura la relación comunitaria, se desvía el compromiso con la convivencia y la armonía en lo colectivo, y se interrumpe la centralidad de la vida que ha sido legitimada y consensada por los zinacantecos. Como respuesta, se desarticulan y desvalorizan los elementos que sostenían la unidad del *kuxlejal* entre los zinacantecos, como el *ich'bail ta muk'*, el pijilal, y el *xch'ulel*, los cuales, de una y otra forma se articulan con la noción del territorio. A esta alteración expresada por los zinacantecos, se le denomina las fisuras del *kuxlejal*.

5 La religión católica o religión popular puede verse como una expresión sincrética que combina las creencias introducidas por los conquistadores españoles con las cosmovisiones de los pueblos originarios. Estas últimas estaban influenciadas por prácticas como la magia, el curanderismo y el animismo. Y el catolicismo centrado en la devoción a los santos, los milagros y rituales, también se entrelaza con las corrientes espirituales contemporáneas (De la Torre, 2012).

Esta contribución conoce y documenta el saber común del pueblo zinacanco sobre la apropiación y uso de sus espacios como lugares sagrados dentro de sus bosques de uso común. Las preguntas orientadoras son: ¿Cuál es el conocimiento común que tienen las personas de Zinacantán sobre los lugares sagrados, con una mirada del pasado y del presente? ¿Qué representaciones sociales legitiman el uso de los lugares sagrados dentro de sus bosques de uso común? ¿Cuáles son las nociones o acuerdos, explícitos o simbólicos, que resguardan los lugares sagrados? ¿Qué transformaciones se han producido en la vida social de la población zinacanteca en los ámbitos social, económico y religioso?

Las representaciones sociales: *Talel kuxlejal*

Abordar estudios desde la teoría de las RS nos aproxima a la visión del mundo que las personas tienen acerca de cómo es su realidad⁶; permite conocer las explicaciones e interpretaciones de su mundo cosmogónico, o bien, sobre las diversas situaciones que enfrentan respecto a algún fenómeno, ya sea de origen natural o social (Jiménez, Gómez y Álvarez, 2014).

Esta ruta metodológica nos permitió observar el vocabulario y las nociones para describir y explicar las experiencias de vida de las zinacantecas y los zinacantecos; acercarnos a los repertorios de información que se intercambian; conocer el hacer y el quehacer en su vida social; en donde se construyen y se tejen las nociones de territorio, patrimonio y bienes comunes, como son los lugares sagrados. A partir de esta estrategia analítica identificamos el concepto *talel kuxlejal*, como una categoría *tsotsil* englobante, equivalente a las representaciones del pueblo zinacanco sobre su mundo físico y simbólico (Pérez-Gómez et al, 2024).

En el estudio de las RS se han propuesto tres corrientes principales (Rateau y Lo Monaco, 2013). Han destacado dos en particular: enfoque procesual y estructural (Banchs, 2000). El procesual, impulsado por Jodelet (1986), se centra en describir cómo las personas y los grupos forman ideas y significados sobre su entorno (Rateau y Lo Monaco, 2013), prestando atención al aspecto

6 Entendida como realidad la construcción subjetiva e intersubjetiva, los simbolismos creados y re-creados por los individuos que comparten dentro de una cultura (Araya, 2002).

constituyente de las RS, en lugar del constituido. Este enfoque se orienta al método cualitativo.

El enfoque estructural de Abric (2001) se centra en la organización de las RS. Investiga los procesos y mecanismos que estructuran su contenido o producto, con frecuencia sin considerar el significado. Esta corriente distingue entre elementos centrales y periféricos dentro de las representaciones. Se conoce como la teoría del núcleo central. Su método es principalmente experimental.

Villaroel, dice que ambos enfoques (procesual y estructural) estudian proceso y contenidos, solo que estos persiguen objetivos diferentes. En la perspectiva procesual “se procura comprender la forma en que una representación social se constituye, se produce. La estructural trata de comprender las funciones, dimensiones y componentes de una representación” (Villaroel, 2007: 451). En vista de que las RS son, “al mismo tiempo, pensamiento constituido y pensamiento constituyente” (Ibáñez, 1988), en el presente trabajo no se descarta la posibilidad de incorporar y analizar componentes y funciones de las RS que puedan respaldar nuestro análisis y discusión. Ya que el núcleo central define la homogeneidad de un grupo, juega un papel en la estabilidad y coherencia de la representación. Además, es el elemento que da sentido y organiza una representación. Lo determina el contexto social influenciado por condiciones históricas, sociológicas e ideológicas (Abric, 2001).

El territorio y las representaciones sociales

Dada a la complejidad que implica su análisis el concepto “territorio” ha sido definido desde múltiples enfoques (Orihuela, 2019). En general, las definiciones coinciden en que el territorio es una construcción compleja que no solo incluye un espacio físico concreto, sino también las diversas formas en que las personas se relacionan con ese espacio. Además, requiere la presencia de alguien que lo habite, controle y represente. Finalmente, el territorio posee una dimensión temporal. Cambia a lo largo del tiempo (Orihuela, 2019).

Para los zinacantecos el territorio es el *yosil*, *slumal* o *steklumal sots'leb*. Estos términos pueden interpretarse como el “territorio de los zinacantecos”. Sin embargo, el término *yosil* o *yosilal* hace referencia a la delimitación física del espacio (límites y fronteras de colindancia con otros municipios dentro

del estado de Chiapas). En cambio, el término *slumal* o *steklumal* alude al significado profundo que los zinacantecos otorgan al espacio y elementos que lo conforma a lo largo del tiempo. Estos elementos pueden ser materiales o simbólicos (Giménez y Lambert, 2007).⁷

Los zinacantecos manifiestan la dimensión simbólica de su territorio en el concepto *kuxlejal* (que en tsotsil significa “vida”), y es el punto central de este análisis. El *kuxlejal* de las zinacantecas y lo zinacantecos está conformado por cuatro dimensiones: *jch'uleltik* (alma o conciencia), *osil balomil* (ambiente o medio ambiente), *jts'unubtik-jve'eltik* (sistema de producción y alimentación) y *jbek'tal jtakopaltik* (cuerpo-físico) (Pérez-Gómez et al., 2024). En el *kuxlejal* emergen y se manifiestan sus modos de ser, pensar, creer y hacer. En conjunto lo denominan *talel kuxlejal*.

Desde la perspectiva de las RS podemos comprender la relación del pueblo zinacanteco con su territorio. Según Jodelet el acto de representación es un acto de pensamiento mediante el cual el sujeto se relaciona con un objeto, persona y fenómeno; por tanto, inseparable de los signos, del símbolo, porque “No existe ninguna representación social que no sea la de un objeto, aunque éste sea mítico o imaginario” (Jodelet, 1986: 475). La representación fusiona percepción, concepto y su carácter de imagen. Pero no se trata de una simple reproducción de imagen, sino de un tipo de construcción y reconstrucción que requiere una parte de autonomía y creación individual o colectiva (Jodelet, 1986).

El concepto de representación ha sido crucial en la teorización del territorio. El estudio desde la geografía crítica es precisamente porque el espacio es interpretado a partir de diferentes dimensiones definidas desde quienes la viven y lo habitan: “el territorio representado” (Giménez, 2007).

Metodología

La emergencia y organización de las RS se puede entender a través de dos conceptos: objetivación y anclaje. La objetivación es el proceso de recuperación

⁷ Para Giménez y Lambert, el territorio es “el espacio apropiado, ocupado, y dominado por un grupo social en vista de asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que son a la vez materiales y simbólicas”. Esta apropiación implica siempre alguna forma de poder, que puede ser de naturaleza utilitaria o simbólica (Giménez y Lambert, 2007: 11).

de saberes sociales en una representación social que hace concreto lo abstracto a través de las emergencias de imágenes o metáforas. El anclaje se refiere a la incorporación de los eventos, significados extraños a categorías y nociones familiares en un grupo social específico (Rodríguez, 2007). En síntesis, estos conceptos explican cómo las personas crean significados comunes, influenciadas tanto por aspectos psicológicos —pensamiento individual— como por las condicionantes sociales (Mora, 2002).

En este estudio se entiende por RS el conjunto de ideas, conocimientos, creencias, imágenes y actitudes que se construyen en torno a un objeto social significativo dentro de una comunidad. Desde esta perspectiva, se retoma la propuesta metodológica cualitativa, con un enfoque procesual, lo que implicó que la recolección y análisis de datos se efectuarán mediante un enfoque centrado en los discursos. En este marco, el lenguaje se considera una vía para acercarse a las RS. El lenguaje no solo facilita la comunicación, sino también permite organizar, representar e intercambiar conceptos y dar sentido a la realidad (Umaña, 2018).

La herramienta utilizada en campo para acceder a los discursos fue la entrevista en profundidad. Se complementó con la observación en campo y la observación participante. Las entrevistas semiestructuradas se diseñaron en lengua tsotsil, que es la lengua materna de la comunidad y de la autora principal de este estudio. Se aplicaron 23 entrevistas, de las cuales 10 se realizaron a mujeres y 13 a hombres. Se profundizó en el aspecto simbólico a través de una *j-ilol* y un *j-ilol* (curandera y curandero). El número de personas entrevistadas se definió bajo el criterio de “saturación”, lo cual implica que cuando los argumentos empiezan a repetirse significa que se ha alcanzado el límite de personas, y que seguir integrando sujetos a la entrevista ya no aportará algo diferente al contenido de la representación (Perera, 2003).

Las entrevistas fueron grabadas, lo que facilitó su transcripción en lengua tsotsil y su traducción al español. Los discursos transcritos se organizaron por categorías en una matriz. Este proceso de organización permitió observar el valor expresivo de ideas, creencias e imágenes de las personas entrevistadas (Rodríguez, 2007).

Para el análisis del contenido de la información se utilizó la técnica del Discurso del Sujeto Colectivo (DSC), que posibilita la recuperación de las RS significativas (Lefèvre y Lefèvre, 2014). Para organizar los significados de los datos se tomaron extractos de los discursos individuales que tenían alguna

similitud. Posteriormente se agruparon en una tabla para integrarlos en un solo enunciado. Este enunciado representa una opinión común o colectiva. En el marco del DSC, la opinión colectiva representa un sujeto colectivo que expresa lo que varios individuos piensan de forma unificada. Finalmente, para complementar la información, se realizó una búsqueda de datos y fuentes secundarias.

Los lugares sagrados y los *j-iloletik*

Los lugares sagrados son considerados como parte de la memoria histórica y simbólica de la identidad cultural de los pueblos originarios (Sánchez y Gómez, 2023). Por ello forman parte de su patrimonio cultural (CNDH, 2015). El territorio de los zinacantecos es un espacio lleno de significaciones en donde emerge la construcción de su mundo cosmogónico. En él se edifican los fundamentos de sus creencias y sus prácticas religiosas con las que, a su vez, se estructura y organiza la sociedad zinacanteca. Por lo que la apropiación del espacio también asume un carácter simbólico al que algunos autores, tales como Giménez, denominan como cuasi-sagrado (Giménez, 1996: 12), pues para los zinacantecos es considerado, como diría Giménez (2005), la tierra de los ancestros, un patrimonio valorizado, lleno de historias, tradiciones y geosímbolos.

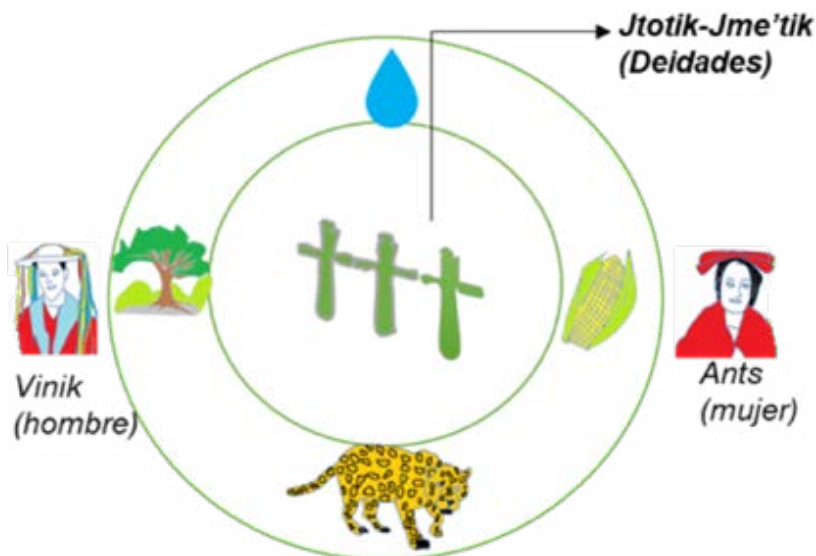
El repertorio de geosímbolos⁸ que constituye el territorio zinacanteco abarca las montañas, cerros, ojos de agua y cuevas. Espacios considerados como patrimonio ancestral, construido con un valor espiritual de suma importancia para su *kuxlejal* que integra sentimientos, memorias colectivas y símbolos sagrados (Vogt, 1979). Cada uno de los lugares sagrados son simbolizados mediante cruces. Cruces con las que se adornan los geosímbolos (Sheseña, 2009).⁹ Los lugares sagrados que por lo general se concentran en los espacios

8 Un geosímbolo es un lugar, extensión geográfica que resulta simbólico a los ojos de determinados grupos étnicos o sociales por razones políticas, religiosas o culturales que alimenta y conforta su identidad (Bonnemaison, 1981, citado en Giménez, 2005).

9 Las cruces cumplen varias funciones, como la ubicación y señalización de un sitio sagrado; el acceso a los lugares sagrados, como vía de conexión y comunicación entre las divinidades y los *j-iloletik*; delimitación de espacios entre el mundo de los humanos y las divinidades; y como medio de adoración

Figura 1

Las deidades como elementos fundamentales en el *Kuxlejal* zinacanteco



naturales y en las zonas boscosas. A esto Giménez (2005) lo define como el paisaje de representación y convivencia.

Los cerros, ojos de agua y cuevas son considerados como la morada de las deidades. Por lo tanto, símbolos de protección y provisión. Estos lugares, en el imaginario del pueblo zinacanteco, son visualizados con poderes —*oy xch'ulelik*—,¹⁰ que despierta en ellos esperanza y vida, pero también castigo y muerte (Vogt, 1979).

Desde esta perspectiva, las deidades ocupan un lugar central en el *kuxlejal* (Figura 1). Sin ellas, las personas carecerían de sentido y dirección, como lo expresan en tsotsil, *kolem krixano*, *ch'abal xch'uleltik* ("somos seres sin destino, no tendríamos conciencia").

en donde se expresan los derechos y la gratitud por las riquezas naturales que proporciona la Tierra (Sheseñas, 2009).

10 El término *Ch'ulelik* en tsotsil se puede entender como aquellas cosas, personas que tienen vida, pero también se entiende como aquello que posee poderes, o en caso de las personas poseen dones especiales como los *j-iloletik*.

El *kuxlejal* adquiere sentido y dirección a través de su vínculo con las deidades. Estas entidades espirituales forman parte de las RS compartidas por el pueblo zinacanteco. Estructuran su comprensión colectiva del mundo y guían su vida cotidiana. Por esta razón, es sumamente importante el *yich'el ta muk'*.¹¹ Cuando el *yich'el ta muk'* está presente se produce bienestar, armonía y abundancia; su ausencia, detona carencia, enfermedad y manifestaciones negativas en la naturaleza. Para sostener el *yich'el ta muk'* se llevan a cabo rituales a largo del año y de acuerdo con el calendario trazado por los tsotsiles de Zinacantán, de tal forma que se crea un “paisaje ritual” (Broda, 2020: 14). Estos rituales estructuran el tiempo, espacio y vida social, estableciendo un diálogo constante con lo sagrado.

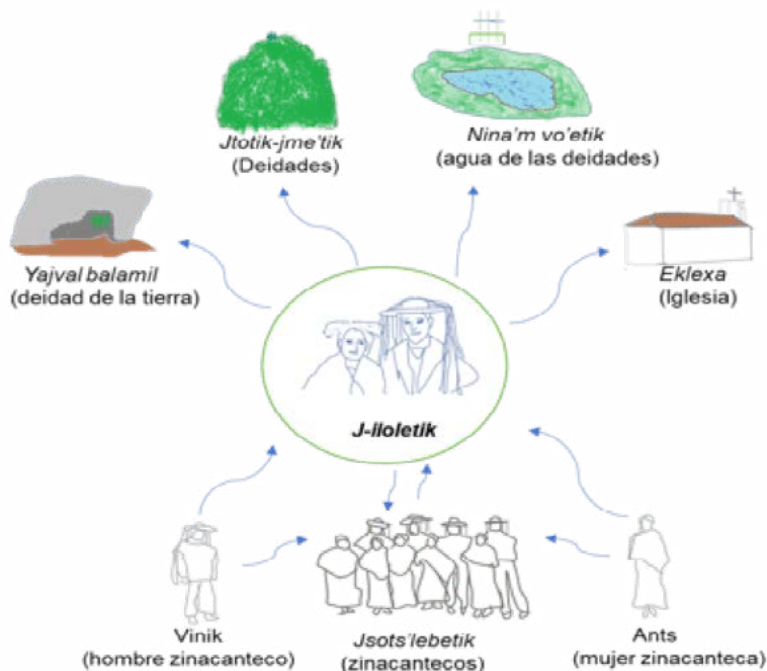
Los *j-iloletik*

Dentro de este entramado simbólico y organizativo, los *j-iloletik* ocupan un papel central. Son las figuras religiosas responsables de canalizar la relación con las deidades, y su presencia es indispensable para la activación y preservación del *yich'el ta muk'*. El papel de los *j-iloletik* en la organización social religiosa zinacanteca es esencial tanto en la vida colectiva, familiar e individual. Los *j-iloletik* organizan a las personas para que se llevar a cabo los diversos rituales. Por ejemplo, en la vida colectiva se realiza el *tsobojel* (un ritual que sucede tres veces al año) con el propósito de pedir a las deidades protección y bienestar para la comunidad. Otro ritual que se celebra es el *k'in krus* (la fiesta de la Santa Cruz) para agradecer las bondades recibidas y así sostener el derecho del uso del agua (Burguete, 2000; Vogt, 1979).

Los *j-iloletik* también actúan como mediadores entre la comunidad y las deidades cuando hay crisis. Por ejemplo, al inicio de la pandemia del COVID-19 en el año 2020, los zinacantecos ignoraron la gravedad de la situación. Sin embargo, al percibir el impacto real de la enfermedad, recurrieron a la

11 En tsotsil, la expresión *yich'el ta muk'* puede traducirse como respeto, tomar en cuenta algo o a alguien. Sin embargo, va más allá del alcance de estas palabras. El *yich'el ta muk'* se compone de dos términos: *yich'el* es un verbo y significa recibir, obtener y llevar; y la palabra *muk'* significa grande, por tanto, esta se puede interpretar como recibir grandemente algo, un reconocimiento con grandeza, en este caso integrar y reconocer su plenitud sobre la totalidad en el *kuxlejal*.

Figura 2

Los *j-iloletik* como representantes de las distintas escalas del *kuxlejal*

intervención de los *j-iloletik* para solicitar la protección de las deidades frente a esta enfermedad y la muerte.

De igual manera, en el ciclo 2023 y 2024, al notar que la siembra del maíz y otros cultivos estaban siendo afectados por la falta de lluvia, un grupo de zinacantecos recurrieron a los *j-iloletik* para solicitar el ritual del agua. Asimismo, cuando surgió el movimiento zapatista en 1994, frente al temor de las tensiones sociales que se estaban generando, los zinacantecos solicitaron la intervención de los *j-iloletik* para calmar y prevenir las amenazas por esta situación. En estos y otros eventos la intervención de los *j-iloletik* es esencial para el bienestar de la comunidad ante cualquier situación considerada como una amenaza al *kuxlejal*.

Anteriormente la intervención de los *j-iloletik* en la vida cotidiana de la mayoría de las familias zinacantecas era esencial. Por ejemplo, en la construcción de

viviendas o al iniciar una siembra se realizaban rituales para garantizar la protección y asegurar la producción, debido a que los espacios para la construcción y la siembra pueden ser morada, entrada o el camino de alguna deidad o *yajval balomil* (Köhler, 2007). De manera personal, los zinacantecos recurren a los *j-iloletik* para curar una serie de enfermedades (Silver, 1966; Vogt, 1979).

La acción de los *j-iloletik* en distintos ámbitos de la vida representa una práctica simbólica que asegura protección, sanación y equilibrio en el *kuxlejal* (Figura 2). Estos rituales constituyen mecanismos sociales que refuerzan la identidad zinacanteca.

Por esta razón, los *j-iloletik* son percibidos como personas sabias con conocimientos que no solo se limitan al espacio habitado, sino que transitan a otras dimensiones (Page, 2023): al espacio de las deidades, al *yajaval balamil* mediante su *k'opojel*¹² sus sueños, porque “los sueños... son el principal medio de comunicación entre los mortales y lo divino” (Laughlin y Karasik, 1992: 22). Por lo tanto, son considerados como personas que tienen *xch'ulel*,¹³ *oy sp'ijilik* (sabiduría), lo que hace que sean respetadas por los zinacantecos. A esto se le conoce en tsotsil como *ich'bilik ta muk' li sk'opike, li ya'yeyike* (son tomadas en cuenta sus palabras y sus discursos).

Desde este reconocimiento, ellas son quienes organizan y llenan de significados los sitios y lugares sagrados. Por consiguiente, son actores que crean y recrean la vida simbólica y las dimensiones imaginarias en el *kuxlejal*, de donde emana una de las dimensiones del *talel Kuxlejal*: el *Ch'ulel*. La relación e interrelación de *ants* y *vinik* (mujer y hombre) con la naturaleza gira en torno al sentido del *ch'ulel*. Para los zinacantecos todo lo que es importante o valioso posee un *Ch'ulel* (Votg, 1979).

El concepto *Ch'ulel* o *Xch'ulel* ha sido fundamental para la construcción simbólica de los lugares sagrados. A partir de él se despliegan las narrativas e imágenes que, en la representación colectiva, se vinculan con el territorio. Este concepto no solo refleja una conexión espiritual y cultural, sino también una forma en la que el espacio y las creencias se entrelazan para configurar la

12 El término *k'opojel* en tsotsil viene de la palabra *k'op* que significa lengua, habla; también puede significar problema o discusión, según sea el contexto. Por lo tanto, el *k'opojel*, es la forma de hablar, de conversar y dirigirse a alguien.

13 En este contexto la palabra *Xch'uel* se puede entender que son personas que tienen la capacidad de intervenir y comunicarse con las deidades.

identidad colectiva y el significado de lo sagrado. Por ello, se puede afirmar que el *ch'ulel* constituye el núcleo central de la rs del *kuxlejal*.

En el territorio de la cabecera municipal de Zinacantán se encuentran al menos 36 sitios sagrados. La mayoría están situados entre bosques y montañas, especialmente en aquellos bosques de uso común conocidos como *yosil jteklum* (Ver Pérez-Gómez et al., 2024). Aunque existen otras deidades fuera de este territorio, para efectos de esta investigación solo nos centramos en los que se encuentran dentro de la cabecera municipal.

Ch'ul vitsetik: La morada de las deidades

Hemos hablado de lugares sagrados y de las deidades ¿quiénes son?, ¿cuál es su origen? Investigadores como Vogt (1979) y Köhler (2007) han recopilado relatos acerca de los distintos seres que existen en el imaginario zinacanteco.

La cabecera municipal se encuentra asentada en un valle rodeado de cerros y montañas que representan la morada de los *jtotik-jmetik* (padres y madres ancestrales), lo que Vogt (1979) denominó como dioses ancestrales. Los *jtotik-jme'tik* son la representación de los antepasados que poseían ciertos poderes,¹⁴ posiblemente eran *xojobetik*.¹⁵

Los *jtotik-jme'tik* son seis zinacantecos que tenían poderes de sabiduría e iluminación. Estos poderes se traducen en la capacidad de manifestarse de acuerdo a su especialidad, ya sea: en *tok* (niebla), *chauk* (trueno), *sutub ik'* (remolino de viento), *xik* (gavilán o halcón), *yaxal vo* (mosca) y *pepen* (mariposa). Otras versiones, señalan que son personas capaces de hacer que truene, que se nuble y de crear remolinos de viento. Las personas trueno, niebla y remolino eran las más poderosas y ejercían su jerarquía sobre las personas que se mostraban como animales voladores. A su vez, los voladores tenían como función primordial

14 Según la Real Academia Española la palabra poder proviene de latín vulg. **Poter*, creado sobre ciertas formas del verbo lat., como *potes* 'puedes', *potêram* 'podía', *potuisti* 'pudiste', etcétera. Algunas definiciones son: tener expedita la facultad o potencial de hacer algo, tener la fuerza, vigor, capacidad, posibilidad, poderío. La definición interpretada, para este contexto: es poseer una capacidad única que les permite realizar cosas extraordinarias.

15 *Xojobetik*, aunque en español significa rayos de sol, en la concepción de los zinacantecos eran personas muy sabias, quienes predecían el futuro de la comunidad y de cualquier persona (Xun Teratol, comunicación personal, 24 de enero de 2024).

ser mensajeros y vigilantes (M. Ruiz, Comunicación personal 07 de abril de 2024).

Esta narrativa¹⁶, contada por los zinacantecos mayores, está relacionada con una guerra, aunque según Vogt (1979: 269), no se sabe si esta fue un conflicto real en la historia de México. Sin embargo, como señala Köhler (2007), es posible que se relacione con la participación de los zinacantecos en la batalla del cinco de mayo de 1862. No obstante, para los zinacantecos significó un momento imborrable, pues, implicó a seis sabios zinacantecos que lucharon para defender a su comunidad. Con el paso del tiempo, al llegar a la vejez, cada uno de estos sabios eligió una montaña en donde quedarse y dejar su *ch'ulel*¹⁷. Así lo hicieron saber a sus descendientes. Del mismo modo, la esposa de cada uno de ellos se asentó en cierta montaña (M. González, comunicación personal 7 de abril de 2024). Desde entonces hasta el día de hoy las montañas como *ox yoket*, el *xan kixtoval*, *kalvario*, *ninab chilo'*, *isa'ktik*, *lach chikin* (otros mencionaron *nakleb ok*, *ch'ul ton*, *sak ch'en*), el *sisil vits*, *muxul vits*, *na joj*, *ni'o*, *ya'ajvil*, *lansa vits* son vistas como *jtotik-jm'etik*. Estas montañas se convirtieron en protectoras del pueblo zinacanteco. Por esta razón, son deidades que ocupan el máximo lugar para acudir a ellas y realizar distintas peticiones (M. Ruiz y M. Pérez, Comunicación personal 07 de abril de 2024).

Otras deidades tuvieron su origen durante otra guerra. Estas deidades se manifestaron de diversas formas y en distintos lugares para distraer a los soldados y evitar que entraran a la comunidad. La primera se mostró a través de un árbol de pino (*Pets toj*), la segunda, como una mujer de cabello largo dentro de una laguna (*tsajampik'*), la tercera y cuarta, a través de un mercado (*ch'ivit cruz*) y un campo de sembradío de papas (*isak'tik*), respectivamente. Se cuenta que los soldados fueron distraídos por una mujer que los condujo a *lachchikin*, un lugar en donde, hasta hoy en día, “se escuchan los tambores de los soldados. Según quienes lo han presenciado, estos sonidos se oyen los días martes y jueves” (M. Ruiz, Comunicación personal, 07 de abril de 2024).

16 Las versiones de este *lo'il* (narrativa) puede diferir, ya que, tanto los lugares como los personajes que representan los ancestros zinacantecos no coincide con algunas entre los mencionados. Debido a que, según ellos, es un *lo'il* muy antiguo que solían contar los más viejos, pues estas se han ido reconstruyendo a través del tiempo en las distintas memorias y relatos de los abuelos y abuelas. Incluso, hoy en día es un *lo'il* que casi ya no se cuentan.

17 Para los zinacantecos la palabra *xch'ulel*, *xch'ulelik* también puede significar “poder”, entendiendo que estos zinacantecos ancestros tenían la capacidad de transmutar en otros seres.

La construcción imaginaria de los lugares sagrados se edifica sobre estas narrativas. En ellas se fundamentan las creencias que ahora sostienen los zinacantecos que se consideran católicos. Dentro de la cabecera municipal cada espacio conocido como “morada de las deidades” cuenta con símbolos que representan a las deidades que aparecieron como defensoras y protectoras en algún momento de la vida de los ancestros zinacantecos.

El conjunto de los elementos mencionados hace parte del *kuxlejal*, entendida como la fuerza que articula la vida individual y colectiva dentro de la cosmovisión tsotsil. Los abuelos y las abuelas identifican con más precisión cuáles son los lugares sagrados asociados con las deidades, lugares a donde se acude para buscar el perdón, protección y provisión. Además, para ellos representa un patrimonio establecido por los *jtotik jmetik*: “*skomtsanoj jme'tik jtotik ta vo'ne, yech onox ta vo'ne*” (“fueron establecidos por nuestros antepasados desde tiempos inmemorables y han estado allí desde siempre”) (C. Gómez, Comunicación personal, 12 de febrero de 2024). Por esta razón han sido parte de una continuidad con legitimación ancestral.

Ch'ul vo'etik: agua sagrada

Los ojos de agua están estrechamente relacionados con las deidades, principalmente con los *jtotik-jme'tik*. Al igual que las deidades, son resguardados y respetados por la comunidad tal como explica Burguete (2000) en su libro: “Agua que nace y muere”. Desde la visión de los *j-iloletik*, estos lugares pertenecen a los *jtotik* y a las *jme'tik*. Para quienes desempeñan algún cargo religioso el agua que emana de estos lugares es un elemento central en los rituales que se realizan para solicitar lluvia, salud y armonía; así como para lavar objetos y atuendos de los santos de las iglesias. Así, estos geosímbolos, resguardados dentro de los bosques de uso común (Figura 3) son cimientos de saberes, conocimientos e imágenes, tramas de memorias y pilares de creencias.

La racionalidad compartida se fundamenta en la creencia (convicción)¹⁸ de que el *ch'ulel* es el dispositivo que dota de significado a los elementos de la naturaleza. El *xch'ulel* constituyen una de las dimensiones del *talel kuxlejal*

18 Según Reteau y Lo Monoca (2013), las creencias son construcciones cognitivas que no solo orientan la experiencia individual, sino que también al contexto social y cultural.

Figura 3

Lugares sagrados dentro de los bosques de uso común en la cabecera municipal de Zinacantán (cada punto rojo representas un lugar sagrado)



Fuente: Elaborado por J, 06 de febrero de 2024.

(creencia en el *ch'ulel*, *jtotik-jme'tik*, *chanul*, *majbenal*, *vayichil* e *j-iloletik*), en este sentido, es un elemento que tiene como función cohesionar a la sociedad zinacanteca, porque permite a cada miembro percibir “las cosas de la misma manera” (Rateau y Lo Monaco, 2013: 29). Además, influye para dar sentido a la realidad dado que está culturalmente determinado por los zinacantecos. Lo que Ibáñez (1988) califica como pensamiento constituido.

Es así como el objeto con *ch'ulel* es digno de *yich'el ta muk'*. A partir del *ch'ulel* también se construyen los valores y la moral, lo que en tsotsil se conoce como el *ich'bail ta muk'* (respeto mutuo) y el *p'isel ta vinik* (respetar). Merecen respeto los *jtotik-jme'tik*, el *osil balamil*, *j-iloletik*, ancianos, adultos, la familia y entre familias. No obstante, desde la perspectiva de los zinacantecos, estos elementos, que forman parte de su realidad, han sido y continúan siendo modificados por el contacto con otras realidades y la emergencia de diversos fenómenos.

En el siguiente apartado se abordarán las RS relacionadas con los elementos centrales del *kuxlejal*, que tienen que ver con el surgimiento de ideas y posturas que fisuran el *kuxlejal*.

Las fisuras en el *talel Kuxlejal*: geosímbolos, deidades y los *j-iloletik*

Las RS referidas a las deidades y a las creencias religiosas conformaban una sola y única comunidad en Zinacantán. Estas RS funcionaban como un marco cognitivo y normativo que permitía a la comunidad interpretar el mundo y organizar la vida social y espiritual. Sin embargo, el cambio de culto en la comunidad trajo consigo creencias distintas a la católica. Esto produjo un quiebre en la concepción, en las formas de comprender el mundo y de ver la vida. El *yich'el ta muk'* y el temor hacia las deidades perdió centralidad en un segmento de la población, lo que generó preocupación y a la vez una amenaza entre los zinacantecos tradicionalistas. Este cambio puede entenderse como un proceso de reconfiguración simbólica y disputa por el sentido del *talel kuxlejal*, debido a las nuevas interpretaciones del mundo que alteran la memoria colectiva y el orden social establecido.

En realidad, las alteraciones de la concepción del mundo construida por los mayas tsotsiles comenzó mucho antes de la llegada del protestantismo. Como se sabe, una de las grandes rupturas que enfrentó la población tsotsil, al igual que otras poblaciones originarias, inició hace más de 500 años. La evangelización católica fue una de las estrategias utilizadas por los españoles para erradicar a los dioses ancestrales, los rituales y creencias de la religión maya, pues eran vistos como algo pagano. Los frailes sometieron y explotaron a las poblaciones originarias despojándolas de sus tierras e imponiéndoles otras normas, estructuras políticas, sociales y económicas. Así vinieron a destituir no solo la base espiritual o religiosa de los pueblos autóctonos, sino también su base social, política y económica (Viqueira, 2009).

Aunque los sistemas de vida de los pueblos fueron derrumbados, los españoles no lograron reemplazar en su totalidad las estructuras existentes. Los pueblos originarios supieron conservar los fundamentos de su vida estratégicamente. Usaron los artefactos españoles para ocultar el significado simbólico de su mundo prehispánico, lo que hoy se conoce como sincretismo cultural.

En otras palabras, las consecuencias de la colonización llevaron a una fusión de la identidad prehispánica con la española. Así la cultura de los pueblos se construye sobre la influencia de la religiosidad católica, dando lugar a una tercera cultura que no es completamente española ni exclusivamente autóctona (Zavala, 2004).

Los frailes católicos, que introdujeron los cultos a los santos, tuvieron una fuerte influencia en la formación de la identidad comunitaria en Zinacantán (Iribarren, 2022). Las estructuras establecidas por la religión católica constituyeron lazos inquebrantables en el imaginario de la población de tal manera que las prácticas religiosas distintas al catolicismo fueron, o aun son, vistas como incorrectas e inaceptables.

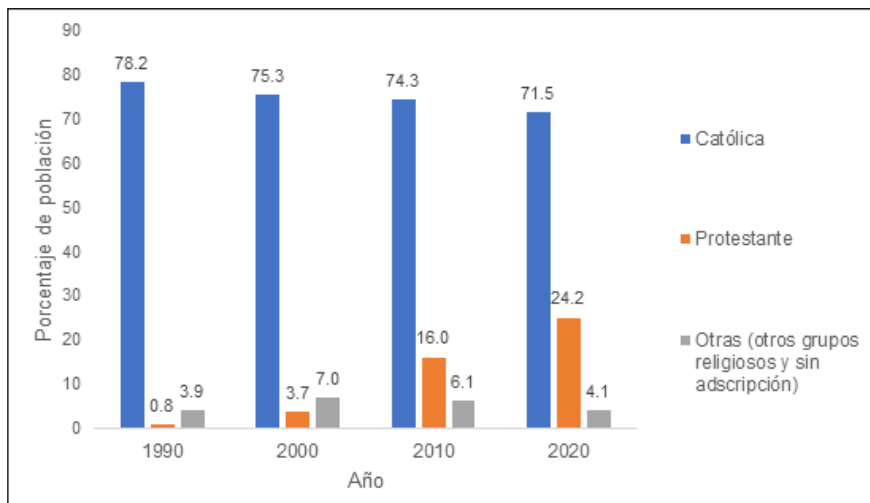
En 1990 según el INEGI en el municipio de Zinacantán solo 180 personas se definieron como protestantes. Este grupo representó menos del 1% del total de la población (22,392 habitantes), mientras que los católicos representaron el 78%. Después de 30 años, el número de habitantes se duplicó (45 337 habitantes). Aun entonces la población católica seguía siendo mayoría: 71% se identificaron como católicos, el 24% como protestantes, y el 4% pertenecía a personas de otros grupos religiosos sin ninguna adscripción. Como podemos apreciar en la Figura 4 en Zinacantán la población católica no ha disminuido en cuatro décadas, a diferencia de otros municipios en Chiapas como San Andrés Duraznal, Mitontic y Chenalhó (INEGI, 2020).

Aunque los zinacantecos protestantes constituyen una población minoritaria dentro del municipio, el cambio de culto se percibe como una amenaza para la vida colectiva y la cohesión social, genera tensiones sociales y conflictos¹⁹ derivados del choque entre las RS opuestas. La introducción de ideas que se oponen a la realidad compartida por la comunidad como un sujeto colectivo no solo provoca disputa, sino que también da origen a fisuras en aspectos esenciales para la unidad y cohesión de la comunidad zinacanteca.

La introducción de nuevas creencias y religiones tiene sus raíces en el periodo liberal. Las políticas liberales en México facilitaron la llegada de diversas asociaciones protestantes (Rivera, 1998). Lo que indica que el arribo del protestantismo es una consecuencia de otra ruptura que han enfrentado los pueblos originarios después de la conquista y la modernidad. A través de la

19 El conflicto puede entenderse como la confrontación de intereses diversos y las dinámicas de poder relacionadas con contextos socio-culturales específicos (Castorina, 2016).

Figura 4
Población católica, protestante
y de otras denominaciones, Zinacantán, Chiapas



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, 1990, 2000, 2010 y 2020.

perspectiva histórica de Bastian (1991) se puede comprender que el protestantismo sirvió como instrumento para promover la modernidad y esto contribuyó a transformar valores sociales, estructuras económicas y políticas en el país.

La modernidad llegó a Chiapas con la construcción de la carretera panamericana, las empresas hidroeléctricas, el auge del petróleo y la expansión de la agricultura y ganadería comercial (Poveda, 1998). Sin embargo, su llegada también trajo efectos adversos para las comunidades de los Altos de Chiapas, llevándolas a situaciones de marginación social y económica (Poveda, 1998).

Estos acontecimientos generaron varias dinámicas en la vida de las familias de los Altos de Chiapas, como la migración y otras respuestas culturales (Rus y Collier, 2002). Esta situación coincidió con la desestabilización económica del país, lo que hizo aún más vulnerable a las comunidades que se enfrentaron al desempleo, bajos ingresos, pobreza, escasa educación, alta mortalidad, desnutrición y falta de servicios médicos. Posteriormente, se sumaron los problemas ambientales, como la contaminación y la degradación de los bienes

naturales. La situación de las comunidades como Zinacantán no solo se debió a las presiones externas, sino también a las respuestas internas asumidas por los propios zinacantecos (Rus y Collier, 2002; Collier, 1989).

La suma de los acontecimientos fue paralela a la expansión de las religiones diferentes a la católica. Si bien, el protestantismo fue un instrumento para impulsar la modernidad, para las familias en las comunidades representó una alternativa de vida ante las crisis social y económica. Estas religiones ofrecieron y ofrecen otras posibilidades de vivir: promueven la abstinencia al alcohol, la no inversión económica destinada a las fiestas y la no participación en el sistema de cargos religioso (Bastian, 2012).

Así, un sector de la población vio la luz en el protestantismo, ante las carencias que vivía (alcoholismo, enfermedades y pobreza), lo que facilitó la implantación de nuevas creencias. En suma, las carencias y problemas sociales en las comunidades provocaron un aumento en la conversión al protestantismo. Desde su llegada este movimiento religioso ha convertido a Chiapas en uno de los estados con mayor porcentaje de población protestante o cristiana evangélica (INEGI, 2020).

En particular, las regiones con mayor presencia de no católicos en el estado coinciden con áreas en donde habitan numerosas poblaciones indígenas: Los Altos, Sierra, Selva y Fronteriza (Sánchez, 2019), que son zonas con mayor vulnerabilidad social y conflictos agrarios (Reyes, 2004). La intervención del Instituto Lingüístico de Verano en las comunidades tuvo como objetivo atender las necesidades de las poblaciones vulnerables, pero al mismo tiempo las instruyó bajo una enseñanza mística ortodoxa e impuso un modelo de dominación cultural que promovía otra ideología (Santoyo y Arellano, 2018).

En respuesta a la influencia del protestantismo y a los problemas sociales que generó surgió una nueva forma de adoctrinamiento católico en las comunidades, centrada en una reflexión sobre la pobreza espiritual y material que enfrentan las familias autóctonas (De Vos, 1997). Esta renovación en el enfoque católico, conocida como teología de la liberación, comenzó en 1968 (García, 2015). Esta corriente teológica fue sembrada en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas por Samuel Ruíz García (García, 2015). Lo hizo capacitando a los miembros de la comunidad como catequistas y diáconos. Brindó el adoctrinamiento en su lengua materna. Germinó así en las comunidades una nueva perspectiva sobre lo que implica ser católico. Esto generó una división entre la población católica.

La unidad católica en Zinacantán se ha fragmentado en dos grupos. Uno de ellos se llama a sí mismo católicos, por el otro grupo son conocidos como católicos tradicionales o costumbristas. Los católicos tradicionalistas²⁰ son los que continúan apegados a las prácticas y creencias establecidas por el catolicismo popular, y quienes sostienen las prácticas religioso sincréticas. El otro grupo son los llamados católicos de reflexión o católicos verdaderos, quienes practican las enseñanzas de la teología de la liberación.

Los católicos de reflexión rechazan diversas prácticas, como el sistema de cargos religioso y los rituales de los *j-iloletik*. Por esta razón los católicos tradicionales consideran a los católicos verdaderos como evangélicos, principalmente porque no quieren tomar el *pox* (bebida alcohólica) y porque rechazan los rituales para sanar a los enfermos.

Estas y otras acciones para los católicos tradicionales representan un rechazo a la tradición,²¹ un distanciamiento de las costumbres²² que han sido establecidas y legitimadas por los ancestros. Como resultado se presenta una lucha interna no solo en el imaginario de los zinacantecos, sino también en los espacios que ocupan, en las convivencias e interacciones cotidianas. Las diferencias generan conflictos, desacuerdos entre los grupos sociales y las familias:

La religión es tan fuerte como el partido (político), pero no podemos hacer nada, la idea viene de afuera. Ahora, posiblemente los evangélicos ya son un poco más del 40 %. Donde hay más sectas religiosas es en el ejido... Son muchas las religiones, son varios, no sabemos qué nombres tienen. Por eso surgen los desacuerdos, las peleas, genera conflictos y problemas, no solo entre católicos, sino entre religiones (A. Pérez, comunicación personal, 08 enero de 2024).

20 Según Uribe y Martínez (2012), el catolicismo tradicional se refiere al sistema de organización social, político, religioso adoptado por los miembros de las comunidades indígenas. Este sistema se caracteriza por su cercanía a las prácticas vinculadas con el sistema de cargos y las festividades que consisten en rituales de celebración en honor a los patronos de las comunidades.

21 De acuerdo con Arévalo (2004), la tradición es un conjunto de conocimientos que tiene una continuidad, una función y una utilidad dentro de un grupo social o cultura que puede variar en el tiempo y espacio.

22 Según Segreste (2019, p. 93): "la costumbre es la repetición constante de aquellos comportamientos que consiguen satisfacer las necesidades del individuo y de la colectividad en el medio social en el que se desenvuelve. Esta se aprende por la tradición y por la imitación.

Los católicos tradicionales sostienen que el cambio de religión ha dificultado que las familias se comprometan a asumir algún cargo religioso anual dentro del sistema de cargos. En los últimos años, los *moletik* (autoridades católicas tradicionalistas) han llegado ofrecer dinero a las familias para que acepten ocupar un cargo de mayordomo (encargado de organizar las fiestas tradicionales). El rechazo al sistema de cargos religioso (en tsotsil *pas abtel*, que es diferente al cargo político y comunitario),²³ significa apartarse de las celebraciones del ciclo anual de la comunidad; alejarse de la iglesia católica tradicional, de las deidades, de los rituales y de la estructura social que sostienen y hacen posible el sistema de cargos (*totil me'il*,²⁴ músicos, cocineros, etcétera). Dado que, para los evangélicos, los santos de las iglesias representan solamente una estatua, una imagen sin vida, y las deidades son solamente cerros y montañas:

Los creyentes evangélicos no creen en los santos sagrados de la iglesia, en Nuestro Señor. Para ellos, solo son imágenes hechas de madera, hechas de piedra que no significa nada. “Se arrodillan delante de una madera delante de un cerro y de una cueva” Así dicen. (comunicación personal, J. Pérez, 07 de abril de 2024).

La relevancia del sistema de cargos religioso en el *kuxlejal* del pueblo zinacanco radica en que, además de ser parte de su *talet kuxlejal*, permite establecer y fortalecer relaciones de reciprocidad con los santos y las vírgenes quienes, junto a las deidades, otorgan salud, trabajo, bienestar, a nivel individual, familiar y colectivo; de lo contrario, enfrentan diversas consecuencias (Early, 1969).

Autores como Paniagua (2008) señalan que el *pas abtel* (cargos religioso o cívico-religioso) en los pueblos originarios como Zinacantán y Chamula, “cumplía varias funciones dentro de la comunidad: proporcionar conductas

23 Los cargos comunitarios constituyen un sistema de responsabilidades obligatorias y no remuneradas que debe asumir un miembro de la comunidad (en tsotsil *tojol ak'el*). Estos cargos, conocido en tsotsil como *ch'ay k'ak'al* (ausencia de días en el trabajo personal), abarca funciones como la participación en comités de educación, patronatos de agua, comisariados de bienes comunales, agentes, entre otras.

24 Dentro de un cargo religioso (como el mayordomo) existen funciones muy específicas que deben cumplirse para que éste se lleve a cabo. Por ejemplo, un *totil me'il*, una pareja zinacantea —generalmente de personas mayores— que ha desempeñado varios cargos dentro de la misma jerarquía, son quienes guían y dirigen las actividades durante el cargo.

normativas obligatorias para todos, actuar sobre la riqueza acumulada por los individuos, evita el monopolio de poder al rotar las responsabilidades comunitarias, servir como un vínculo entre los hombres y el mundo sobrenatural” (Paniagua, 2008: 8). También se ha argumentado que funciona como un medio para obtener prestigio y respeto dentro de la comunidad, lo que a su vez, influye en la participación y en la toma de decisiones.

Localmente para los zinacantecos el *pas abtel* representa la preservación de costumbres y tradiciones, dualidad que sostiene el *talel kuxlejal* dentro del territorio. A través del cargo religioso se patrocinan las fiestas de los santos de las iglesias. Por ejemplo, para la fiesta de San Lorenzo, ocupan el cargo de alférez San Lorenzo. Sin embargo, es importante mencionar que no siempre lo hacen por el mismo motivo; pueden actuar por el simple gusto de experimentar un cargo, por una petición especial²⁵ o en agradecimiento a los santos por los bienes que han acumulado.

En los años recientes, la dinámica de vida a la que se han insertado las familias zinacantecas consiste en que optan por patrocinar fiestas contratando grupos musicales en boga, ofreciendo atractivos arreglos florales y atuendos a los santos en el día de su celebración. La dificultad para encontrar a alguien que asuma cualquiera de los cargos religiosos, principalmente los cargos de rango inferior, que son menos solicitados por los zinacantecos adinerados, ha llevado al ayuntamiento y la iglesia a comprometerse a convocar a personas para ocupar estos cargos, la persona que acepta ostentar el cargo es recompensada con dinero.

Esta situación, según los zinacantecos tradicionales, tiene sus bases en los cambios de creencias y en el creciente desinterés de los jóvenes por las tradiciones y costumbres ancestrales. Para ellos, este alejamiento no solo representa una fisura en las tradiciones, sino también una desarticulación en los conocimientos y sabidurías del pueblo zinacanteco: “Muchos de nosotros ya nos descarriamos, hoy en día, ya no estamos bien”, “despreciamos y nos deshacemos de la sabiduría y del modo de vida de nuestro pueblo” (J. de la Cruz, comunicación personal, 23 de abril de 2023).

25 El cargo puede ser asumido, como señala Topete, a partir de una experiencia de revelación en sueños, que se interpreta como la voluntad del santo para ser servido por el elegido. En otros casos puede estar motivado por una necesidad personal de ser reconocido, por el deseo de trascender y dejar una huella en la memoria de la comunidad o de cumplir un compromiso personal (Topete, 2010).

Lo que expresa J. de la Cruz, cobra sentido con la experiencia de R. Vázquez, una zinacanteca de 48 años de edad. R. Vázquez soñó que le estaban entregando probablemente un don (*xch'ulel*) para ser *j-ilol* o huesera, pero ella se negó a recibirlo y se esforzó para evitarlo ya que recientemente se había congregado con los Testigos de Jehová:

Tuve sueños. Entre mis sueños vi que se acercaban unos zinacantecos que llevaban una canasta con flores, velas y copal. Me dijeron: “son estas, estas plantas úsalas”. Reconocí las plantas, pero no recuerdo sus nombres. Estaba en un cerro, pero no tengo idea de dónde. Al despertar, me daba cuenta que tenía rasguños en mi cara y espalda. Se notaba que eran rasguños. Hay ocasiones que me duele, le comenté a mi mamá y me los revisó y me decía que es muy parecido al rasguño de un gato. Entonces, cuando iba y les contaba a los hermanos me decían que satanás estaba jugando conmigo que me estaba haciendo daño... (R. Vázquez, comunicación personal, 09 de enero 2023).

Desde la perspectiva y razonamiento de los católicos tradicionales, estos eventos representan la discontinuidad de algo que fue o era bueno. Que no solo significa la pérdida del *p'ijilal* sino también la desvinculación del *xch'ulel*. Es que el *xchu'lel* también simboliza la riqueza del pueblo zinacanteco. Previamente, antes de la inserción de la economía del mercado ligada a la floricultura y al turismo, los zinacantecos no permitían que las personas extranjeras tomaran fotografías, tanto de ellos —de su persona—, como de las imágenes de las iglesias y de otros artefactos que se consideran que tiene *xch'ulel* por la sencilla razón de que al ser intervenidos por la cámara les arrebatara su *ch'ulel*. Es decir, en las representaciones imaginarias de los zinacantecos al tomar una fotografía de un objeto o sujeto se le arrebatara la conciencia y la esencia que lo integran.

Desde esta perspectiva, los zinacantecos han sostenido las riquezas del pueblo, la multiplicidad de vidas y seres que habitan el territorio. Como vemos son varias las razones por las que un elemento, un objeto no puede ser movido o quitado de su lugar. Gracias a estos valores simbólicos es como se ha podido mantener y preservar una parte de los bosques de uso común, principalmente alrededor de los lugares sagrados. No obstante, los adultos temen que en el futuro no se siga sosteniendo. Argumentan que las dinámicas de vida han cambiado en comparación con los tiempos en los que ellos eran jóvenes. Dicen que antes existían espacios colectivos compartidos —como el fogón— en

donde se contaban historias, cuentos, experiencias y sueños relacionados a las deidades, al *yajval balamil* y al *kuxlejal*. De esa manera se fortalecía el *continuum* de un mismo sentir y pensar de la población hacia los seres sagrados y se recreaba el temor a la naturaleza desde el sentido del *xch'ulel*.

Además de los cambios o fisuras en las creencias se suman la migración, la educación formal, los medios de comunicación, las redes sociales y los dispositivos tecnológicos que ahora forman parte del *kuxlejal*. Estos fenómenos son vistos tanto como elementos positivos como factores que modifican la vida social en el territorio, puesto que facilitan las dinámicas cotidianas. Pero por otra parte, contribuyen a transformar los valores simbólicos, culturales y sociales. Dichas transformaciones, representan una amenaza en los fundamentos esenciales que constituyen parte del *kuxlejal*, como el *xch'ulel*, el *ich'baila muk* y el *p'ijilal*. Los zinacantecos adultos señalan que los *ach' jch'ieletik* (juventud actual), se suman a estos fenómenos o cambios porque están influenciados con la ideología de la modernidad (Boyer, 2012).

Los *j-iloletik* y las fisuras

Hoy en día, en la opinión de un segmento de la población zinacanteca, se han fragmentado los valores que unifican el *kuxlejal*, y las formas de pensamiento legitimado por los ancestros. Este grupo, principalmente los *j-iloletik*, expresa un descontento con las diversas situaciones generadas por los cambios, como el hecho de no realizar o no llevar a cabo correctamente los rituales. Para ellos esto representa un debilitamiento de los lazos de respeto y de la importancia de las deidades.

La importancia de los rituales se fundamenta en la razón del *ich'bail ta muk* y *p'isbail ta vinik*, los cuales no solo permiten sostener una convivencia armoniosa en todos los aspectos de la vida familiar y comunitaria, sino que también, se extiende hacia el mundo imaginario, las deidades, la Madre Tierra y los seres que coexisten en ella, buscando mantener la armonía y el bienestar con ellos. Por esta razón la aparición de actitudes diferentes dentro de la comunidad ha representado para los *j-iloletik* una falta de respeto. Para M. Ruíz, a partir de la emergencia de otros cultos, han sido vistos como estafadores y mentirosos.

Así dicen, “la lluvia no es necesario pedirla; el ritual que realizan los *j-iloletik* solo es para que saquen dinero, para que coman puerco y pollo. La lluvia la mandó Dios en su tiempo”. Por eso, nosotros ya no promovemos la solicitud de lluvia, ni vamos a dejar velas, sino que vienen a nosotros aquellos que quieren ... (M. Ruíz, comunicación personal, 07 de abril de 2024).

En la filosofía zinacanteca, el respeto (*ich'bal ta muk', p'isbail ta vinik*) es uno de los valores prioritarios entre los miembros de la familia y la comunidad. Como ya lo menciona Boyer (2012) es el fundamento que rige la manera de establecer las relaciones sociales y asegura el adecuado funcionamiento de la comunidad. Por ello la enseñanza sobre el carácter y la formación de la voluntad desde la infancia estaba dirigida a crear personas “cabales” o de razón (Boyer, 2012: 8). De esta manera “... las vidas y las ambiciones de los hombres y mujeres estaban dirigidas a ser miembros dignos y correctos de sus comunidades ...” (Rus y Collier, 2002: 9).

A la conformación de otras ideas se le adjudica consecuencias como la disolución de los valores en la unidad social. La unidad como un sujeto que hace funcionar una comunidad.²⁶ La conformación de los distintos grupos, ya sea por las diferencias de culto o por partidos políticos (Pérez-Gómez, et al. 2024), contribuyen a restarle fuerza al consenso para sostener el bien común, que incluye no solo a los bienes naturales, sino también a los valores simbólicos.

Antes, tal vez no existía mucha separación, mucho egoísmo. Nosotros éramos muy diciplinados y respetuosos, sabios tal vez. Ahora ya no importa tanto eso, hacemos y nos portamos indiferentes. No solo buscamos nuestra salud, bienestar, sino buscamos dinero, riqueza con otros dioses: con los espiritistas, la Santa Muerte, Malverde, esto y entre otras cosas hacemos (M. Vázquez, comunicación personal 08 de julio de 2023).

Las alteraciones de las percepciones mencionadas por los zinacantecos pueden entenderse, en parte, como consecuencia de la adopción de nuevas

26 Una comunidad, como lo define Causse (2009), está constituida por un grupo de personas que habitan en un área geográfica y que, en esencia, comparten actitudes, sentimientos, tradiciones y un uso común de patrones lingüísticos vinculados a una lengua o idioma; cuenta con características distintivas que permiten identificarse como tal.

estrategias orientadas a mejorar las condiciones de vida. Uno de los promotores, visto como generador de cambio en la vida de zinacantecos, fue el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional, como consecuencia de este alzamiento social el Estado mexicano impulsó la educación, apertura de créditos para proyectos productivos —como la floricultura—, acceso a los centros de salud y hospitales. Que a lo largo del tiempo ha modificado ciertas prácticas, como la de acudir con cierta frecuencia a las deidades:

Anteriormente eran más frecuentados los lugares sagrados, toda enfermedad que nos llega no acudíamos con el doctor, no como ahora todo es con el doctor... Antes veías a los *j-iloletik* bajando y subiendo las montañas sagradas, se turnaban para los rituales. Hoy en día son lugares silenciosos, de vez en cuando se puede observar uno que otro enfermo que acude a las deidades. Posiblemente nosotros ya no respetamos a los lugares sagrados como lo hacían los más viejos, porque antes nuestros antepasados tenían mucha fe hacia ellos, cualquier enfermedad o problema solo acudían a las deidades, nosotros ya no hacemos lo mismo (R. Pérez, comunicación personal, 04 de julio de 2023).

Entre otros factores, la facilidad de acudir a un médico y adquirir productos farmacéuticos para cualquier problema de salud ha sido más práctico para los zinacantecos, en lugar de seguir el proceso ritual que realizan los *j-iloletik*. En la cabecera municipal, con 5575 habitantes (INEGI, 2020), el número de farmacias ha aumentado de 1 a 14 en los últimos años debido a la alta demanda de los productos farmacéuticos.

Por otro lado, la integración de las familias a la economía del mercado resignifica el valor de las deidades en el *kuxlejal*. Realizando trabajo de campo, se puede observar que la razón para frecuentar a las deidades no es únicamente por enfermedad o por los rituales colectivos del calendario anual, sino que también las personas asisten para pedir riqueza, es decir, las solicitudes se centran más en la obtención de dinero y bienes materiales. En algunos altares de las deidades se observan diversas figuras como casas, autos, así como mensajes que dicen: “Negocio” y “Dinero” (Figura 5) y otras peticiones.

Se percibe que la devoción a las deidades, los santos de las iglesias y los *j-iloletik* en la actualidad responden, en gran medida, a intereses individuales y familiares, a los deseos de obtener bienes materiales. Mediante las dinámicas que siguen en la economía, principalmente a través de la floricultura, los

Figura 5
Figuras y peticiones de los zinacantecos
a la Deidad *Sisil Vits* de la cabecera municipal de Zinacantán



Foto: Archivo personal. 10 de junio de 2024.

zinacantecos se han insertado en la lógica de acumulación de bienes materiales (Pérez-Gómez, et al., 2024).

Discusión y conclusión

Las rs como teoría nos permiten comprender cómo los grupos humanos construyen, mantienen y transforman colectivamente sus sistemas de organización y sentido de vida para enfrentar la realidad social. En el caso de los zinacantecos, este proceso se manifiesta en la manera en que sus creencias, símbolos y valores vinculados al territorio y a las deidades se han sostenido históricamente y, al mismo tiempo, se han fragmentado ante los procesos de cambio cultural y religioso.

En las rs de los zinacantecos, antes de la introducción de otras religiosidades, se sostenían los mismos símbolos del territorio. Ante la mirada colectiva, los lugares sagrados eran considerados como sitios establecidos por los *jtotik-jmètik* y los *j-iloletik*. Las montañas, cerros, cuevas y ojos de agua no eran lugares cualesquiera, sino la morada de los *jtotik metik* desde tiempos inmemoriales. Este

sistema de creencias se sostenía gracias a que, ante los diversos problemas que se presentaban en la vida cotidiana, el pueblo encontraba en él la solución. Por lo tanto, las deidades no solo eran un cerro, un objeto, sino que simbolizaban la morada de los seres con *xch'ulel*, que escuchaban, sentían y se manifestaban. En este contexto, las RS cumplen su función esencial: son sistemas compartidos de significados que, a partir de la experiencia colectiva, ordenan la realidad y guían la acción social, haciendo que lo simbólico y lo material converjan en una identidad comunitaria.

Sin embargo, como apunta el texto, estas RS no son estáticas. La fragmentación que surge con la introducción de nuevas religiones y perspectivas antropocéntricas producen una crisis en el *kuxlejal*, genera fisura en las creencias y prácticas que cohesionarían a los zinacantecos. Esto, también, representa una desarticulación de la idea y sentido del *xch'ulel*, especialmente en relación con los lugares sagrados, que se vuelven como cualquier lugar, un lugar sin vida: sin *xch'ulel*.

El cambio de concepción constituye otros conceptos para los zinacantecos, provocando una fisura no solo en la unidad, sino también, en los valores sociales como el *ich'abail ta muk'*, el *p'ijilal* y el *xch'ulel*. Esto representa alteraciones sobre los elementos que cohesionan el *kuxlejal* de la comunidad y del territorio. Por ello los católicos tradicionales que legitiman el *continuum* de las creencias, conocimientos y saberes, entran en conflicto, ya que los cambios de actitud, opiniones²⁷ y creencias resultan amenazantes, porque la posición del grupo minoritario, en este caso de los zinacantecos no católicos, representa una postura desviante o prohibida en relación al *kuxlejal* del territorio.

En otro orden de ideas las diferencias de concepción han dado lugar a varias realidades en un mismo espacio, lo que resulta en la configuración de una comunidad heterogénea. Esto es posible debido a que, a lo largo de los años, la lucha por el reconocimiento y respeto que han promovido los grupos no católicos tanto a nivel local, nacional e internacional (Uribe y Martínez, 2012) y los zinacantecos impulsados por intereses y fuerzas políticas tanto internas como externas, han logran dialogar y establecer acuerdos con los grupos no católicos. Es por ello que actualmente subsisten en el mismo espacio-territorio.

27 La opinión es una posición del individuo frente a objetos sociales compartida por el grupo. La actitud es una orientación positiva o negativa de una representación (Araya, 2002).

A los zinacantecos evangélicos no se les exige participar en las celebraciones de los Santos de las iglesias, en los diversos rituales colectivos ni en los sistemas de cargos religioso, pero se les sigue solicitando una contribución económica como *tojol ak'el* para sostener sus derechos y necesidades básicas en la comunidad.

Por otro lado, es notorio que hoy en día el interés de los zinacantecos está más enfocado en la búsqueda de riqueza, lo que ha reducido la atención a los intereses colectivos. Pero la búsqueda de bienes materiales no desvincula las creencias hacia las deidades ni hacia los simbolismos vinculados al territorio. Más bien continúa ligada a ella, pero con intereses más personales. De igual manera se puede notar que durante la celebración del carnaval, los jóvenes muestran mayor interés por la música moderna en lugar de la música tradicional. Por otro lado, como en otros pueblos (Díaz, 2004), los jóvenes reconfiguran los valores simbólicos culturales a través del teatro, la música (por ejemplo, Rock tsotsil), el arte y en los medios digitales.

Por un momento, se podría entender que las “fisuras del *Kuxlejal*”, o lo que otros autores como Martínez, denominan “una crisis de reproducción” (Martínez, 2002: 13), conducen a la desaparición gradual de las tradiciones, costumbres y de la identidad de los zinacantecos. Sin embargo, estas fisuras posibilitan que se abran nuevas vías que permiten reorganizar, resignificar y reconstruir la comunidad, o como señala Irene Sánchez, se reelaboran como comunidad (Sánchez, 2019). Como vemos en Zinacantán pasa algo similar a lo que Azogue denominó como “comunidad luciérnaga”: se apaga y se enciende, aparece y desaparece, pero sigue existiendo...” (Azogue, 2016:11).

En este reorganizar y resignificar muchas veces se generan el *k'op* (tensiones) al interior de la comunidad, expresándose en el *k'apantael*, *ilbajinel* (vulnerabilidad social, manifestado en la desigualdad y la injusticia), pero dentro de ella, germina el *lo'il*, *xchikintael*, *ich'bail ta muk*, *p'ibail ta vinik* (el escucharse, respetar y ser respetado), y así se reconstruye nuevamente el sentido del *kuxlejal*, recobrando su valor basado en el respeto y en la humildad como principios normativos en la comunidad.

Este fenómeno refleja la naturaleza dialógica y dinámica de las rs: ellas se construyen y reconstruyen en el encuentro, en el conflicto y en el intercambio entre diferentes grupos y generaciones. Así, aunque las tensiones internas parecen poner en riesgo la continuidad cultural, también generan espacios para la resignificación, el diálogo, y la creación de nuevas formas de comunidad.

La dinámica actual de los zinacantecos como comunidad ha mostrado ser capaz de absorber y regular la innovación desde la lógica de su identidad (Giménez, 1995). Es decir, en Zinacantán las influencias actuales de la modernización han sido moldeadas gracias a la dinámica de una representación, de hacer familiar lo no familiar, de articular lo nuevo a lo antiguo (Rateau y Lo Monaco, 2013).

Bibliografía

- Abric, J. C. (1994/2001). *Prácticas sociales y representaciones*. Coyoacán S.A. de C. V., México, D. F.
- Araya, U. S. (2002). Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión. *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*.
- Arévalo, J. M. (2004). La tradición, el patrimonio y la identidad. *Revista de estudios extremeños*, 60(3), 925-956.
- Azogue, G. Á. (2016) Maneras de ser comunidad. *Gazeta de Antropología*, 32(1).
- Banchs, M. A. (2000). Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales. *Papers on social representations*, 9, 3-1.
- Bastian, J. P. (2012). *El protestantismo en Chiapas*. Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de Chiapas.
- Bastian, J. P. (1991). Protestantismo y sociedad en México, 1857-1940. En R. A. Camp, C. A. Hale, y J. Z. Vázquez (Eds.), *Los intelectuales y el poder en México: memorias de la VI Conferencia de historiadores mexicanos y estadounidenses* (pp. 437-454). El Colegio de México.
- Boyer, N. I. (2012). Ach'kuxlejal: el nuevo vivir: amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil. *Modernidades indígenas. Tiempo emulado. Historia de América y España*. 281-319.
- Broda, P. J. (2020). Los paisajes rituales de las comunidades mesoamericanas y sus procesos históricos de transformación. *Mirada antropológica* (18), 9-26.
- Burguete, Cal y Mayor A. (2000). *Agua que nace y muere: Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán* (pp. 35-50). México. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM.

- Castorina, J. A. (2016). “La significación de la teoría de las representaciones sociales para la psicología”. *Perspectivas en psicología: Revista de Psicología y Ciencias Afines*, 13(1), 1-10.
- Causse, C. M. (2009). El concepto de comunidad desde el punto de vista socio-histórico-cultural y lingüístico. *Ciencia en su PC*, (3), 12-21.
- CEIEG (Comité Estatal de Información Estadística y Geografía). 2023, 12 de mayo. Tipos de Clima, Zinacantán. https://www.ceieg.chiapas.gob.mx/storage/posts/productos/MAPASTEMREG/REGION_V_ALTOS_TSOTSIL_TSELTAL_post.pdf
- CNDH (Comisión Nacional de los Derechos Humanos). (2015). *Sitios sagrados y derechos humanos de los pueblos indígenas*. 2da. México, D. F.
- Collier, G. A. (1989). Estratificación indígena y cambio cultural en Zinacantán, 1950-1987. *Mesoamérica*, 10(18), 427-440.
- De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas*, 12(3), 506-521.
- De Vos, J. (1997). El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la liberación. *Eslabones. Revista Semestral de Estudios Regionales*, 14, 88-101.
- Díaz, G. C. (2024). La identidad cultural y lingüística de los jóvenes jchi’iltik en procesos reconfiguratorios, en San Andrés Larráinzar Chiapas. Instituto intercultural del estado de Puebla. Tesis de Maestría en Ambientes Interculturales de Aprendizaje.
- Early, J. (1969). El ritual zinacanteco en honor del Señor Esquipulas. En E. Vogt (Ed.), *Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas* (pp. 337-354). México, D.F. Instituto Nacional Indigenista.
- García, R. L. (2015). La teología de la liberación en México (1968-1993): Una revisión histórica. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, (4), 68-68.
- Giménez, G., y Lambert, C. H. (2007). El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad. *Culturales*, 3(5), 7-42.
- Giménez, G. (2007). La frontera norte como representación y referente cultural en México. *Cultura y representaciones sociales*, 2(3), 17-34.
- Giménez, G. (2005). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectorias*, 7(17), 8-24.
- Giménez, G. (1996). Territorio y cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 2(4), 9-30.

- Giménez, G. (1995). Modernización, Cultura e Identidad Social. *Espiral*, I(2), pp. 35-55.
- Ibáñez, T. G. (1988). *Ideologías de la vida cotidiana*. Sendai, España.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) (2024, 08 de julio). Subsistema de Información Demográfica y Social, Censo de Población y Vivienda 2020, Información de Interés Nacional. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>
- INEGI. Consulta de Población, según Religión: Censo General de Población y Vivienda 1990-2020. <https://www.inegi.org.mx/temas/religion/>
- INEGI. Censo de Población y Vivienda 2020, principales resultados: Chiapas. México
- Iribarren, P. (O.P.) (2022). *Zinacantán*. Frailes Dominicanos de Santo Domingo. México.
- Jiménez, A. H. M., Gómez, M. E. y Álvarez, S. F. (2014). La pobreza y el bien-estar para los pueblos Zoques y Tzotziles de Chiapas. Una experiencia de investigación del Centro de Estudios para el Desarrollo Municipal y Políticas Públicas de la UNACH. *ESPACIO*, 3(5), 144-165.
- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría, en S. Moscovici (Ed.), *Psicología Social II: Pensamiento y vida social* (pp.469-494). Barcelona, Paidós.
- Köhler, U. (2007). Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico. *Estudios de cultura maya*, 30, 139-152.
- Laughlin, R. M. y Karasik, C. (1992). *Zinacantán: Canto y Sueño*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Lefèvre, F. y Lefèvre, A. M. C. (2014). Discourse of the collective subject: social representations and communication interventions. *Texto and Contexto-Enfermagem*, 23, 502-507.
- Llanos, H. L. y Santacruz de León, E. (2022). Territorio, cambios en la alimentación y la emergencia de problemas socioambientales en la comunidad indígena de Zinacantán, Chiapas. *LiminaR*, 20(2), 1-15.
- Martínez, V. L. (2002). Economía política de las comunidades indígenas. Quito-Ecuador, ILDIS, Abya-Yala, OXFAM y FLACSO.
- Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, (2).
- Moscovici, S. (1961/1979). *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.

- Orihuela, M. (2019). Territorio: un vocablo, múltiples significados. *AREA*, 25(1), 1-16.
- Page, P. J. T. (2023). *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Paniagua, M. J. (2008). De los pueblos indios a la ficción antropológica: los sistemas de cargos en la etnografía de los Altos de Chiapas. *Revista pueblos y fronteras digital*, 3(5), 181-217.
- Perera, P. M. (2003). A propósito de las representaciones sociales: apuntes teóricos, trayectoria y actualidad. *Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas*.
- Pérez-Gómez, M. T., Cruz-Morales, J., Burguete Cal y Mayor, A. y Parra, V. M. (2024). Fisuras del kuxlejal en Zinacantán: el manejo degradado de los bosques de uso común desde la perspectiva de las representaciones sociales. *Estudios de Cultura Maya*, 64, 289-319.
- Poveda, A. R. (1998). Las expulsiones y los desplazamientos en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas: consecuencias no anticipadas de la modernización. *América Latina Hoy*, (19), 13-21.
- Rateau, P. y Lo Monaco, G. (2013). La Teoría de las Representaciones Sociales: Orientaciones conceptuales, campos de aplicaciones y métodos. *CES Psicología*, 6(1), 22-42.
- Reyes, R. M. (2004). Política agraria en Chiapas, atención a focos rojos. *Estudios Agrarios*, 26, 55-93.
- Rivera, F. C. (1998). La diáspora religiosa en Chiapas. Notas para su estudio. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Rodríguez, S. T. (2007). Sobre el estudio cualitativo de la estructura de las representaciones sociales. En: T. Rodríguez y M. L. García (Coords). *Representaciones sociales. Teoría e Investigación* (pp.157-188). Guadalajara, Jalisco. Universidad de Guadalajara.
- Rus, J., y Collier, G. (2002). Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000. En Mattiace S.L., Hernández Castillo R.A., Jan Rus, (coords.), *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo* (pp. 157-199). México D. F.: CIESAS.
- Sánchez, A. M. y Gómez, M. A. (2023). Lugares sagrados y topónimos, bases de la memoria histórica de los tseltales de Chanal, Chiapas. En M. A. Zebadúa, M. Sánchez (Coords.) *Memoria histórica y territorio* (pp. 15-47). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, colección Selva Negra-UNACH.

- Sánchez, F. I. (2019). Reelaboración de los protestantismos en el municipio fronterizo de Las Margaritas, Chiapas. *Pueblos y fronteras digital*, 14, 1-30.
- Santoyo, M., y Arellano, J. (2018). El instituto lingüístico de verano y el protestantismo en México. *Convergencia*, (14). 231-262.
- Segreste, R. S. (2019). *Manual básico de derechos humanos para autoridades municipales*. México. UNAM-CNDH.
- Sheseña, H. A. (2009). Algunas implicaciones de los ritos zinacantecos en cuevas en el estudio del arte rupestre maya. *LiminaR*, 7(1), 80-103.
- Silver, D. B. (1966). Enfermedad y curación en Zinacantán. En E. Vogt (Ed.), *Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas* (pp. 455-485). México, D.F. Instituto Nacional Indigenista.
- Topete, L. H. (2010). Los lugares comunes y los vacíos en los estudios sobre los sistemas de cargos religiosos. *Argumentos*, 23(62), 281-303.
- Umaña, A. M. M. (2018). Las concepciones sobre el lenguaje y su relación con los procesos cognitivos superiores, en docentes de I Ciclo y II Ciclo de Educación General Básica de escuelas públicas urbanas de tres cantones de la provincia de San José, Costa Rica. *Revista educación*, 42(1), 1-33.
- Uribe, C. J. y Martínez, V. G. (2012). Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas. *Política y cultura*, (38), 141-161.
- Vergara Figueroa, A. (2020). Epistemologías de lo imaginario y de las representaciones sociales. *Cultura y representaciones sociales*, 15(29), 153-175.
- Vergara Quintero, M. (2008). La naturaleza de las representaciones sociales. *Latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud*, 6(1), 55-80.
- Villarroel, G. E. (2017). Las representaciones sociales: una nueva relación entre el individuo y la sociedad. *Venezolana de Sociología y Antropología*, 17(49), 434-454.
- Viqueira, J. P. (2009). Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859). En N. Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México* (pp. 77-109). México, El colegio de Michoacán.
- Vogt, E. (1979). *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Zavala, C. P. (2004). La muerte de las culturas locales y el renacimiento de las culturas políticas. *El cotidiano*, 20(127), 40-45.