

De diosas y mujeres

*Me gusta mucho tu color moreno
porque moreno es el color de nuestra madre tierra,
nunca te avergüence llevar este color
porque con él llegamos a este mundo, a esta tierra.¹*

El epígrafe, tomado de un moderno poema náhuatl que se refiere a la mujer, cobra un gran sentido cuando lo relacionamos con las culturas —tanto antiguas como actuales— de Mesoamérica, ya que hace hincapié en el estrecho lazo que para estos pueblos existía y aún existe entre la tierra y la mujer.

Una de las características de las cosmovisiones de estas culturas era la “oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento”.² La sección femenina del cosmos encabezada por la madre, contiene asociados a ella los conceptos de la tierra, el frío, la oscuridad, la mujer, la debilidad, abajo, el inframundo, la humedad y el agua, entre otros.

Para los pueblos agricultores, como lo son los de la antigua Mesoamérica, la tierra es concebida como una divinidad; ello puede apreciarse en un bello y antiguo mito en que se describe su formación.

Dos dioses Quetzalcóatl y Tezcatlipuca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecútl, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje.

Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba.

Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la tierra”.

Y esto diciendo, se cambiaron en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho.

Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos.

De nacionalidad mexicana, Dolores Aramoni Calderón obtuvo una maestría en antropología social en la Universidad Iberoamericana. Actualmente desempeña el cargo de investigadora asociada en el Centro de Estudios Universitarios de la Universidad Nacional Autónoma de Chiapas.

¹ José Antonio Xokoyotsi, “Sempoalxóchitl: veinte flores: una sola flor”, *Estudios de Cultura Maya* 18 (1986): 59.

² Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, 2 tomos (México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1984), I: 59.

Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron para consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre.

Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas.

Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no quería callar, en tanto no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres.³

El mito es preciso, formada la tierra del cuerpo de una diosa, es diosa por sí misma y por ello merece y exige veneración de aquellos que la habitarán. Ella no sólo ofrece el territorio propio de cada pueblo, sino que sus accidentes geográficos son diversos "rostros" suyos, y es además el espacio en donde las fuerzas de los otros dioses se manifestarán a los hombres; es sobre ella en donde puede rendirse culto a las deidades. Lo sagrado del espacio y del territorio contenidos en la madre por excelencia, en donde se nace y se vive y a donde se reintegra uno al morir, es un concepto vigente entre los pueblos mesoamericanos.

El carácter materno de la tierra es claro en el mito, ella es la productora de todo lo indispensable para la vida humana; su fertilidad y renovación permanentes permiten el considerarla como un ser "vivo". Lo que brota de ella tiene vida y al retornar a ella por la muerte es un reintegrarse a la generadora de la vida.

Asimismo, el pensamiento mesoamericano establece una estrecha relación entre la tierra y la luna, la capacidad de regeneración de ambas, sus constantes cambios (estaciones y fases), su relación con todo aquello que resulta vital: lluvia, vegetación y fertilidad, están bajo su control. De ahí que entre los nahuas prehispánicos, buena parte de las advocaciones de la diosa Tierra estuvieran adornadas con una nariguera en forma de media luna. Quizás el mito, cuando relata que la mitad de la diosa Tlaltecútlí fue subida al cielo, alude a la mitad celeste de la tierra, que desde las alturas controla sus ritmos biocósmicos; de ahí la gran variedad de creencias en torno a la relación de sus fases con la siembra, la poda, la lluvia, las mareas y los ciclos menstruales. Su enorme influencia fue plasmada en los códices mayas prehispánicos, simbolizándola como la mujer que "teje" la urdimbre de la vida, se le representa como una mujer joven o anciana o la misma muerte, acorde con sus fases, ya tejiendo en telar de cintura y con tocados formados por utensilios de tejer.⁴ Las actuales culturas indígenas de México ofrecen variados ejemplos

³ Angel María Garibay K., editor, *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI* (México, D.F.: Editorial Porrúa, 1965), pág. 108.

⁴ Véanse, por ejemplo, la láminas 30, 79 y 102 del Códice Madrid, en *Los códices mayas*, Thomas A. Lee, editor (Tuxtla Gutiérrez: Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, 1985).

de la relación existente entre la tierra y la luna; entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó, Chiapas, se cree que:

También la Luna es luz, pero no lo bastante para guardarnos de los poderes dañinos de la noche. Su presencia mantiene a la tierra abierta a la semilla que germina, ya que, cuando la Luna está "muerta", la tierra se cubre y se rehúsa a devolver lo que en el suelo se ha colocado, a menos que se aplique la magia para alterarla. El crecimiento y la maduración normales de las plantas cultivadas, así como la conservación de los frutos de la cosecha, se vinculan con la fase llena o madura de la Luna. Durante la fase creciente, incluyendo el inicio de este cuarto, se acelera el desarrollo y supera lo ordinario; por lo tanto, Manuel tiene cuidado de que no se siembre nada, ya sea durante este período o el del cuarto menguante, en cuya fase el crecimiento se realiza por debajo de la norma.⁵

El culto a la madre tierra sufrió modificaciones y quedó oculto bajo nuevas formas entre los pueblos agricultores; dio paso a deidades femeninas de la vegetación y de la cosecha; es decir, a diosas agrarias. A este respecto, los pueblos mesoamericanos crearon un elaborado ceremonial que puede apreciarse en los rituales calendáricos referentes a deidades femeninas, rituales en los que la mujer tuvo un importante papel. Tomemos como ejemplo a los nahuas.

En el primer mes del calendario mexica se celebraba una fiesta en honor de los dioses del agua, en particular a Chalchiuhtlicue, durante la cual sacrificaban niños de pecho en varias montañas alrededor de la ciudad y, en la misma laguna de México-Tenochtitlán, los niños sacrificados recibían los nombres de las montañas.⁶ Esta fiesta muestra la relación montaña-agua, aún vigente hoy día. Según Durán, la fiesta recibía varios nombres, entre los que interesa destacar dos: *cuahuitlehua* ("empezar a caminar los árboles") y *atl motzacuaya* ("atajar el agua").⁷ Ambos se encuentran relacionados con el fin del invierno y el nuevo período de renovación de la tierra, ligados a su vez con las celebraciones del siguiente mes dedicadas al dios Xipe.

Las festividades del tercer mes estaban dedicadas a Coatlicue o Coatlatonan; en su templo llamado Yopico se ofrecían las primeras flores del año. El siguiente mes era la celebración de Chicomecoat; entre los rituales que se le dedicaban,

todas las muchachas llevaban a cuestas mazorcas de maíz del año pasado. Iban en procesión a presentarlas a Chicomecoatl, y tornábanlas otra vez a su cosa como cosa bendita, y de allí tomaban la semilla para sembrar el año venidero. Y también poníanlo por corazón de las troxes, por estar

⁵ Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1965), pág. 232.

⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, editores (México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana, 1989), pp. 81 y 104-106.

⁷ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Biblioteca Porrúa 36 (México, D.F.: Editorial Porrúa, 1984), pp. 239-241.

bendito. Hacían de mesa que llaman tzoalli la imagen de esta diosa en el patio de su cu, y delante della ofrecían todo género de frijoles y todo género de chíen, porque decían que ella [era] la autora y dadora de aquellas cosas que son mantenimientos para vivir la gente.⁸

Esta fiesta, aunque ya con un significado agrícola, recuerda el contenido del mito: la tierra como dadora de la vida. Importa destacar el papel de las mujeres dentro del ritual como encargadas de transportar las mazorcas, pues conviene recordar que el primer día de este mes se celebraba a Cinteotl.

Las mujeres estaban presentes en los rituales de diferentes maneras: presentando ofrendas, danzando, elaborando comida y como víctimas del sacrificio; así, por ejemplo, cuatro doncellas eran dadas como mujeres al representante de Tezcatlipoca que sería sacrificado en honor de este dios, en las fiestas del quinto mes; estas mujeres recibían los nombres, y por lo tanto eran representantes, de las "diosas" Xochiquétzal, Xilonen, Atlatonan y Huixtocihuatl. Como víctimas del sacrificio las encontramos en las celebraciones en honor a las "diosas" Huixtocihuatl (de la sal), Xilonen (de los jilotes o mazorcas tiernas del maíz), Teteo Inan o Toci (madre de los dioses), Ilamatecutli, Tona o Cuzcamiauh (la señora vieja o vientre). Las edades de las mujeres sacrificadas fluctuaban desde la niñez hasta la edad madura, que en nuestra opinión representaban las diferentes etapas tanto del ciclo natural de la renovación de la Tierra como del ciclo agrícola; indican además que no existía tal diversidad de deidades femeninas sino una con diversas advocaciones.⁹

Estos cultos sufrieron importantes modificaciones a partir de la conquista española. El culto público de la época prehispánica, con todo el aparato ceremonial que lo caracterizaba, fue abolido; sin embargo, durante el período colonial los pueblos indígenas continuaron siendo fundamentalmente agricultores, lo que permitió que, aun en la clandestinidad y de manera privada, los cultos se mantuvieran vivos. Asimismo, pocos años después de la conquista, los especialistas aldeanos del ritual se organizaron y en secreto continuaron con el ceremonial relativo a la diosa Tierra y los ciclos agrícolas, como nos lo muestra la escueta pero sugestiva información que ofrece el obispo de Chiapa, fray Pedro de Feria, en un informe de 1585 en que, estando de visita en el pueblo de Chiapa,

acudieron algunos indios a denunciar de otros naturales de el dicho pueblo de Chiapa y de Suchiapa sujeto suyo, delitos muy graves, señaladamente de que en el dicho pueblo de Suchiapa había una cofradía de doce indios que se intitulaban los doce apóstoles, y que estos salían de noche y andaban de cerro en cerro y de cueva en cueva, y hacían sus juntas y consultas, donde debajo y so color de religión cristiana, y que traían consigo dos mujeres, a la una llamaban Santa María y a la otra, Magdalena, con las cuales usaban

⁸ Sahagún, *Historia general de las Indias*, pág. 84.

⁹ Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas* (México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, en prensa).

muchas torpedades, hacían ciertas ceremonias diciendo que con ellas se trocaban, y hacían otras y otras y se espiritualizaban y se convertían en dioses y las mujeres en diosas, y que ellas como diosas habían de llevar y enviar los temporales y dar muchas riquezas a quienes quieres.¹⁰

Aquí encontramos ya elementos mezclados de ambas religiones: por un lado, los indígenas continuaban preservando sus antiguas creencias en torno a las mujeres y su influencia para producir lluvias, y en relación a la fertilidad de la tierra; la conversión de un hombre en mujer (“en ellas se trocaban”), que en nuestra opinión puede estar haciendo referencia al antiguo ritual de desollamiento de la representante sacrificada Teteo Inan, que se celebraba durante el décimo-primer mes *ochapaniztli*, cuyos pellejos vestía posteriormente un joven, apunta en el mismo sentido;¹¹ por otro lado, los indígenas estaban haciendo uso y reinterpretando la institución de la cofradía y, al parecer, celebrando rituales cristianos dentro de ella, pero con fines diversos a los originales.

Mención aparte merece la afirmación de que los doce “apóstoles” y las mujeres se convirtieron en dioses. Ello nos recuerda al concepto de “hombres-dios”, aquel que fungía ya como guía del pueblo durante las peregrinaciones, ya como representante o cargador del dios patrono, y que como tal podía comunicarse con el dios y reforzar su alianza con la comunidad. Entre los hombres-dioses —que después de pasar por rituales de iniciación y convertirse en naguales de las deidades, eran receptores de fuerzas divinas— había también mujeres, las cuales recibían el nombre de *mocihuaquetze*, “aquellas en quien se yergue [el numen]”.¹² ¿Eran las llamadas “Santa María” y “Magdalena” mujeres de esta calidad? En resumen, el uso de los nombres cristianos para designar a estas mujeres, y de la institución de la cofradía, hablan del rápido proceso de aculturación que se daba en esos pueblos, pues la apropiación de elementos cristianos con los cuales disfrazar los prohibidos rituales antiguos, señalan también los intentos indígenas de resistir bajo una nueva fachada.

Este procedimiento de sustituir deidades y rituales prehispánicos por los impuestos por los evangelizadores, lo encontramos a lo largo y ancho de Mesoamérica, y numerosas obras coloniales ofrecen ejemplos; tomaremos unos del manual de Jacinto de la Serna.

También disimulaban las fiestas de algunos de sus dioses con los mismos nombres, que usamos para celebrar los santos; porque en Tlaxcala, y en otras partes celebran la fiesta de Santa Ana, que es abuela de Cristo señor

¹⁰ Pedro de Feria, “Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos”, en *Colección de documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas*, 2 tomos, Francisco Orozco y Jiménez, editor (San Cristóbal de Las Casas: Imprenta de la Sociedad Católica, 1911), I: 144.

¹¹ Sahagún, *Historia general de las Indias*, pp. 90-91.

¹² Alfredo López Austin, *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl* (México, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1989), pp. 107-142.

nuestro, y aplican o aplicaban la intención a la diosa *Toci*, como se refiere en las ceremonias del primer calendario en el undécimo mes, y también la llamada *Teteoinan*. En el cerro de Guadalupe, donde hoy [se encuentra el] célebre santuario de la Virgen santísima de Guadalupe, tenían éstos un ídolo de una diosa llamada *Ilamatecuclli* o *Cuscamiauh*, o por otro nombre y el más ordinario, que era *Tonan*, a quien celebraban fiesta en el mes llamado *Títitl*, diez y siete de un calendario y diez y seis del otro; y cuando van a la fiesta de la Virgen santísima dice, que van a la fiesta de Totlazonantzin, y la intención es dirigida en los maliciosos a su diosa y no a la Virgen santísima o a entrambas intenciones, pensando que uno y otro se puede hacer.¹³

Algunos indígenas de la provincia colonial de Chiapa pretendieron hacer este tipo de sustituciones; unos fueron descubiertos y su intento no prosperó, pero otros sí lo lograron. Ejemplo de los primeros es el pueblo tzeltal de Copanaguastla, en donde trataron de sustituir a Alaghon, “la engendradora”, por su patrona cristiana, la Virgen del Rosario;¹⁴ ejemplo de los segundos son los zoques de los pueblos de la depresión central: Jiquipilas, Ocozocoautla y Tuxtla. En 1684, estos últimos fueron denunciados por prácticas idolátricas, entre las que cabe destacar el culto a una deidad femenina llamada Jantepusi Ilama, a quien se veneraba en el interior de una cueva en un cerro cercano al pueblo de Jiquipilas, que era visitado por indígenas de varios pueblos zoques e incluso tzeltales.

El rito de iniciación descrito está íntimamente relacionado con la fertilidad. El primer paso consistía en otorgarle o darle a conocer su nagual al candidato elegido para servir en la cueva; era al mismo tiempo el requisito indispensable para tener acceso a ella, pues era por medio del nagual que se transportaban por el aire a lo alto del cerro. Una vez recibido el nagual y habiendo renegado de Cristo y de la Virgen, se subía a la cueva, la cual se visitaba durante varios días para continuar con los subsecuentes pasos de la iniciación. Una de las personas iniciadas en el culto a Jantepusi Ilama fue María Sánchez, indígena de Jiquipilas, quien fue instruida por su propio padre, brujo famoso que fuera “encargado” de la cueva. Al describir su proceso de iniciación, una vez convencida por su padre, relató que la primera noche llegó hasta una pequeña loma situada al pie del cerro de Yayca, donde fue presentada a su nagual, un puerco espín;¹⁵ abrazada de él fue transportada por los aires hasta la entrada de la cueva en donde vio a un diablo, con la

¹³ Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en Jacinto de la Serna, Pedro Ponce y Pedro de Feria, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* (México, D.F.: Ediciones Fuente Cultural, 1953), pág. 142.

¹⁴ Mario Humberto Ruz, *Copanaguastla en un espejo: un pueblo tzeltal en el virreinato* (San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Universitarios, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, 1985), pp. 212-213.

¹⁵ Sobre el concepto de nagual, su elección y funciones, véase López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, pp. 412-430.

apariencia con que lo pintan a los pies de San Miguel. Durante varias noches, mientras su padre penetraba en la cueva, ella se quedaba conversando con este personaje.

Una de tales noches, vio salir debajo de la tierra una serpiente con alas y cuernos. A este respecto, conviene recordar que las serpientes son consideradas como símbolos de la energía y que están asociadas al principio húmedo y vinculadas con el agua. Las serpientes cornudas hacen referencia a lo primigenio y a las fuerzas cósmicas. En cuanto a la creencia en la relación serpiente-agua-cueva, entre los zoques de Chiapas, unos relatos recogidos alrededor de 1940 en Tuxtla ilustran muy bien dicha relación. Los zoques tuxtlecos creían en la existencia de una serpiente gigante de siete cabezas, *Tsahuastan*, que vivía en las cumbres de las montañas y que para transportarse de un cerro a otro, era ayudada por el *moyó* o bola de fuego, auxiliado a su vez por su látigo de serpientes. Cuando *Tsahuastan* está en el aire, viaja acompañada de grandes nubes, emitiendo un sonido agudo. En donde cae forma un lago; según los indígenas de Tuxtla, viaja constantemente entre el cerro Mactumatzá (al sur de la ciudad) y el cañón de El Sumidero (al norte). Sus ayudantes, los *moyó*, habitan en las montañas, en las pozas que se encuentran en el interior de las cuevas.¹⁶

Regresando a la iniciación de María Sánchez, otra noche pasó más adentro y vio otro personaje parecido a un español, que le ofreció riquezas si perdía el miedo. Su padre continuó llevándola e incluso llegó a introducirla a la cueva totalmente desnuda. Más adelante, fue advertida por su maestro de que saldría un toro negro y le dio un paño para torearlo. El toro es también un animal asociado a las deidades de la fecundidad (los cuernos, en particular, simbolizan la luna creciente); es, además, símbolo de la tierra, de la madre y del principio húmedo. Hacer las suertes al toro le permitió, por fin, tener el paso libre al recinto interno de la cueva, en donde

vio a una mujer de color de india con el cabello suelto sobre los hombros, sentada en una piedra redonda y que le dijo: "llegate acá nieta"; y se estuvo allí y vio que a las espaldas había una mesa como altar con su sobremesa azul y encima de ella, una imagen de Nuestra Señora, pequeña, y un santo Cristo en su cruz de plata, y que hablando la dicha mujer con su padre le dijo: "no me contenta ésta tu hija, porque todavía no acaba de dejar a Ese y a Esa", señalando a dichas imágenes. Y que con esto se salieron del dicho cerro, y que entre las cosas que en su casa le decía su padre, era que aquel sitio era como Jerusalén.¹⁷

Este recinto morada de Jantepusí Ilama, considerado por los indígenas como la Jerusalén celeste del *Apocalipsis* de San Juan, es una clara apropiación de un elemento cultural lejano, cuyo simbolismo concordaba con la concepción

¹⁶ Donald B. Cordry y Dorothy Cordry, *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas* (México, D.F.: Gobierno del Estado de Chiapas-Miguel Ángel Porrúa Librero Editor, 1988), pp. 92-93.

¹⁷ Archivo Histórico Diocesano, f. 42v.

prehispánica del Tamoanchan, en donde la diosa madre presidía un paraíso de abundancia. La visión del evangelista le permitió describir que en medio de la plaza de la ciudad celeste, corría “el río de agua de la vida”, cuyas márgenes estaban pobladas de árboles que producían todo el año y cuyas hojas servían de medicinas.¹⁸ En efecto, era precisamente Jantepusi Ilima quien otorgaba, al igual que Ix Chel, el poder de curar; a su cueva en el cerro de Jayca concurrían los que se dedicaban a la medicina; María Sánchez era una de ellos.

Según nuestra declarante y otros inculpados en el proceso, el culto en la cueva era muy antiguo, pues desde antaño iban allí a quemar copal y a presentar ofrendas, y la que llamaban “guarda de Jiquipilas” entraba allí en figura de coyote (lo que hace recordar a Chantico o Quaxolotl, que se convertía en coyote, y que se identificaba con Ilamatecutli y Mictecacihuatl). Asimismo informó que el culto estaba organizado y que existían dos parejas de “mayordomos” que se turnaban para atender a los visitantes de la cueva. Lo cual sugiere que los zoques habían, al igual que los chiapanecas del siglo XVI, reinterpretado la institución de la cofradía y que probablemente los iniciados de Jayca mantuvieran una organización similar; el hecho de que la cueva fuera visitada por indígenas de otros pueblos zoques y tzeltales sugiere, asimismo, que hubiera organizaciones locales en esos pueblos vinculados al centro ceremonial de Jantepusi Ilima y demuestra la importancia que, a nivel regional, tenía su culto.

Los zoques de esta región, en donde pocos años antes de que se iniciara el proceso del que hemos hablado ya habían tenido conocimiento de la represión de prácticas poco ortodoxas, habían tomado ya precauciones para mantener el culto, para lo cual se necesitaba salir de la clandestinidad. Así lo hicieron los zoques de Tuxtla, quienes, para salir de la clandestinidad y poder practicar un culto público, encontraron la solución de sustituir a Jantepusi Ilima por la Virgen; y bajo la advocación del Rosario y en la cofradía a ella dedicada continuaron rindiendo culto a la Madre Tierra. Con ganado pedido a Jantepusi Ilima, Roque Martín, indígena y gobernador de Tuxtla, prioste del Rosario e inculpadado en el proceso de Jiquipilas, fundó una estancia del común del pueblo para, entre otros, sufragar los gastos del ceremonial de la Virgen, cuya imagen se encontraba en la iglesia parroquial y otra más pequeña, en la ermita de la estancia, situada en la cumbre del cerro Mactumatzá. Esta última era y aún es bajada todos los años a Tuxtla para el cambio de priostes y mayordomos.

Durante el siglo XIX, los zoques de Tuxtla lucharon por todas las vías por conservar los ganados y las tierras de la estancia de El Rosario-Copoya; perdieron el ganado y conservaron las tierras, en las cuales se fundó en 1892 el pueblo de Copoya, formado por indígenas zoques migrantes de Tuxtla; allí se conserva el santuario de la Virgen del Rosario.

Entre los ritos que practican actualmente aquellos tuxtlecos que se identifican como zoques, mencionaremos únicamente dos, que muestran la

¹⁸ San Juan, *Apocalipsis*, en la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1977), capítulos XXI-XXII.

continuidad de la tradición y la veneración a la deidad dispensadora de los bienes terrestres. El 8 de diciembre, fiesta cristiana de la purísima concepción de la Virgen, los zoques llevan a cabo la ceremonia de la "siembra", rito agrícola cargado de significado. La ceremonia se celebra tanto en Copoya como en Tuxtla a nivel público y comunitario, además de que en cada hogar zoque se realiza a nivel familiar.

Días antes de la fiesta se construye una cabaña, cuyo techo y paredes están formados por hojas de plátano, en el patio de la casa donde se llevará a cabo la siembra. En su interior se coloca un tronco ahuecado y relleno de tierra, el cual representa las parcelas de cultivo. El día 8, en el cuarto principal de la casa del encargado de la fiesta, frente al altar en donde están colocadas jícaras que contienen semillas de maíz, frijol y calabaza, se forma una fila, por parejas, de mujeres. Con velas encendidas en las manos, estas mujeres avanzan para recibir cada una su jícara y van saliendo hacia la cabaña del patio; una vez que entran todas, se cierra la puerta. Mientras tanto, los hombres rodean la cabaña y una vez que las mujeres empiezan a sembrar en hileras, a manera de surcos, ellos comienzan a arrojar jícaras de agua sobre el techo para que el goteo simule la lluvia; continúan arrojando agua hasta que se siembra la última semilla; entonces se abre la puerta y los hombres terminan de empapar a las mujeres cuando éstas van saliendo.

Al regresar al interior de la casa, se vuelven a formar frente al altar, pero ahora por parejas de hombre y mujer; se baila una danza propia de la festividad, un "menudito", acompañado por violín y guitarra; terminada la danza se brinda con copas de aguardiente. Una vez que la cabaña deja de gotear, se coloca detrás del tronco una cruz y a sus lados unos cirios encendidos. La siembra se vigila constantemente, pues tiene un carácter adivinatorio, según crezca la milpa en ella, así serán las milpas reales. Esta siembra se coloca en Navidad junto al Nacimiento (cabaña de paja, adornada con hojas de totomoste y flores, donde se coloca una imagen de la Virgen y se simula el nacimiento de Jesucristo), donde permanece hasta el 6 de enero en que se levanta.

Aunque descrita aquí de manera muy breve, se puede observar en esta ceremonia el valor que para el agricultor zoque tienen las mujeres dentro del contexto de la actividad agrícola; son las mujeres quienes siembran y quienes, en este caso, se relacionan directamente con la tierra, y son los hombres quienes fertilizan; la práctica agrícola no es, pues, un asunto exclusivo de los hombres, y no sólo a nivel ritual, pues la mayor parte de las mujeres zoques participaban (incluso actualmente muchas participan) en las labores del campo al igual que los hombres, y muchas viudas que poseen parcelas se hacen cargo, ayudadas por sus hijos, de tales labores.

La otra ceremonia a que nos referiremos en el presente artículo es la que se celebra en honor de la advocación de La Candelaria, el 2 de febrero, cuya imagen también se encuentra depositada en el santuario de Coyoapa y es bajada junto con las otras imágenes de la Virgen a Tuxtla para la celebración de su fiesta y cambio de cargueros. La peregrinación que acompaña a las

imágenes desde su santuario en lo alto del Mactumatzá hasta Tuxtla, es impresionante, ya que no sólo participan en ella los tuxtlecos, sino que llegan peregrinos de diversos pueblos de Chiapas e incluso de otros estados de la República Mexicana; su importancia no es sólo local sino que abarca una amplia región, como antaño el culto a Jantepusi I lama. El traslado de las imágenes se realiza calzándolas dentro de unos camarines de madera que se envuelven en petates y se adornan con flores, y que son cargados por los devotos con mecapal, como antes se cargaban los bultos que contenían los símbolos de los dioses. Son bajadas dos días antes de su fiesta para su preparación y para efectuar el cambio de carguero.

El día 2 de febrero, como parte del ceremonial, se baila la danza llamada *Yomoetzé* ("baile de mujeres"). Las mujeres, ataviadas con un vestido especial para esta danza, bailan alrededor del *Notectoc* ("casa de manta"), dentro del cual se coloca una imagen de la Virgen y a su alrededor parcelas en miniatura, compuestas de cebollines, plántulas de tomate, de chile y otras legumbres, mientras que sobre el altar se recargan plantas de plátano, cañas de azúcar y de maíz con mazorcas. Al cesar la música que acompaña la danza, se lleva a cabo la "robadera", que consiste en que los espectadores y las danzantes "hurtan" las siembras y las mazorcas, en la creencia de que al trasplantarlas a sus sementeras y utilizar el maíz de esta ceremonia, por la influencia que la Virgen derramó sobre ellas, las cosechas serán mejores y más abundantes.

Aquí de nuevo observamos la presencia de las mujeres dentro de otro ritual de carácter agrícola. La mujer aparece según lo que hemos descrito en este espacio, como sujeto solidario de los centros de fecundidad (la tierra y la luna), como factor influyente sobre la fertilidad y distribuidora de ella; una tradición milenaria se conserva con su presencia. Las mujeres han estado y están presentes a lo largo de la historia, en actividades que van desde los quehaceres hogareños hasta las grandes ocasiones. Junto a los hombres, ellas sostienen la pesada carga del mundo y de los dioses, en constante comunión con ellos; renovando con su vida y acción el pacto cosmogónico en que, lo femenino y lo masculino, al unirse, hacen posible la vida de humanos y dioses dentro de la armonía del universo.