

El dialogo con el "dueño" de la cueva

Sofia Venturoli
Università di Bologna

Cuando mencionamos la palabra ritualidad nos referimos a la idea de comunicación; en una visión performativa del ritual queremos evidenciar la necesaria función del ritual como momento de comunicación bajo dos niveles específicos: el primero es un nivel humano de comunicación entre un hombre o un grupo de hombres y otro hombre u otro grupo de hombres; el otro es un nivel que podemos definir sobrehumano, de comunicación entre seres humanos y un elemento o una fuerza sobrenatural. La función comunicativa de la ritualidad se presenta sea en los ritos definidos culturales, que tienen un carácter conmemorativo mirado a mantener una relación periódica con seres sobrenaturales (FILORAMO G. 2001), sea en los ritos autónomos apotropaicos y ocasionales, tal vez eficaces por sí mismos sin involucrar seres sobrenaturales. A través de la función comunicativa los rituales logran, a veces, modificar la realidad social o la percepción de esa en los participantes al ritual, sino también en los que no participan pero saben del ritual.

La comunicación actuada en los rituales no perjudica solo un tipo de comunicación vocal que implica la utilización de un idioma específico, sino involucra el uso de los cinco sentidos clásicos y también, como Bourdieu indica para el mito, de otros sentidos como lo de la belleza, el sentido común, el sentido del sacro, el sentido de responsabilidad, el sentido moral y el sentido práctico (BOURDIEU P. 1977).

Los rituales que aquí vamos a tratar son desarrollados adentro de cuevas que se encuentran en el área zoque de Chiapas en las municipalidades de Tuxtla Gutiérrez y de S. Fernando; estos rituales envuelven el tipo de comunicación que hemos mencionados antes; de hecho son, de maneras diferentes, tentativos del hombre de ponerse en contacto con seres sobrenaturales o tentativos de hombres de ponerse en comunicación con fuerzas, también sobrenaturales, que rinden posibles las peticiones que están a la base y normalmente son la causa primaria de los rituales en cuevas.

Estos rituales presuponen también una modificación, un cambio de estado: normalmente, como ya decimos, son hechos para pedir algo, para satisfacer unas necesidades que en diferentes campos se presentan en la vida cotidiana y por eso a la conclusión del ritual los ejecutores del mismo suponen y esperan un cambio, la solución a los problemas o sea la respuesta a la petición.

La frecuentación ritual de las cuevas desenvuelve varias tipologías de creencias que abarcan muchos siglos y muchas influencias de varia procedencia, las cuales contribuyen a diferenciar la acción ritual y a veces a complicar la comprensión de la misma.

De manera amplia podemos dividir los varios rituales sobre la base de dos elementos fundamentales que los constituyen: las personas que se encargan de desarrollar prácticamente el ritual y las variedades de peticiones que están al origen del ritual.

Siguiendo esta división podemos agrupar de un lado los rituales que se desarrollan por querer de mucha gente, de un grupo o de una comunidad entera y rituales que se despliegan por necesidades individuales; del otro lado rituales que emergen de peticiones positivas, o sea en los cuales se pide el buen éxito de un cualquier evento y rituales que surgen para necesidades negativas, o sea en los cuales se quiere echar "la maldad" en "contra" de alguien.

Estas diferenciaciones resultan importantes porque presuponen un diferente acercamiento a la cueva y a la ritualidad allí desarrollada. Las diferencias entre los varios rituales resultan también de los que se encargan de la conducción y de la actuación práctica del ritual, la cual puede ser desempeñada por especialistas o por gente común, además diferentes peticiones implican diferentes niveles de involucramiento comunitario. El hecho que la comunidad sea involucrada o meno en la petición ritual no siempre significa que en la práctica esa participe a la acción ritual. En este sentido surgen figuras particulares, personajes precisos, que llamaremos especialistas, que a menudo, a veces encargados por la gente del pueblo a veces no, se ocupan de peticiones comunitarias sin que los demás entren a la cueva.

Los rituales que presuponen la participación de un especialista abarcan los dos tipos que hemos dicho antes: pueden ser de tipo positivo o de tipo negativo, además pueden ser de tipo comunitario o individual. Por supuesto la presencia de un especialista implica una mayor complejidad del ritual y tal vez una necesidad más fuerte, por parte del requeriente, de establecer la comunicación con las fuerzas sobrenaturales de las cuevas.

El ritual colectivo

El ritual colectivo, o mejor dicho dirigido a la comunidad, se caracteriza según dos elementos fundamentales: normalmente es un ritual de la topología positiva, siempre conducto por uno o más especialistas. Las necesidades que dan origen a una petición comunitaria adentro de la cueva son mas que todo de origen practica, habitualmente vinculadas con la fertilidad de la tierra o más en general con la tranquilidad y la prosperidad del pueblo. No hemos notado particulares momentos en el año en que se cumplen estos tipos de rituales, sin embargo parecen recurrir sobre todo durante las fiestas patronales de los pueblos estudiados.

Lo que se ha evidenciado es que el carácter comunitario de estos rituales hoy en día tiene un sentido diferente respecto de lo que se puede pensar imaginando una comunidad que unida enfrenta una necesidad a través de una acción ritual, de hecho no toda la comunidad parece estar al tanto de lo que en cambio un grupo, normalmente de ancianos, cumple en nombre de todos. Realmente estos grupos parecen encargarse de la responsabilidad del ritual también sin consultar el consejo municipal o de la comunidad, ellos se consideran los que aun detienen una relación muy estrecha con las fuerzas que dominan algunos lugares considerados poderosos en la tradición del pueblo, como las cuevas, relación que la mayoría de la población parece mantener solo de manera individual. Así, aun sin darse cuenta, el pueblo se queda protegido de los problemas de pleitos, de sequía, de escasez de cultivos y otros por el "trabajo" de estos especialistas adentro de las cuevas.

El ritual dirigido a la comunidad debe su existencia a la relación que los especialistas, en este caso se trata de curanderos y espiritistas(1), siguen manteniendo con "el dueño" de la cueva. Según la tradición prehispánica las cuevas son lugares liminales donde se encuentran las fuerzas generativas, lugares fríos y húmedos donde se origina la vida, en las cuevas se despliegan fuerzas ultraterrenas que el hombre debe cuidar para que no sean dañinas a través de ofrendas y oraciones (véanse HEYDEN D. 1976, VOGT E. 1976, ARAMONI CALDERÓN D. 1992, LÓPEZ AUSTIN A. 1994, DOMENICI D. 2003, VENTUROLI S. 2003). Hoy día las cuevas mantienen esta importancia de lugares fértiles y de origen donde se puede interceder con el pasado del pueblo, y sobre todo donde se puede hablar con el "dueño" de la cueva, o sea una especie de personificación de las fuerzas sobrenaturales que remontan a un pasado prehispánico, y que tienen también aspectos de la tradición cristiana (más adelante veremos mas profundizadamente como se constituye la influencia cristiana). El "dueño" de la cueva tiene poderes muy fuertes y particulares que influyen en la cotidianidad de la gente de la comunidad y por este motivo la relación con él y la capacidad de manejar sus fuerzas asume un valor fundamental en la vida de las etnia zoque de Chiapas.

Para que se establezca la relación entre el hombre y el "dueño" de la cueva y en consecuencia para cumplir los rituales de que estamos hablando se necesita el conocimiento preciso de lo que los especialistas llaman los "secretos", o sea una serie de reglas de comportamiento para entrar sin peligro en las grutas. Los "secretos" comprenden normas de comportamiento, cosas que hay que llevar, ropa que hay que ponerse, oraciones que hay que conocer para comunicarse con el "dueño": lo que no conoce o no sigue estos preceptos puede arriesgar mucho entrando en una cueva ritual(2).

Los rituales que aquí hemos definidos comunitarios y en los cuales se pide el bien de la comunidad, la fertilidad de las milpas y la tranquilidad del pueblo se desarrollan según un paradigma común: normalmente elemento primario para hablar col "dueño" es el conocimiento del idioma zoque; para cualquier cosa, oraciones, peticiones o dialogo, hay que comunicarse con él en zoque; en segundo lugar es necesario saber cuales ofrendas hay que llevar para empezar la comunicación con el "dueño"; las ofrendas se constituyen en cigarros, agua ardiente, flores blancos, estoraque, que deben ser puestas alrededor de una o más veladoras prendidas en lugares específicos de la cueva. Cada cueva tiene sus lugares prepuestos a las ofrendas, mayormente son cerca de las paredes, alrededores de columnas naturales formadas por unión de estalactitas y estalagmitas (VENTUROLI S. 2003). La comunicación con el "dueño" empieza con una formula con la cual se «pide el permiso» y se entabla el dialogo: si la formula inicial tiene buen éxito y no pasa nada de negativo se puede proceder caminando adentro de la cueva. Antes que llegar al «mero jefe» hay que superar los guardianes de la cueva que son como ayudantes del "dueño", esos según diferentes versiones pueden ser dos o tres: el primero siempre es la culebra, una vez que esa permite el paso se sigue adelante a lo largo de la cueva, siempre pronunciando oraciones y dejando ofrendas, hasta que se encuentra el segundo guardián, el sapo (hay versiones en que el sapo no se encuentra), el ultimo está representado por el tigre, el más fuerte y peligroso. Superadas las pruebas se llega a la "casa del dueño" y solo allá se da inicio a la verdadera comunicación entre el hombre y las fuerzas subterráneas de la cueva. En este momento empieza el ritual autentico en el cual vienen presentadas las peticiones que se quieren hacer, esta ultima y fundamental etapa puede involucrar

nuevas y diferentes ofrendas más complejas de las que se han dispensado hasta ahora; aunque no siempre vienen utilizadas, normalmente se trata de animales o pedazos de animales que son quemados siempre en lugares específicos de la cueva juntos con mazorcas de maíz o otros productos de la tierra. Sobre todo estas ofrendas finales son utilizadas para las peticiones que conciernen la fertilidad de la tierra o el pedido de lluvia para regar las milpas.

El buen éxito del ritual depende de algunos factores fundamentales, lo cuales son la capacidad del especialista que conduce el ritual, su conocimiento de las normas y de las varias etapas que hay que pasar, el valor humano de quien conduce y de quién participa al ritual; cuando todo procede bien «todo lo que uno pide lo concede».

Esto tipo de ritual es probablemente uno de los más complejos que las comunidades de etnia zoque de Chiapas desarrollan adentro de las cuevas, además parece desplegar una continuidad con la tradición prehispánica muy fuerte: de hecho las cuevas que son frecuentadas y en las cuales se cumplen estos rituales presentan una frecuentación que remonta a la época prehispánica, la presencia de cerámica antigua no solo atesta esta frecuentación sino nos induce a pensar que la continuidad no sea casual por el hecho que pedazos de cerámica precolombina siguen siendo utilizados como ofrendas juntos con las ofertas modernas, siguen siendo movidos y reutilizados en los rituales para mantener el contacto con el pasado, que de hecho es el motivo fundamental por el cual la cuevas son consideradas lugares poderosos y sagrados.

El ritual individual

La tipología del ritual en cueva que abarca este tipo de peticiones, o sea para la fertilidad de la tierra o para el bien de alguien o de una comunidad se encuentra también en rituales individuales. De hecho es posible que alguien según su iniciativa personal recurra a un especialista, normalmente bajo pago, para cumplir un ritual de este tipo según necesidades particulares. Puede ser el caso de rituales hechos para la fertilidad de un terreno privado o para el buen éxito de algo de importante que no necesariamente afecte toda la comunidad, pero siempre algo que concierne la prosperidad y la fertilidad de manera real y de manera figurada (VENTUROLI S. 2003).

Pero, la gran mayoría de los rituales definidos individuales, o sea que conciernen una persona o queridos por una sola persona, abarcan peticiones muy diferentes de las presentadas hasta ahora: son vinculados a necesidades cotidianas más sencillas: contrastar otras peticiones, arreglar pleitos, cuestiones de trabajo, de amor, de buena suerte, de sabiduría, etc., peticiones que a veces involucran otras personas pero de manera indirecta. Este tipo de ritualidad implica siempre el establecimiento de una comunicación con las fuerzas sobrenaturales de la cueva por parte del hombre, de hecho siempre se habla con el "dueño" de la cueva y le se solicita algo, pero presenta evidentes diferencias no solo en la manera de acercarse a nivel simbólico a la petición ritual, sino en la practica de la acción ritual misma: cambia la tipología de ofrendas, o cambia la simbología de las ofrendas que se repiten, cambia la manera de actuar adentro de la cueva y más fuerte aparece la influencia de la tradición cristiana.

El ritual individual se despliega también de una manera menos formal y a veces no necesita de un intermediario como un especialista, la comunicación viene establecida de manera directa entre el postulante y el poder del lugar sagrado; esto depende de la complejidad de la petición, de hecho este tipo de ritualidad se presenta no solo en cueva sino en otros lugares que tradicionalmente vienen considerados poderosos, como peñas, cerros, escarpes. La intervención de un especialista en estos casos se presenta solo en situaciones consideradas muy peligrosas y que necesitan un conocimiento de practicas rituales más complejas, normalmente son casos en que se debe contrastar una maldad hecha por otro especialista pagado para su ejecución.

Esta es de hecho otra evidencia de diferencia con respecto a los rituales colectivos: la presencia de peticiones negativas, o sea hechas y queridas para «echar el mal» en contra de alguien, de estos se ocupan sobretodo los especialistas que la comunidad define brujos. Los rituales negativos, sobre todo los más sencillos, son mucho más comunes de lo que se puede pensar: tomando en cuenta las ofrendas encontradas, las informaciones recogidas durante giras en el mercado de curandería de Tuxtla Gutiérrez y las informaciones procedentes del trabajo etnográfico podemos sostener que se trata casi de más de la mitad de los rituales efectuados para fines individuales. Además de ser muy comunes, al mercado es muy fácil acceder a objetos y ofrendas específicas también para neófitos; de hecho en el mercado se puede encontrar todo el necesario para desarrollar rituales individualmente sin la necesidad de un especialista; en el caso de dudas el vendedor puede suplir a la falta de conocimiento.

Las veladoras de diferentes tipos son probablemente el objeto más utilizado en este tipo de rituales, sea que se trate de ritualidad compleja con la intermediación de un especialista que de una más sencilla hecha personalmente por el postulante. Increíble es la variedad de veladoras para cualquier tipo de necesidad, las cuales explican fuerzas negativas y fuerzas positivas; normalmente tienen diferente sentido según los diferentes colores y según las escritas que tiene encima; cada color tiene su significado y se utiliza en peticiones específicas.

Otro elemento ritual fundamental son las flores, más que todo las blancas que vienen utilizadas para "la limpia", o sea ceremonias de purificación que se cumplen en lugares sagrados, como las cuevas, sino pero también en la casa, sobretodo después un acontecimiento negativo, después de un susto, o al final de un ritual que ha querido alejar la maldad de la persona.

Los rituales se desarrollan normalmente con oraciones, que comprenden la petición, y ofrendas de objetos vinculados a la persona a la cual el ritual está dirigido, normalmente se trata de fotografías, ropa, esencias perfumadas (cada perfume tiene su función). El ritual aun que sea breve y sencillo habitualmente se concluye con la quema de estos objetos o el enterramiento de los mismos. La ceremonia prevé un cambio de estado desde una situación precedente a un nuevo escenario que tiene que cumplirse gracias al ritual mismo, este cambio puede referirse a la persona que ha hecho o mandado el ritual o a otra persona a la cual está dirigido.

Entre estos ritos los que son seguidos por los que vienen definidos "brujos" parecen presuponer la dominación de fuerzas que pueden ser muy peligrosas, realmente también la opinión de los espiritistas y de los curanderos que desarrollan rituales colectivos es la de cuidar mucho cada gesto y cada etapa adentro de la cueva para no molestar "el dueño" de la cueva, pero no parece contener sentidos tan negativos como en estos casos. La visión de la cueva y de las fuerzas que la dominan por parte de los especialistas que se ocupan de rituales individuales y sobretodo negativos parece muy diferente respecto a la visión de origen prehispánica que hemos mencionado antes como lugar de fertilidad y origen, en este sentido parece más fuerte la influencia europea y la tradición cristiana de la cueva como lugar de oscuridad, de fuerzas nocturnas y malignas. Por ejemplo el agua procedente de las cuevas que los curanderos utilizan para curar algunas enfermedades, en particular de los niños, porqué benéfica y preña de poderes fértiles, los "brujos" la consideran fría y nocturna y viene usada para ceremonias malignas. Los "brujos" sostienen que ir a las cuevas para «trabajar el mal» es más efectivo porqué allá adentro se encuentra la «luz negativa», allá «no hay dios» y es posible ponerse en contacto con el diablo. En esta visión la cueva deviene un lugar en que se manifiestan elementos que son afuera de la esfera humana es un lugar peligroso por el hombre porqué se despliega en el subsuelo y en la oscuridad, está vinculada con la noche y todas las fuerzas negativas de la tradición cristiana que derivan de esta simbología⁽³⁾. Por este motivo solo los que saben dominar estas fuerzas negativas pueden cumplir los rituales complejos como echar la maldad o poner remedio a una maldad hecha.

Conclusiones

Parece claro que la cueva en el marco de la etnia zoque de Chiapas, detiene todavía una importancia y una valencia significativa como lugar poderoso donde se actúa una ritualidad imponente, sea desde el punto de vista de la cantidad sea desde el punto de vista de la cualidad de los rituales.

Desde el análisis de la acción ritual, la cual se diferencia grandemente por finalidades y por metodologías actuadas, aparece clara una variedad en el tipo de acercamiento no solo práctico sino también ideológico. La ambivalencia actual de la cueva, de un lado lugar positivo de origen de vida y fertilidad, del otro lado como lugar negativo oscuro y subterráneo, parece definirse según un paradigma social y según un paradigma cultural.

El elemento social se concretiza en una clara división de uso y de consideración de la cueva por parte de diferentes especialistas: curanderos y espiritistas tienen adentro de la comunidad una valencia social y una importancia reconocida por la gente, sea de manera oficial que de manera oficiosa; ellos mantienen un vínculo con el pasado y con la tradición autóctona y también una responsabilidad hacia la colectividad del buen éxito de algunas etapas importantes del ciclo vital del pueblo (como la cosecha y la siembra), esos son los que en el mantenimiento de una relación de comunicación con las fuerzas que se despliegan en las cuevas materializan una ideología positiva aunque por supuesto elitista. En cambio los definidos "brujos", que encarnan en las cuevas todos los elementos peligrosos y negativos de la imagen del subsuelo y de la oscuridad, son normalmente personajes no tan evidentes adentro de la jerarquía social de la comunidad y muy a menudo esconden sus conocimientos y sus prácticas.

Al mismo tiempo a nivel cultural parece existir otra duplicidad que remonta a dos tradiciones, las cuales en muchos otros aspectos de la vida aparecen uniformadas y reformuladas en una nueva, la indígena y la

española: la cueva asume una duplicidad de valencias a veces totalmente opuestas – positiva/negativa – según que la ideología de base sea más cercana a la tradición prehispánica o más cercana a la tradición cristiana. Coexisten dos maneras de acercarse a las cuevas a nivel práctico y metodológico así como coexisten dos ideologías de base que están al origen de los rituales.

Como hemos subrayado en apertura, delineamos, en el caso específico de las comunidades zoques, las cuevas como terrenos rituales, en los cuales una actividad variada y más o menos compleja define y actualiza diferentes tipos de comunicación con elementos sobrenaturales: a través de una nueva reformulación de lo que era la idea de cueva en la época prehispánica, las comunidades zoques analizadas siguen salvaguardando un vínculo con las fuerzas adentro presentes, este vínculo, practicado a través de un diálogo ritual, se presenta como necesario a la vida y al mantenimiento de una amplia parte de lo que es su compleja espiritualidad.

Notas

(1) Hay diferencias entre estos dos tipos de especialistas: muy en breve podemos mencionar que el curandero se ocupa de curaciones con hierbas y rituales en la casa y en cueva, mientras que los espiritistas son personas que han recibido el "don" de poder comunicar con uno o más espíritus en días precisos de la semana, en los cuales reciben la gente con problemas y la aconsejan siguiendo la palabra de los espíritus que los guían.

(2) Hablamos de cuevas rituales porque no todas las cuevas se consideran "habitadas", o sea no todas las cuevas tienen un "dueño", de consecuencia no todas las cuevas tienen poderes que pueden ser manejados a través de rituales. A menudo el término cueva viene a ser utilizado en lugar de cerro y viceversa, así como "dueño del cerro" o "dueño de la cueva" parecen superponerse.

(3) Varias personas nos han explicado que la cueva no es un lugar humano porque el hombre ha sido creado para trabajar, vivir y caminar en la tierra durante el día, en cambio la noche y la oscuridad es el momento del descanso, así como el subsuelo es lugar de seres no humanos.

Bibliografía

ARAMONI CALDERÓN Dolores, 1992, *Los refugios de los sagrados*, Consejo nacional para la cultura y las artes, México, D. F..

ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO, 1983, *Boletín*, n. 5, Junio 1983, S. Cristóbal de las Casas, Chiapas.

A.A. V.V., 1986, *Primera Reunión de investigadores del área Zoque, memorias*, Centro de Estudios Indígenas, Tecpatán Chiapas.

BÁEZ-JORGE Félix, 1983, *La cosmovisión de los zoques de Chiapas*, pp. 383-412, en Lorenzo OCHOA - Thomas A. LEE (curadores), *Antropología e historia de los mixe-zoque y mayas (homenaje a Frans Blom)*, UNAM - Brigham Young University, México.

BELL Catherine, 1992, *Ritual Theory Ritual Practice*, Oxford University Press, New York-Oxford.

DOMENICI Davide, 2002a, *Gli zoques del Chiapas*, Esculapio, Bologna.

DOMENICI Davide, 2002b, *La prehistoria de Norte Ipstek. La Selva El Ocote como milenario paisaje sagrado de los Zoques de Chiapas*, pp. 43-51, en Laura LAURENCICH MINELLI (coordinador), *Lo sagrado y el paisaje en la América indígena. Investigaciones arqueológicas y antropológicas de la Universidad de Bolonia*, Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna, Modena.

DOMENICI Davide, 2003, *Ritos hipogeos en la Selva El Ocote (Chiapas, México): un intento de interpretación*, en Davide DOMENICI, Carolina ORSINI, Sofía VENTUROLI (curatori), *Il sacro e il Paesaggio nell'America Indígena*, Atti del Colloquio Internazionale, Bologna 1-2 ottobre 2002, Clueb, Bologna.

DOMENICI Davide - ORSINI Carolina - VENTUROLI Sofía (curadores), 2003, *Il sacro e il Paesaggio nell'America Indígena*, Atti del Colloquio Internazionale, Bologna 1-2 ottobre 2002, Clueb, Bologna.

ESPONDA JIMENO Víctor Manuel, inédito, *Transcripción del manuscrito "Juquípilas"*, III. A. 1. III Asuntos Indígenas, A, 1 1685, "Autos contra Antonio de Ovando indio del pueblo de las Xiquípilas. Incola de Santiago mulato libre vecino del el y Roque Martín indio de Tuxtla. Por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticioso".

BRODA Johanna - IWANISZEWSKI Stanislaw - MAUPOMÉ Lucrecia (curadores), 1991, *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CORDRY Donald B. – CORDRY Dorothy M., 1988, *Trajés y tejidos de los indios zoques de Chiapas México*, Gobierno del Estado de Chiapas, Miguel Angel Porrúa, México.

- FOSTER George, 1944, *Nagualism in México and Guatemala*, Acta Americana 2, pp. 85-103.
- HEYDEN Doris, 1976, "Caves, Gods, and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan", en Elisabeth P. BENSON (editor), 1981, *Mesoamerican Site and World-Views*, A Conference at Dumbarton Oaks, October 16th, 17th 1976, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C..
- HOLLAND Willam R., 1961, *El tonalismo y el nagualismo entre los Tzotziles*, UNAM, Estudios de Cultura Maya, vol. I, México.
- LEE, Thomas. A., 1985, *Cuevas secas del río la Venta, Chiapas, Informe Preliminar*, "Revista de la UNACH", 1, pp. 30-42, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutierrez.
- LOPEZ AUSTIN Alfredo, 1973, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo nahuatl*, UNAM, México D. F..
- LOPEZ AUSTIN Alfredo, 1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México D.F..
- NAVARRETE Carlos, 1983, *Fuentes para la historia colonial de los zoque*, "Anales de Antropología", VII, UNAM, Instituto Investigaciones Antropológicas, México.
- NAVARRETE Carlos, 1968, *La relación de Ocozocoautla, Chiapas, "Tlalocan"*, vol. V, n. 4, pp. 368-373, México.
- NASH June, 1970, *In the Eyes of Ancestors. Belief and Behaviour in a Maya Community*, Yale University Press, New Haven and London.
- THOMAS Norman D, 1974, *Envidia, brujería y organización ceremonial*, Secretaria de Educación Publica, México.
- VELASCO TORO José M., 1992, *Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas*, en *Antropología Mesoamericana, Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Serie nuestros pueblos, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Chiapas.
- VELASCO TORO José M., 1978, *Fuentes para la historia colonial de los Zoques de Chiapas*, "Anuario Antropológico" 4, Facultad de Antropología, Unidad Docente Interdisciplinaria de Humanidades, Jalapa-Ez. Ver.
- VENTUROLI Sofia, 2002, *Paisaje sagrado y tradición oral*, pp.27-33, en Laura LAURENCICH MINELLI (coordinador), *Lo sagrado y el paisaje en la América indígena. Investigaciones arqueológicas y antropológicas de la Universidad de Bolonia*, Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna, Modena.
- VENTUROLI Sofia, 2003a, *Ritualidad en cueva en el área zoque de Chiapas. El caso de la Hierbachunta*, "Anuario de la UNICACH", Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- VENTUROLI Sofia 2003b, *La cueva de la Hierbachunta como territorio étnico de los Zoques*, in *Actas del XXV Congreso Internacional de Americanística*, Perugia 9-10-11 Maggio 2003. VILLA ROJAS Alfonso, 1973, *Notas sobre los zoques de Chiapas, México*, "América Indígena", Instituto Indigenista Interamericano, vol. XXXIII, n. 4, pp. 1031-1069.
- VOGT Evon Z., 1976, "Some aspects of the Sacred Geography on Highland Chiapas", en Elisabeth P. BENSON (editor) 1981, *Mesoamerican Site and World-Views*, A Conference at Durbanton Oaks, October 16th, 17th 1976, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C.
- WONDERLY William, 1946, *Textos en zoque sobre el concepto del anual*, "Tlalocan", II, 2, pp. 97-105, México.
- WONDERLY William, 1947, *Textos folklóricos en Zoque. Tradiciones acerca de alrededores de Copainalá, Chiapas*, "Revista Mexicana de Estudios Antropológicos", Sociedad Mexicana de Antropología, tomo 9, México.