

- ARAMONI CALDERÓN, Dolores
1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Archivo Histórico Diocesano
1983 *Boletín*, 5: 38-48. San Cristóbal de Las Casas: Editorial Tiempo.
- DOMENICI, Davide
2002a *Gli Zoque del Chiapas. Archeologia, storia e antropologia di una millenaria tradizione culturale mesoamericana*. Bologna: Società Editrice Esculapio.
- 2002b "La prehistoria de Norte Ipstek. La Selva El Ocote como milenario paisaje sagrado de los zoques de Chiapas", *El sacro e il paesaggio nell'America indigena. Ricerche archeologiche e antropologiche dell'Università di Bologna in America Latina*. Laura Laurencich Minelli (coord.). Bologna: Dipartimento di Paleografia e Medievistica Università di Bologna, pp. 37-52.
- 2003 "Ritos hipogeos en la Selva El Ocote (Chiapas, México). Un intento de interpretación", *El sacro e il paesaggio nell'america indigena. Atti del Colloquio Internazionale*. Davide Domenici, Carolina Orsini, Sofia Venturoli (curadores). Bologna: CLUEB, pp. 157-170.
- ISIDRO VÁZQUEZ, María Antonieta
1998 "Etnobotánica de los zoques de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas", *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*. Dolores Aramoni Calderón, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (coords.). Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, pp. 231-246.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1980 *Cuerpo humano e ideología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco
1988 *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, edición crítica de María del Carmen León y Mario Humberto Ruz. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- WONDERLY, William
1946 "Textos en zoque sobre el concepto del nágual", *Tlalocan*, II (2): 97-105, México: Editorial Leyenda.

Una mirada al interior de la cueva

Sofía Venturoli

Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna

Ha poco que en un congreso dedicado a la cultura zoque¹ se desarrolló un debate relativo a su identidad. La discusión se centró en la unidad, real o no, de dicha cultura. Evidenciando las grandes diferencias internas y externas entre las varias comunidades,² se planteó la probable necesidad de reformar nuevas definiciones y nuevos paradigmas de investigación para la comprensión de esta identidad "fragmentada".

De hecho, al comenzar mi primera temporada de investigaciones de campo, percibí la falta de uno o más elementos que pudieran dar una fuerte unidad a lo que se define hoy cultura³ zoque. En nuestro caso la cuestión era aun más problemática, porque se trabajaba en un área —el oeste de Chiapas— donde el uso cotidiano del idioma zoque, tradicionalmente considerado elemento básico de unidad, está, hoy en día, casi totalmente ausente.

La necesidad de seguir una temática precisa —la ritualidad en las cuevas— sin desarrollar un trabajo que comprendiera muchos asuntos en una sola comunidad, nos llevó a seguir el tema a donde él mismo, paso a paso, nos conducía. Así que en este "viaje" la voluntad de comprender y documentar la ritualidad en cuevas por parte de los zoques nos hizo trasladarnos a varios pueblos e interactuar con

¹ III Reunión de Investigadores de Área Zoque, Tuxtla Gutiérrez, 27 de septiembre a 1º de octubre del 2004.

² *Interna* en el sentido de lo que produce una comunidad: bienes culturales, materiales e inmateriales; *externas* en tanto son influencias que llegan de otras culturas, y modificaciones producidas en la cultura por elementos como el espacio geográfico.

³ Sin entrar en el marco del debate sobre el significado de la palabra cultura, adoptamos aquí la definición que, sin "insólitas ambigüedades", ofrece Geertz en *The Interpretation of Culture*: "It denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life" (Geertz, 1973: 89).

mucha gente diferente. Además, la particularidad del tema elegido hizo que el trabajo se llevara a cabo no sólo a través de entrevistas y cotidiana frecuentación de los pobladores zoques, sino a través de un recorrido en el área en busca de cuevas normalmente frecuentadas que presentaran evidencias de rituales.

Consideramos por un momento el concepto de etnografía postmoderna definida por Tyler como escritura de una cultura que tiende a evocar — y no a representar⁴ — una totalidad imaginada procedente de fragmentos (Tyler, [1986] 2000). Estas informaciones, provenientes de una investigación dialógica que acentúa la naturaleza cooperativa, producirán un texto polifónico que siempre es *in fieri*. Fragmentación y polifonía asumen aquí un sentido común: acentúan la idea de la multiplicidad. Fragmentación y polifonía son de hecho dos características imprescindibles del trabajo de campo etnográfico: muchas personas participan en él y contribuyen a abastecer las informaciones: muchas voces, muchas observaciones, no siempre completas, que proceden de diferentes contextos temporales y sociales, las cuales poseen una subjetividad imposible de obviar.

En este breve análisis de la "espiritualidad zoque"⁵ puesta en práctica en los rituales en cuevas, veremos cómo los "fragmentos" y la "polifonía" — en términos de objetos materiales documentados y testimonios orales recolectados — han reconstruido una multiplicidad que no es falta de unidad, sino que funda una identidad.

Para evidenciar la multiplicidad no sólo desde el punto de vista de los contenidos si no también de lo que ha sido a nivel práctico el trabajo, se intentará proceder en la exposición así como se ha procedido en el campo: nos daremos cuenta de cómo la formulación de un cuadro⁶ sobre los rituales en cuevas en área zoque ha sido construida como un rompecabezas, añadiendo siempre nuevos elementos reveladores.

Las investigaciones se han desarrollado en las municipalidades de Tuxtla Gutiérrez, Copoya, San Fernando, y Ocozacoautla, área considerada tradicionalmente

⁴ "La real ventaja de 'evocar' en vez de 'representar', es que la evocación libera la etnografía de la *mitosis* y de esas formas impropiedades de la retórica científica que implican 'objetos', 'hechos', 'descripciones', 'inducciones', 'generalizaciones', 'verificaciones', 'experimentos', 'verdades', y conceptos similares que, si no es como invocaciones vacías, no tienen correspondencia alguna en la experiencia de la investigación etnográfica, y tampoco en la escritura de las etnografías" (Tyler, [1986] 2000: 185).

⁵ Con espiritualidad indicamos la esfera del pensamiento humano que se relaciona con lo sobrenatural.

⁶ El "cuadro" todavía no está completo, el trabajo se ha desarrollado hasta ahora en sólo dos temporadas de campo de tres meses cada una.

te zoque, pero donde influencias diferentes han contribuido a la reconstrucción de una cultura que en muchos aspectos se aleja de las "características típicas"⁷ de las comunidades zoques del área ubicada al norte de Tuxtla.

Puesto que se trata de un trabajo vinculado a las excavaciones arqueológicas de sitios zoques en la selva de El Ocoté y a las informaciones recogidas en este ámbito sobre la frecuentación ritual de cuevas en la época prehispánica,⁸ se ha querido dar inicio al trabajo etnológico como si se tratase de una continuidad de lo arqueológico, recorriendo cuevas y documentando evidencias materiales de rituales. Sólo en un segundo momento nos hemos tomado hacia la práctica etnográfica de la recolección de informaciones directas a través de informantes.

QUÉ HAY EN LAS CUEVAS

Las que en este trabajo nos ocupan son todas cuevas o lugares afines — abrigos, paredes rocosas con grietas, capillas construidas desde cuevas — que presentan un manejo similar al de las cuevas, en las cuales se han detectado objetos de utilización ritual: las del Diablo, los Ramilletes, la Chepa y la del Tigre, todas ellas en la municipalidad de Tuxtla Gutiérrez; las de la Campana, el Escarpe de Copoya, Capilla de la Virgen, el Nicho de las Flores en Copoya, y las cuevas de la Hierbachunta y la de Cuauhtémoc en el municipio de San Fernando.⁹ Todas han sido topografiadas, señalando en el mapa los puntos donde se han hallado los contextos rituales.

Los objetos que evidencian una actividad ritual son de varias tipologías porque, como veremos más adelante, las ceremonias llevadas a cabo dentro de las cuevas pueden ser de varios tipos con relación a la necesidad que deben satisfacer. Ya desde un primer análisis del material hallado, sin el soporte de los datos etnográficos, es posible deducir algo de la simbología que subyace en

⁷ Siempre considerando lo que se ha dicho en el debate del Congreso de Investigadores del Área Zoque, hablamos de "características típicas" para indicar esas evidencias muy llamativas; por ejemplo, el empleo difundido del idioma zoque o el uso de los trajes o tejidos tradicionales.

⁸ Nuestras investigaciones se desarrollaron en el marco del proyecto arqueológico Río La Venta que es desempeñado por la Universidad de Bologna en colaboración con la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, y la asociación espeleológica La Venta, dirigido por Thomas A. Lee Whiting y Davide Domenici, para una reconstrucción diacrónica de las prácticas rituales en cuevas en el área zoque.

⁹ Los recorridos han incluido a quien escribe, con el apoyo imprescindible del *Grupo Espeleológico Jaguar*, de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; las topografías fueron hechas por ese grupo, coordinado por Mauricio Náfate y Gabriel Merino Andrade, quien es también integrante de los trabajos etnográficos.

los rituales y, sobre todo, opinar cuáles son los instrumentos más comunes y que representan elementos básicos e indispensables en las peticiones.

Los objetos numéricamente más frecuentes son las veladoras, las botellas de aguardiente, la cerámica precolombina¹⁰ y las flores o ramas de hierbas amarradas. Veladoras y botellas son evidentemente utilizadas como ofrendas "primarias" en casi todos los rituales; podemos afirmar que se trata de ofrendas incluso sin recurrir a los datos etnográficos porque las encontramos en lugares claramente destinados a eso, como por ejemplo la formación natural que hemos definido "el altar" en la Cueva de la Hierbachunta, donde la cantidad de ofrendas deja pensar que estamos frente a una mesa ritual. La presencia de un lugar como "el altar" nos hace reflexionar sobre el hecho de que adentro de la cueva existan sitios particulares en los cuales llevar a cabo el ritual. En realidad, cada cueva presenta uno o más puntos focales donde se concentran los objetos.

Dando un paso atrás en el tiempo y considerando también los datos arqueológicos procedentes de las cuevas frecuentadas ritualmente en época precolombina en la selva El Ocote, nos damos cuenta de la importancia de lugares específicos y probablemente considerados muy poderosos a lo largo del camino subterráneo. Comparando los datos arqueológicos y los modernos se evidencia una clara continuidad en las utilizaciones de los espacios dentro de la cueva (véase Venturoli, 2003a; Domenici, en este volumen): en ambos casos, casi siempre el contexto ritual se halla cerca de las paredes, ahí donde exista un nicho o una cavidad en la pared, al lado de columnas naturales o estalagmitas, creadas por la actividad de concreción, o abajo de estalactitas, donde normalmente se encuentran botellas de vidrio o de plástico cortado para la recolección del agua "virgen" que gotea. Probablemente ya desde la época precolombina se atribuía a esta agua cierto poder o algunas propiedades rituales. Gracias a las investigaciones etnológicas hemos averiguado que en época moderna los curanderos la consideran curativa para algunas enfermedades que se relacionan con los niños¹¹ y a la pérdida del equilibrio entre frío y calor del cuerpo humano. De hecho ya en la época precolombina las cuevas aparecen relacionadas con fuerzas sobrenaturales acuáticas, y consideradas como lugares de fertilidad en tanto húmedos: "Tlalocan es, ante todo, un gran depósito de agua del que surgen tanto las lluvias como las corrientes terrestres". Al mismo tiempo el concepto de inframundo como corazón del

¹⁰ Se trata en mayoría de cajetes del grupo Venta Smudged, que se remonta al Clásico Temprano (Domenici, comunicación personal).

¹¹ También entre los huicholes los niños suelen ser bañados con las aguas procedentes de las cuevas para asegurarles salud (Zingg, citado en López Austin, 1994: 146).

cerro se relacionaba con el frío y los niños, que se creía vivían allí antes de nacer (López Austin, 1994: 184).¹²

Teniendo presentes las informaciones procedentes de las cuevas arqueológicas, otros dos elementos de fuerte continuidad con la época prehispánica son deducibles incluso desde los recorridos en cuevas: la utilización de concreciones rotas a propósito para ofrendarlas en la mesa ritual, como elementos que resumen las características de fertilidad, humedad y virginidad mencionadas antes; la presencia de fragmentos de cerámica zoque prehispánica en casi todas las cuevas estudiadas. Este último elemento es muy importante porque nos indica que las cuevas que hoy en día son frecuentadas de manera ritual, eran consideradas lugares poderosos ya desde la época prehispánica. Además desde la observación resulta que en varios casos los fragmentos de cerámica han sido movidos desde sus lugares originales para también ponerlos en la mesa ritual. Así, el altar de la Hierbachunta presenta variaciones de un año a otro en las posiciones de los objetos y en particular de la cerámica; una fuerte reutilización ritual de fragmentos prehispánicos.¹³ Por los datos etnográficos se sabe que la cerámica antigua se considera útil para dar más fuerza a la petición reiterada en el ritual, ya que pertenece a "los antepasados". De hecho como las cuevas son consideradas hoy en día la casa de los antepasados, o de fuerzas que derivan de un pasado prehispánico, la presencia de cerámica en buena medida da testimonio de la validez de esta creencia.

Siempre vinculadas con la prosperidad, en este caso puramente material, están las ofrendas de monedas, que encontramos sólo en algunos lugares precisos y no en todas las cuevas, casi siempre asociadas con mesas rituales complejas, que reflejan una ceremonia más articulada y relacionada con la concepción de la cueva como lugar de abundancia, donde se va para pedir riquezas que se considera tengan origen allá, tal como se consideraba en la época prehispánica.¹⁴

Una práctica que se deduce con alta continuidad en el tiempo, desde la comparación de evidencias arqueológicas y modernas, es la de escribir y dibujar en las paredes de las cuevas. A este respecto la Cueva de Diablo de Tuxtla es muy

¹² "El ser humano es producto de la original combinación de la fuerza fría y de la fuerza caliente [...] así como el niño ya trae la fuerza fría" (López Austin, *op. cit.*: 211).

¹³ Esta cueva fue elegida el primer año para ser controlada asiduamente a fin de lograr un registro de la frecuencia con la cual la gente entra con fines rituales. Este año se ha decidido incluir también la Cueva de la Chepa en estos controles periódicos.

¹⁴ "En el interior del cerro se atesoran enormes riquezas agrícolas, animales, minerales y las corrientes de agua" (López Austin, *op. cit.*: 161).

representativa: muestra muchas pinturas que resumen una simbología fuertemente mezclada entre las concepciones tradicionales prehispánicas y la cultura cristiana. A primera vista las imágenes dibujadas, además de significar y evocar algo, funcionan como lugares sustitutos en el caso en que no existan puntos de la cueva con nichos o columnas o estalagmitas, en donde se pueda llevar a cabo el ritual. De hecho muy a menudo se encuentran las ofrendas y las evidencias de una acción ritual debajo de las pinturas.

De los muchos otros objetos documentados a través de los recorridos en cuevas no se puede decir mucho sin entrar en lo que es el campo puramente etnológico. Esto es, poco se puede deducir de sus funcionalidades sin interpelar los datos etnográficos, si no que se trata claramente de materiales rituales: el contexto más frecuente es un contexto quemado, en el cual todavía se puede, a veces, reconocer algunos objetos, como fotos, papelitos con peticiones escritas, ropa, canicas, manchas de aceites, antorchas, ramas y flores, a menudo cerca de huecos hechos en el piso de la cueva. Además de éstos hay objetos más ocasionales que se hallaron sólo en contextos muy específicos que explicaremos más adelante: se trata de muñequitos de cera, bolsitas con tierra del panteón, huesos de animales y mazorcas de maíz.

QUÉ SE HACE EN LAS CUEVAS

Entramos, aquí, en el ámbito propio de la indagación etnológica de campo. A los "fragmentos" materiales recolectados durante los recorridos empezamos a añadir "fragmentos" etnográficos, para seguir reconstruyendo el cuadro.

Ante todo hay que precisar que no todas las cuevas son consideradas "sagradas"; no todas "tienen dueño" y en consecuencia no todas ellas son escenario de rituales. Lo que se hace en las cuevas consideradas sagradas, es decir, en aquellas que tienen un poder especial en tanto lugares de fuerzas y energías sobrenaturales, es básicamente pedir distintas cosas de naturaleza muy variada. Las peticiones se relacionan con la fertilidad de las milpas, la riqueza y la prosperidad; además se solicita ayuda para encontrar trabajo, ahorrar dinero o mejorar la situación social, pero también para resolver favorablemente inquietudes amorosas y pleitos entre familiares entre otros. Sin embargo, las variaciones no sólo se refieren al contenido mismo de la petición, sino también a la manera de "actuar" o realizar esa solicitud, en tanto "puesta en escena" de la petición misma.

En primer lugar consideramos la tipología de petición que da origen al ritual: cada ritual en cueva presupone, por parte de quien lo conduce y de quien lo so-

licita, la modificación de un estado hacia el bien o hacia el mal, así que podemos dividir la práctica ritual en dos grandes grupos: los que involucran peticiones positivas y los que involucran peticiones negativas. Por otro lado, basándonos en las prácticas rituales, en la manera de desarrollar el ritual, podemos dividir la actividad en cueva en otros dos grandes grupos: los rituales individuales y aquellos colectivos.

Esta categorización de los rituales se relaciona con los protagonistas de la práctica; de hecho existen tres tipos de especialistas que dirigen la acción ritual: los curanderos, los espiritistas y los brujos,¹⁵ además de la gente común que también tiene los conocimientos para practicar peticiones sencillas y más frecuentes. La categorización de los rituales se relaciona con los especialistas porque cada uno de ellos se ocupa de cumplir un solo tipo de ritual, con relación a la petición y a la práctica ritual; el único que se ocupa de diferentes tipos de ceremonias es el considerado brujo.

Los rituales llevados a cabo por este último, a pesar de lo que pueda evocar la palabra brujería, comprenden peticiones positivas y negativas. La gente común se acerca a este tipo de especialistas cuando se le presenta una situación no deseada que no puede solucionarse de otra manera. La práctica de la brujería, en estos casos, ocurre siempre mediante pago por parte del interesado. A menudo estos rituales involucran otras personas además de quien solicita la ceremonia, sea cuando se "trabaja el bien", sea cuando se "trabaja el mal". En el sentido positivo los brujos se ocupan de solucionar situaciones desafortunadas, más o menos problemáticas, que han malogrado la condición de vida del solicitante, de curar personas que han sido objeto de "magia negra" o de otras enfermedades que no derivan de una condición física,¹⁶ o de cumplir los deseos del solicitante. En el sentido negativo realizan rituales de "magia negra" para "echar la maldad" a un enemigo. Cada ritual comprende la utilización de instrumentos y técnicas precisas que el brujo ha aprendido en su entrenamiento; los objetos manejados son, sobre todo, los que en cueva encontramos en los contextos quemados. En un ritual muy común de este tipo una foto o un traje de la persona, a la cual está dirigiendo el ritual, son rociados con esencias perfumadas, elegidas con respecto a la petición que se quiere efectuar, a veces amarrados con papelitos que llevan escrita la petición o oraciones para que ésta se cumpla, luego enterrados en huecos hechos en el piso de la cueva. Habitualmente una petición de este tipo

¹⁵ Para una descripción precisa de cada especialista, sus funciones y sus conocimientos, véase Venturoli, 2004b.

¹⁶ Un ejemplo común es el "mal de aire" y el "espanto". Véase párrafo tres.

necesita un tiempo después del cual tiene que cumplirse lo que se ha postulado. El tiempo varía conforme a la complejidad de la petición y del ritual. Al terminar este período hay que regresar a la cueva para sacar lo envuelto y quemarlo (Venturoli, 2004b). Las ramas y las antorchas por supuesto sirven para prender fuego y disipar la oscuridad de la cueva. Esta categoría de ritual es practicada en todas las cuevas examinadas y aparece como la más constante en términos de cantidad; no contempla rituales colectivos si no sólo individuales, pero reúne peticiones positivas y negativas.

Entre los rituales realizados por los brujos el más complejo, costoso y que requiere un conocimiento profundo del ambiente de la cueva a nivel mágico-religioso es el que concierne a la curación de una persona que ha sido víctima de una maldad "echada", pues implica el rescate de la persona frente al "dueño" de la cueva, que llaman también "el Sombrerón". El trato directo con el "dueño" requiere de un cuidado particular porque puede revelarse muy peligroso. A lo largo del camino el brujo encontrará los que llaman "los guardianes" de la cueva y otras dificultades que tendrá que superar para llegar a hablar con el "dueño" mismo y desatar el pacto dañino. Los guardianes son animales: una víbora en la entrada, un sapo muy grande más allá ("del tamaño de un guajolote"), y un "tigre".¹⁷ Las otras dificultades son indicadas casi siempre como lagos, "lagos de sangre" o "calderones de sangre" (Venturoli, 2003b).

Las ramas de flores blancas y de hierbas de que hemos hablado en un párrafo anterior, sin explicar su función, se relacionan con prácticas desarrolladas sobre todo por los que se definen como "espiritistas", pero también por los curanderos; ambos se ocupan solamente de trabajos positivos que tienden a procurar el bien y a solucionar situaciones negativas.

Son prácticas de limpieza de las energías negativas, llamadas "limpias", que se realizan frotando todo el cuerpo del afectado con ramas de albahaca o flores blancas. Se realizan en cuevas, o en lugares considerados sagrados y poderosos, para que el efecto sea más fuerte. De hecho, estas curaciones se realizan también en la casa, pero asumen una fuerza mayor en el caso de la cueva y pueden poner remedio a enfermedades más dañinas. En los alrededores de Copoya hay una cuevita, que nombramos Nicho de las Flores, la cual, considerando la cantidad de ramas presentes, parece un lugar propenso para este tipo de curaciones, aunque es una práctica evidente en muchas otras cuevas, si no es que en todas.

¹⁷ En algunas descripciones de rituales se presentan todos; otras veces son dos. El único que siempre aparece es la culebra. Cabe asimismo recordar que en el español local se denomina "tigre" al jaguar. Para una descripción precisa del camino hasta el "dueño de la cueva" véase Venturoli, 2008.

El trabajo menos frecuente y más complejo es el relativo a peticiones de fertilidad y de prosperidad para un terreno específico o para toda la comunidad. Puede ser una ceremonia individual o colectiva, en tanto puede involucrar física o simbólicamente a un grupo de personas o a una comunidad entera. Son llevados a cabo por los curanderos y se relacionan más claramente con la tradición prehispánica. Evidencian la cueva como lugar de origen de los alimentos básicos, los cereales — así como en la mitología precolombina se le señala como lugar de nacimiento del maíz y del hombre— y confirman la idea de la cueva como sitio de donde procede el agua del pueblo. Todas estas riquezas son cuidadas por "el dueño", una suerte de representante de "los antepasados", "los zoques" o "los *mukakajit*",¹⁸ que en alguna época vivieron en cuevas y que se fueron al llegar los españoles. "El dueño" encarna elementos positivos y negativos muy peligrosos si no se tiene la herramienta adecuada para enfrentarlo: los "secretos o misterios", una serie de normas de comportamiento que hay que conocer para conducir el ritual hasta el final y para no arriesgar la vida en la cueva. El conocimiento del idioma zoque es elemento primario, porque al dueño hay que hablarle en esa lengua al hacerle la petición y cuando a la entrada de la cueva, fumando un puro, se le "pide el permiso" de proseguir. Comienza así el recorrido de un camino ritual que contempla etapas establecidas durante las cuales, también en este caso, hay que enfrentarse con "los guardianes". El encuentro con estos seres se resuelve con ofrendas y oraciones, siempre en zoque, para solicitar permitan el paso. Las ofrendas se disponen en lugares establecidos — como lo que describimos antes — y consisten en veladoras blancas, cigarros, aguardiente, flores blancas, monedas,¹⁹ estoraque y triques. Superadas las etapas se llega al punto central de la cueva — puede ser "galería del altar" de la Hierbachunta, la cámara grande de la Cueva de la Chepa o la cámara final de Cueva de los Ramilletes—, donde ocurre el encuentro con "el dueño". En este momento se realiza la petición con la ofrenda de mazorcas de maíz o el sacrificio de un animal,²⁰ cuya sangre se

¹⁸ El nombre *mukakajit* nos ha sido traducido con "hombres grandes" o "hombres negros" por dos diferentes informantes; realmente la traducción parece controvertida ya que en otras ocasiones de pláticas, durante el mismo Congreso, se escucharon traducciones muy diferentes. Lo que aquí nos interesa no es tanto la cuestión lingüística sino la interpretación y el uso de la gente del lugar, o sea que la sobrepongamos a la palabra antepasados.

¹⁹ Las monedas son utilizadas también en otros rituales más sencillos en los cuales se reza como en una capilla, suplicando y rezando al "dueño". La gente dice que es una limosna como la que se hace en la iglesia.

²⁰ A veces la mesa ritual comprende mazorcas de maíz y huesos animales.

esparce en la cueva. Se tocan los tambores, se toma aguardiente y se come parte de la carne del animal sacrificado; el resto se deja como ofrenda.²¹

Otro ritual de fertilidad sobre el que hemos encontrado evidencias (aunque falta investigar) es probablemente llevado a cabo por un brujo y dirigido no a la tierra sino a una mujer. La preparación contempla la "fabricación" de muñecos de cera blanca que luego serán ofrendados a la imagen de la Virgen de Guadalupe pintada en la pared de la Cueva del Diablo. Los muñecos que hallamos eran de dos tipos: unos representaban hombres y otros mujeres con un niño amarrado con la cabeza apuntando hacia la vagina de la mujer; estaban empapados de esencias perfumadas y hierbas picadas — aún sin identificar — dentro de una vasija puesta debajo de la imagen, junto con veladoras blancas. Algunos informantes nos explicaron que este tipo de ritual puede ser negativo en caso que se utilice cera negra, pero que la cera blanca siempre simboliza prosperidad y buen auspicio. Además, la cercanía de la Virgen, la cual no avala energías negativas, evidencia la simbología de la pureza y de la fertilidad.

QUÉ SE DICE DE LAS CUEVAS

Los relatos sobre cuevas reflejan una visión dual, positiva y negativa, sobre ellas y las fuerzas que moran en su interior. En los comentarios la palabra cueva muy a menudo viene sustituida por la palabra cerro, "centro del cerro", "boca del cerro", así como el dueño de la cueva muchas veces es el "dueño del cerro". La cueva, así como el cerro, ha sido la casa de los antepasados que ahora se han ido, dejando dentro un dueño capaz de dominar las energías subterráneas; figura ambivalente del bien y el mal, ser caprichoso que pretende ser cuidado por el hombre con ofrendas y oraciones para no ser dañado. El dueño, que siempre es el mismo que se presenta en cuevas diferentes, puede ser muy peligroso para quien no conoce los "misterios". Cuando se le pide algo hay que pensarlo bien, sobre todo cuando se trata de maldades, porque "todo lo que uno pide lo concede". Nadie que no conozca bien las reglas para enfrentar al dueño debe entrar en una cueva porque casi seguramente será comido y su grasa utilizada para hacer chicharrones; en el mejor de los casos, si corre con más suerte, quedará adentro como sirviente del dueño, sin posibilidad de salir. La figura del dueño a veces se sobrepone a la del diablo, en éste caso el "diálogo con el Sombrerón", que se establece a través de la acción ritual, se transforma en un "compromiso con el

²¹ Para una descripción detallada de éste ritual, véase Venturoli, 2008.

diablo" en el cual el postulante acepta entregar su alma y su vida para obtener un periodo de riqueza y buena suerte.²²

Lo que es cierto es que la cueva no es un lugar humano, adecuado a la presencia del hombre, es sitio donde domina la esfera sobrenatural y los que la penetran saben que entran en un espacio donde las reglas no son las mismas de la vida cotidiana. Por ello, el conocimiento de "los misterios" es definitivamente imprescindible.

La cueva, en palabras de los especialistas, se vincula con la oscuridad, el frío, lo húmedo y la vida nocturna. En la base de esta simbología subyace la concepción prehispánica de la cueva como "correspondiente al complejo de los seres húmedos, fríos, oscuros, nocturnos" (López Austin, *op. cit.*: 161), que vincula este complejo a la reproducción. Este complejo hoy en día adquiere también la visión cristiana del mundo subterráneo y oscuro como espacio de las fuerzas del mal. De ambas tradiciones deriva la moderna ambivalencia y ambigüedad del conjunto cueva-cerro.

También en los cuentos y en las palabras de la gente común, la cueva se vincula, por un lado, con elementos que se relacionan con la esfera de la fertilidad y de la femineidad: muchos relatos aluden a mujeres que viven en ellas como parejas del dueño, de mujeres blancas y muy lindas que salen de ellas en ciertas noches, o de llanto de bebés procedente de la cueva.²³ Por otro lado deviene símbolo de la avidez humana que, para conseguir riquezas inmediatas, se deja atrapar por fuerzas negras, diabólicas.

De hecho, según la creencia, algunas enfermedades tienen origen en la cueva o en las energías que proceden de ella. Las más frecuentes son el "espanto" y el "mal de aire", que se dan no sólo adentro de la cueva sino también cuando las fuerzas negativas allá producidas durante un ritual de "magia negra" se mueven en la comunidad a través de un "viento recio".²⁴ Además del viento la cueva influye en otros agentes climáticos, de hecho una señal de que algo está pasando adentro es el cambio de clima afuera. Si se está llevando a cabo un ritual o alguien está intentando establecer el diálogo con el dueño seguro tendremos un nublarse del cielo, así como probablemente se escucharán cantos

²² Cuentan que si alguien hace el compromiso el diablo llega a su casa en un caballo blanco llevando el dinero. Después de unos años la persona morirá.

²³ "En el centro del gran cerro de riquezas se yergue el árbol que produce flores de distintos colores. En éste árbol están los niños que vendrán al mundo" (López Austin, *op. cit.*: 162).

²⁴ El "viento recio" es un elemento muy presente en todos los comentarios sobre cuevas, casi siempre desde la "boca del cerro" sale "viento recio".

de gallos y sonidos de tambores. La esfera animal es también muy nombrada en los comentarios y cuentos sobre las cuevas, jaguar y culebra son los más frecuentes y más poderosos guardianes de la gruta, pero también se habla de gente que ha sido transformada en mulas o en ratones. Así como no hay que olvidar que muchas de las pinturas modernas encontradas en las paredes de las cuevas son sobre todo representaciones de animales que por supuesto poseen diferentes significados.

QUÉ ES UNA CUEVA

Si este breve viaje a través de los trabajos de campo y los "fragmentos" que paso a paso se han ido recolectando, ha logrado reconstruir un cuadro de los datos fundamentales sobre la ritualidad en cueva, estamos ahora en condiciones de trazar una línea de análisis para poder identificar lo que significa la palabra "cueva" en área zoque, el significado y la simbología que evoca esta palabra en la boca de estas poblaciones, y quizá gracias a este análisis poder aportar al debate sobre la identidad y la unidad cultural zoque.

Los datos etnográficos asumen significados diversos y más completos si los pensamos en el ámbito de un orden de tiempo más amplio; cosa que en este caso específico resulta posible y muy interesante al poder beneficiarnos directamente de datos arqueológicos y otros etnohistóricos, gracias a la existencia en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas,²⁵ de algunos documentos que dan fe de la frequentación ritual en cuevas durante la Colonia.²⁶ En estos manuscritos encontramos datos²⁷ que se acercan mucho a los recogidos

²⁵ Al respecto resulta imprescindible la publicación de Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*, en la cual son analizados casi todos los manuscritos que dan fe de ritualidad en cuevas, y también las comunicaciones personales con Víctor Manuel Esponda Jimeno y su transcripción del documento *Jiquipilas III. A. 1.*

²⁶ Hablamos de seis manuscritos de la época colonial. El primero, en orden cronológico, data de 1678 y el último de 1801. Corresponden a procesos del Tribunal de la Inquisición contra prácticas juzgadas idolátricas en relación con la doctrina católica, ocurridos en el área de etnia zoque del Chiapas (norte-oeste), en municipalidades todavía existentes, excepto uno que se refiere a un pueblo maya del Altiplano. Los imputados son acusados de "curanderismo, hechichería, brujería", o sea prácticas rituales tradicionales que en la visión católica asumen el significado negativo de relación con el diablo.

²⁷ En particular hacemos referencia a la transcripción todavía inédita del documento "Jiquipilas, III. A. 1. III Asuntos Indígenas, A. 1. 1685, "Autos contra Antonio de Ovando indio del pueblo de las Xiquipilas. Nicola de Santiago mulato libre vecino de él y Roque Martín, indio de Tuxtla. Por hechiceros, brujos, negualistas y supersticiosos", hecha por Esponda Jimeno.

en los meses de campo, considerando también los datos arqueológicos,²⁸ resulta interesante la posibilidad de esbozar una línea de modificación de algunos símbolos rituales principales después o a través de la evangelización católica (Cf. Venturoli, 2003b).

Ya hemos visto que la idea de la cueva como lugar de origen de riquezas y de fertilidad es algo que se mantiene hasta nuestros días, y como en la consideración hacia el agua que gotea desde las concreciones se conserva la concepción de un agua virgen vinculada a los niños, que hoy en día se utiliza para su cura. Del mismo modo los niños parecen seres que gobiernan la esfera del inframundo: de niños son los entierros, posiblemente sacrificiales, encontrados en las cuevas arqueológicas (Cueva del Lazo), de hecho ellos hoy son considerados fríos así como las crónicas nos cuentan de la época precolombina, así como fría es la cueva y fría es el agua de la cueva que se utiliza para curarlos. Entre los manuscritos del Archivo citado, el de *Jiquipilas* nos habla del entrenamiento de niños por parte de un curandero para que aprendan a "dialogar con el dueño de la cueva", y nos cuenta de "muchachos difuntos [llevados] dentro de dicho cerro por presente para el diablo" (Aramoni, *op. cit.*; Esponda Jimeno, ms.: 32).

La sangre también mantiene su carácter de símbolo a través del tiempo: utilizada como ofrenda para las divinidades del Inframundo en la época prehispánica, en las cuevas de la selva se corrobora la presencia de instrumentos para el autosacrificio (Cueva de la Media Luna, Cueva del Lazo); en la época colonial aparece en los documentos como elemento primario para relacionarse con "el diablo" que está en la cueva, si bien en el tránsito evangelizador adquiere sólo sentidos negativos y deviene símbolo del mal y la condenación.²⁹ Hoy en día parece haber recuperado algo de lo que era el sentido prehispánico y sigue siendo utilizada en rituales positivos para la fertilidad y la prosperidad.

El mundo animal es otra esfera cuya continuidad simbólica se mantiene, sobre todo en animales como el jaguar y la culebra que desde los hallazgos arqueológicos de figuritas de jaguar³⁰ y huesos animales llegan hasta nosotros a través de las

²⁸ Nos referimos a datos que proceden de recorridos en cuevas arqueológicas en la selva El Ocote y de comunicaciones personales con Davide Domenici. Véase también Domenici, 2002a, 2002b, 2003.

²⁹ El documento de *Jiquipilas* lista "calderas de cobre" llenas de sangre, "un caldero con sangre de cristianos", una "olla de hierro que dijo ser del tamaño de una tercia en cuadro y que estaba como hasta la mitad llena de sangre" (Esponda Jimeno, p. 28). Véase Aramoni, *op. cit.*

³⁰ Se trata de incensarios con facciones de jaguar (cuevas del Camino Infinito, del Sapo, del Lazo, en la Selva El Ocote) y de una cabeza de jaguar (cueva del Camino Infinito) (Domenici, comunicación personal).

pinturas en las paredes y la creencia en los "guardianes" presentes en el camino ritual hacia el "sombbrero". Por su parte, los documentos coloniales hablan de transmisiones de curanderos en animales ("nagualismo"), y de animales que cuidan las cuevas³¹ (Aramoni *op. cit.*; Anzivino, en este volumen). La continuidad resulta evidente aunque los siglos y las varias influencias culturales³² hayan modificado ciertas creencias y sobre todo añadido nuevos símbolos y nuevos conceptos a la ideología prehispánica.

Entre los cambios y la continuidad la cueva permanece como símbolo sobre-humano pródigo pero también peligroso, que evoca en la mentalidad y en el "sentido común" zoque una serie de significados y toda una esfera ritual vinculada al mejoramiento de la vida cotidiana, aunque a veces a través de energías negativas. El conjunto cerro-cueva se evidencia como elemento de continuidad y de identificación de la cultura zoque; lugar donde la memoria parece inscribirse y la tradición actualizarse (Venturoli, 2003a). Los "fragmentos" que construyen nuestro cuadro se antojan incluso más evocativos con el aporte de otros datos que los contextualizan, los aclaran y al mismo tiempo amplían la polifonía de nuestro texto. Un texto que nos parece puede evocar un momento preciso pero significativo de la cultura zoque.

Regresando al debate inicial sobre la unidad de la identidad cultural zoque nos parece que también el análisis de un elemento tan específico, como la ritualidad en las cuevas, puede aportar luz sobre la cuestión. En el caso examinado se puede detectar una evidente unidad de base en la ideología que subyace en los rituales, aunque formada por diferentes tradiciones y manejada en diferentes maneras: en las comunidades la palabra cueva evoca siempre la misma esfera de significados y se reanuda con los mismos elementos de continuidad. En este sentido el conjunto cueva-cerro resulta un elemento de unidad entre la cultura zoque, aún más evidente gracias a una investigación que nos ha conducido por diferentes pueblos. Si hubiera que buscarla, la unidad de la identidad cultural zoque probablemente no se debe buscar en complejos culturales que se puedan sobreponer, sino en la presencia, en el interior de dichos complejos, de algunos elementos comunes, como parece ser el concepto de cueva.

³¹ "... En figura de su nagual que lleva declarado ha visto a dicho Santiago en el monte unas veces en figura de culebra, otras de burro, otras de puerco, otras de toro [...] ... "Y luego lo cogió este declarante y se abrazó con dicho animal y que al punto se sintió que lo levantaba en peso volando y lo llevaba el tal padrino por el aire [...] (Esponda Jimeno, *op. cit.*: 16, 34). Véase sobre todo Aramoni, *op. cit.*

³² Influencias que ahora comprenden también la de la cultura africana-caribeña, sobre todo en los rituales llevados a cabo por los brujos (véase Venturoli, 2004b). Que tum seni sum ademediiti veri

La fragmentación de la cultura zoque, como probablemente la de cualquier cultura, es quizás inevitable, pero en este caso la palabra fragmentación debe leerse en el sentido de multiplicidad: multiplicidad de influencias, multiplicidad de voces, multiplicidad de interpretaciones y lecturas ancladas en una base común. Lo que nos interesa en el análisis antropológico no es tanto descubrir cuáles son los fragmentos de las estructuras sociales y culturales que todavía se mantienen, desde la época prehispánica, con el fin de definirlos como "verdaderamente zoques", sino documentar, analizar y comprender cómo las comunidades zoques modernas manejan, cambian y definen antiguas y nuevas tradiciones incorporándolas en el complejo de su cultura. Aunque evidenciando la continuidad de los elementos indígenas, hay que considerar la identidad zoque a partir de esta multiplicidad que se produce en un proceso temporal. En este sentido la definición de identidad no se produce a partir de la etnicidad, sino de un conjunto de varias etnicidades que formulan una nueva identidad a través de un proceso interactivo entre dos o más tradiciones culturales que siempre van modificándose en el tiempo.



Foto1. Cueva de la Hierbachunta

- ARAMONI CALDERÓN, Dolores
1992 *Los refugios de lo sagrado*. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Archivo Histórico Diocesano,
1983 *Boletín* Núm. 5. Junio, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Editorial Tiempo. A.A. V.V.
- 1986 *Primera Reunión de investigadores del área zoque, memorias*. Tecpatán: Centro de Estudios Indígenas.
- BÁEZ-JORGE, Félix
1983 "La cosmovisión de los zoques de Chiapas", *Antropología e historia de los mixe-zoque y mayas* (homenaje a Frans Blom). Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee (curadores). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Brigham Young University, pp. 383-412.
- BELL, Catherine
1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- DOMENICI, Davide
2002a *Gli Zoque del Chiapas. Archeologia, storia e antropologia di una millenaria tradizione culturale mesoamericana*. Bologna: Società Editrice Esculapio.
- 2002b "La prehistoria de Norte Ipstek. La Selva El Ocote como millenario paisaje sagrado de los zoques de Chiapas", *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena: Ricerche archeologiche e antropologiche dell'Università di Bologna in America Latina*, Laura Laurencich Minelli (coord). Bologna: Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna, pp. 43-51.
- 2003 "Ritos hipogeos en la Selva El Ocote (Chiapas, México): un intento de interpretación", *Il sacro e il Paesaggio nell'America Indigena*. Atti del Colloquio Internazionale, Davide Domenici, Carolina Orsini, Sofia Venturoli (curatori). Bologna: CLUEB.
- DOMENICI, Davide, Carolina Orsini y Sofia VENTUROLI (curatori)
2003 *Il sacro e il Paesaggio nell'America Indigena*. Atti del Colloquio Internazionale. Bologna: CLUEB.
- ESPONDA JIMENO, Victor Manuel
ms. "Transcripción del manuscrito Jiquipilas, III. A. 1. III Asuntos Indígenas, A, 1 1685, "Autos contra Antonio de Ovando indio del pueblo de las Xiquipilas. Nicola de Santiago mulato libre vecino de el y Roque Martin indio de Tuxtla. Por hechuceros, brujos, nahuatlitas y supersticiosos".
- BRODA, Johanna, Stanislaw IWANISZEWSKI y Lucretia MAUPOMÉ (eds.)
1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- CORDRY, Donald B. y Dorothy M. CORDRY
1988 *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas México*. México: Gobierno del Estado de Chiapas, Miguel Angel Porrúa.
- FOSTER, George
1944 "Nagualism in México and Guatemala", *Acta Americana*, 2: 85-103. México.
- GEERTZ, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- HEYDEN, Doris
1976 "Caves, Gods, and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan", *Mesoamerican Sites and World-Views*. Elizabeth P. Benson (ed.). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections, pp. 1-35.
- HOLLAND, William R.
1961 "El tonalismo y el nagualismo entre los Tzotziles", *Estudios de Cultura Maya*, 1: 167-181. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
- LEE, Thomas A.
1985 "Cuevas secas del Río La Venta, Chiapas, Informe Preliminar", *Revista de la UNACH*, 1: 30-42. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1973 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1994 *Tamoanchan y Tlaloctan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- NAVARRETE, Carlos
1968 "La relación de Ocozocoautla, Chiapas", *Tlaloctan*, V (4): 368-373. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- 1983 "Fuentes para la historia colonial de los zoques", *Anales de Antropología*, VII: 207-246. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- NASH, June
1970 *In the Eyes of Ancestors. Belief and Behaviour in a Maya Community*. New Haven and London: Yale University Press.
- THOMAS, Norman D.
1974 *Envidia, brujería y organización ceremonial*. México: Secretaría de Educación Pública.
- TYLER, Stephen A.
1986 "Letnografía post-moderna: dal documento dell'occulto al documento occulto", [2000] *Scritture le Culture, Poétique e politiche in etnografia*. James Clifford e George E. Marcus (editores). Roma: Meltemi Editori, pp. 175-197.

- VELASCO TORO, José M.
1978 "Fuentes para la historia colonial de los zoques de Chiapas", *Anuario Antropológico*, 4: 721-733, Jalapa: Facultad de Antropología, Unidad Docente Interdisciplinaria de Humanidades.
- 1992 "Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas", *Antropología Mesoamericana, Homenaje a Alfonso Villa Rojas*. Víctor Manuel Esponda, Sophia Pincemin y Mauricio Rosas (eds.). Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, pp. 253-288.
- VENTUROLI, Sofia
2002 "Paisaje sagrado y tradición oral", *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena. Ricerche archeologiche e antropologiche dell'Università di Bologna in America Latina*. Laura Laurencich Minelli (coord). Bologna: Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna, pp. 27-33.
- 2003a "La cueva de la Hierbachunta como territorio étnico de los zoques", *Thule. Actas del XXV Congreso Internacional de Americanista. Perugia*: Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano", en prensa.
- 2003b "Ritualidad en cueva en el área zoque de Chiapas. El caso de la Hierbachunta", *Anuario de la UNICACH*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, en prensa.
- 2004a "El dialogo con el "dueño" de la cueva", *Thule. Actas del XXVI Congreso Internacional de Americanistas. Perugia*: Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano", en prensa.
- 2004b "Curanderos, espiritistas y gente común en el umbral de la cueva", ponencia presentada en la III Reunión de Investigadores de Área Zoque, Tuxtla Gutiérrez: 27-1 septiembre, octubre 2004.
- 2008 "Todo lo que uno pide lo concede. La petición ritual en cueva", *Antropología, historia y poder regional en el occidente chiapaneco y frontera con Oaxaca*, Thomas Lee Whiting, Víctor Manuel Esponda Jimeno, Davide Domenici y Carlos Uriel (coords). Tuxtla Gutiérrez-San Cristóbal de las Casas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- VILLA ROJAS, Alfonso
1973 "Notas sobre los zoques de Chiapas, México", *América Indígena*, XXXIII (4): 1031-1069. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- VOGT, Evon Z.
1976 "Some aspects of the Sacred Geography on Highland Chiapas", *Mesoamerican Site and World-Views*: 119-141, Elizabeth P. Benson (editor). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.

WONDERLY, William

- 1946 "Textos en zoque sobre el concepto del anual", *Tlalocan*, II (2): 97-105. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- 1947 "Textos folklóricos en zoque. Tradiciones acerca de alrededores de Copainalá, Chiapas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 9: 135-163. México: Sociedad Mexicana de Antropología.

ANTOLOGÍAS

2

Mundos zoque y maya: miradas italianas

Piero Gorza, Davide Domenici y Claudia Avitabile
COORDINADORES



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Mérida, 2009

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Índice

Davide Domenici y Piero Gorza	
Introducción	7

ZOQUES

Davide Domenici	
Arqueología de la selva El Ocote, Chiapas	15
Barbara Anzivino	
El documento Quechula, III.A.1. del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas. Edición paleográfica y observaciones	49
Sofía Venturoli	
Una mirada al interior de la cueva	73
Manuela Loi	
El carnaval zoque de Ocozocoautla, Chiapas: reflexiones sobre algunos datos.	93

MAYAS

Piero Gorza	
Geografía de lo sagrado y poderes territoriales en una comunidad indígena de la Alcaldía Mayor de Chiapa a finales del siglo xviii	115
Marco Bellingeri	
Notas sobre espacio-tiempo y las prácticas políticas de los mayas yucatecos durante el periodo colonial	151
Michela Craveri	
Cantando y bailando a los dioses: las representaciones teatrales mayas y la conservación de la identidad	163

Primera edición: 2009

D.R. © 2009, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F.

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Ex Sanatorio Rendón Periche
Calle 43 s.n., col. Industrial
Mérida, Yucatán, C.P. 97150
Tels. 01 (999) 9 22 84 47 y 48

Fax: 01 (999) 9 22 84 46

Página web: <http://www.cephcis.unam.mx>

ISBN 978-607-02-0614-6

Impreso y hecho en México