

La cueva de la Hierbachunta como "territorio étnico" de los Zoques

Sofía Venturoli

Dipartimento di Paleografia e Mediévistica, Università di Bologna

El interés antropológico de quien escribe, en el área de la etnia zoque alrededor de Tuxtla Gutiérrez Chiapas, nació desde algunos datos emergidos en los trabajos arqueológicos que se están desarrollando al interior de la selva el Ocoté(1), que han sugerido el carácter sagrado de unos elementos naturales, en particular cerros y cuevas, en la cultura zoque prehispánica. Desde algunas conversaciones entre quien escribe, D. Domenici y T. A. Lee, ha nacido la voluntad de empezar un trabajo exclusivamente antropológico en el área, que fuera complementario al proyecto arqueológico. Entonces entre enero y mayo 2003 se empezó un trabajo etnológico de campo destinado a ayudar el proyecto arqueológico sobre la cultura zoque y a ampliar la temática del carácter sagrado del paisaje en esta cultura, al nivel moderno. La finalidad de la conjunción de las dos disciplinas sería la recíproca ayuda para una mejor comprensión de la materia y un análisis más profundizado.

Un importante aporte a la investigación ha sido la posibilidad de tener acceso a datos documentarios presentes en el Archivo Diocesano de la Catedral de S. Cristóbal de las Casas(2), los cuales unidos con el aporte de las informaciones arqueológicas hacen posible una comparación diacrónica desde el periodo prehispánico a través el periodo colonial, documentado por los manuscritos, hasta la modernidad analizada por la etnografía(3).

Los objetivos del trabajo etnográfico se desarrollan en la búsqueda y análisis de elementos del paisaje natural del área alrededor de Tuxtla Gutiérrez (en particular las municipalidades de Ocozacoautla, S. Fernando Jiquipila, y Tuxtla misma). Elementos a los cuales se atribuyen hoy en día poderes sobrenaturales y que se hacen objeto de rituales. Con la finalidad de reconocer estos lugares hemos cumplido recorridos para la identificación y el estudio de cerros y cuevas, su definición y contextualización en el imaginario colectivo de la gente que vive y frecuenta estos lugares.

Unas de las preguntas iniciales, a las cuales se quería responder a través del trabajo de campo, era la "utilización" o menos por las comunidades locales de estos lugares con sentido sagrado, como emblemas de identidad étnica y cultural, averiguar si en la realidad moderna de esta área se puede hablar de "mutación" entre espacio físico y territorio étnico (CARMAGNANI M. 1988).

Un lugar definido sagrado, un territorio étnico

La definición de lugar sagrado y en particular de cuevas utilizadas como espacio ritual, hecha en el periodo de la colonia por los evangelizadores, se funda en la visión de la religión autóctona como pura idolatría: «en lo secreto, y a escondidas, y en partes muy retiradas y solas, y apartadas de poblados, se hallan particulares sitios: y lugares señalados, donde los indios idolatran» (VILLAVICENCIO P. D. 1692: 40, citado en CARMAGNANI 1988). El hecho de que las poblaciones prehispánicas visualizaban en la naturaleza las divinidades y/o elementos de fuerte expresión religiosa fue considerado inconcebible por los evangelizadores de cultura cristiana; además los evangelizadores se dieron cuenta de que estos lugares como cerros, lagunas, cuevas, manantiales, ríos, no sólo se limitaban a ser espacios donde actuar una ritualidad religiosa sino los mismos elementos naturales representaban elementos de adoración, que "exigían" ofrendas, oraciones y otras manifestaciones de fe. El considerar un lugar o un elemento natural como objeto de culto fue perseguido como idolatría por la Iglesia Católica en el "nuevo continente" a causa de una evidente incompatibilidad con los preceptos cristianos. De hecho estos lugares incorporaban un carácter sagrado originado no sólo por lo que en la tradición europea cristiana se define sacro, visto a través de la lente de la religión, sino por la evidente conexión de éstos con la identidad cultural y étnica prehispánica de las poblaciones a ellos devotas. El lugar sagrado se configuraba en este modo como representación concreta de la relación entre hombre y sus divinidades, delineaba un espacio físico en el cual era posible la comunicación con el divino, pero a menudo los que eran consideradas las divinidades de una comunidad eran los antepasados de la misma comunidad, héroes míticos, fundadores del pueblo transmutados en los mismos elementos del paisaje, nacidos en ellos o

muestran en ellos. Así que la sacralidad del espacio natural se delinea en estrecha relación con la tradición y la memoria de un pueblo, de una comunidad étnica, hasta quizás sobreponerse a esa. El concepto de sacro por lo que concierne el paisaje prehispánico, se mueve más allá del concepto de religión, entendida desde un ámbito cristiano como expresión codificada de la espiritualidad del hombre hacia elementos sobrenaturales, y abarca elementos sociales, políticos y de linaje que encuentran su representación y expresión en los lugares sagrados. En estos lugares se actualizaba y reafirmaba la memoria prehispánica, eran emblema de un pasado no cristiano que los evangelizadores querían cancelar sea bajo el aspecto religioso sea bajo el aspecto cultural. El espacio divino se afirmaba también como espacio étnico de la comunidad, como lugar de origen de la etnia, en el sentido que la relación que los dioses instauraban con la humanidad la establecían con la comunidad toda, y sólo después de este nivel comunitario se constituye el vínculo entre individuo y la divinidad: el hombre es hombre enfrente a las divinidades y puede afirmar la posesión de la tierra solo en cuanto miembro de la comunidad. «La transposición de la idea imaginaria del espacio se concreta en la idea de territorio, el espacio en el cual los hombres, viviendo en comunidad, despliegan sus acciones. De ahí que nos presenta como un espacio dinamizado por el tiempo, por la historia» (CARMAGNANI M. 1988: 52). Así el lugar sacro se constituía como "territorio étnico"; en el momento en que se proyecta el pacto entre dioses y comunidad se delinea el pacto con los orígenes, con la memoria y con la identidad étnico-cultural del pueblo. De esta manera cada lugar sagrado se carga de un sentido que se pone mucho más allá de la nuestra concepción de sacro.

En esta sede nos preguntamos si en las comunidades de etnia zoque de Chiapas existe todavía un sentido de este tipo, si todavía existen lugares considerados sagrados y si estos lugares todavía abarcan esta función "mnemónica" y cultural en la comunidad en que se encuentran.

Durante los recorridos, una cueva en particular nos llamó mucho la atención, una cueva que se ubica en los terrenos del municipio de S. Fernando, un pueblo a quince kilómetros de Tuxtla Gutiérrez, precisamente en la colonia Benito Juárez. Llamada la cueva de la Hierbachunta o la cuevona, se presenta como un lugar muy frecuentado por la gente de la comunidad, como testimoniado por los objetos rituales encontrados adentro y por las palabras de la misma gente de la colonia, y muy presente, bajo diferentes aspectos, en el imaginario colectivo.

La cueva de la Hierbachunta

La cueva (figura 1)(4) se ubica afuera del pueblo de S. Fernando en la colonia Benito Juárez en territorios que hacen parte de una propiedad privada. Se trata de una cueva muy grande, de 733 m. de largo, constituida por tres ramificaciones, una central muy grande y otras dos más pequeñas a los lados. El nombre Hierbachunta(5) deriva probablemente de un tipo de hierba que se encuentra en las paredes en la entrada de la cueva, la cual es considerada medicinal por los curanderos de la zona. La cueva se presenta de fácil acceso con una entrada ancha y alta; adentro, casi hasta el fondo de la rama central, el camino es bastante practicable a parte de algunos pasajes un poco más difíciles. La cueva presenta desde la entrada y a lo largo de todo el camino, muchos restos de ofrendas modernas y antiguas; es decir, que se encuentran más que nada, adosados a las paredes, pedazos de cerámica precolombina (todo el camino está rociado de cerámica prehispánica, con grandes concentraciones en algunos lugares y cámaras) juntos con ofrendas modernas, constituidas sobre todo por velas, mecheros, monedas y botellas de agua ardiente.

Siguiendo la rama principal, a pocos metros de la entrada, se encuentra una escudilla de hierro esmaltada puesta debajo de una estalactita. Siempre en la vía principal se encuentran restos de antorchas, probablemente utilizadas como sistema de iluminación, puesto que la cueva es oscura en todo su interior. Más adelante en el camino hay una columna natural bastante grande, una estalagmita, enfrente de una cavidad semicircular modelada en la pared como un nicho, al centro de ésta se encuentra un mechero, hecho con un frasco de vidrio lleno de petróleo y una mecha que sale desde la tapa. A la derecha, contra de la pared, en otra cavidad más profunda excavada naturalmente en la roca se halla un grupo de mecheros, como el antes descrito, que parecen guardados aquí para ser utilizados en otros momentos, son nuevos y todavía llenos de petróleo.

Casi en el medio del camino a lo largo de la rama principal se encuentra la formación natural que hemos llamado el altar (figura 2). Es el elemento más interesante de toda la cueva porque es el centro de los rituales practicados en este lugar, y nos dice mucho sobre estos rituales. Se parece a un verdadero altar y como un altar parece ser utilizado. Se ubica en una cámara donde se accede a través de tres entradas con arco modeladas por dos columnas, de formación natural calcárea, que están antes de la cámara donde está el altar. Antes de llegar a la entrada de la cámara se encuentran dos grandes estalactitas debajo de las cuales han

puesto dos fondos de botellas de plástico cortados. El altar está contra de la pared opuesta a la entrada. Enfrente, en el suelo, hay residuos de un fogón bastante grande, que parece haber sido utilizado varias veces. Las tipologías de ofrendas sobre el altar son las mismas que hay a lo largo de todo el camino, aunque se suman nuevas cosas. Las ofrendas constituyen de once botellas de agua ardiente, todas de la misma marca, ocho velas grandes de vidrio con oraciones escritas en cima, unas velas negras con la oración a la Virgen de la Santísima Muerte, muchas monedas viejas y de nuevo peso, dos bolsitas llenas de tierra negra, que provienen del cementerio, y mucha cerámica prehispánica.

El acto de encender velas parece sustituir el acto de sahumar copal atestado en época prehispánica por los hallazgos de incensarios y de cajetes, conteniendo probablemente copal, en las cuevas de la selva el Ocotere aunque las velas son símbolos de devoción cristiana y parece que las oraciones que llevan escritas tienen un significado preciso con relación a los diferentes rituales: debe haber diferencia entre una vela negra con la oración de la Santísima Muerte y otra blanca con una oración votiva. En los documentos el acto de encender velas y sahumar copal es uno de los elementos de devoción principal y de corolario a cualquier actividad ritual hecha en cueva.

Las monedas, así como las botellas de agua ardiente y los cigarrillos presentes en otras cuevas, son pagos hechos al dueño para pedirle algo, una intervención en un asunto, una curación o un maleficio, pero también representan los bienes materiales, de manera simbólica la fertilidad, que se van a buscar en la cueva: ofrendas de riquezas en escala simbólica para pedir riquezas verdaderas en la vida. De hecho la cueva, sea en la mitología prehispánica que en las tradiciones modernas, es considerada lugar de origen de los bienes primarios de la vida (semillas, agua) y también de la humanidad, hoy en día se cree que en algunas cuevas se escondan riquezas increíbles.

Las bolsitas de tierra del cementerio sirven para reafirmar el vínculo con el inframundo, y con el mundo de los muertos.

Rituales en la cueva

La presencia de ofrendas en gran cantidad, la tipología y la posición de éstas nos hacen pensar a rituales todavía complejos que siguen parámetros precisos y bien definidos. La presencia de un altar y de las ofrendas a lo largo del camino, nos dice también que probablemente haya una jerarquización de las mismas ofrendas de las peticiones presentadas, hechas en circuitos y caminos rituales. De hecho las ofrendas implican que se trate de rituales de petición, tal vez simplemente para renovar el vínculo y el diálogo establecido con los seres sobrenaturales que se supone habitan, o están representados por la cueva.

Estas suposiciones están confirmadas por los comentarios y relatos de la gente del pueblo (se remanda a una sede la recopilación de los relatos); la cueva es muy presente en el imaginario colectivo del pueblo de S. Fernando, más que en la misma Colonia Juárez, siendo ésta una colonia bastante nueva. La comunidad parece tener dos tipos de relaciones con este lugar: dos relaciones que derivan desde dos diferentes visiones de la cueva, una, más ligada a una visión prehispánica de la gruta(6), que la pintó como lugar de origen de la vida, centro de fertilidad vinculado con el inframundo y el ciclo vital de nacimiento, muerte y renacimiento. Otra visión que la indica como lugar de fuerzas tan poderosas que devienen muy peligrosas para el hombre que puede manejarlas, fuerzas nocturnas que se explican en un nivel sobrehumano, siempre relacionadas con el inframundo pero bajo una perspectiva más cristiana que muestra en el binomio cueva-noche una fórmula de expresión de elementos negativos, de muerte y maldad. Estas dos relaciones y perspectivas de Hierbachunta conviven sin contraponerse en la mentalidad del pueblo, y de éstas proceden dos diferentes tipologías de rituales, que producen diferentes peticiones, una conexas con la componente, decimos positiva aunque es una definición demasiado adentro de nuestra división cristiana del bien y del mal — que se explican en la potencialidad, emanante de la cueva, de fertilizar los campos, producir agua para los cultivos, agua curativas para varias enfermedades, procurar riquezas, todos elementos ligados a la concepción prehispánica de la cueva como lugar de fuerzas creativas. Otra conexas a la componente, probablemente acentuada en período de evangelización y lucha a las "idolatrías", negativa: de fuerzas que procuran el mal, la cueva como lugar de rituales de "magia negra".

Lo que parece claro es la presencia, en ambas las visiones, de elementos que, positivamente o negativamente se vinculan con el pasado. De hecho los rituales que se cumplen adentro de la cueva involucran el pasado través del mundo de los muertos, que representan los antepasados, depositarios de la memoria de la comunidad. Por eso las velas son velas para difuntos, con la oración de la Virgen de la Santísima Muerte escrita encima, además para fortalecer el contacto con el mundo ultraterreno se llevan bolsitas de tierra del cementerio, y se utilizan como ofrendas.

La intervención de los muertos en los rituales es indispensable para el buen éxito de las peticiones, sea que sean peticiones benéficas o malévolas, ellos son los que median entre la comunidad y lo sobrenatural. No es claro si ellos mismos son los destinatarios de las ofrendas y oraciones o si solo constituyen el vehículo a través del cual el hombre obtiene que sus peticiones lleguen al divino, de toda manera ellos son necesarios a la formulación de los rituales y de las peticiones consiguientes. Parece que la posibilidad de mover determinadas fuerzas pase a través del contacto con el inframundo. De hecho en la tradición prehispánica la comunicación entre hombre y fuerzas divinas y sobrenaturales se vincula con el inframundo porque allí se encuentran los antepasados muertos que manejan los imperus de la fertilidad y de la reproducción de la vida, en un círculo continuo donde vida y muerte son dos aspectos complementarios y no contrapuestos, y por esta razón los muertos pueden ser vehículo de vida. Así manejar los rituales en la cueva significa manejar la posibilidad de entrar en contacto con el mundo sobrenatural y los antepasados, pero no olvidemos que los antepasados encarnan también lo que es la memoria y la historia del pueblo. Entonces la cueva se impone como lugar sagrado donde se reproduce el diálogo y la relación entre hombre y sus dioses, lugar de fertilidad y de origen de la vida pero también origen del pueblo en cuanto comunidad, espacio donde se resume la memoria del pueblo a través del vínculo con los muertos que son los antepasados, "los de antes" (7).

El acto de cumplir rituales de ofrenda y oraciones de peticiones en la Hierbachunta no se configura como un acto aislado y momentáneo sino en el acto mismo se actualizan una serie de gestos tradicionales ricos de una simbología que remonta, en parte, a la cultura prehispánica, y más específicamente a una cultura propia de un pueblo que ya parece haber cumplido su proceso de mediación entre las dos culturas, española y americana; los rituales en cuevas son rituales en que se renueva el contacto con el pasado, un acto de reapropiación de las tradiciones y de la historia. De hecho una de las evidencias más importantes es la presencia de cerámica precolumbina en la cueva, que nos prueba la frecuencia ritual prehispánica, y la utilización de esta en los rituales modernos. De hecho el altar está lleno de cerámica movida y unida a las ofrendas nuevas (figura 3), los gestos repiten la tradición: las escudillas de hierro parecen reemplazar las antiguas puestas en los mismos lugares, bajo las esialactitas y con la misma función la recolección del agua que sale de las formaciones calcáreas; las velas parecen reemplazar el acto de sahumar copal, elemento fundamental de los rituales prehispánicos. También hay comentarios en el pueblo que relatan la importancia de la cerámica y que avisan sobre el peligro de mover esta cerámica si no se sabe manejarla ritualmente. Los datos arqueológicos (8), también relativamente a otras cuevas de la selva el Ocoite (DOMENICI D. 2002a, 2002b, 2003), atestiguan una densa actividad ritual en cuevas del periodo zoque prehispánico, así como los manuscritos analizados en el Archivo Diocesano de S. Cristóbal de Las Casas (9) - relatos de procesos de idolatrías - nos demuestran las modalidades rituales durante el periodo de la colonia. La comparación de estos datos con las evidencias etnográficas aclaran una innegable continuación de la tradición en las tipologías, metodologías y simbologías de los rituales (VENTUROLI S. 2003). Parece mantenerse un substrato simbólico que se manifiesta en eventos rituales que, a pesar de las modificaciones debidas al nuevo contexto cultural e histórico, presentan metodologías diferentes.

Conclusiones

Ahora es el momento de regresar al concepto de "territorio étnico", explicado por Carnagnani en su ensayo sobre las civilizaciones indígenas de Oaxaca en los siglos XVII y XVIII, que hemos intentado adaptar a la nuestra área en la época moderna. La cuestión era, analizando un ejemplo actual del área zoque de Chiapas, averiguar si fuera posible considerar el concepto de lugar sagrado complementario al concepto de "territorio étnico", si todavía tiene sentido hablar de "territorio étnico" y en qué manera las poblaciones zoques expresen su relación con estos lugares.

La idea de "territorio étnico" constituye uno de los remedios propuestos por las comunidades indígenas de Mesoamérica - sin embargo, lo mismo se puede referir a las culturas andinas - en contra de la disolución de su propia cultura y de su identidad, actuada por la conquista española y durante los siglos de la colonia. El territorio étnico se define como un territorio físico, natural, que sin embargo abarca también sentidos ideológicos de la comunidad que vive en eso. En la interacción con los lugares físicos el hombre actualiza una serie de tradiciones, materializa una serie de símbolos que sirven a la expresión de su originalidad y que establecen el vínculo con los seres sobrenaturales, que del espacio natural son considerados los dueños. La unión simbólica y ritual de la comunidad alrededor de lugares de este tipo sirve a la cohesión del grupo y a la continuidad de su memoria, la disgregación territorial procurada por la invasión y la ocupación española se presenta así reformulada en regeneración y renovación de los seños y a veces también de los contenidos; donde los seños son los modos y las formas y los contenidos los significados. «La recomposición territorial

aparece así como un proceso generador de nuevas ligazones étnicas y no como un proceso de disolución de la etnicidad» (CARMAGNANI 1988: 72). Carnagnani para definir el concepto de "territorio étnico" se refiere a la idea de lugares sagrados y lo contraponen al territorio político-administrativo colonial, «la disolución nos parece de grande importancia porque, siendo el territorio étnico una dimensión derivada de la sacralidad del espacio, termina por ser el territorio étnico también sagrado y susceptible, por lo tanto, de ser ordenado a imagen y semejanza del espacio divino» (CARMAGNANI M. 1988: 49-50). La reapropiación de la tierra, pasa por el "pacto con los dioses" que se concretiza en el vínculo con la naturaleza que «les permitirá [...] considerar como propio cualquier territorio, pues desde un cerro o de una cueva se puede establecer una comunicación constante con la divinidad» (CARMAGNANI M. 1988: 51), y reapropiación de la tierra significa también reapropiación de su identidad de pueblo.

En esta perspectiva nos preguntamos si la cueva de la Hierbachunta representa un ejemplo auténtico de "territorio étnico" zoque: ¿la moderna frecuentación de este lugar, a través de las influencias cristianas y europeas, guarda una continuidad cultural desde una tradición prehispánica que actualiza una "nueva" identidad cultural, originaria del área? (10)

La respuesta parece positiva; de hecho el considerar sagrado un espacio físico, ha servido a las comunidades como defensa contra la violación de su identidad: la gestión del territorio y la organización de los recursos naturales es concebida como tarea esencial de la comunidad por el hecho que estas actividades comprometen una relación con las divinidades e implican una ritualidad específica, conocida sólo entre el grupo. La interacción entre el hombre y su paisaje sagrado define el concepto de "territorio étnico" en este caso diferente pero no contrapuesto, sino relacionado, con el territorio político-administrativo pues la organización y la división del poder, la clasificación y la importancia social se define con relación al nivel de interacción con este lugar sagrado: quien, dentro del grupo, puede manejar las fuerzas sobrenaturales de los elementos del paisaje detiene un poder mayor, es considerado por la gente del pueblo con reverencia y respeto que a veces se trasmeta en miedo.

Entonces la presencia de la cueva de la Hierbachunta parece un elemento importante para la actividad ritual de la comunidad, tal vez a un nivel no muy evidente y escondido, todavía manifiesto en su primordial sentido de lugar donde se reúnen fuerzas sobrenaturales con las cuales el hombre puede ponerse en contacto a través de formas rituales codificadas pero no inmóviles e inmutadas en el tiempo. La repetición de algunos gestos que reproducen una actividad ritual prehispánica, dentro de una concepción de la Hierbachunta como lugar de reafirmación del vínculo con los dioses/antepasados hace que la cueva se constituya elemento de actualización de la memoria, pues de la identidad cultural de la comunidad, y entonces como territorio étnico

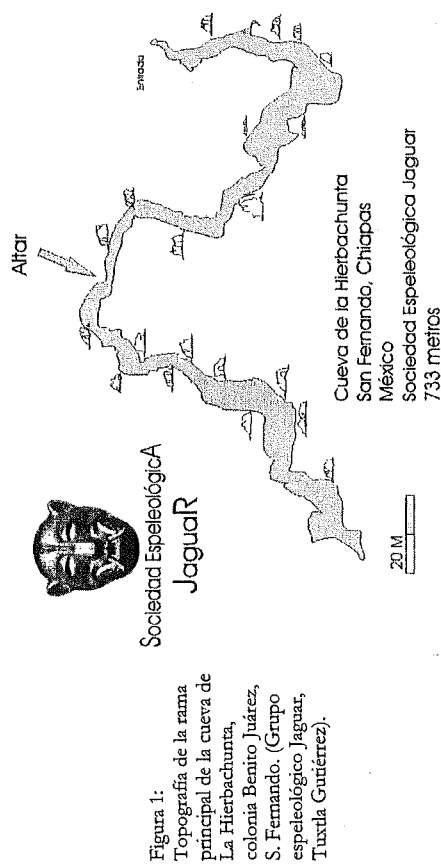


Figura 1:
Topografía de la zona principal de la cueva de La Hierbachunta, colonia Benito Juárez, S. Fernando. (Grupo espeleológico Jaguar, Tuxtla Gutiérrez).



Figura 2:
 Altar dentro la Hierbachunta. (Foto C. Rafael Hernández de Dios).



Figura 3:
 Asociación de cerámica prehispánica y ofrendas modernas. (Foto Sofía Venturoli).

Notas

- (1) El Proyecto Arqueológico Río la Venta está organizado por la Asociación la Venta (Italia), el Departamento de Paleografía e Mediavística de la Università di Bologna (Italia) y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas de Tuxtla Gutiérrez, UNICACH, (Chiapas, México), y es dirigido por Thomas A. Lee Whiting y Davide Domenici.
- (2) En propósito ha sido imprescindible la publicación de ARAMONTI CALDERÓN D., 1992, *Los refugios de los sagrados*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F., las comunicaciones orales con Victor Manuel Esponda Jimeno y su transcripción del documento *Jugupillas*, III. A. 1.
- (3) Véase Venturoli 2003.
- (4) Se agradece al grupo espeleológico *Jaguar* de Tuxtla Gutiérrez por la topografía de la cueva, el apoyo y la ayuda durante todo el trabajo de campo en los recorridos del área.
- (5) Todavía hay que investigar más sobre el topónimo.
- (6) «La representación del lugar de origen es clara: es una montaña de siete cuevas, de las cuales salen sendos grupos humanos» (LOPEZ AUSTIN A., 1994: 214). Véase también LOPEZ AUSTIN A., 1973; HEYDEN D., 1976; VOGT EVON Z., 1976; BRODA J., STANISLAW I., MAUPOMÉ L., (eds.) 1991; BRADY - BONOR VILLAREJO 1993.
- (7) El término con el que hoy en día en S. Fernando se refiere a los antepasados es "los anteriores" o "los de antes", casi siempre lo que define la separación entre antes y después es la conquista española, pero puede pasar que con los mismos términos se indique antes o después de la independencia del país, período colonial y período republicano.
- (8) Nos referimos a datos que proceden de la visión en primera persona de unas cuevas arqueológicas en la selva el Ocote, de comunicaciones orales con Davide Domenici y de Domenici D., 2002a, 2002b, 2003.

(9) Los documentos a los cuales nos referimos son: Quechula, III. A. 1. III ASUNTOS INDÍGENAS, A. 1 1801-2. "Expediente contra Tivruco Pamplona por brujío", Tecpatán, III. A. 1. III ASUNTOS INDÍGENAS, A. 1 1696. "Autos criminales contra Escaban de Mesa, indio natural de este pueblo. Acusó como juez el doctor José Varon de Berriaza, visitador de la provincia de los zoques". Pero en particular hacemos referencia a la transcripción todavía inédita del documento "Jugupillas, III. A. 1. III ASUNTOS INDÍGENAS, A. 1 1685. "Autos contra Antonio de Ovando indio del pueblo de las Xiquipilas. Incola de Santiago mulato libre vecino del el y Roque Martín indio de Tuxtla. Por hechiceros, brujos, maguallistas y supersticiosos", hecha por Victor Manuel Esponda Jimeno.

(10) El ejemplo tomado en consideración es uno y por supuesto no puede representar una totalidad sino damos una idea de una situación que sin embargo no es aislada.

Bibliografía

ARAMONTI CALDERÓN D. 1992, *Los refugios de los sagrados*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D. F.

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

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

BAEZ-JORGE F., 1983, *La cosmización de los zoque de Chiapas*, pp. 385-412, en L. OCHOA Y T. A. LEE (editores), *Antropología e historia de los mixe-zoque y mayas*, (homenaje a Frans Blom), UNAM-Brigham Young University, México.

CARMAGNANI M. 1988, *El regreso de los dioses el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XV-PI y XVI*, Fondo de Cultura Económica, México.

DOMENICI D., 2002a, *Gli zoque del Chiapas*, Esculapio, Bologna.

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

DOMENICI D., 2003, *Ritros hipogeo en la Selva El Ocote (Chiapas, México): un intento de interpretación*, en D. DOMENICI - C. ORSINI - S. VENTUROLI, *Il sacro e il Paesaggio nell'America Indígena*, Atti del Colloquio Internazionale, Bologna 1-2 ottobre 2002, CLUEB, Bologna, en prensa.

DOMENICI D. - C. ORSINI - S. VENTUROLI, en prensa, *Il sacro e il Paesaggio nell'America Indígena*, Atti del Colloquio Internazionale, Bologna 1-2 ottobre 2002, CLUEB, Bologna.

ESPONDA JIMENO V. M., inédito, *Transcripción del manuscrito "Jugupillas, III. A. 1. III Asuntos Indígenas, A. 1 1685, "Autos contra Antonio de Ovando indio del pueblo de las Xiquipilas. Incola de Santiago mulato libre vecino del el y Roque Martín indio de Tuxtla. Por hechiceros, brujos, maguallistas y supersticiosos"*.

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

CORDRY D. B. - DOROTHY M., 1988, *Trájes y tejidos de los indios zoques de Chiapas México*, Gobierno del Estado de Chiapas, Miguel Ángel Porrúa, México.

FOSTER G., 1944, *Negualismo in Mexico and Guatemala*, Acta Americana 2, pp. 85-103.

HEYDEN DORIS, 1976, *Caves, Gods, and Myths: W'oid-V'ien and Planning in Teotihuacan*, in Elisabeth P. BENSON (editor), 1981, *Mesoamerican Site and W'oid-V'ien*, A Conference at Dumbarton Oaks, October 16th, 17th 1976, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C.

HOLLAND W. R., 1961, *El tonalismo y el negualismo entre los Tetz'iles*, Estudios de Cultura Maya, vol. I, UNAM, México.

LEE T. A., 1985, *Cuevas sea del río la Venta, Chiapas, Informe Preliminar*, Revista de la UNACH, n. 1, pp. 30-42, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

LOPEZ AUSTIN A., 1968, *La relación de Ocoacañilla, Chiapas*, "Tlalocan", vol. V, n. 4, pp. 368-373, México.

LOPEZ AUSTIN A., 1973, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México, D. F.

LOPEZ AUSTIN A., 1994, *Tamañabari y Tlabacan*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

NAVARETE C., 1983, *Fronteras para la historia colonial de los zoques*, "Anales de Antropología", vol. VII, Instituto Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
NASH J., 1970, *In the Eyes of Ancestors. Belief and Behaviour in a Maya Community*, Yale University Press, New Haven and London.

THOMAS N. D., 1974, *Envidias, brujería y organización ceremonial*, Secretaría de Educación Pública, México.
VELASCO TORO J. M., 1978, *Fuentes para la historia colonial de los Zoques de Chiapas*, "Anuario Antropológico", vol. IV, Facultad de Antropología, Unidad Docente Interdisciplinaria de Humanidades, Xalapa-Ez., Veracruz.
VELASCO TORO J. M., 1992, *Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas*, Antropología Mesoamericana, Homenaje a Alfonso Villa Rojas, Serie nuestros pueblos, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Chiapas.
VENTUROLI S., 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*, Departamento de Geografía y Medievística, Universidad de Bologna, Modena.
VENTUROLI S., 2003, *Ritualidad en cueva en el área zoque de Chiapas*, *El caso de la Hierbabuñita*, Anuario de la UNICACH, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
VILLA ROJAS A., 1973, *Notas sobre los zoques de Chiapas, México*, "América Indígena", vol. XXXIII, n. 4, pp. 1031-1069, Instituto Indigenista Interamericano.
VOGT Evon Z., 1976, *Some aspects of the Sacred Geography on Highland Chiapas*, in 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.
WONDERLY W., 1946, *Textos en zoque sobre el concepto del animal*, "Tlalocan", vol. II, n. 2, pp. 97-105, México.
WONDERLY W., 1947, *Textos folclóricos en Zoque. Tradiciones aerea de aldeanos de Copainalé, Chiapas*, "Revista Mexicana de Estudios Antropológicos", Sociedad Mexicana de Antropología, tomo 9, México.

Metodologie e tecniche di rilievo di siti archeologici: il caso di El Higo

Mirco Carli
Università di Bologna

Nell'ambito della missione archeologica Chiapas 2003 è stato adottato nel sito El Higo la tecnica di rilievo topografico abbinato a fotopiani. L'immagine metrica o fotopiano consiste in un "collage" di più immagini georeferenziate e quindi inserite nel sistema della quadratura di scavo. Questo significa che la fotografia si posiziona in maniera assolutamente precisa nello spazio cartesiano predefinito e che acquisisce tutte le caratteristiche metriche come, ad esempio, avere lo stesso orientamento e la medesima scala. Attraverso l'ausilio di uno specifico software denominato MSR (*Metric Single Image Rectification*) viene corretta la distorsione ottica causata dall'obiettivo fotografico e viene effettuato l'orientamento zenitale, che significa lavorare sul piano X-Y adottando di conseguenza, come punto di vista, la verticalità (vedi figura 1). Questo risultato viene ottenuto in due momenti distinti: la prima fase, che si svolge sul campo, è la raccolta dei dati necessari per i quali sono indispensabili una macchina fotografica digitale e una stazione totale. La macchina fotografica viene posta all'estremità di un'asta di altezza variabile tra i 6 e i 10 m. e fissata ad uno specifico supporto dotato di un'attuatore elettronico con apparato ricevente, che ci consente di scattare, tramite telecomando, immagini a distanza già sufficientemente orientate zenitalmente. In rapporto all'aggiornamento della camera fotografica è possibile inquadrare superfici più o meno ampie (da 4 a 24 m). Ciò che l'immagine deve contenere almeno 4 punti riconoscibili rappresentati da elementi fisici colorati. Costituiscono i punti di riferimento detti anche "control-points" che devono essere rilevati con la stazione totale per ottenere le coordinate cartesiane. La seconda fase si svolge in laboratorio e sono necessari computer e i software specifici. Il procedimento consiste nell'associare a ciascun punto di riferimento le rispettive coordinate cartesiane, di modo che la fotografia assuma la caratteristica d'immagine metrica con peculiarità in precedenza illustrate.

I vantaggi nell'utilizzo di questa tecnica sono molteplici: innanzitutto la possibilità della completa gestione digitale dell'intera documentazione di scavo migliorandone la qualità, la completezza e la precisione contemporaneamente riducendo i tempi d'acquisizione. L'archeologia è una scienza distruttiva poiché il momento dell'indagine sul sito, lo scavo, consiste in un vero e proprio scasso del terreno distruggendo definitivamente la realtà archeologica; per questo sono sempre più necessarie metodologie precise e consentano una raccolta ampia e puntuale dei dati senza che questi subiscano alcuna modificazione. La fotografia è il prodotto più oggettivo possibile e nel momento in cui viene trattata metricamente è il miglior contenitore di dati e base per le successive elaborazioni. La gestione, sempre più informatizzata, della documentazione di scavo attraverso il Sistema Informativo Geografico (GIS) ha bisogno di una base metrica per la digitalizzazione degli elementi archeologici e questa base è fornita dal fotopiano che va così a sostituire il classico disegno manuale delle piante o prospetti, diminuendo notevolmente i tempi di realizzazione e il vantaggio di non fermare temporaneamente l'attività di scavo e di risolvere il problema della soggettiva interpretazione del disegno manuale; tutto ciò è applicabile anche al disegno e alla caratterizzazione delle sezioni di scavo dal momento che il fotopiano è realizzabile su piani cartesiani diversi (X-Z, Y-Z). L'importante vantaggio che si ottiene da un fotopiano è la zenitalità, in pratica la possibilità di avere un punto di vista privilegiato, dall'alto; questo permette all'archeologo di notare aspetti che da terra potrebbero essere molto difficili se non impossibili notare, basti pensare ad esempio al riconoscimento dei limiti delle strutture stratigrafiche nonché gli allineamenti di strutture come file di pietre. L'immagine metrica ci aiuta anche per lo studio volumetrico dal momento che è possibile modularla sulle altezze, espresse dal fattore zeta, di un rilievo topografico ottenendo così una modellazione tridimensionale.

Il sito di El Higo si trova immerso nella selva tropicale El Ocote e questo significa aver accettato di lavorare soprattutto di spegnere la tecnica del fotopiano in un ambiente piuttosto estremo per questa tecnologia. La fotografia zenitale, come descritto, si effettua dall'alto di un'asta e la bassa vegetazione arborea non ci ha facilitato le operazioni sia dal punto di vista tecnico e della mobilità dell'attrezzo sia da un punto di vista risultano perché i giochi di luci e ombre che filtrano dalle chiome degli alberi non consentono di ottenere

Quaderni di
THULE

Rivista italiana di studi americanistici

III/1



*Centro Studi Americanistici
"Circolo Amerindiano"*

XXV Convegno Internazionale di Americanistica
XXV Congreso Internacional de Americanística
XXV Congreso Internacional de Americanística
XXV International Congress of Americanists
XXV Congrès International des Américanistes

Perugia (Italia), 9/10/11 maggio 2003
Sala del Consiglio, Palazzo della Provincia

Xalapa (Veracruz, México), 21/22/23/24 ottobre 2003
Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana

Comitato Scientifico / Comité Científico /
Comitê Científico / Scientific Committee /
Comité scientifique

Tullio Seppilli (Presidente)
Gerardo Bamonete, Maria de Lourdes Beldi de
Alcántara, Giulia Bogliolo Bruna, Claudio
Cavatrucci, Luciano Giannelli, Victor González
Selanio, Piero Gorza, Rosa Maria Grillo, Pedro
Jiménez Lara, Giuseppe Orefici, Renato da Silva
Queiroz, Romolo Schettino.

Presidenza / Presidência / Présidencia /
Chairman / Présidence
Romolo Santoni (romolomeca@hotmail.com)

Vice-Presidenza / Vice-Présidencia / Vice-
presidência / Vice-Chairman / Vice-
Présidence

Pedro Jiménez Lara (pjinenez@uv.mx)
Rosa Maria Grillo (grillovor@tiscali.it)

Coordinamento Generale / Coordinación
General / Coordenação Geral /
General Coordinators / Coordination
Générale

Claudia Avriabile (avriabile@hotmail.com)
Carlotta Bagaglia (cbagaglia@tiscali.it)
Manuela Pellegrini
(manuelapellegrini@hotmail.com)
Thea Rossi (thea.mcs@tin.it)

Segreteria organizzativa/Secretaría de
organización/Organização/Organizational
Staff/Secretariat d'organisations:

Centro Studi Americanistici "Circolo
Amerindiano"

Sonia Angelini, Sara Antonucci, Romina
Cascioli, Daniele Fava, Aura Fossati, Aglae
Ferreira Lopes, Scilla Luciani, Corinne
Meléndez, Sara Mimmo, Katia Nicolardi,
Francesco Panico, Elisa Pozzobon, Rosa Maria
Rubino, Biagio Schettino.

Via Guardabassi, 10 06123 Perugia (Italia)

C.P. 249

Tel. e fax +39 075 57 20 716

e-mail: info@amerindiano.org

http://www.amerindiano.org

Instituto de Investigaciones Histórico-
Sociales, Universidad Veracruzana

Diego Leño No. 8

Col. Centro, Xalapa Enriquez, Ver., México

Tel. +52 228 8124917

e-mail: pjinenez@uv.mx

Arti / Actas / Anais / Proceedings / Actes

Victoria Aino, Aura Fossati, Corinne Meléndez,
Manuela Pellegrini, Rosa Maria Rubino, Biagio
Schettino, Maria Strollo.

In collaborazione con / en colaboración con /
em colaboraçõ com / in cooperation with / en
collaboration avec:

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales
(Universidad Veracruzana, México) / Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Universidade
de São Paulo, Brasil) / Núcleo do Imaginário e
Memória, Laboratório de Estudos do Imaginário, e
Instituto de Psicologia (Universidade de São Paulo,
Brasil) / Fondazione Angelo Celli per una Cultura
della Salute / Facoltà di Lingue e Letterature
Straniere (Università degli Studi di Salerno, Italia) /
Sezione Antropologica del Dipartimento Uomo &
Territorio (Università di Perugia, Italia) / Regione
Perugia / Provincia di Perugia / Regione
dell'Umbria / Ambasciata del Messico in Italia /
Ambasciata del Canada in Italia / Ambasciata del
Cile in Italia / Ambasciata della Repubblica
Boliviana del Venezuela in Italia / Centre d'Etudes
Arctiques - EHESS, Paris / Istituto Italo-Latino
Americano di Roma / Ministero per i Beni e le
Attività Culturali / Soprintendenza Speciale al
Museo Nazionale Preistorico ed Etnografico "L.
Pigorini" di Roma.

Quaderni di THULE

Rivista italiana di studi americanistici

Indice

Atti del XXV Convegno Internazionale di Americanistica / Volume 1

<i>Sezione non tematica</i>	<i>p.11</i>	Silvia Maria Gianni Análisis lingüístico de la narrativa nicaragüense de los últimos diez años
	<i>p.19</i>	Maria Antoniera Collazo Fernández La danza popular como puesta en escena
<i>Anaxagoria indígena</i>	<i>p.27</i>	Paola Colleoni L'attività petrolifera nei territori indigeni colombiani: il caso del popolo U'wa
	<i>p.35</i>	Laura Greco Situazione delle comunità indigene quichua dell'Amazzonia sud-orientale ecuadoriana e impatti socioculturali provocati dalla compagnia Agip
	<i>p.41</i>	Maria Carolina Picchioni Il prete rigadagnato all'orizzonte indigeno. Dinamiche di lettura e di inclusione culturale dell'alterità
	<i>p.49</i>	Gerardo Bamonete "Visione di uno sciamano yanomamo"
	<i>p.59</i>	Umberto Mondini Miti e riti di caccia tra gli Ese-eja del rio Madre de Dios
<i>Spazi geografici</i>	<i>p.65</i>	Joaquin Roberto González Martínez La geografía histórico-social en Veracruz: propuesta metodológica
<i>Sezione non tematica</i>	<i>p.75</i>	Alessandra Pecci Los alimentos y sus residuos químicos. Arqueología experimental para entender actividades prehispánicas
	<i>p.83</i>	Miguel Rivera Dorado Arquitectura maya de Oxkintok: tipología y función
	<i>p.89</i>	Michela Craveri La variedad estilística del <i>Popol Vuh</i>
	<i>p.97</i>	José Alejos García Identidad Maya-Itzá ante el cambio global
<i>Arqueología della Costa del Golfo</i>	<i>p.105</i>	Mayabel Ranero Castro Lorenzo Borunini en los inicios de la historia antigua mexicana
	<i>p.113</i>	Feliciano García Aguirre El Plan Puebla-Panamá y sus previsibles efectos en zonas arqueológicas de México
<i>Norme e pratiche del Messico indigeno: contributi di antropologia e storia</i>	<i>p.121</i>	Piero Gorza Spazi del femminile nel Messico indigeno