

CURANDEROS, ESPIRITISTAS, BRUJOS Y GENTE COMÚN EN EL UMBRAL DE LA CUEVA

SOFIA VENTUROLI
DIPARTIMENTO DI PALEOGRAFIA E MEDIEVISTICA
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA, ITALIA

Con base en las investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en cuevas en la selva El Ocote,¹ en donde se detectó una fuerte ritualidad de época prehispánica, en el año 2003 se inició un trabajo etnográfico dirigido al estudio de lo que es la realidad de hoy día, relacionada con las cuevas, de las poblaciones zoques modernas del oeste de Chiapas.

En dos años los trabajos han sido llevados a cabo bajo dos directivas principales, una sigue la orientación de un clásico trabajo etnográfico; la otra se despliega en recorridos continuos en el área para la creación de un mapa de las variadas tipologías de las cuevas, en relación con lo que es la ritualidad desarrollada hacia y adentro de ellas. Además, se están produciendo topografías de las cuevas, las cuales indican los sitios de los objetos rituales encontrados en el momento del recorrido (fotografía 1). Debido a la frecuente visita de varias cuevas por parte de gente de los pueblos se eligieron tres, particularmente significativas en el sentido de presencia de objetos rituales, para seguir las en sus variaciones en el tiempo; en un año se han podido evidenciar importantes mutaciones que atestiguan la vitalidad ritual de las grutas.²

Lo que vamos a presentar en este trabajo es un elemento que nos parece muy interesante y que ha surgido de las investigaciones etnográficas propiamente dichas y también del análisis directo de las cuevas que de manera particular se ha evidenciado y analizado en este año, si bien ya desde el año pasado había aparecido claro. La relación que estas comunidades zoques establecen con algunos medios del paisaje natural considerados poderosos, en este caso específico, las cuevas, es llevada a cabo por personajes bien definidos, con características y elementos que, según los casos, se vinculan mayormente a tradiciones diferentes. Los varios tipos de especialistas desarrollan otras funciones más allá de las de tipo mágico-religioso, y a menudo asumen un papel social dentro de la vida de la comunidad.

¹ El proyecto *Río la Venta* es desarrollado por la Universidad de Bologna en colaboración con la UNICACH, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, y la asociación espeleológica La Venta, dirigido por Thomas A. Lee Whiting y Davide Domenici.

² Los recorridos han tenido la participación de quien escribe, en las temporadas entre enero y marzo de 2003 y 2004, en el resto del año han sido, y siguen siendo, desarrollados por el Grupo Espeleológico Jaguar de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; los levantamientos topográficos también están hechos por el grupo Jaguar, coordinado por Mauricio Náfate y Gabriel Marino Andrade, que también integra los trabajos etnográficos.

Los diferentes especialistas representan también las varias maneras de acercarse a la cueva como lugar ritual; además, parecen representar las distintas tradiciones desde las cuales se origina el culto a las grutas —sobre todo mesoamericana, cristiana y africana—, tradiciones que actualmente se plasman, acercan y separan en una continua renovación y reconstrucción de la cultura y la tradición zoque.

Es necesario subrayar el valor y la fuerza de una de las tradiciones que acabamos de mencionar: se trata de la tradición autóctona en lugares considerados sagrados como las cuevas. Estando hablando de la que se podría definir "geografía sagrada",³ o sea, elementos del paisaje natural y lugares modificados por la acción del hombre, que por diferentes motivos asumen en el marco de la historia y de la mitología, pero también de la vida cotidiana de un pueblo, la función de facilitar o hacer posible la consagración y la comunicación con lo divino y sobrenatural. El diálogo ritual allí establecido, a menudo presenta oficios que no sólo involucran la esfera mágico-religiosa sino, también, la esfera social y cultural.

Frecuentemente, no sólo en el área mesoamericana,⁴ ríos, cuevas, cerros, etcétera, y sus representaciones en la arquitectura, devienen teatro de rituales en los cuales la memoria y la cultura de un grupo se renuevan y se actualizan para evitar el olvido; sitios en los cuales el grupo se define social y culturalmente. Esto vale en la época prehispánica, pero también, como veremos, de manera remodelada para la actualidad.

La cueva como boca del cerro, entra perfectamente en esta definición de "geografía sagrada": desde la época precolombina ha sido considerado lugar de origen, no sólo del hombre sino también de los elementos fundamentales de la vida, el agua o los alimentos básicos (Wonderly 1947, Heyden D., 1976, López Austin, 1994). La cueva involucra una simbología que abarca la esfera de la fertilidad y de la creación, del nacimiento de fuerzas terrestres y acuáticas sobrenaturales, que el hombre debe cuidar para que no sean dañinas. Hasta hoy la creencia en estas fuerzas y la necesidad de manejarlas hace indispensables los rituales y ofrendas dirigidos a lo que actualmente se conoce como "El dueño de la cueva".

Los diferentes "contactos" que los pueblos zoques tienen con las cuevas, —San Fernando, Ocozacoatlá, Tuxtla Gutiérrez, Copoya— siguen la tradición prehispánica, aunque añaden influencias externas que se despliegan de manera diversa según el tipo de ritual y quienes lo dirigen: los diferentes especialistas.

³ Véase López Austin 1973, Heyden D. 1976, Cordry D. and Dorothy C. 1988, Brady J. E. and J. L. Bonor 1993, Domenici 2002 y Venuroli 2002.

⁴ El trabajo de campo que desde hace tres años se desarrolla en los Andes del Perú se ocupa de la relación entre el hombre y su naturaleza y ha evidenciado elementos sagrados del paisaje todavía frecuentados a través de rituales con los cuales el hombre se pone en contacto con las fuerzas sobrenaturales que se supone tienen presencia en esos lugares.

LOS ESPECIALISTAS DE LA RITUALIDAD EN LA CUEVA

Llamamos especialistas a quienes se ocupan de diferentes maneras, de relacionarse con las fuerzas sobrenaturales en forma "profesional", o sea con pagos, o que de cualquier modo tienen un conocimiento especializado para manejarlas. Ellos son normalmente reconocidos por la comunidad como tales y muy a menudo viven de este tipo de trabajos; a nivel más ideológico tienen una capacidad particular, y a veces excepcional, para "dialogar" con poderes sobrenaturales, que les llega de diferente orígenes.

En las comunidades zoques estudiadas se ha notado la presencia de especialistas de distinta naturaleza y con funciones varias. Las funciones, no sólo mágico-religiosas sino también sociales, hacen que la gente de la comunidad en donde viven y trabajan tenga hacia ellos visiones heterogéneas. La presencia de estos personajes es fuerte en la normalidad cotidiana de la comunidad, y sus capacidades las disfrutan personas individuales, en grupo, o a veces la totalidad de ésta. Sus conocimientos y prácticas les granjean diferentes tratos de la comunidad misma.

Entre los especialistas de ritos y alianzas con fuerzas sobrenaturales, los más conocidos y estudiados por la literatura son los curanderos. También en las comunidades zoques aparecen. Entre los especialistas el curandero es, quizá, el más conocido y en quien la gente más confía. En sus prácticas más comunes sustituye al médico oficial; él se ocupa de curaciones de enfermedades de todo tipo, desde la más sencilla hasta la más compleja,⁵ sus conocimientos primarios lo relacionan con las plantas curativas, y con todo lo que se puede obtener de éstas, tomándolas en infusiones, soplándolas, haciendo baños con hierbas, etcétera.

Aparte de las hierbas, el curandero normalmente utiliza alcohol —aguardiente— velas de variadas dimensiones y colores, diversos tipos de esencias aromáticas y una más o menos variada colección de símbolos que derivan de diferentes tradiciones, como cruces, estrellas, imágenes de santos, etcétera. Sus capacidades proceden de estudios y prácticas de toda la vida. Normalmente empiezan el aprendizaje desde muchachos, con un pariente o alguien cercano a la familia que lo inicia en este arte. Comienzan a distinguir las propiedades de las plantas y a practicar las curaciones; esta práctica y experimentación normalmente dura toda la vida. Un buen curandero siempre está aprendiendo algo nuevo o una mejor forma para utilizar una planta. Todos tienen en casa o lugar de trabajo, normalmente un cuarto adentro de éstas, un altar con diferentes imágenes de santos, vírgenes, médicos o curanderos famosos; sus conocimientos y capacidades derivan de sus estudios y de la práctica. Por supuesto, la religión tiene una parte importante en las curaciones, que a menudo son apoyadas con oraciones al santo o a la virgen a las que el curandero es más devoto; sin embargo, la fuerza y habilidad del curandero es su capacidad de elegir la curación adecuada; toda su maestría está en la práctica y en el estudio.

⁵ Además, entre los curanderos existen los que tienen otros tipos de especializaciones que tratan problemas particulares, como los "hueseros", que curan todo lo que concierne a los huesos.

Pero el curandero no se ocupa sólo de curar personas enfermas, también se ocupa de "curar", de arreglar situaciones que comprometen la buena suerte o el éxito de algo, o se ocupa en exorcizar el mal antes de que pueda acaecer durante un evento importante. En estas ocasiones entran en juego sus capacidades para ponerse en contacto con fuerzas sobrenaturales que puedan producir los eventos esperados, o cumplir las peticiones hechas.

Sobre todo en las curaciones de enfermedades, normalmente trabaja porque alguien lo ha solicitado y bajo pago, que no es necesariamente dinero, puede ser en productos de la tierra o animales. Lo mismo pasa cuando se le pide intervenir en casos del segundo tipo, o sea, para beneficiar una situación particular. Sin embargo, en este segundo tipo de prácticas, a veces actúa por su propia iniciativa: se interesa por lo que es el bien de la comunidad y cumple rituales sin que nadie los haya pedido. Este tipo de rituales, sobre todo son dirigidos a cuestiones comunitarias, como la fertilidad de la tierra para que la siembra y cosecha sean buenas, para que no pasen accidentes o incidentes que puedan malograr la tranquilidad de la comunidad como pleitos o eventos naturales destructivos, o para pedir la lluvia.

Pero no todos los curanderos hacen estas peticiones, y cuando las hacen no siempre las efectúan solos, sino que a veces las realizan con una representación oficial de la comunidad o con otros curanderos. Lo que es cierto es que estos rituales se hacen en una cueva: este tipo de cosas se piden al cerro, y para hablar con el cerro hay que ir a una cueva; ésta representa la entrada del cerro, el corazón del mismo, y sólo ahí se puede encontrar al "dueño" del cerro.⁶

Puesto que la "curandería" tradicional es algo muy solicitado también hoy día, y muchas veces es el remedio inmediato, antes que la medicina oficial, un buen curandero detenta, en el marco de la comunidad, una posición social bastante elevada; es reconocido por todos como persona valiente, de mucha confianza y de gran conocimiento, indispensable en la vida del pueblo. Muchas veces es persona conocida también fuera de su propio pueblo y lo mandan llamar desde lejos para intervenir en enfermedades, y a menudo cubre encargos oficiales en la jerarquía de la comunidad. Muchas veces los curanderos más apreciados tienen ya una edad avanzada, y también por esta razón tienen un aura de "viejos sabios" a los cuales se piden consejos. Por haber seguido en la vida las enseñanzas de otro curandero más viejo, poseedor de los conocimientos sobre las hierbas y los rituales, y como estos conocimientos están muy vinculados a la tradición antigua, normalmente también han aprendido buena parte de la historia oral sobre su pueblo; así, conocen los mitos de origen, los cuentos sobre los antepasados y la historia del área, son lo que se puede definir como la memoria de la comunidad.

Mientras los curanderos están tan adentro de la realidad y de la jerarquía social del pueblo, oficial y extraoficialmente, los espiritistas tienen una conducta totalmente diferente hacia la sociedad en la cual viven. Normalmente tienen una vida bastante apartada o de ninguna manera hacen algo para participar en la vida de la ciudad más allá de lo normal. Son personas que, por el hecho de ser espiritistas, tienen una vida personal muy especial, que deben seguir reglas en días y horarios precisos.

⁶ La palabra cerro y la palabra cueva se sobreponen frecuentemente en las pláticas de los lugareños de la zona de estudio.

A diferencia de los curanderos que con los años y la práctica obtienen a través de estudios sus conocimientos, los espiritistas tienen un "don". Este "don" consiste en la predisposición a recibir lo que se llama el "hermano", que puede ser varón o mujer; es el espíritu de una persona muerta que entra en el cuerpo del espiritista y le da poderes, como ver el futuro, saber lo que piensa la gente, entender el alma de las personas y poder darles consejos sobre cualquier inquietud. Podemos imaginar al espiritista como una especie de psicólogo con una comprensión de los problemas humanos que le llega, no del estudio, sino de un don divino. De hecho, el "don" está vinculado con la fe y la religión; cada espiritista tiene uno o más santos protectores, que lo guían y ayudan en todo su camino hacia su devenir espiritista y en su consecuente trabajo.

Realmente el camino para ser espiritista aparece difícil y complejo también a nivel práctico, de la vida cotidiana. Siempre el "don" se recibe de alguien, normalmente un familiar que muere, éste tenía el "don" y lo pasa a un pariente. Siempre la primera señal de la llegada del "hermano" es una enfermedad, una que no tiene cura hasta el momento en que alguien, otro espiritista o un curandero, entienda que es el signo del "don" y no una enfermedad cualquiera. Una vez entendido esto empieza para el "elegido" un camino de entrenamiento para aprender a aceptar al "hermano" y empezar el trabajo.

Al principio la persona en cuestión está expuesta a muchos peligros porque así como pueden entrar espíritus benignos pueden entrar espíritus malignos. Toda la casa en donde vive el futuro espiritista debe ser provista de cosas blancas, flores blancas, altares con velas blancas, hasta su ropa debe ser exclusivamente blanca. El principiante debe ser auxiliado por un hombre de iglesia y por otro espiritista de más experiencia,⁷ para que en esta época muy peligrosa no sea atraído por fuerzas negativas. En este momento del camino de un espiritista se delinea su conducta futura, si trabajará "sólo el bien", como casi todos los espiritistas, o se dedicará también a la magia negra.

Todos los espiritistas tienen días fijos en los cuales normalmente trabajan y reciben a la gente en casa; como el curandero, generalmente tienen un cuarto en la casa donde domina un altar grande con imágenes de santos protectores y de otros personajes de quienes son devotos y a los cuales ofrecen flores blancas y encienden muchas velas. Los días de recepción son siempre los mismos: martes, jueves y viernes, porque esos son los días en que el "hermano" se presenta en el cuerpo del espiritista. La vida de un espiritista es algo muy complejo: nunca puede oponerse a la llegada del "hermano" porque podría enfermarse de nuevo; en los días escogidos debe estar en casa y recibir a toda la gente que toca su puerta, nunca puede viajar o moverse en esos días; también es difícil que un espiritista tenga un trabajo, digamos "normal", por el hecho de que en esos días su vida personal se detiene. El tratamiento proporcionado por el espiritista casi siempre implica sólo palabras de consolación y consejos, a veces puede incluir curaciones con esencias o hierbas; lo más practicado por los espiritistas es lo que llaman

⁷ De hecho, en un pueblo cerca de Tuxtla vive un famoso espiritista, que parece ser quien ayuda e inicia a todos los novicios del área.

rituales de limpieza, realizados con albahaca frotada sobre el cuerpo del interesado, para curar "espanto" o "mal de aire".

Hay un último tipo de especialista, que por su naturaleza se presenta como el más complejo para su análisis y para ser investigado en el campo: el brujo. Es un personaje que no tiene una identidad tan fija y delimitada como los dos precedentes. Nos hemos encontrado con personas que se definían como brujos, pero que también eran conocidos como curanderos famosos, curaban gente, pero al mismo tiempo, si había pedidos, cumplían rituales para echar la maldad. El brujo se podría considerar un especialista que tiene también la parte mala de los conocimientos y de los poderes del curandero y del espiritista. Un espiritista nos contó que el "don" no siempre se presenta de forma positiva sino puede ser que un "hermano" malo llegue y que el "don" sirva para lograr el mal y no para ayudar a la gente.

El brujo normalmente conoce muy bien las propiedades de las hierbas, pero parece tener un conocimiento supletorio que se relaciona con lo que en las tradiciones europea, precristiana, cristiana y africana, es un tipo de ritualidad que se utiliza para pedir tanto cosas positivas como negativas y dispone de una serie de símbolos y gestos llegados al área americana con la lucha contra las idolatrías y los manuales utilizados por los curas del Santo Oficio.⁸ De hecho, sus "poderes" tienen una doble raíz: por una parte provienen de estudios y prácticas con las plantas, por otra, proceden de fuerzas sobrenaturales malignas que, como el "hermano" en el caso de un espiritista, lo ayudan y le dan capacidades sobrehumanas; de hecho, ellos se consideran "elegidos". Habitualmente los brujos se conocen entre ellos y muy a menudo forman grupos para trabajar juntos. En la comunidad, un brujo puede tener buena fama como curandero y mantener escondido otro aspecto de su trabajo; dentro de la sociedad en que viven nadie sabe mostrarte al brujo, pero en el momento de necesidad todos saben a donde ir.

⁸ Estos manuales explicaban de manera muy precisa cada tipo de ritual y comportamiento considerado herético por la Iglesia católica, de manera que los curas podían reconocer a una bruja o a un brujo, aun sólo mediante el color del pelo o de un gesto especial. Luchando contra lo que era considerado idolatría, los curas, sin quererlo, difundieron las prácticas rituales europeas, que se mezclaron con las americanas. Estos manuales llegaron a América y fueron ejemplos para la edición de otros libros de este tipo que se referían a las costumbres autóctonas: todo lo que era idolatría y "falsa fe" a los dioses indígenas. Véanse, por ejemplo, Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idololatriam Cultoris del Obispado de Yucatán*, Balsalobre Gonzalo de, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, y otras observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, Ruiz H. de Alarcón y Pedro Sánchez de Aguilar y Gonzalo de Balsalobre, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de la raza aborigena de México*; Pedro de Feria, *Idolatrías de Chiapas*; Ruiz de Alarcón, Br. Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*; Un informe sobre idolatrías en Tuxtla.

LOS RITUALES EN CUEVAS

Las diferencias entre especialistas en la manera de actuar y resolver los problemas de la gente se reflejan también en diferencias de rituales cumplidos en cuevas, esta variedad deriva de la interpretación hacia la idea de cueva. El concepto de cueva asume rasgos diferentes relacionados con las diversas interpretaciones que cada especialista le da, aunque hay elementos básicos que se mantienen comunes. Para delinear las ideologías que surgen en presencia de la cueva vamos a analizar los rituales que son cumplidos adentro.

Los rituales probablemente más complejos, pero también menos frecuentes, son largas ceremonias que imponen un conocimiento profundo de algunos elementos típicos de la cultura autóctona de la zona y son cumplidos sobre todo por los curanderos. Estamos hablando de rituales que se pueden definir como de fertilidad. La idea de la fertilidad, como ya hemos mencionado, está particularmente vinculada con el concepto prehispánico de cueva, la cual se considera lugar de nacimiento y producción de agua (López Austin, 1994), de hecho, en la situación actual algunas cuevas son señaladas como lugar de origen del agua del pueblo; el ejemplo más evidente es el de Hierbachunta, una cueva que se encuentra en la municipalidad de San Fernando, que en el sentido común de la comunidad "produce" toda el agua que se utiliza en el pueblo, y, además, entra en muchos cuentos y relatos de la zona como lugar que esconde en su cavidad lagunas, ríos, y hasta un mar subterráneo (Venturoli, 2003a). Efectivamente, la cueva presenta muchas evidencias materiales de este tipo de actividad (fotografía 2). Del mismo modo, relacionados con el Macumactzá, en Tuxtla, hay relatos que hablan de una gran laguna dentro de este cerro, a la cual se llega a través de una cueva. Igualmente, en la cueva de la Campana, en Copoya, donde se efectúan rituales de fertilidad, se dice que se genera agua.

Los rituales para la fertilidad de la tierra y la prosperidad del pueblo, que habitualmente se desempeñan antes de la estación de las lluvias, son siempre cumplidos por curanderos; uno de los requisitos fundamentales es el conocimiento del idioma zoque. Los viejos curanderos sostienen que en "tiempos antiguos" las cuevas eran habitadas por los "antepasados", que identifican con la palabra zoque *mukakáa*, con la llegada de los españoles ellos se fueron y lo que dejaron adentro de las cuevas es un "dueño", un guardián, que ahora llaman el "sombrenón". Para ponerse en contacto con él es necesario cumplir un camino difícil y largo, que puede ser muy peligroso si no se conocen las reglas, que los curanderos llaman "secretos" o "misterios", y las etapas que hay que seguir. De hecho, antes de llegar a lo que se considera el centro de la cueva —siempre hay lugares específicos donde se cumplen los rituales y dejan las ofrendas— el camino es complejo y lleno de pruebas. Este camino debe ser recorrido dejando ofrendas en

⁹ El nombre *mukakáa* ha sido traducido como "hombres grandes" u "hombres negros" por dos diferentes informantes; realmente la traducción parece controvertida, en otras pláticas, durante el mismo Congreso, han sido producidas traducciones muy diferentes. Lo que aquí nos interesa no es tanto la cuestión lingüística como la interpretación y el uso de la gente del lugar, o sea, que la impongan a la palabra antepasados.

algunos lugares establecidos: las ofrendas preferentemente son cigarrros, aguardiente, flores blancas, estoraje (bálsamo pastoso parecido al líquidambar), triques (petardos) y albahaca, que deben ser puestos alrededor de una o más veladoras blancas encendidas.

Cada cueva tiene sus lugares presupuestos para las ofrendas, cerca de las paredes, en nichos naturales y alrededor de columnas naturales formadas por unión de estalactitas y estalagmitas (Venturoli, 2003a). Las palabras iniciales en la entrada de la cueva son muy importantes, y se pronuncian fumando lo que llaman puro, un cigarro sin filtro. El que dirige la ceremonia "pide el permiso" a la entrada, en zoque, que puede ser peligrosa porque el "dueño" reúne fuerzas negativas y positivas; mucha gente se ha quedado adentro encantada o muerta comida por el "dueño". Si el ritual es comunitario, en el cual se pida la prosperidad para todo el pueblo y la fertilidad de las milpas, puede ser que se lleve música de tambores hasta la entrada, y si la petición del permiso funciona, hasta la cámara principal. El curandero entra y sigue su camino hablando en zoque y dejando ofrendas; a lo largo del camino, antes de llegar a donde se cumplirá la petición, se encuentran los que llaman "los guardianes de la cueva": una víbora en la entrada, un sapo muy grande más allá —que no siempre aparece en todas las descripciones— y un "tigre".¹⁰ A estos animales hay que ofrendar para superarlos y llegar hasta el "sombretón". Sólo allá se cumple la petición de fertilidad al que llaman "el mero jefe", y que normalmente se desarrolla con la matanza de un camero, cuya sangre se derrama en todo el camino, y sobre todo en el lugar central. Todo esto se hace tomando alcohol; la carne se cocina y una parte se come allá en la cueva, el resto se quema con mazorcas. El ritual puede comprender sólo mazorcas ofrendadas y quemadas.

Estos tipos de rituales de fertilidad se efectúan en tres ocasiones específicas y con tres modalidades: la primera y más frecuente es porque el curandero ha sido pagado por alguien que pide, de forma privada, la intervención de las fuerzas productivas de la cueva para sus propios terrenos; este es el tipo que normalmente prevé la muerte de un animal. La segunda modalidad se basa en la voluntad propia del curandero, y a veces en la de otros representantes de la comunidad, quienes deciden ir a la cueva y "hablar" con el "dueño" para establecer y mantener el "compromiso" a través del cual piden riqueza, abundancia y prosperidad para su pueblo y su gente; en este caso las ofrendas son más pequeñas y constan de tabaco, velas, aguardiente, flores blancas, estoraje, y tal vez mazorcas. La tercera se presenta en el caso, menos frecuente, en que la comunidad misma es la que decide cumplir con el ritual para poner remedio a una temporada de sequía y escasez; esta ceremonia puede comprender ofrendas del primer tipo y del segundo también.

¹⁰ "Una víbora así grande, o sea el que cuida, en la entrada; más abajo está otro animal que llamamos el tigre, ¿conoce el tigre, no? Ese está más abajo, también es el cuidador, en el medio del camino, en el medio de la cueva, y si pasa uno la culebra y el tigre, va uno hablar con el mero jefe, allí abajo donde está" (Don Antonio, Copoya 2004).

Así como se delinea la figura del curandero, a través de lo que verifica en la cueva, como un personaje fundamental dentro de la comunidad, al mismo tiempo vemos que el espiritista, en cambio, se relaciona con lo que es la ritualidad en la cueva de manera mucho más individual. El vínculo que un espiritista puede establecer con este tipo de fuerzas es totalmente personal, nunca se dirige a toda la comunidad, y siempre sigue una petición particular de alguien que bajo pago solicita una cura. Los rituales practicados en cuevas por los espiritistas son raros, porque normalmente un espiritista trabaja en casa y es la gente que llega a él. Muchos espiritistas afirman que ellos no tienen el permiso de ir a cuevas, por que es un lugar donde moran fuerzas vinculadas al pasado y a divinidades prehispánicas: "la cueva es donde todavía vagan los antepasados" (Miguel Ángel, Ocozacoautla 2004); es un lugar nocturno, subterráneo y sobrehumano. En cambio, el hombre ha sido creado para vivir y trabajar en el día, a la luz del Sol; la noche y la oscuridad son momentos de descanso que pertenecen a seres sobrenaturales. El fuerte vínculo del espiritista con su "protector" cristiano, un santo o una virgen, lo lleva a identificar la cueva como lugar peligroso y dañino; de hecho, algunos espiritistas afirman que el protector prohíbe entrar y trabajar en la cueva. Muy pocos son los rituales en cuevas llevados a cabo por espiritistas; sobre todo son ritos de "limpia" dirigidos a la purificación de las energías negativas, practicados a través de frotar todo el cuerpo del interesado con ramas de albahaca o flores blancas. La "limpia" (fotografía 3) que se conduce en cueva es de un tipo específico: sirve para curar el "mal de aire", una enfermedad que puede ser producida por lo que se llama el "viento recio" que sale de la cueva y que trae energías negativas porque proceden de rituales negativos desarrollados adentro. En estos casos es necesario regresar a la cueva donde se supone se ha originado el "mal de aire" para curar la enfermedad.¹¹

A esta escasez de visitas y alejamiento de las cuevas por parte de los espiritistas se contraponen una gran cantidad de "trabajos" realizados por quienes definimos como brujos. De hecho, la mayoría de los objetos hallados en los recorridos derivan de peticiones desarrolladas por estos especialistas. A pesar de lo que, en el sentido común, pueda sugerir el nombre de brujo, ellos practican tanto rituales negativos enderezados a "echar la maldad, o la mala suerte", como rituales positivos de fertilidad y de buena suerte: en sus palabras "trabajan el bien y el mal". Muchas veces se ocupan de intervenir para solucionar una situación que ha sido malograda por causa de otro ritual negativo. De hecho —como en el caso del "mal de aire"— existe la creencia en estas comunidades zoques, de que hay enfermedades que no derivan de daños físicos en la persona, sino de una "maldad echada".

Los rituales de "magia negra" se cumplen casi siempre en cueva, así como sus compensaciones positivas. En este sentido, la dualidad evidente entre bien y mal del cerro cueva como lugar poderoso, se despliega claramente en la figura del brujo y en sus conocimientos rituales. Los brujos saben bien cómo manejar las fuerzas que invaden estos lugares en las dos direcciones, buena y mala, a través de diferentes actividades mágico-religiosas.

¹¹ Para el concepto de mal de aire en la época prehispánica véase López-Austín (1994: 172).

Los ritos dirigidos a mover poderes negativos son por varias, y evidentes razones, los que menos hemos documentado. Nuestras informaciones derivan mayormente de la identificación de objetos hallados en cuevas y de entrevistas con brujos, los cuales muchas veces se mostraron reticentes a hablar de lo que es el lado negativo de sus conocimientos. Normalmente no son muy diferentes de los rituales que ellos mismos hacen para pedir el bien. La necesidad primaria parece la presencia de algunos objetos pertenecientes a la persona a la cual va directo el ritual. Son fotos o ropa del interesado; estos objetos vienen rociados con esencias perfumadas, elegidas respecto a la petición que se quiere efectuar, a veces amarrados con papelitos que llevan escrita la petición u oraciones para que ésta se cumpla, y luego son enterrados en hoyos en el piso de la cueva. Habitualmente una petición de este tipo necesita tiempo, después del cual tiene que cumplirse lo que se ha postulado; el tiempo varía respecto a la complejidad de la petición y del ritual; al terminar este periodo hay que regresar a la cueva para sacar el envoltorio y quemarlo. Así vemos que muchos restos rituales en cuevas son contextos quemados, con ropa, papel y ramas.

Otras peticiones involucran sólo ofrendar y rezar en el punto de la cueva donde se concentran las energías, el lugar central que es fácilmente identificable en cada cueva; algunos ejemplos son el altar de la Hierbahunta (fotografía 4); la cámara principal de la cueva de Cuauhtémoc, en el municipio de San Fernando; la galería de la Virgen, en la cueva del Diablo en Tuxtla, o la formación parecida a una campana en la cueva de La Campana en Copoya. De hecho, estos lugares adentro de las cuevas pueden desarrollar diferentes energías respecto al especialista y al ritual que allí se efectúa, pero también según las imágenes que a veces están representadas en las paredes. Un caso muy interesante es el de la galería de la Virgen en la cueva del Diablo. En ese estrecho corredor se encuentra una Guadalupeana pintada en la pared (fotografía 5). Lo que queremos evidenciar es una tipología de rituales única hasta ahora, en lo que concierne a nuestra experiencia. Se trata de un ritual de fertilidad dirigido, no a la tierra, como los analizados antes, sino a las mujeres. Abajo de la imagen de la Virgen encontramos veladoras blancas y una gran vasija de vidrio con muchos muñequitos de cera también blanca y empapados con esencias oleosas perfumadas y yerbas picadas muy finamente, que no hemos podido identificar. Los muñecos parecen ser de dos tipos: uno representando varones, otro mujeres; algunos tenían amarrados al pecho otro muñeco más chiquito, una figura de niño con la cabeza hacia la vagina de la mujer, como a punto de nacer. Muchos muñequitos tenían un papelito enrollado y amarrado sobre el pecho, en los cuales se entiende que algo estaba escrito aunque no se pueda leer. Varios informantes nos han comentado que no se trata de una maldición, no obstante la apariencia, sino de un ritual para facilitar el embarazo y la fertilidad de la mujer". Esto según dos elementos en particular significativos que inducen a pensar en elementos positivos: la imagen de la Virgen que cuida el ritual, la cual no avala rituales malos, y el uso de cera blanca, que siempre indica pureza, fertilidad y que se utiliza en rituales y curaciones dirigidos a los niños. Por la técnica, el ritual es seguramente manejado por un brujo; aunque esto nos fue confirmado también en las entrevistas.

Los rituales de "brujería" parecen, por un lado según la metodología y objetos utilizados, evidenciar un fuerte componente externo de influencias precristianas europeas, y también de elementos africanos, y por otro lado, la ideología prehispánica de la cueva como lugar de origen, fertilidad y nacimiento, pero oscuro y peligroso todavía se impone como pensamiento básico en toda la ritualidad. De hecho, así como los curanderos y espiritistas afirman, los brujos también reconocen la cueva como boca-del-cerro en la cual persisten fuerzas vinculadas al pasado indígena.

La gente común que no se ocupa de manera "profesional" en el manejo de poderes y fuerzas sobrenaturales, tiene, de cualquier modo, sus capacidades para cumplir ofrendas y peticiones a través de una dinámica muy sencilla para arreglar problemas cotidianos. La necesidad que empuja a la gente a ir al mercado para comprar velas, esencias, copal y otras cosas indispensables para los rituales es una necesidad individual que procede normalmente de una ruptura de la serenidad personal o familiar. En el momento en que se altera una situación positiva y se va hacia algo negativo, la gente se siente animada a cumplir todo lo que pueda ayudar a arreglar la situación. Estas peticiones presuponen y piden un cambio de estado desde una situación inicial, que por algunas razones se ha malogrado o que se quiere malograr, hacia una situación final a través de ofrendas y oraciones que puedan recomponer o establecer el estado querido; la dirección puede ser desde lo negativo a lo positivo, o viceversa. Ambas tipologías pueden ser dirigidas por la persona misma que cumple el ritual a otra no presente.

La "herramienta" necesaria para el desarrollo de estos rituales se consigue en el mercado de cada pueblo; el mercado de Tuxtla tiene lugares específicos en donde se hallan las tiendas que venden este tipo de materiales (fotografía 6). Los objetos más comunes son las velas y veladoras de varios colores, cada color tiene un significado y una función específicos, y las esencias perfumadas, que también producen diferentes efectos según su olor. Además, se utilizan figuritas o imágenes de santos cristianos, divinidades africanas, y varios tipos de polvos y preparados precisos para cada necesidad.

Este tipo de ritualidad se detecta más fácilmente, no tanto en la cueva, sino en lugares como peñas, nichos en cerros y cerritos o en lugares que tienen poderes y una simbología muy cercana a la de las cuevas. Un caso muy evidente es el Escarpe de Copoya (fotografía 7), una loma arriba de la carretera que va desde Tuxtla hacia Copoya, considerada tan poderosa y peligrosa que al frente, en una roca, le pusieron una Virgen para que cuide las energías negativas del Escarpe.

El análisis de estas peticiones puede ser interesante, no sólo para estudiar la relación entre el hombre zoque y su geografía sagrada, sino también para darnos cuenta, a través de la identificación de la incidencia de las diferentes peticiones, de cuáles son los problemas con los que la gente de estas comunidades se enfrenta cotidianamente y que le preocupan más. Por ejemplo, vemos que principalmente se manejan dificultades en encontrar trabajo, ahorrar dinero y para mejorar la situación social, y también por inquietudes amorosas o pleitos entre familiares. Además, nos damos cuenta de cuáles son los problemas sociales con mayor incidencia y percibidos como más peligrosos. Por ejemplo, confirmando un

problema social muy presente, cuando se quiere dañar a alguien la cosa más fácil e inmediata es pedir que esa persona se entregue al alcohol; esto se hace amarrando la foto de la víctima a una botella de aguardiente, o amarrando listones negros y rojos a la botella ofrendada en un lugar poderoso.

Como la precedente, la ritualidad desarrollada sin especialistas aparece vinculada, por una parte, a lo que es la tradición autóctona en la ideología que está en la base de la geografía sagrada, y por otro lado, en lo que es la "gramática" del diálogo ritual. El manejo formal de esta comunicación presenta rasgos cristianos e inclusive de origen africano-caribeño. Así, por ejemplo, en el uso de imágenes, no sólo de santos cristianos sino también de dioses africanos, es muy frecuente el de una veladora de siete colores diferentes, nombrada de las siete potencias africanas, y que tiene dibujadas las caras y nombres de siete divinidades africanas.

EL DIÁLOGO CON EL DUEÑO DE LA CUEVA

Uno de los objetivos iniciales de las investigaciones, además de la identificación de los rituales modernos en cuevas en el área zoque, era la comprensión de la relación entre estas comunidades y su geografía sagrada. El diálogo e intercambio con estos lugares al parecer se mantienen y desarrollan según dos líneas paralelas pero interrelacionadas. Por un lado, tenemos una ritualidad compleja que trata situaciones complicadas y peligrosas, no sólo para un individuo sino a veces para toda la comunidad. Esta ritualidad nos indica una visita elitista de las cuevas a través de figuras "profesionales" como los especialistas. Esto informa acerca de una reconstrucción continua de varias tradiciones culturales que se dirigen en dos direcciones fundamentales: la cueva como boca-del-cerro sagrado, lugar de fertilidad de dioses acuáticos y de los antepasados, caprichosos y a veces peligrosos, que pueden beneficiar a quien sabe relacionarse con ellos. Por otro lado, la cueva como lugar de tinieblas, de fuerzas malas que el hombre común no puede enfrentar sin la mediación del especialista que maneja fuerzas en las dos direcciones.

Paralela a esta relación elitista se detecta también un diálogo y un vínculo establecido, casi de manera cotidiana, por la gente común que con peticiones y rituales sencillos logra ponerse en contacto con poderes sobrenaturales de lugares "sagrados", pero que generalmente no son cuevas, sino el cerro, a un nivel de poder más bajo, o sea al aire libre y no en su interior.

A pesar de las diferencias en las visiones de las cuevas, que a menudo no se contradicen sino que son complementarias, y en el manejo formal de los rituales, el cerro y su boca siguen siendo considerados lugares de los antepasados, donde han vivido y todavía vagan controlando y modelando la vida humana. El vínculo con el pasado se delinea en una ideología básica que se mueve en la dualidad entre bien y mal, dos direcciones que sin oponerse se alternan y completan.

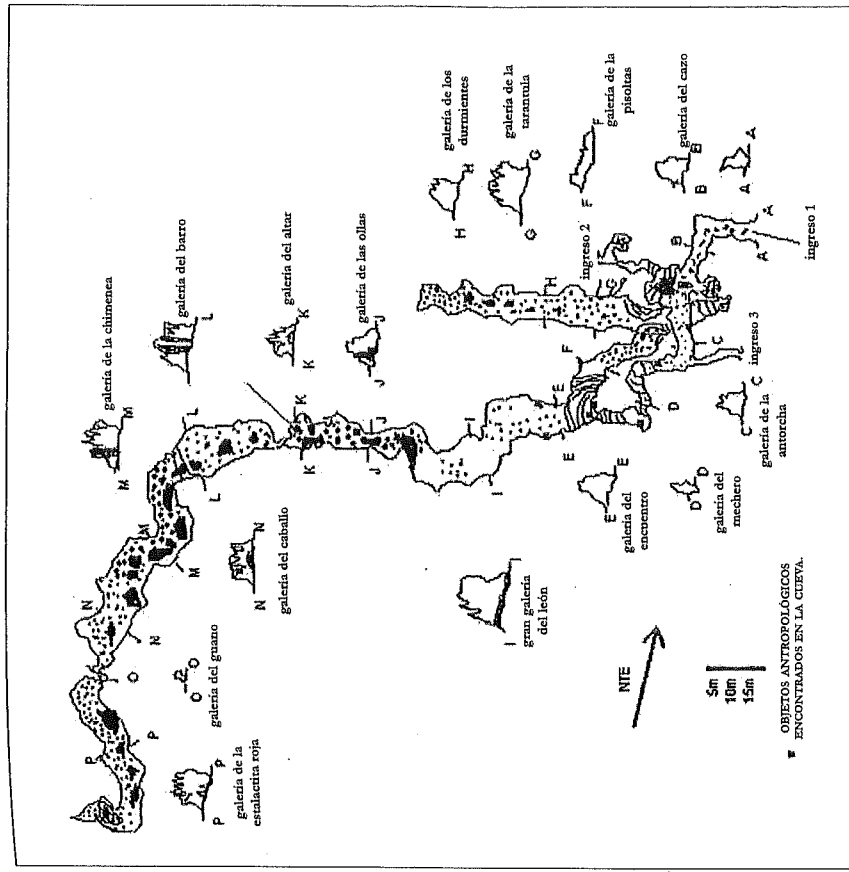
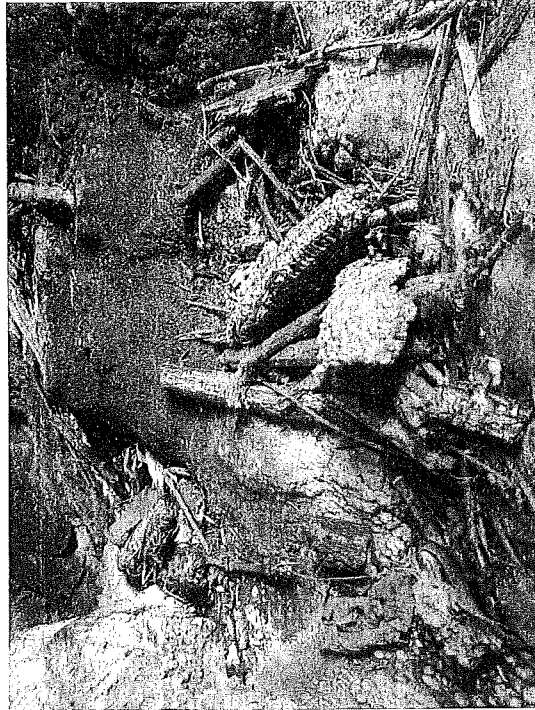


Figura 1. Ejemplo de topografía. Cueva de la Hierbachiunta, Municipalidad de San Fernando. (levantamiento topográfico de Gabriel Mérimo Andrade, Grupo Espeleológico Jaguar)



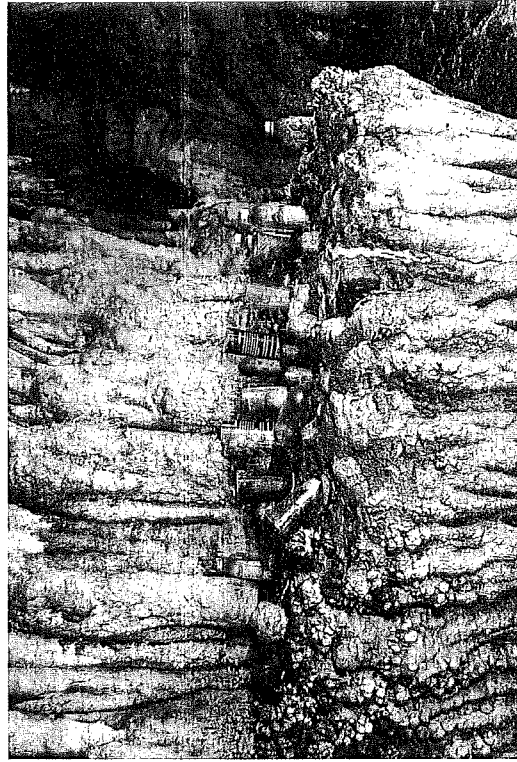
Fotografía 1. Evidencias de rituales de fertilidad, mazorcas de maíz ofrecidas en la Cueva de La Hierbachunta, S. Fernando (Sofia Venturoli)



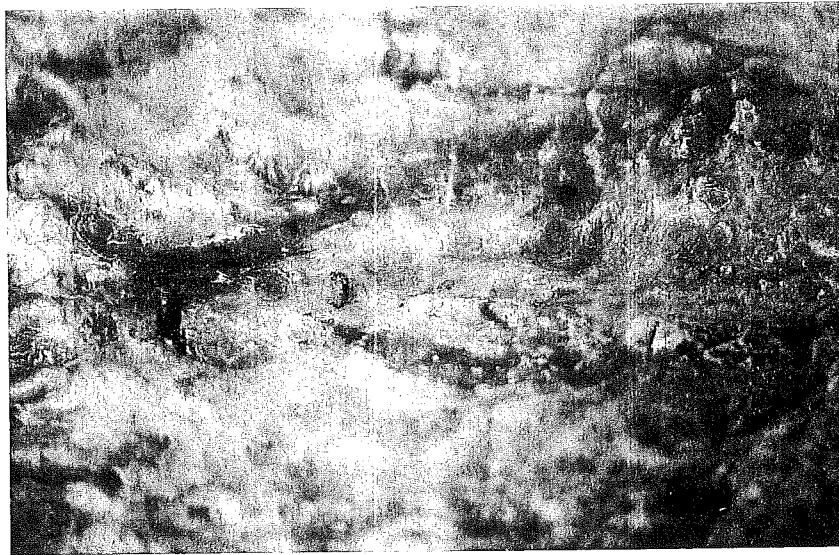
Fotografía 2. Restos de rituales de fertilidad: huesos animales quemados, Cueva de la Chepa, Tuxtla Gutiérrez (Sofia Venturoli)



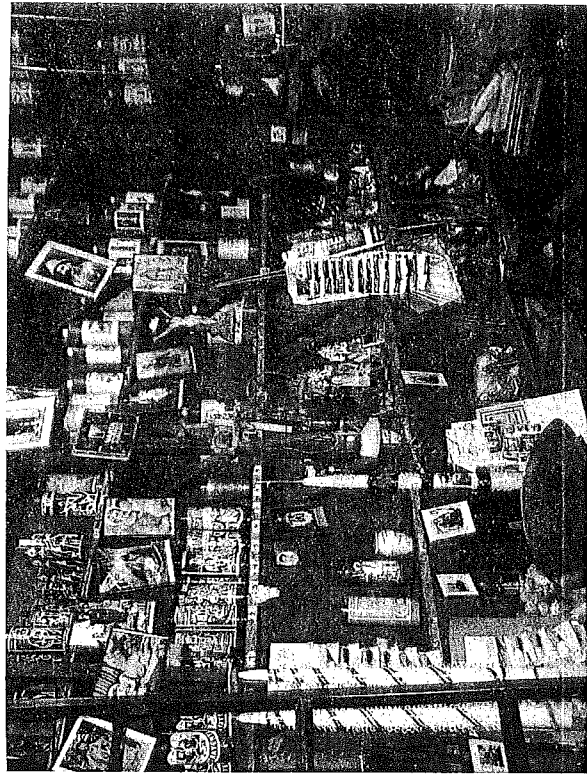
Fotografía 3. Restos de rituales de brujería, contexto quemado, Cueva de la Chepa, Tuxtla Gutiérrez (Sofia Venturoli)



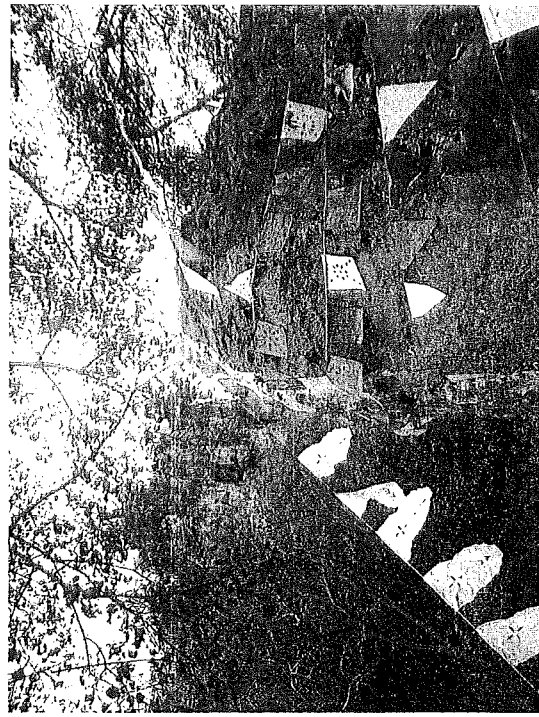
Fotografía 4. Altar, Cueva de la Hierbachunta, S. Fernando (C. Rafael Hernández de Dios)



Fotografía 5. Virgen de la Cueva del Diablo, Tuxtla Gutiérrez (Sofía Venturoli)



Fotografía 6. Tiendas en el mercado de Tuxtla (Sofía Venturoli)



Fotografía 7. Escarpe de Copoya (Sofía Venturoli)

BIBLIOGRAFÍA

- Aramoni Calderón, Dolores, *Los refugios de los sagrados*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México. 1992.
- Archivo Histórico Diocesano, *Boletín*, núm. 5, junio 1983, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 1983.
- AA.VV., *Primera Reunión de investigadores del Área Zoque. Memorias*, Centro de Estudios Indígenas, Tecpatán, Chiapas. 1986.
- Báez-Jorge, Félix, "La cosmovisión de los zozques de Chiapas", pp. 383-412, en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee (curadores), *Antropología e historia de los mixe-zoque y mayas (Homenaje a Frans Blom)*, UNAM-Brigham Young University, México. 1983.
- Domenici, Davide, *Gli zozque del Chiapas*, Esculapio, Bologna. 2002a.
- , "La prehistoria de Norte Ipstrek. La Selva El Ocote como milenario paisaje sagrado de los zozques de Chiapas", pp. 43-51, en Laura Laurencich Minelli (coordinadora), *Lo sagrado y el paisaje en la América indígena. Investigaciones arqueológicas y antropológicas de la Universidad de Bolonia*, Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna, Modena. 2002b.
- , "Ritos hipogeos en la Selva El Ocote (Chiapas, México): un intento de interpretación", en Davide Domenici, Carolina Orsini, Sofia Venturoli (curatori), *Il sacro e il Paesaggio nell'America Indígena*, Atti del Colloquio Internazionale, Bologna 1-2 ottobre 2002, Clueb, Bologna. 2003.
- Domenici Davide-Orsini Carolina-Venturoli Sofia (curatori), *Il sacro e il Paesaggio nell'America Indígena*, Atti del Colloquio Internazionale, Bologna 1-2 ottobre 2002, Clueb, Bologna. 2003.
- Esponda Jimeno, Víctor Manuel, (inédito), Transcripción del manuscrito "Juquipilas, 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 hechuceros, brujos, nagualistas y supersticiosos'".
- Broda Johanna-Iwaniszewski Stanislaw-Maupomé Lucrecia (editores), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México. 1991.

- Cordry, Donald B. and Cordry, Dorothy M., *Treges y tejidos de los indios zozques de Chiapas México*, Gobierno del Estado de Chiapas, Miguel Angel Porrúa, México. 1988.
- Foster, George, *Nagualism in México and Guatemala*, Acta Americana 2:85-103. 1944.
- Heyden, Doris, "Caves, Gods, and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan", en Elisabeth P. Benson (editora), 1981, *Mesoamerican Site and World-Views*, A Conference at Dumbarton Oaks, October 16th, 17th 1976, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C. 1976.
- Holland, Willam R., *El tonalismo y el nagualismo entre los Tzotziles*, UNAM, Estudios de Cultura Maya, vol. I, México. 1961.
- Lee, Thomas. A., "Cuevas secas del río La Venta, Chiapas, Informe preliminar", en *Revista de la UNACH*, 1, pp. 30-42, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez. 1985.
- López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México. 1973.
- , *Tamoanchan y Tlaloacan*, Fondo de Cultura Económica, México. 1994.
- Navarrete, Carlos, "Fuentes para la historia colonial de los zozques", en *Anales de Antropología*, VII, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México. 1983.
- , "La relación de Ocozacoautla, Chiapas", en *Tlaloacan*, vol. V, núm. 4, pp. 368-373, México. 1968.
- Nash, June, *In the Eyes of Ancestors. Belief and Behaviour in a Maya Community*, Yale University Press, New Haven and London. 1970.
- Thomas Norman D., *Envidia, brujería y organización ceremonial*, Secretaría de Educación Pública, México. 1974.
- Velasco Toro, José M., "Territorialidad e identidad histórica en los zozques de Chiapas", en *Antropología Mesoamericana, Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, serie Nuestros pueblos, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Chiapas. 1992.
- , "Fuentes para la historia colonial de los Zozques de Chiapas", *Anuario Antropológico* núm. 4, Facultad de Antropología, Unidad Docente Interdisciplinaria de Humanidades, Jalapa-Ez. Veracruz, México. 1978.

Venturoli, Sofia, "Paisaje sagrado y tradición oral", pp. 27-33 en Laura Laurencich Minelli (coordinadora), *Lo sagrado y el paisaje en la América indígena. Investigaciones arqueológicas y antropológicas de la Universidad de Bolonia*, Dipartimento di Paleogeografia e Medievistica, Università di Bologna, Modena. 2002.

—, "La cueva de la Hierbachunta como territorio étnico de los zoques", in *Actas del XXXV Congreso Internacional de Americanística*, Perugia 9, 10 y 11 di Maggio. 2003.

—, "Ritualidad en cueva en el área zoque de Chiapas. El caso de la Hierbachunta", *Amiario de la UNICACH*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez (en prensa). 2003a.

Villa Rojas, Alfonso, "Notas sobre los zoques de Chiapas, México", en *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, vol. xxxiii, núm. 4, pp. 1 031-1 069. 1973.

Vogt, Evon Z., "Some aspects of the Sacred Geography on Highland Chiapas", in Elisabeth P. Benson (editora) 1981, *Mesoamerican Site and World-Views*, A Conference at Durbanton Oaks, October 16th, 17th 1976, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D. C. 1981 [1976].

Wonderly, William, "Textos en zoque sobre el concepto del nahual", en *Tlalocan*, vol. II, núm. 2, pp. 97-105, México. 1946.

—, "Textos folklóricos en Zoque. Tradiciones acerca de alrededores de Copainalá, Chiapas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, t. 9, México. 1947.

MEQUÉ GÜICÚY (COMIDA DE FIESTA) Y MEQUÉ UJCUY (BEBIDA DE FIESTA)

TIEMPO, ESPACIO Y ORDEN EN LA GASTRONOMÍA RITUAL ZOQUE

OMAR LÓPEZ ESPINOSA
ESTUDIANTE DE LA MAESTRÍA DEL CESMECA
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS

INTRODUCCIÓN

La importancia que guarda el aspecto gastronómico en las ceremonias,¹ se expresa desde el momento en que las personas se ven incentivadas a ahorrar una suma de dinero determinada, para poder sortear los deberes que adquieren al momento de aceptar un puesto dentro del sistema de cargos. Esta institución se encarga de organizar una serie de celebraciones a una o varias imágenes religiosas, a lo largo del año. Por lo general, este tipo de organización civil-religiosa se caracteriza por comprender dos jerarquías separadas, una religiosa y la otra política pero las dos siempre se encuentran íntimamente relacionadas.

El sistema de cargos de la Mayordomía del Rosario de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, capital del estado de Chiapas, está configurado por una serie de puestos religiosos los cuales se alternan entre los miembros de esta asociación; éstos asumen el cargo por un periodo que va de uno a tres años. Los puestos están establecidos jerárquicamente. Los miembros en este tipo de organización social no reciben remuneración alguna sin embargo, el desempeñar un cargo implica dedicarle un tiempo considerable a las actividades ceremoniales del grupo e invertir una importante cantidad de dinero para solventar los gastos que origina el ser custodio de una imagen. Estas dos acciones confieren a la persona un reconocimiento social entre los miembros del grupo.

Dentro de las obligaciones más importantes de los cargueros se encuentra el compromiso moral y la responsabilidad social que tienen para acumular cierto capital, durante uno o más años, con el objetivo de adquirir los insumos y los objetos ceremoniales que por mandato del *Costumbre* se encuentran obligados a ofrecer durante su gestión como custodios de las imágenes.²

¹El término ceremonia se aplica aquí para designar "... las formas o aspectos de prácticas colectivas altamente organizadas, incluso teatralizadas; [como] sería el caso de cualquier ceremonia referida a un rito fundacional y a todo rito que pudiera suponer una puesta en escena..." (Maisonrouve, 1991: 15).

² Como bien señala Evon Z. Vogt "...cualquiera que haya hecho trabajo de campo en Mesoamérica, la respuesta más común del informante, si se le pregunta el cómo o el porqué acerca del ritual, 'es la costumbre', el descubrimiento y la interpretación requiere de procedimientos muy largos y absorbentes" (Vogt, 1993 [1973]: 13).

Presencia Zoque

Una aproximación multidisciplinaria



Dolores Aramoni Calderón
Thomas A. Lee Whiting
Miguel Lisbona Guillén
Coordinadores



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
CONSEJO DE CIENCIA Y TECNOLOGIA DEL ESTADO DE CHIAPAS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MEXICO, 2006

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
GARETH LOWE. CONTRIBUCIONES A LA ARQUEOLOGÍA CHIAPANECA LYNNETH LOWE	13
ANTROPOLOGÍA	17
¿EXISTE UNA CULTURA ZOQUE?, EL CONCEPTO DE CULTURA EN EL MARCO DEL DEBATE CONTEMPORÁNEO MIGUEL LISBONA GUILLEN	19
HISTORIAS DE FAMILIA. APUNTES SOBRE LAS MAYORDOMÍAS ZOQUES EN SAN MIGUEL CHIMALAPA, OAXACA LEOPOLDO TREJO	37
RECURSOS FORESTALES Y DINÁMICA TERRITORIAL EN LA FRONTERA CHIMALAPA CARLOS URIEL DEL CARPIO PENAGOS	47
LOS ZOQUES DE CHIAPAS Y LOS PROGRAMAS DE GOBIERNO SUSANA VILLASANA BENITEZ	75
CURANDEROS, ESPIRITISTAS, BRUJOS Y GENTE COMÚN EN EL UMBRAL DE LA CUEVA— SOFÍA VENTUROLI	97
MEQUE GÚICUY (COMIDA DE FIESTA) Y MEQUE UJCÚY (BEBIDA DE FIESTA) TIEMPO, ESPACIO Y ORDEN EN LA GASTRONOMÍA RITUAL ZOQUE OMAR LÓPEZ	117
LOS HOMBRES QUE DISPERSÓ EL VOLCÁN: HACIA UNA RELECTURA DE LA ERUPCIÓN DEL CHICHONAL MARINA ALONSO BOLAÑOS	143

Primera edición: 2006

D. R. © 2006. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1ª Avenida Sur Poniente número 1460
C. P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

D. R. © 2006. Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas
16 calle poniente norte número 506, fraccionamiento Bonampak Norte
C. P. 29030, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

D. R. © 2006. Universidad Autónoma de Chiapas
Boulevard "Dr. Belisario Domínguez", Km. 1081
Edificio de Rectoría, Colina Universitaria, s/n
C. P. 29020, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

D. R. © 2006. Universidad Nacional Autónoma de México
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria,
C. P. 04510, México, Distrito Federal.

Diseño de Portada: Manuel Cunjamá

ISBN 968-5149-45-3

Impreso en México
Printed in México