

Proyectos Explorativos



Religiosidad popular y brujería en el Chiapas del siglo XVII.

Una mirada desde la arqueología

Davide Domenici

Contenido: Testimonias arqueológicas de la religiosidad popular en Chiapas
Contents: Archeological witness of the popular religiosity in Chiapas.
Key-words: lugares sacros subterráneos, sacred underground places.
Year: 2008
Reference: Guaraguao, Revista de Cultura Latinoamericana, año 12, n. 28.

(Publicado en: *Guaragua. Revista de Cultura Latinoamericana*, año 12, n. 28, 2008, pp. 27-49)

Religiosidad popular y brujería en el Chiapas del siglo XVII. Una mirada desde la arqueología

Daide Domenici

Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna, La Venta
Esplorazione Geografica

Introducción

El estudio de las formas de la religiosidad popular en contextos coloniales caracterizados por fenómenos de evangelización y de extirpación de las religiones locales debe necesariamente tomar en consideración el enredado problema de la persistencia de formas tradicionales de culto, en un principio “encubiertas” y progresivamente siempre más sincretizadas con la nuevas formas religiosas impuestas por los dominadores.

En este sentido, el caso novohispano resulta paradigmático por la complejidad de la religión indígena que se pretendió extirpar después de la Conquista española, por la amplitud de la misión evangelizadora que allí se emprendió, así como por la cantidad y variedad de las prácticas religiosas más o menos sincréticas atestiguadas tanto por innumerables documentos coloniales como por la más reciente y abundante literatura etnográfica. Los relatos de misioneros y eclesiásticos redactados a lo largo de toda la época colonial están de hecho repletos de descripciones de prácticas calificadas como “idolátricas”, categoría que se aplicó no solamente a fenómenos religiosos no cristianos, sino especialmente a cualquier manifestación religiosa sincrética y por lo tanto aberrante a los ojos de los cristianos (Bernard y Gruzinski 1988). El hecho de que las prácticas religiosas populares y rurales fueran las más expuestas a los dichos procesos de “mezcla” y sincretización – análogamente a lo que pasó en el momento de la cristianización de la Europa pagana en la Edad Media – fue de alguna manera consecuencia directa de la desestructuración de las jerarquías religiosas indígenas y de la situación de subordinación política, económica y social en la cual se encontró el mundo indígena. En las palabras de Alfredo López Austin, “La dinámica del desarrollo intelectual es muy distinta entre dominadores y dominados. Esto produce un considerable desfase. En las cosmovisiones marginadas, las representaciones, ideas y creencias se transforman lentamente, dando la falsa impresión de que los indígenas se mantienen ajenos a las relaciones sociales de la sociedad global. No sólo no se mantienen ajenos, sino que la reducción de su dinámica ideológica debe explicarse dentro del contexto del proceso de explotación existente. Las grandes transformaciones de la sociedad global repercuten, indudablemente, en las cosmovisiones indígenas; pero es más notoria la refuncionalización de los elementos ideológicos que la transformación de éstos” (López Austin 1984: 26).

El proceso que Alfredo López Austin define como refuncionalización es precisamente lo que nos interesa abordar aquí a través del estudio de un caso específico, ya que bajo esta perspectiva será posible analizar evidentes fenómenos de

continuidad entre la época prehispánica y la ya avanzada época colonial sin caer en la trampa teórica de las “supervivencias” o en la peligrosa ilusión de un mundo indígena aferrado al pasado e impermeable al cambio cultural.

Específicamente, el presente texto pretende ser una modesta contribución al estudio del proceso de refuncionalización de prácticas rituales tradicionales que se dio en la época colonial en el contexto rural del oeste de Chiapas, proceso magistralmente analizado por Dolores Aramoni Calderón en su libro *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas* (1992). Analizando una serie de documentos del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas (Chiapas) relativos a procesos episcopales llevados a cabo entre el 1676 y el 1801 en contra de indígenas y mestizos acusados de brujería, hechicería y nahualismo, Dolores Aramoni Calderón demuestra como la brujería funcionó como un espacio de etnorresistencia, de refugio y de reproducción de la cultura indígena local que, a pesar de las notables e innegables transformaciones, logró mantener una fuerte continuidad con las prácticas y las creencias de la época prehispánica insertándolas en formas cristianas entre las cuales destaca la organización ceremonial de las cofradías. La autora demuestra cabalmente como tal proceso no fue simplemente un intento de “preservar” costumbres pasadas, sino más bien el fruto de las estrategias de nuevos líderes indígenas y mestizos (brujos, curanderos, nahualistas) que actuaban en el escenario conflictivo de la sociedad colonial presentándose como detentores de saberes tradicionales, y a veces encabezando verdaderos motines rebeldes. En este marco, las denuncias de brujería e hechicería que afectaron a estos “tradicionalistas” se entienden como armas esgrimidas en su contra por quienes – los llamados “convertos” – buscaban una escalada social a través de la fieltad a las jerarquías católicas.

El análisis de los documentos de Chiapas confirma además lo que ya había sido evidenciado en estudios dedicados a otros contextos culturales: el ámbito religioso tradicional que más mostró una notable persistencia a lo largo de la edad colonial (e incluso moderna) fue lo relativo a los cultos agrarios y de la fertilidad cósmica, ámbito que en la tradición religiosa mesoamericana se asociaba principalmente a la idea de que los cerros funcionaran como “contenedores” de las aguas y que los “corazones” de los cerros fueran los lugares de origen de la vida y de la riqueza, entendida esta última principalmente en términos de fertilidad¹. El principio de la “replicabilidad” hacía que cada cerro se percibiera como una “replica” del cerro sagrado arquetípico y fungiera entonces como elemento clave en la relación económico-simbólica que se establecía entre las comunidades humanas y su territorio; generalmente cada cerro funcionaba además como asiento de un “dueño” que correspondía al dios patrono del grupo humano local. La relación entre el grupo humano y su dios protector se establecía a través de la comunicación ritual mantenida principalmente por especialistas rituales dotados de capacidades transformativas cuyos actos ceremoniales muchas veces se llevaban a cabo al interior de cuevas percibidas como “fauces” de los cerros y por lo tanto entendidas como recintos rituales adecuados. No sorprende entonces que en los documentos coloniales de Chiapas abunden referencias a la utilización de cuevas como espacios rituales por parte de especialistas variamente definidos como brujos o “nagualistas”.

Abordando en su análisis el tema de la continuidad diacrónica, a falta de datos sobre la cultura zoque prehispánica, Dolores Aramoni Calderón fundó sus observaciones principalmente sobre las reconstrucciones de la cosmología nahua prehispánica de

¹ Para una eficaz descripción de este modelo cosmológico panmesoamericano véase López Austin 1994.

Alfredo López Austin así como sobre las someras informaciones contenidas en la documentación histórica de la primera edad colonial pertinente a la región zoque del Oeste de Chiapas. Quien ésto escribe ha co-dirigido por más de diez años un proyecto arqueológico en la Selva El Ocote², una reserva de la biosfera que se extiende en parte de los municipios de Ocozocoautla, Cintalapa y Jiquipilas del Oeste de Chiapas, área a la cual se refieren dos de los documentos analizados por Dolores Aramoni. A dicha correspondencia geográfica se suma además una notable afinidad temática, ya que buena parte de las investigaciones de nuestro proyecto fueron dirigidas hacia el estudio de la local tradición ritual hipogea. A la luz de lo dicho, lo que pretendemos hacer aquí es comentar algunos datos arqueológicos procedentes del área zoque y compararlos con el contenido de uno de los documentos estudiados por Dolores Aramoni Calderón, con el fin de proporcionar ulterior fundamento a sus interpretaciones sobre la continuidad cultural y al mismo tiempo hacer algunas observaciones sobre la dinámica de los procesos de refuncionalización y de resemantización de prácticas culturales fuertemente persistentes en el tiempo.

La tradición ritual hipogea en la Selva El Ocote

Las investigaciones llevadas a cabo por el Proyecto Arqueológico Río La Venta en la Selva El Ocote³ han permitido identificar, además de dos diferentes oleadas de colonización, una larga secuencia de utilización ritual de cuevas – atestiguada por vestigios arqueológicos presentes en más de sesenta cuevas – la cual perduró en el área por un lapso de más de mil quinientos años, desde el inicio de la Era cristiana hasta principios de siglo XVI⁴.

El análisis de los contextos arqueológicos ha permitido dividir la mencionada tradición ritual en dos etapas principales. La primera de ellas, fechada entre el Protoclásico y el final del Clásico Temprano (ca. 1 – 600 d.C.), se caracteriza por la frecuencia de las que hemos llamado “ofrendas masivas”, patrón ritual que llegó a ser típico de ésta época en gran parte del oeste de Chiapas: si bien con diferencias notables en cuanto a la cantidad de elementos ofrendados, dicho patrón se caracteriza por la deposición de grupos de cajetes y platos del tipo Venta Ahumado – cajetes negros obtenidos mediante cocción en atmósfera reductora, a menudo decorados con incisiones – en proximidad de elementos salientes de la morfología hipogea, como estalagmitas, estalactitas, columnas, coladas calcíticas, bloques de derrumbe, nichos o cruces de galerías. Este patrón, que es común tanto en las cuevas arqueológicas del área maya como en las cuevas del área zoque conteniendo áreas de actividad ritual modernas⁵, sugiere que dichos espeleotemas fueran considerados como lugares de concentración de las fuerzas sobrenaturales inframundanas o, por lo menos, adecuados al contacto con ellas. Tal característica se refleja también en difundido uso de espeleotemas rotos, utilizados para “edificar” una área de ofrenda o directamente

² El Proyecto Arqueológico Río La Venta (Chiapas, México), activo en la Selva El Ocote desde 1997, es co-dirigido por Davide Domenici (Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna, Italia) y Thomas A. Lee Whiting (Centro de Estudios Superiores sobre México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México) y organizado por las mencionadas instituciones junto con la Asociación La Venta de Italia; desde el año 2000 el Proyecto recibe una contribución económica por parte de la Direzione Generale per la Promozione e la Cooperazione Culturale del Ministero degli Affari Esteri de la República italiana.

³ Para recientes síntesis de los resultados del proyecto, véanse Domenici y Lee Whiting 2004; Domenici 2008a.

⁴ Para una síntesis sobre la tradición ritual hipogea del área véase Domenici 2008b.

⁵ Con finalidades comparativas, un estudio etnológico de las modernas actividades rituales hipogreas en el área zoque del occidente de Chiapas ha sido desarrollado en el marco del Proyecto Arqueológico Río La Venta por la antropóloga Sofia Venturoli. Una síntesis de los resultados de su investigación se encuentra en Venturoli 2008.

puestos entre las cerámicas ofrendadas; análogos usos de espeleotemas han sido detectados en el área maya (Brady *et al.* 1997; Moyes 2000). Muy común, además, es la presencia de incensarios utilizados para quemar copal, actividad frecuentemente atestiguada en cuevas arqueológicas de cualquier época en El Ocote.

Si ya el contexto espacial hipogeo y la asociación preferencial con espeleotemas producidos por la acción del agua implica de por sí una relación “semántica” de las ofrendas con el ámbito cósmico acuático e infraterrestre, tal relación parece confirmada tanto por las decoraciones de las vasijas como por algunas evidencias de su utilización. De hecho, los cajetes Venta Ahumado presentan a menudo decoraciones constituidas por líneas onduladas y triángulos hashurados, motivos que Gareth Lowe (1999: 131-135) interpretó como símbolos de agua y de cerros. En algunos casos, cajetes completamente englobados en la concreción de calcita demuestran haber sido depositados bajo estilicidios de agua, lo cual indica claramente la actividad de recolección ritual de agua de cueva, llamada *zuhuy ha* (“agua virgen”) por los Mayas yucatecos (Thompson 1975: xv-xxii; Bonor Villarejo 1989: 41-43, 67-68), cuyo carácter “no contaminado” representa sin duda otra faceta del mismo ámbito semántico que estamos tratando de delinear.

Del punto de vista “sintáctico”, las ofrendas masivas parecen el producto de la sucesión de numerosos actos de deposición repetidos en el tiempo, lo cual sugiere que se trate de ofrendas dejadas en el transcurso de ceremonias de carácter cíclico y estacional, como por ejemplo las que se debían desarrollar antes del inicio de la estación de lluvias. Si en algunos casos el foco de la ofrenda es único, en otros es evidente una estructura secuencial, en donde las ofrendas dispuestas en lugares salientes a lo largo de una galería parecen reflejar una análoga sintaxis de la ceremonia ritual, organizada en una serie de “estaciones” a lo largo de un itinerario lineal. Tomando en cuenta el hecho de que en el Clásico Temprano la Selva El Ocote estaba completamente despoblada y que los actores rituales debieron llegar de las colindantes áreas de Jiquipilas y Ocozocoautla, es evidente que los mencionados itinerarios rituales debían empezar mucho antes del acceso de la cueva, incluyendo así los largos caminos que se adentraban por muchos kilómetros en el paisaje “salvaje” y despoblado de la selva.

El patrón ritual centrado en las ofrendas de cajetes no fue exclusivo del Clásico Temprano: si bien con una frecuencia menor y con cantidades menos relevantes de vasijas ofrendadas, dicho patrón siguió por lo menos a lo largo del Clásico Tardío-Terminal, es decir en la que hemos definido como segunda etapa de la tradición ritual hipogea de El Ocote, correspondiente a la primera fase de colonización humana permanente del área, en donde a partir del siglo VII empezaron a aparecer asentamientos humanos permanentes.⁶

En términos generales, el cambio más evidente en términos de uso ritual de cuevas en esta segunda etapa es la tendencia a la utilización de cuevas ubicadas en lugares de difícil acceso, muchas veces sobre los altos acantilados del cañón del río La Venta y alcanzables solamente a través de escaladas o de caminos a lo largo de estrechas terrazas muy expuestas. La nueva ubicación preferencial de las cuevas rituales parece entonces responder a la necesidad de mantener una distinción entre territorio antropizado y paisaje sagrado y “salvaje”, una distinción que creemos funcional para el desarrollo de la *separación* que constituía la fase inicial de la acción ritual. Las terrazas

⁶ Véanse Domenici 2006 y 2008a para detalles sobre esta colonización y sobre la excavación del sitio monumental de El Higo.

devienen así parte fundamental del itinerario ritual, marcado ahora por la presencia de evidencias arqueológicas como pinturas y grabados rupestres.

Otra vez, entonces, nos encontramos frente a evidencias de actos rituales ubicados de forma secuencial a lo largo de los que hemos definido como “itinerarios rituales”: si bien la misma forma natural de las terrazas y de las galerías hipogeas, así como la ubicación en secuencia de estalagmitas y columnas, pudieran ser causa del mencionado patrón linear-secuencial, hay casos en donde la partición en secciones es evidentemente producida de manera artificial a través de la construcción de muros y dinteles que parecen constituir verdaderos “umbrales” rituales⁷. En varios de estos casos, además, la presencia de evidencias de actividades rituales marca puntos clave del itinerario: es el caso de los accesos de las cuevas, que evidentemente debían constituir umbrales ritualmente significativos y que están marcados por áreas de ofrenda, por recintos de piedra con evidencias de actividades alimenticias o pinturas rupestres. Evidentemente, dicho patrón refleja la que hemos llamado “sintaxis de la acción ritual”, es decir la modalidad de articulación de los diferentes actos rituales que componían un rito. En otras palabras, áreas de actividad dispuestas secuencialmente reflejan probablemente actividades rituales articuladas en forma secuencial.

Del punto de vista “semántico”, los objetos ofrendados en las cuevas de la segunda etapa de la tradición ritual hipogea – mucho más variados con respecto a la fase anterior – siguen sugiriendo una relación preferencial con el ámbito acuático-fértil. Además de los típicos cajetes (ahora del tipo llamado Naranja Fino), en diferentes cuevas encontramos restos de sacrificios de niños, práctica bien atestiguada en la tradición ritual mesoamericana y constantemente relacionada con las deidades del agua, desde el Preclásico Inferior hasta la Conquista española.

En términos conceptuales, el sacrificio es una forma de oblación, como demuestra claramente el significado de la palabra náhuatl *huemmana*, la cual significa tanto “sacrificar” como “ofrendar” (López Luján 1993: 55). En la tradición mesoamericana es evidente que el objeto de la ofrenda debe presentar una “contigüidad esencial” y por ende “semántica” con el ámbito cósmico al cual se dirige la oblación: en este sentido es sumamente útil la explicación de Alfredo López Austin, quien ha subrayado como en la cosmología mesoamericana los niños, metafóricamente asociados al maíz verde, fueran percibidos como seres “fríos”, “verdes”, “crudos” y por lo tanto adecuados a ser ofrendados al ámbito cósmico inframundano, cuyo principal dios, Tláloc, era llamado por los Nahuas con el nombre de *Xoxouhqui*, (“verde”, “crudo”; véase López Austin 1994: 136, 164-165). A una análoga norma ritual parece referirse la recurrente presencia de conchas, tanto de agua dulce como marinas, elementos frecuentes en otros contextos rituales mesoamericanos asociados al agua, como por ejemplo las ofrendas dedicadas a Tláloc en el Templo Mayor de Tenochtitlan (López Luján 1993).

El caso más interesante es sin duda lo de la Cueva del Lazo, en donde se encontraron diez niños, envueltos en bultos y enterrados junto con una serie de objetos. Entre éstos, sumamente sugerente aparece la presencia de puros de tabaco por su notoria asociación con los espacios inframundanos: en el folklore zoque existe la idea de que los *wayacú*, guardianes de las cuevas y de sus riquezas, “son aficionados al tabaco; la gente acostumbra hacer cigarrillos e ir al Mactumactzá. Allí los encienden y cuando los *wayacú* huelen el humo los llevan a la cueva y les dan mucho más oro de lo

⁷ La presencia de muros, dinteles y otros elementos que restringen pasajes en las cuevas es común también en el área maya; véanse los casos citados por Stone 1997: 203.

que realmente vale el tabaco” (Cordry y Cordry 1988).⁸ Sugerente es también la presencia en la misma área de ofrenda de un cuerno de venado, lo cual nos recuerda el dios tzotzil *Yahwal Balamil*, dios de la tierra asociado a cuevas y pozos de agua, imaginado como un ladino cabalgando un venado, así como lo hace *Niwan Pukuj*, espíritu maléfico de los Tojolabales que habita en una enorme cueva (López Austin 1993: 111; Bonor Villarejo 1989: 34-35). Evidentemente, existía en el pensamiento mesoamericano prehispánico una relación entre el venado y el ámbito cósmico subterráneo, relación atestiguada por la común presencia de restos de cérvidos en las cuevas del área maya (Pohl 1983), así como por la existencia de pinturas rupestres hipogeas representando el mencionado animal (Bonor Villarejo 1989: 89, 159).

En la misma Cueva del Lazo se detectó la presencia de un conjunto compuesto por un fogón, dos *yahuales*, fragmentos de tres ollas y de un cuenco, macrorestos botánicos de alimentos y, sobretodo, 184 caracoles de *jute* (*Pachychilus* sp.). Creemos que el conjunto de elementos y su asociación con el fogón indiquen claramente que no se trata de un depósito o de una ofrenda, sino de los restos de una comida ritual consumida posiblemente en ocasión de uno de los sacrificios de niños realizados en la cueva. En este sentido parece significativa la presencia de los caracoles de *jute*, cuya conocida asociación con el agua y la fertilidad y su frecuente presencia en contextos rituales hipogeos del área maya (Halperin et al. 2003) sugieren que fueron allí consumidos justamente por su “significado” simbólico. Además, una gran cantidad de mazorcas de maíz fueron hervidas y comidas en la cueva, enterrando después los olotes con los niños y con muchos otros restos de comida. Es posible que el consumo ritual de alimentos en la cueva se asocie a la notoria percepción mesoamericana de las cuevas como “bodegas” de alimentos; en el folklore zoque, por ejemplo, existen cuentos en donde el tema se repite muy claramente, como el caso en donde se relata que la madre del maíz (*mok-mamá*) y el padre del maíz (*mok-hatá*) vivían en la cueva del Mactumatzá (Cordry y Cordry 1988: 91) o en lo que afirma que en la misma cueva del Mactumatzá “guardan los *wayacú* todo su maíz, plátanos, piñas, cacao, frijol y otras cosas” (Cordry y Cordry 1988: 95).

La última clase de objetos encontrados en la cueva del Lazo que queremos aquí comentar son dos rollos de zacate (heno) encontrados bajo dos de los bultos funerarios de los niños; Diferentes líneas de investigación indican que en el mundo mexica el zacate tuviera una simbología específica: en su estudio sobre el simbolismo de las espinas y del zacate, Guilhem Olivier observa que en los rituales mexica el zacate se utilizaba como base para colocar ofrendas y que constituía específicamente una representación simbólica de la tierra (Olivier 2006a)⁹. De sumo interés, en este sentido, es la descripción que Bernardino de Sahagún hace de la fiesta mexica de *tepeílhuítl*, dedicada a los cerros. Según el relato del fraile, en esta fiesta se realizaban unas imágenes de los “montes altos donde se juntan las nubes”, llamadas *hecatotonti*, modelando una masa de *tzoalli* al rededor de unos palos “hechos a manera de niños”. Estas imágenes de los niños-montes “hacíanlos sobre unos rodeos o roscas hechos de heno, atados con sogas de zacate”, artefactos que se guardaban de un año al otro. La

⁸ La mencionada asociación entre tabaco y cuevas es común en varias regiones de Mesoamérica: los Otomíes consideran, por ejemplo, que el humo que sale del ombligo del mundo es el producto del cigarro del diablo que se transforma en nube de lluvia (Galiniér, cit. en López Austin 1994: 130); entre los lacandones se acostumbra ofrecer un cigarrillo a los *aluxes* que moran en las cuevas (Bonor Villarejo 1989: 35); además, el uso de puros de tabaco y cigarrillos es común en las modernas ceremonias de petición de lluvias en el área maya.

⁹ Muy interesante es el caso de la lámina 8 del Códice Borgia, en donde la representación de una cueva con espinas clavadas indica una analogía simbólica entre la cueva y el *zacatapayolli*, la bola de zacate que justamente por su simbología terrestre recibe las espinas ensangrentadas del autosacrificio.

fiesta, que seguía con la deposición de ofrendas de comida frente a las imágenes y con el sacrificio de cinco individuos en honor a Tláloc, terminaba con el despedazamiento y la ingestión de las imágenes de los montes, mientras que los rollos de heno se conservaban en las vigas del techo de los adoratorios domésticos, donde se preservaban para el año siguiente cuando, antes de utilizarlas para una nueva fiesta, se lavaban ritualmente en el *ayauhcalli*, la “casa de las nieblas” asociada a los dioses del agua¹⁰. A la luz del análisis de Olivier, podemos inferir que el rollo de heno que hacía de base a los *hecatontoti* representaba la superficie terrestre sobre la cual se erguían los montes-niños. Con base en estas observaciones, aunque se refieran a otro contexto cultural y a una época muy diferente, creemos que no sea arriesgado sugerir que los bultos funerarios de la Cueva del Lazo, con su forma cónica, fueran metafóricamente asociados a cerros y por ello “sentados” sobre rollos de zacate que simbolizaban la superficie terrestre y que desempeñaban una función análoga a la de los “rodeos o roscas hechos de heno” descritos por Sahagún. A una similar simbología podría referirse las capas vegetales que cubrían parcialmente los entierros de los niños, posiblemente puestas para encerrarlos simbólicamente en una matriz “terrestre”.

Las evidencias arqueológicas aquí sintéticamente resumidas, testimonios de una gran variedad de prácticas rituales llevadas a cabo a lo largo de casi dos milenios, demuestran que el paisaje de la Selva El Ocote fue percibido por los Zoques de Chiapas como un verdadero “paisaje sagrado”: una réplica física de un ámbito cosmológico fundamental o, para citar la fórmula utilizada por James Brady y Wendy Ashmore (1999), de un *ideational landscape*, y por ende adecuado al establecimiento de formas de comunicación ritual con seres y fuerzas sobrenaturales asociadas al ámbito cosmológico del agua y de la fertilidad¹¹.

Si los datos arqueológicos indican que esta concepción siguió vigente por lo menos hasta la Conquista, los documentos analizados por Dolores Aramoni Calderón atestiguan una mucho más larga persistencia del mismo concepto. Dejando por el momento a un lado el documento de 1685 que analizaremos a continuación, mencionamos aquí el más tardío “Año de 1801. Expediente contra Tiburcio Pamplona, indio del pueblo de Quechula, por brujo”, en donde se mencionan explícitamente el río La Venta y el topónimo de Norte Ipstek como lugares en donde moraban los naguales (Aramoni 1992: 235-242; Anzivino 2008); informaciones muy parecidas fueron registradas por William Wonderly en 1946, cuando el zoque Ernesto López de Copainalá le habló de Norte Ipstek (un lugar donde “blanquea la peña”, cerca de Ocozocoautla) como morada de los naguales (*jama* o *kojama*, en zoque) más dichosos así como los de los hechiceros (Wonderly 1946: 98, 103-105), reportando también el texto de un “encanto” en donde se asocia explícitamente Ipstek al río La Venta (Wonderly 1947: 150-151). Ya Dolores Aramoni Calderón (1992: 299-230, 305-306) ha observado la identidad entre el topónimo Norte Ipstek (“Veinte Casas del Norte” o “Veinte Casas de la Lluvia”) y lo de la Sierra Veinte Casas que atraviesa El Ocote, demostrando como el macizo de calizas de El Ocote, con sus cerros, cuevas y aguas subterráneas siguió funcionando como “paisaje sagrado” hasta tiempos sorprendentemente recientes.

¹⁰ Codex Florentinus, Libro II, Cap. XXXII.

¹¹ En cuanto a la relevancia ritual de lugares “salvajes” y apartados, véanse por ejemplo las siguientes palabras de Andrea Stone: “Places in the wilderness were considered ideal for petitioning deities who were believed to reside in natural landforms, not just caves, but also mountain crests, springs, lakes, and other dramatic features of the landscape. Such wilderness locales, meeting grounds with the gods, evolved into topographic shrines, many of which, perhaps the majority, consisted of caves” (Stone 1997: 202).

El uso ritual de cuevas en el documento “La dos cuevas de Jiquipilas” (1685)

En vista de la comparación con los datos arqueológicos, nos interesa particularmente aquí analizar el contenido del documento “La dos cuevas de Jiquipilas” (1685), ya que en ello aparecen detalladas descripciones de rituales hipogeos que bien se prestan para una comparación con los datos arqueológicos, aunque sean separados de ellos por un buen número de siglos. Por supuesto, debemos tomar en cuenta que las afirmaciones reportadas en el documento, además de ser transcritas por personas ajenas al ámbito cultural indígena, se obtuvieron en un contexto de sumo desequilibrio como puede ser lo de un proceso de idolatría, existiendo por lo tanto el riesgo de que los testigos afirmaran, bajo amenaza, lo que los curas querían escuchar de ellos. Sin embargo, muchos estudios han cabalmente demostrado que con la necesaria cautela, las actas de procesos de inquisición e idolatría, sobretodo cuando dotados de una estructura dialógica y polifónica, pueden fungir como excelentes fuentes histórico-antropológicas (cfr. por ejemplo Douglas 1970, Ginzburg 1989a, 1989b). Realizar una lectura “entre líneas” de los documentos para acceder a la que ella definió “la voz de los indios” fue, de hecho, exactamente el enfoque metodológico adoptado por Dolores Aramoni Calderón (Aramoni Calderón 1992: 24); justamente con el propósito de fortalecer este intento realizamos aquí la comparación con datos arqueológicos que pueden constituir importantes evidencias no tanto de la “voz” sino de la “acción” de los indígenas zoques de Chiapas.

El documento “Las dos cuevas de Jiquipilas” corresponde al expediente del “Auto en contra Antonio de Ovando, indio del pueblo de las Jiquipilas, Nicolás de Santiago, mulato libre, vecino de él, y Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos”, llevado a cabo en 1685 por el fraile dominico Antonio de Ródenas encargado de ello por el fraile Francisco Núñez de la vega, obispo de Chiapas¹².

La primera parte del expediente, además de unas cartas intercambiadas entre el obispo y Tribunal de la Inquisición de México y el auto con que se dio inicio a la investigación, contiene los relatos de algunos testigos que acusan a Nicolás de Santiago y a otros personajes de hechicería. Uno de éstos, un indio citado por el cura e interrogado sobre si era nagual, respondió admitiendo “que sí, y que él, en figura de ardilla, y en su compañía otro indio viejo de este pueblo llamado Joseph de Ovando, en figura de rayo [...] encontraron en la plaza [...] a Nicolás López, indio de Jiquipilas y a Nicolás de Santiago, mulato llamado el Renegado, vecino también del dicho pueblo de Jiquipilas, uno en figura de tigre y otro en figura de león”, quienes le dijeron que iban a vengarse del cura del pueblo.

El 3 de marzo de 1685, el español Fernando Rodríguez Miravel afirmó que don Diego de Contreras “oyó decir en el pueblo de Xiquipilas que Nicolás de Santiago había llevado tres muchachos a una cueva y que no se había sabido más de ellos. Ytem. Que acostumbraba ir a dicha cueva acompañado de otro mulato llamado Santos Moncayo a encender velas y a quemar incienso pidiendo fortuna en las cosas de este siglo”.

En el seguimiento del expediente, Antonio de Ovando, acusa a Nicolás de Santiago de tener hecha una “escritura con el Demonio” a quien da de comer ya que “tiene un caldero en el cerro en que hecha la sangre de los cristianos”; además acusó a Nicolás de Santiago de haber matado muchas personas transformándose en figura de varios animales y golpeando los naguales de los difuntos. Según Ovando, Nicolás de

¹² Las citas del documento son tomadas de Aramoni 1992 así como de la transcripción integral del documento que amablemente nos proporcionó Víctor Manuel Esponda Jimeno.

Santiago, bajo forma de su nagual, llevaba los naguales de otras personas “para que comiere el demonio que está en el cerro llamado San Lorenzo”, en las cercanías de Jiquipilas. Ovando afirma además haber seguido, en forma de nagual, Nicolás de Santiago y tres padres misioneros adentro del cerro San Lorenzo cuando los tres religiosos fueron a “quitarle la escritura” (trazada con sangre del mismo Nicolás) al Demonio, descrito como “un bulto que tiene figura de hombre español, con cuernos en la cabeza, como de venado”; sin embargo, tres días después, Nicolás devolvió la escritura al Demonio regresando en aquel cerro donde entraba cada noche. Esta primera parte del expediente se concluye con la mención de la carta de excomunión para Nicolás de Santiago mandada por el vicario Andrés Joseph de Sotomayor, la cual fue leída en todas las misas mayores de la provincia de Jiquipilas pidiendo que los que supieran algo del delito del acusado se presentaran a denunciarlo en un plazo de ocho días, so pena de ser excomulgados.

La carta tuvo efecto, ya que a partir del día siguiente empezaron a presentarse los nuevos denunciadores, la mayoría de los cuales hicieron afirmaciones sobre las actividades de Nicolás de Santiago como curandero, brujo y hechicero. Juana María Delgado, por ejemplo, denunció haber oído una hija del mismo Santiago decir a otros muchachos que “mi padre me llevó al cerro en donde estaba un toro, y me arrimaba para donde estaba y no le tuve miedo”. Otro declarante contó haber visto un bola de fuego moverse en la noche.

El mismo Nicolás de Santiago, interrogado el 4 de septiembre, negó todas sus culpas, negando además que lo que su hija había dicho de la entrada al cerro y del toro fuera cierto. Una vez trasladado dos días después ante el obispo en Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas), Nicolás empezó a describir, afirmando hacerlo con base en lo que había oído de personas de quienes no recordaba sus nombres, los lugares donde se juntaban los brujos (“en la ceiba que está en la plaza del pueblo”) y una serie de cerros donde se practicaban supersticiones, entre los cuales mencionó en Cerro de San Lorenzo de Jiquipilas. A propósito de éste, afirmó: “que ha oído decir que el cerro de San Lorenzo está hueco y tiene puerta que cae hacia el pueblo [...]. Dijo que ha oído decir que el día de Año Nuevo encienden candelas en la puerta de dicha cueva de noche y que dentro hay calderas de cobre, y que asimismo ha oído decir que tienen sangre de gente y que hay dentro un toro y que se aparece el diablo dentro de dicha cueva en figura de hombre. Y que asimismo ha oído decir que iban a sahumar a el dicho cerro los antiguos [...] y que generalmente ha oído decir que a este cerro ocurren todos los pueblos de estas provincias a buscar dichas y fortunas y que se oyen voces dentro de diferentes animales. [...] Dice que ha oído decir que el demonio que está dentro del cerro se llama Tanteputsi llama, que quiere decir Vieja de Hierro, y los antiguos dijeron que destruyó el pueblo de Copanaguastlán”.

Siguen después los testimonios de los hijos de Nicolás de Santiago, interrogados por el mismo obispo Francisco Núñez de la Vega. Andresillo, de diez años de edad, declaró que su padre “le había enseñado a ser brujo” de la siguiente manera: “Dijo el muchacho que llevándolo al cerro de San Lorenzo [...] y que este muchacho se quedaba en la rajadura opuesta de dicho cerro y que Nicolás de Santiago, su padre se volvía culebra y entraba por dicha rajadura dentro del cerro y que salía una culebra debajo de la tierra [...] pintada toda ella de color rojo, que el dicho padre le había dicho que era su nagual [...] y que le parece que estaría su padre como dos horas dentro de dicho cerro[...]. Asimismo dijo que sabe que un torillo que sale del mismo cerro es el nagual de Simona Hernández [...] hermana de este muchacho y [...] que sabe que es su nagual porque ha visto a la dicha hermana jugar con el dicho torillo haciéndoles suertes

al modo de torear [...]. Le preguntó su Señoría Ilustrísima que si sabe que Luisillo su hermano tenga también nagual, y cuál es, y que si lo lleva su padre también al cerro. A lo que dijo que sabe que dicho su hermano Luisillo tiene por nagual a un leonsillo porque lo ha visto brincar encima del cerro”. La declaración de Andresillo fue después seguida por las de Simona y Luisillo, quienes confirmaron lo dicho por el hermano: la primera afirmó renegar el demonio, mientras que le segundo dijo: “Yo Señor, comienzo a ser brujo porque mi padre me ha llevado al cerro y me ha dado un nagual que es un leonsillo blanco”.

Sumamente interesante es la siguiente declaración de María Sánchez “india natural y vecina de este pueblo”. Después de haber confirmado que Nicolás de Santiago “toma la figura que quiere, sea de culebra, sea de burro etc., lo más frecuente es como pelota de aire” y haber pedido un interprete por no saber explicarse en lengua castellana, María empezó a contar “que su padre se llamaba Juan Sánchez, y que fue brujo de gran fama [...]. Y que siendo esta declarante a lo que puede acordarse muchacha de poca edad le dijo un día dicho su padre que en el dicho cerro adentro había grandes casas, y que si no tuviese miedo y le daba palabra de callarlo, la llevaría y se lo enseñaría todo [...] y que la primera noche la llevó a una lomita que yace al pié de dicho cerro y allí le dijo que quitase de su corazón a Dios y no se acordase de él, ni lo llamase [...] y luego al punto vio un bulto como puerco espino, el cual le dijo su padre que era su nagual a quien había de llamar para las cosas que quisiese y se le ofreciesen, y abrazándose con ella sintió que la levantaba dicho su nagual por el aire y la puso en la puerta del cerro, y que hallándose dentro de él vio una figura que le pareció como gente a la manera de la que pintan a los pies de San Miguel, sentado en una silla dorada, y con una cola que le llegaba como a los pies, el cual le habló y le dijo ven acá muchacha, siéntate aquí, no tengas miedo, abrázame, y que ella se sentó y que su padre se fue más adentro del cerro que está todo hueco y después de harto tiempo salió y la volvió a sacar con aire y la trajo a casa. [...] Y que pasados algunos días la llevó otra noche dicho su padre y en forma que tiene dicha, por el aire se levantaba se halló dentro del cerro, y que fuera de la figura que vido la primera noche, vio salir debajo de la tierra una culebra gruesa con alas y con cachos, pero que no le habló palabra ninguna, y entrándose su padre más adentro la dejó sentada a los pies de la figura que tiene dicha, que la estuvo agasajando y persuadiéndole que la abrazase como la primera noche. Y después de algún tiempo salió su padre de lo más adentro del cerro y la volvió a sacar con mucho aire, y que siempre de esta forma de viento recio habían sido todas sus entradas y salidas. Y en otra noche después de pasados días entró, y fuera de lo referido vio como gente humana un español sentado más adentro en otra silla dorada y que le dijo a su padre , ésta todavía tiene miedo, sino se lo quita no la traigas más acá, y que mostrándole como un aposento lleno de alhajas, muchas de plata y riquezas de tostones y tomines, fuentes de plata y candeleros y cucharas, le dijo todo esto es para ti si no tienes miedo y me vienes a ver, y que diferentes noches la estuvo llevando dicho su padre y llegó hasta la entrada desnuda y sin huipil, y que en una de ellas le persuadió y previno que había de salir un toro negro, a quien esta declarante había de hacer la suerte para poder pasar más adentro, y para ese efecto se puso un paño en la mano. Y que habiendo salido dicho toro dentro del cerro le hizo la tal suerte, y entrando a lo último vio una mujer de color de india con el cabello suelto sobre los hombros sentada sobre una piedra redonda y que le dijo llegaste aquí nieta y se estuvo allí y vio que a las espaldas estaba una mesa como altar con su sobremesa azul, y encima de ella una imagen de Nuestra Señora pequeña y un Santo Cristo en su cruz de plata, y que hablando la dicha mujer con su padre, le dijo no me contenta esta

tu hija porque todavía no acaba de dejar a ese y a esa, señalando a dichas imágenes. Y que con esto se salieron del cerro [...]. Dijo que los que tenía su padre y le ayudaban a llevar muchachos difuntos dentro de dicho cerro por presente para el diablo eran ya difuntos, y que Nicolás de Santiago y Santos de Moncayo eran sólo los que venían y eran dos compañeros que como mayordomos acudían por semanas a llevar copal, candelas y flores al demonio en dicho cerro y que se remudaban y en otra semana otros dos mayordomos hacían este oficio, que eran Antonio de Ovando, indio natural de este pueblo y Antonio Marroquin [...]”. Agrega después María que después de la muerte de su padre Nicolás de Santiago “se ha hecho como dueño del susodicho [cerro], y que ha entrado y salido esta declarante en dicho cerro diversas veces con el dicho Nicolás de Santiago, y le ha ayudado a llevar criaturas muertas y otros difuntos en la conformidad misma que se hacía en el tiempo de su padre desenterrándolos de la iglesia, cuyas puertas se abrían con el viento recio, y con el mismo los entraban dentro del cerro. Item. Dijo que cada lunes y martes y el día de Jueves Santo, y víspera de Corpus, víspera de Año Nuevo y de Todos los Santos encienden candelas y llevan flores y sahumerio de copal al dicho cerro [...]”.

Unos días después, el obispo volvió a escuchar a Nicolás de Santiago quien finalmente admitió sus culpas contando la historia de su iniciación por parte de Juan Sánchez, la cual repite casi exactamente los pasos descritos por María Sánchez. Su nagual en la primera entrada a la cueva fue una iguana “que le enseñase a quebrar y hender los cerros y ayudarle para hacer el mal y defenderse”; en sus varias entradas en compañía de Juan Sánchez, quien tomaba forma de mono, vio al español sentado en la silla dorada, una culebra con cuernos de venado, tuvo que torear el torillo, vio el segundo hombre español hasta el encuentro con la mujer con los cabellos sueltos, hija de otra mujer que había estado allí y que se llamó Tantepusilama; dijo también que Juan Sánchez le avisó de llevar de comer y beber al demonio en forma de hombre español muchachitos de dos a tres años y demás personas humanas. La declaración de Nicolás sigue después con una descripción de sus técnicas de curación y de hechicería, así como una descripción de las actividades de otros nagualistas y de sus hijos; Nicolás aclara además que “la culebra y el torillo sólo salen a los que de nuevo comienzan el ejercicio de serviciales en el cerro para que se les fuese quitando el miedo”.

El proceso terminó el 16 de marzo con la sentencia del Obispo, quien condenó a Antonio de Ovando y Nicolás de Santiago a ser azotados públicamente en Ocozocoautla; al primero le impuso además residir un año en el Colegio de la Compañía de Jesús en Ciudad Real, mientras que a Nicolás impuso residir toda su vida en el convento de San Francisco de Ciudad Real.

Conclusiones

Es evidente como el documento, aquí someramente resumido, contenga una gran cantidad de elementos de sumo interés para fines comparativos. En primer lugar es evidente el papel que el nahualismo¹³ siguió manteniendo en la época colonial: el documento está repleto de descripciones de “naguales” de todo tipo, tanto de origen local (ardillas, puerco espino, león, iguana, bolas de aire y de fuego¹⁴, etc.) como

¹³ La literatura sobre el nahualismo es enorme. Nos limitamos aquí a mencionar el clásico estudio de G. Foster (1944) y, para su ubicación en el marco de los estudios sobre la brujería, el de J. Pitt Rivers (1970).

¹⁴ En la tradición indígena de Chiapas los nahuales “atmosféricos” son los más poderosos (Pitt Rivers 1980: 242). Es sugerente recordar que en el folklore zoque registrado por etnógrafos a lo largo del siglo XX se encuentren fenómenos parecidos a los descritos en el documento: “Los *moyó* son las bolas de fuego que viven en cuevas en las montañas. Son muy viejos pero lucen como niños de 10 años” (Cordry y Cordry 1988: 92)

europeo (el burro, etc.) y es evidente como las descripciones parecen referirse tanto a la existencia de “dobles animales” (tonalismo) como a la capacidad de algunos especialistas de mudar voluntariamente su forma exterior (nahualismo). Los relatos del documento indican además la estrecha relación entre estos fenómenos y el uso ritual de las cuevas: es en la cueva que los iniciados conocen su nahual y es al interior de la cueva (aunque no solamente allí) que los especialistas mudan su forma. Evidentemente, el hecho de que en la brujería europea fuera muy común la capacidad de las brujas de mudarse en animales (así como de “volar”) tuvo que facilitar la “interpretación” por parte de los religiosos de los relatos de nahualismo como fenómenos de brujería.

En cuanto a los seres sobrenaturales que aparecen en la cueva, igualmente observamos una mezcla de elementos. La culebra con cuernos de venado y Tantepusilama son figuras importantes de la tradición religiosa nativa, siendo la primera un ser usualmente asociado con las cuevas¹⁵ y la lluvia (Aramoni Calderón 1992: 336-340; Thomas 1975: 234-235) y la segunda una manifestación de una diosa creadora-devoradora (Aramoni Calderón 1992: 310-335; Olivier 2006b). En cambio, el toro, el demonio en forma de hombre español sentado en la silla dorada, el calderón de cobre, el contrato sellado con sangre derivan evidentemente del imaginario europeo asociado a la brujería. Su mención casi idéntica en documentos análogos procedentes de regiones muy lejanas de México sugiere además que fueran exactamente los temas que los religiosos se esperaran de las confesiones y que entonces su mención pueda haber sido “sugerida” por ellos mismos.¹⁶

Igualmente “mestiza” aparece la descripción del tesoro contenido en la cueva: si bien la presencia de fuentes y cucharas sugiere que pueda tratarse de una descripción de una ofrenda masiva prehispánica con sus típicos platos y sahumeros en forma de cucharones (“iban a sahumar a el dicho cerro los antiguos”), la mención de plata y monedas indica claramente un deslizamiento semántico del concepto de la riqueza contenida en el cerro, cuyo carácter originariamente “fértil” se ha mudado en una abundancia de metales preciosos más adecuada al contexto económico de la sociedad colonial¹⁷.

En cuanto a la descripción de las *prácticas* rituales, los testimonios en el documento se refieren a dos actividades distintas: ofrendas y ceremonias iniciáticas. Las primeras, significativamente descritas como “comida” para el demonio, incluyen elementos como el copal, flores, velas y “muchachitos”: si las velas son de evidente origen europeo, el copal y los “muchachitos” corresponden exactamente a los elementos encontrados en

¹⁵ Una culebra con cuernos se menciona entre los espíritus de las montañas asociados a cuevas y aguas en la historia de la *Víbora con cuernos* relatada por los zoques de Rayón (Thomas 1975: 221, 223, 234-235). Si bien en este caso los cuernos sean de vaca, creemos que se trate de un “deslizamiento semántico” de un tema de clara origen prehispánica, en donde el principal animal con cuernos era el venado. Recordamos aquí el ya mencionado hallazgo de un cuerno de venado en la Cueva del Lazo, aparentemente explicable con base en esta asociación simbólica.

¹⁶ Sobre el tema del toro como imagen demoníaca en México, derivante de su asociación con los dominadores europeos, y sobre el “torear” como adquisición de capacidades privilegiadas, véase Fournier 2000. En este mismo artículo se menciona un documento de principios del siglo XVII del Tribunal de la Inquisición de Celaya relativo a un proceso en contra de tres mestizos acusados de haberse relacionado con el demonio. En el documento se menciona que los acusados se reunieron en una cueva de Guadiana (Durango) en donde se les apareció el demonio en forma de mulato gordo y negro, sentado en una silla dorada y que “salió en este momento un toro negro para que los susodichos los torearán” (cit. in Fournier 2000: 339-340).

¹⁷ En el moderno folklore zoque las riquezas hipogeas se describen en formas que reflejan ambas concepciones, es decir sea como metales preciosos (Cordry y Cordry 1988: 99) sea como alimentos (Cordry y Cordry 1988: 95, 96); en algunos casos las dos formas aparecen juntas: “los *wayacú* [...] son guardianes de cuevas que rellenan con toda clase de tesoros – oro, plata, fruta, ropa-” (Cordry y Cordry 1988: 99).

las áreas de ofrenda prehispánicas de la Selva El Ocote, en donde la gran cantidad de alimentos ofrendados sugiere que las oblaciones se percibieran como “alimentos” para los seres sobrenaturales, tema sumamente recurrente en las descripciones de ofrendas y sacrificios prehispánicos compiladas en la primera edad colonial. El hecho de que los “muchachitos” fueran en algunos casos desenterrados de la iglesia puede indicar una transformación colonial de lo que originalmente era una forma común de sacrificio humano. Evidentemente, aunque no se tratara propiamente de sacrificios, la idea de la contigüidad esencial entre los niños y el mundo acuático y “frío” del interior del cerro al cual se ofrendaban seguía vigente más de 150 años después de la Conquista¹⁸.

De sumo interés es la descripción de las ceremonias iniciáticas. Es evidente como los relatos de María Sánchez y Nicolás de Santiago ilustren un patrón secuencial de progresivo acercamiento al fondo de la cueva, en donde cada entrada permite llegar a una estación que representa un nuevo “paso” ritual, marcado por la manifestación de un nuevo ser sobrenatural. Aparentemente tal patrón secuencial era común en ritos de carácter iniciático en donde los pasos sucesivos correspondían a progresivos cambios de “estatus ontológico” del iniciando¹⁹, pero parece difícil que fuera exclusivo de ellos. Las evidencias arqueológicas de la Selva El Ocote, en donde un patrón análogo se repite en cuevas cuyos contextos arqueológicos son extremadamente variados, sugieren más bien que el patrón lineal-secuencial sea uno de los patrones dominantes en las prácticas rituales hipogeas prehispánicas y que fuera común a tal grado de que su repetición es claramente observable en los relatos de la época colonial. Por lo menos en un caso (Cueva de la Duda) la presencia de impresiones de manos de tamaño reducido (¿adolescentes?) en la entrada de una cueva cuya galería está dividida en diferentes tramos por muros artificiales, sugiere que pueda tratarse de un recinto dedicado a ceremonias iniciáticas; sin embargo, el mismo documento muestra claramente como diferentes tipos de rituales se llevaran a cabo en una misma cueva, sin que existiera una estricta especialización funcional de los espacios.

En conclusión la comparación entre los datos arqueológicos de la Selva El Ocote y las descripciones contenidas en el documento “Las dos cuevas de Jiquipilas” muestra tanto elementos de continuidad como evidentes discontinuidades. Lo que nos parece interesante observar es que las principales afinidades se refieren al tipo de espacios (cuevas que permiten el acceso al interior de los cerros) y a nivel de las prácticas rituales o, mejor dicho, de su organización sintáctica de forma secuencial a lo largo de un espacio organizado en forma lineal y subdividido en una serie de “estaciones o pasos. E nuestra opinión, este tipo de descripciones son las que menos pudieran haber sido objeto de manipulaciones o “sugerencias” por parte de los religiosos y por ende sean posiblemente las en donde más podamos escuchar la que Dolores Aramoni ha llamado “voz de los indios”.

En cambio, los aspectos “semánticos” del ritual, es decir los significados asociados a las acciones rituales, presentan mayores evidencias de cambio, ya que es muy evidente

¹⁸ La idea de una asociación entre niños, cuevas y lluvia persistía todavía en el siglo XX en gran parte de Mesoamérica y en el área zoque: “Los *moyó* son las bolas de fuego que viven en cuevas en las montañas. Son muy viejos pero lucen como niños de 10 años” (Cordry y Cordry 1988: 92); los *camakaman*, que viven en cerros y cuevas, son “hombres del tamaño de un niño” (Wonderly 1947). En la leyenda zoque de *La laguna de Coapilla* se relata la historia de una niña llevada al fondo de una pequeña laguna por un viejo: “Cuando la familia fue a averiguar lo que había pasado con la joven se encontraron con que la laguna había crecido hasta formar un gran lago (alguna gente dice que a causa de que la muchacha lloró mucho)” (Cordry y Cordry 1988: 103); nótese la asociación entre la abundancia de agua y la muerte de una niña y sobretodo la mención de sus lágrimas, tema que recurre en las crónicas coloniales relativas al sacrificio de niños a los dioses de la lluvia en el mundo mexicano.

¹⁹ Para un resumen relativo a la realización de ritos de paso en cuevas, véase Heyden 1976.

la introducción de temas de origen europeo al lado de temas de claro origen prehispánico. Aunque sea en este caso sumamente difícil juzgar cuanto fue realmente mencionado por los testimonios y acusados y cuanto fue en cambio el fruto de la ingerencia de los interrogantes, es evidente que el proceso de refuncionalización y mestizaje fue sumamente facilitado en presencia de analogías formales entre los dos ámbitos culturales en contacto, como en el caso en que vuelos nocturnos, transformaciones en animales y sacrificios de niños funcionaron como “puentes conceptuales” entre la ritualidad indígena y la brujería europea, permitiendo que la primera asumiera progresivamente caracteres de la segunda, tanto a los ojos de los religiosos católicos como a los de los actores rituales, fueran ellos indígenas o mestizos.

Creemos que en el inacabable debate antropológico sobre mestizaje y sincretismo en América Latina el problema no sea tanto verificar si tales procesos se dieron (lo cual nos parece innegable), sino más bien analizar sus modalidades específicas. Los datos aquí resumidos sugieren que por lo menos en algunos casos los procesos de refuncionalización se hayan dado según una “doble velocidad”: el cambio actuó principalmente a nivel “semántico”, es decir a nivel de los significados que se atribuyeron a prácticas y acciones que en cambio, siendo el lugar príncipe de la reproducción de una cultura, han mostrado una mayor resistencia al cambio cultural.

Bibliografía

- Anzivino Barbara, “El documento Quechula, III. A.1. del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas. Edición paleográfica y observaciones”, en Domenici Davide y Piero Gorza (eds.), *Zoques y Mayas. Miradas italianas*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México 2008.
- Aramoni Calderón Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 1992.
- Bernard Carmen y Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Editions du Seuil, Paris 1988.
- Bonor Villarejo Juan Luis, *Las Cuevas Mayas: Simbolismo y Ritual*, Universidad Complutense, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid 1989.
- Brady James y Wendy Asmore, “Mountains, Caves, Water: Ideational Landscapes of the Ancient Maya”, en W. Ashmore y A.B. Knapp (eds.), *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, Blackwell Publishers, Malden-Oxford 1999, pp. 125-145.
- Brady James, Scott Ann, Neff Hector y Michael Glascock, “Speleothem Breakage, Movement, Removal, and Caching: An Aspect of Ancient Maya Cave Modification”, *Geoarchaeology*, vol. 12, n. 6, 1997, pp. 725-750.
- Cordry Donald B. y Dorothy M. Cordry, *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, México 1988.
- Domenici Davide, “Investigaciones arqueológicas en El Higo, Selva El Ocote, Chiapas”, en Dolores Aramoni Calderón, Thomas A. Lee Whiting y Miguel Lisbona Guillén (coords.), *Presencia Zoque*, Tuxtla Gutiérrez 2006.
- Domenici Davide, “Arqueología de la Selva El Ocote, Chiapas”, en Davide Domenici y Piero Gorza (editores), *Zoques y Mayas. Miradas italianas*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México 2008a.
- Domenici Davide, “Patrones de uso ritual del espacio hipogeo en la Selva El Ocote, Chiapas”, *Actas del VII Coloquio Bosch Gimpera*, 13-17 de junio 2005, Instituto de

- Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2008b.
- Domenici Davide y Thomas A. Lee, "En la orilla del inframundo. El Proyecto Arqueológico Río La Venta (Chiapas) y la arqueología de la Selva El Ocote", *Anuario 2002*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Tuxtla Gutiérrez 2004, pp. 443-466.
- Douglas Mary (editor), *Witchcraft. Confessions & Accusations*, Tavistock Publications, London 1970. Edizione italiana: *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*, Einaudi, Torino 1980.
- Foster, George E., "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, n. 2, 1944, pp. 85-103.
- Fournier Dominique, "Toro y torero en México. Los héroes diabólicos de la transición", en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000, pp. 339-354.
- Ginzburg Carlo, "L'inquisitore come antropologo", in R. Pozzi e A. Prosperi (a cura di), *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, Giardini, Pisa, 1989a, pp. 23-33.
- Ginzburg Carlo, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989b.
- Halperin Christina T., Garza Sergio, Prufer Keith M. y James Brady, "Caves and Ancient Maya Ritual Use of jute", *Latin American Antiquity*, vol. 14, n. 2, 2003, pp. 207-219.
- Heyden Doris, "Los ritos de paso en las cuevas", *Boletín INAH*, época II, oct-dic 1976, pp. 17-26.
- López Austin Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1984.
- López Austin Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México 1994.
- López Luján Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 1993.
- Lowe Gareth, *Los Zoques antiguos de San Isidro*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Tuxtla Gutiérrez 1999.
- Moyes Holley, "The Cave as a Cosmogram: Function and Meaning of Maya Speleothem Use", en P. R. Colas et al. (eds.), *The Sacred and the Profane. Architecture and Identity in the Maya Lowlands*, Acta Mesoamericana, vol. 10, Verlag Anton Saurwein, 2000, pp. 137-148.
- Olivier Guilhem, "El simbolismo de las espinas y del zacate en el México central posclásico", en López Luján Leonardo, Carrasco David y Lourdes Cué (Coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 2006a, pp. 407-424.
- Olivier Guilhem, "Tlantepuzilama: le pericolose incursioni di una divinità dai denti di rame in Mesoamerica", in A. Lupo, L. López Luján e L. Migliorati (a cura di), *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, Carocci, Roma 2006b, pp. 59-72.
- Pitt-Rivers Julian, "Spiritual Power in Central America: The Naguals of Chiapas", in Mary Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Tavistock Publications, London 1970. pp. 183-206. Ediz. Ital. "Il potere spirituale nell'America centrale: i nagual del Chiapas", in Mary Douglas (a cura di), *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*, Einaudi, Torino 1980. pp. 235-260.

- Pohl Mary, "Maya Ritual Faunas: Vertebrate Remains from Burials, Caches, Caves, and Cenotes in the Maya Lowlands", en R.M. Levanthal y A.L. Kolata (eds.), In *Civilization in the Ancient Americas*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1983, pp. 55-103.
- Stone Andrea, "Precolumbian Cave Utilization in the Maya Area", en C. Bonsall y Christopher Tolan-Smith, *The Human Use of Caves*, Bar International Series 667, Oxford 1997, pp. 201-206.
- Thomas Norman D., "Elementos precolombinos y temas modernos en el folklore de los Zoques de Rayón", en Alfonso Villa Rojas et al., *Los Zoques de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México 1975, pp. 219-235.
- Thompson J. Eric, "Introduction", en H. Mercer, *The Hill Caves of Yucatan*, University of Oklahoma Press, Norman 1975, pp. vii-xliv.
- Venturoli Sofia, "Una mirada en la cueva", en Domenici Davide y Piero Gorza (eds.), *Zoques y Mayas. Miradas italianas*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México 2008.
- Wonderly William L., "Textos en Zoque Sobre el Concepto del Nagual", *Tlalocan*, vol. II, n. 2, 1946, pp. 97-105.
- Wonderly William L., "Textos folklóricos en zoque. Tradiciones acerca de los alrededores de Copainalá, Chiapas", *Revista mexicana de estudios antropológicos*, tomo 9, 1947, pp. 135-163.