

## “Todo lo que uno pide lo concede”: la petición ritual en la cueva

Sofia Venturoli\*

Los actos mágicos, generalmente constituidos por declaraciones verbales y manipulaciones de objetos, son actos “performativos” gracias a los cuales una propiedad se trasfiere, con base analógica, a un destinatario, objeto o persona. Así Tambiah introduce su análisis de la forma y del significado de los actos mágicos. Además, añade algo que, aunque podría parecer claro, sin embargo, es importante destacar: los actos mágicos son actos rituales y los actos rituales son actos performativos de los cuales se perdería el sentido positivo y creativo y se juzgaría mal la validez persuasiva, si se los sujetase al mismo tipo de verificación empírica asociada a la actividad científica (Tambiah, [1985] 1995). Cuando hablamos de acto performativo consideramos la definición que utiliza Tambiah, tomada desde Austin ([1962] 1987), o sea un acto en el que al pronunciar una frase no es simplemente el decir algo, sino es el hacer una acción. El considerar y dar peso a la palabra dicha y a los gestos puestos en acto en el contexto ritual nos parece muy interesante en nuestra consideración del ritual en cueva y de manera particular de la petición que se desarrolla en ese ritual que, como veremos, refleja todas las características de una acción performativa. En este ritual se combinan palabras y gestos, ambos son de tipo performativo en el sentido que sólo por el hecho de ser pronunciadas y ejecutadas, en un

---

\* Università di Bologna Dipartimento Politica, Istituzioni, Storia

contexto y en una secuencia específicos, obtienen un cambio de estado y producen algo efectivo gracias a las interacciones que ocurren entre ellos y según las simbologías que ellos expresen. Presentando el ritual nos fijaremos en algunos elementos que lo definen como tal: su regularidad, las normas de conducta, el carácter estereotipado y convencional de los gestos y de las palabras que se desarrollan en su marco, así como la regularidad de su ejecución en horarios, días y periodos del año establecidos (Rappaport, 1971). Igualmente reflexionaremos sobre la funcionalidad y la contribución que se supone proporcionan los rituales en el bienestar “biológico, económico [y psicológico] de los que lo ponen en acto”<sup>2</sup> (Rappaport, 1971: 73). En nuestro discurso pondremos en evidencia también la función comunicativa del ritual, “ritual [...] is a symbolic statement which ‘says’ something about the individuals involved in the action” (Leach, 1954: 13)<sup>3\*\*</sup>. La función comunicativa involucra por supuesto una relación entre individuos, mediante la cual uno o más participantes transmiten informes relacionados con sus situaciones psicológicas, fisiológicas, o sociológicas, no sólo a otras personas sino también a sí mismos (Rappaport, 1971), por esta razón veremos que el ritual no necesariamente involucra un grupo o una comunidad y para que se ponga en práctica la función comunicativa no es necesaria la presencia de un “público”. De hecho la acción comunicativa del ritual se puede poner en acto a dos niveles: un nivel humano de comunicación entre hombres y a un nivel sobrehumano, de comunicación entre seres humanos y un ser sobrenatural; notaremos cómo esta función comunicativa se puede desplegar gracias a un diálogo que se desarrolla a un nivel más ‘bajo’ y más ‘escondido’, es decir, una comunicación entre los símbolos y los significados de todos los elementos que participan en el ritual.

Lo que vamos a presentar aquí es un caso de ritual llevado a cabo en una cueva, lo que pone en práctica una comunicación entre hombres, y entre éstos y un ser sobrenatural. Para examinar mediante datos reales la definición de ritual que acabamos de precisar es necesario proceder

<sup>2</sup> Traducción de quien escribe.

<sup>3</sup> “El ritual [...] es un registro simbólico que ‘dice’ algo acerca de los sujetos que se involucran en su ejecución” [nota de Víctor M. Esponda].

a una descripción de las etapas a través de las cuales se desarrolla el ritual. La función comunicativa no sólo de las palabras, sino también de los gestos se evidencia a través del análisis de la simbología que cada gesto, cada palabra y cada objeto usado expresan; por otro lado la función *performativa* del hablar y no sólo del actuar, o sea del decir algo para hacer algo, se aclarará mediante la consideración de los modos y de las estructuras de la formulación verbal, de cómo una frase en un contexto particular pueda volverse “palabra mágica” (Tambiah [1985] 1995: 109).

Para considerar cada elemento estructural del ritual hemos dividido la disertación en etapas que también reflejan, por un lado, diferentes momentos del ritual mismo, por otro, corresponden a nociones necesarias para que el ritual tenga su eficacia. Conocer la secuencia del ritual, es decir, las etapas que se deben respetar en el camino en la cueva, y conocer como estas etapas deban desarrollarse significa conocer “los secretos” o “misterios”. Sin describir un ritual específico, porque son diferentes las peticiones y las ofrendas que se cumplen adentro de la cueva, así como varios son los especialistas que ocupan de estos rituales (véase Venturoli, 2006), vamos a considerar algunos elementos que se repiten a pesar de las diferencias existentes entre las tipologías y las finalidades del ritual.

## Las cuevas en la cultura zoque

Según la tradición prehispánica, no sólo zoque, las cuevas son lugares liminales donde se encuentran las fuerzas generativas, lugares fríos y húmedos donde se origina la vida, en las cuevas se despliegan espíritus ultraterrenos que el hombre debe cuidar para que no sean dañinos a través de ofrendas y oraciones (Heyden D., 1976; Vogt, 1976, Aramoni Calderón, 1992; López Austin, 1994; Medina, 2000; Domenici, 2003). En el corazón del cerro, la cueva, se originan las aguas terrestres y celestes: “y decían que los cerros tienen naturaleza oculta; sólo por encima son de tierra, son de piedra, pero son como ollas, como cajas están llenas de agua, que allá está. Si en algún momento se quisiera romper la pared del cerro, se cubriría el mundo de agua.” (Códice Florentino Lib. XI, cap. XII, párrafo 1 o, fol. 223 v., en López Austin, 1994). Hoy en

día en las municipalidades de San Fernando, Copoya y Ocozocoautla, en Chiapas, México, las cuevas se consideran lugares de riquezas, la tradición oral dice que allá se encuentran almacenes de todo tipo de bienes alimenticios y preciosidades, pero sobretodo, lo cierto es que las cuevas son los grandes depósitos de agua de los pueblos (véase Venturoli, 2002; 2004a).

“En las cuevas hay muchas piedras de los anteriores” (grabación de campo, Ocozocoautla 2003) los zoque antes estaban allí “habían los hombres negros, venían de este cerro iban al otro cerro [...] por esto nosotros la llamábamos la bajada del negro, hacían cambio de cerro, allí vivían, adentro de la cueva [...] los zoque se fueron, los zoque se acabaron y sólo se quedó el dueño” (grabación de campo, Copoya 2004). Hoy día las cuevas mantienen esta importancia de lugares fértiles y de origen donde se puede interceder con el pasado del pueblo y, sobre todo, donde se puede hablar con lo que hoy, en área zoque de Chiapas, se define como el “dueño” o “sombrerón” de la cueva, o sea una especie de personificación de las fuerzas sobrenaturales que remontan a un pasado prehispánico y que, sin embargo, reflejan también aspectos de la tradición cristiana.

El dueño de la cueva tiene poderes que pueden influir en la cotidianidad de la gente y por este motivo la relación con él y la capacidad de manejar sus fuerzas asume un valor fundamental (Venturoli, 2004b): “hay cuevas que no tienen dueño, pero todas las cuevas de las peñas tienen dueño. Por eso quiere mucho cuidado para visitar una cueva” (grabación de campo, Copoya, 2004). Pues no todas las cuevas tienen dueño pero el dueño siempre es el mismo que se mueve en diferentes grutas, o puede estar presente en varios lugares en el mismo tiempo; él se nutre de grasa humana y esclaviza los que se quedan encantados adentro de la cueva por no haber cumplido con los rituales. Los rituales, que se ejecutan a través de un camino adentro de la cueva, se dividen en rituales colectivos e individuales, además hay diferencia en el tipo de petición. Al dueño se le puede pedir varios deseos, desde lluvia para los campos cultivados hasta dinero para iniciar un negocio: “todo lo que uno pide lo concede” (grabación de campo, Copoya, 2004). Existen peticiones digamos ‘positivas’, para la fertilidad de la milpa, para que

el clima sea benéfico para la agricultura, la buena salud, la sabiduría, el “pensamiento bueno”, para el bienestar general de la comunidad o de un individuo en específico y peticiones, digamos, ‘negativas’ para “echar el daño a alguien” (véase Venturoli, 2004a y en prensa).

### “No cualquiera entra”: los secretos

Entrar en una cueva que se considere “habitada por el dueño” (grabación de campo, San Fernando, 2003) puede ser muy peligroso y no es una actividad consuetudinaria entre los habitantes de los municipios de Ocozucuatla, San Fernando y Copoya, de ellos provienen los datos etnográficos que estamos utilizando<sup>4</sup> (véase Venturoli, 2004c). “Entrar en cueva” significa desarrollar el ritual porque se presupone que no hay otra manera de entrar en una cueva que no sea para ese fin, teniendo muy presentes las reglas de comportamiento necesarias para entrar sin peligro; ingresar de otra manera significa comprometer la propia vida: “si al dueño le cae bien, la persona allí se queda [...] les sabemos los misterios porque si no se queda uno” (grabación de campo, Copoya 2004). Es decir, la fuerza que habita la cueva es tan poderosa que si hay faltas, etapas olvidadas o despreocupación hacia “los secretos”, el dueño puede apoderarse de la persona sin que haya posibilidad de salida una vez adentro. “Entrar en cueva” significa establecer una relación entre el hombre y el dueño de la cueva, un diálogo, una comunicación entre hombres y seres sobrenaturales, lo cual sólo puede existir sólo mediante el cumplimiento del ritual con base en los “secretos”, es decir, normas de comportamiento que se deben seguir antes, durante la permanencia y después del ingreso en la gruta. También por estas razones, los rituales en cueva se cumplen siempre con un especialista que conoce los “misterios” y los enseña a los demás, normalmente muy pocas personas lo siguen, los cuales generalmente son personas directamente involucradas en la petición; a menudo se trata de los mandantes del ritual o, en el caso de rituales colectivos, autoridades o ancianos del pueblo.

---

<sup>4</sup> Las visitas a las cuevas, y las relativas documentaciones topográficas y fotográficas, se han realizado gracias al apoyo del grupo espeleológico Jaguar, de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

El primer secreto es el conocimiento de los días y los horarios en los cuales está permitido “entrar en la cueva”, casi todos los especialistas están de acuerdo que los rituales se desarrollan durante los días martes, jueves y viernes; en cambio, los horarios dependen del ritual que se debe ejecutar, digamos que las peticiones positivas se hacen durante el día, mientras que las peticiones negativas durante la noche. El vínculo de los rituales ‘negativos’ con la noche procede de una influencia cristiana-europea que considera la noche como el momento de las fuerzas sobre-humanas que pueden propiciar el mal, de hecho esta tipología de rituales es claramente de matriz europea y se remite a una tradición española de época medieval de magia negra, de brujería (véase Venturoli, 2004a, en prensa). Pues la cueva se considera como un lugar sobrehumano primariamente porque es un lugar subterráneo, como me explicaron en Ocozocoautla.

El hombre no está hecho para entrar en el subsuelo, así como no está hecho para vivir de noche. La noche es el momento del descanso, en cambio es a la luz del día que el hombre cumple con sus tareas y vive su vida. Los rituales que se realizan en el día son rituales de verdadera “frecuentación” de la cueva, pueden durar todo un día, prevén momentos de fiesta, de comida y de descanso dentro de la cueva, son los rituales “positivos” en los cuales se pide por el buen éxito de algo.

El segundo secreto necesario para desarrollar cualquier ritual en la cueva es el conocimiento de las ofrendas que se deben llevar al “sombbrero”. Elementos básicos aun sólo para acercarse son aguardiente, flores, veladoras, “triques”, estoraque y albaca<sup>5</sup>. Aparte de la entrada, cada cueva tiene sus lugares destinados a las ofrendas y hay que conocerlos: en su mayoría están cerca de las paredes, alrededor de columnas naturales formadas por unión de estalactitas y estalagmitas, en nichos y pequeñas cámaras naturales, o hasta en “altares” naturales o artificiales (Venturoli S., 2003).

El tercer secreto para establecer un diálogo con el dueño de la cueva, esencial sobretudo para realizar rituales complejos y prolongados como

---

<sup>5</sup> Cada ofrenda tiene su razón para ser elegida, veremos la simbología que expresan a lo largo de la disertación.

los que duran todo un día con diferentes etapas, es el conocimiento del idioma zoque: “allí es que te sirve la palabra, el idioma” (Copoya, 2004). La necesidad del zoque se vincula estrechamente con las creencias sobre los “hombres negros”, los antepasados, los zoques, que se supone vivían en las cuevas antes de la desaparición y de la llegada del “sombbrero”. Además, el necesario conocimiento del idioma vincula los rituales en cuevas a la identidad zoque y limita la entrada sólo a gente que todavía se autodefine zoque<sup>6</sup>. La importancia y el valor de las palabras aquí asume un significado no sólo según el momento, la circunstancia, el contexto y la manera de expresarla, sino también según el idioma que se utiliza como reflejo cultural de un grupo. Las “palabras mágicas” de Tambiah resultan tales y devienen palabras capaz de “hacer algo” con un valor *performativo* y comunicativo por ser pronunciadas en zoque. El mismo dueño también tiene un nombre en zoque con el cual hay que interpelarlo cuando se establece la comunicación: *mujaqia*, hombre grande, así como la cueva misma debe ser llamada *tzutu*.

## Entrada

Una vez preparadas las ofrendas y organizado el día y el momento, se va a la cueva para desarrollar el ritual, a menudo se llevan guitarras y tambores para propiciar la entrada mediante un momento de “fiesta”: se toma aguardiente, se fuman cigarros, se baila y se queman los “triques”, para hacerse de valor y alejar el miedo. El valor de las personas que se prestan a entrar es muy importante, nunca hay que manifestar miedo porque puede ser negativo a la petición o peligroso para las personas involucradas en el camino. Así que el aguardiente además de ofrecerlo delante de la entrada de la cueva, con velas, flores y cigarros, hay que tomarlo para rechazar cada aprehensión delante de los guardianes de la cueva, porque el camino, antes de llegar donde está el sombrero y desarrollar la petición, puede ser muy peligroso. En cambio el humo del tabaco tiene propiedades calmantes que pueden amansar las fuerzas

---

<sup>6</sup> Sobre la cuestión de la identidad zoque véase Lisboa Guillén 2006, Loi, en este volumen, Venturoli, en prensa.

negativas y salvajes de los ayudantes del dueño, además, sabemos que la ofrenda de cigarro en la cueva es algo imprescindible, pues el tabaco, también en la época prehispánica<sup>7</sup>, era considerado un bien muy valioso ypreciado para intercambios no sólo rituales.

Los “guardianes” de la cueva, o “ayudantes del dueño”, se sitúan a lo largo de la cueva y también delante de la “boca del cerro”. El especialista generalmente es el primero, quien guía el camino y quien, después del descanso festivo que precede la entrada, empieza a pronunciar las palabras necesarias para pedir el permiso de entrada al “cuidador de la puerta”. El permiso se pide de hecho al primer guardián que aparece en medio de la entrada de la cueva, si la fórmula inicial tiene éxito y no sucede nada negativo, se puede proceder caminando dentro de la cueva. Si todos se atienen a las instrucciones del especialista no hay peligro, pero nadie debe infringir “los secretos”, a pesar del miedo que se puede sentir, y de lo que puede parecer obvio y justo, sólo sabiendo cómo hablar y cómo comportarse delante de cada “ayudante” es posible llegar hasta el “mero jefe”, el dueño del cerro: “[...] mucho cuidado porque allí hay animales malos, hay el que cuida en las cuevas, si tiene dueño es una víbora, así, grande, o sea quien 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, el mero jefe el mero sombrero, se va a pedir la lluvia” (grabación de campo, Copoya, 2004).

La palabra zoque asume un valor decisivo, es la única “arma” que se tiene para evitar los animales peligrosos que se interponen en el camino. Nunca hay que hacer nada, sino prender velas en los lugares preestablecidos, dejando flores y cigarros, así como ofrecer “copitas de aguardiente”, y sobre todo nunca hay que mover violencia hacia los “ayudante” aunque sean animales peligrosos: “estaba así una gran culebra, víbora, toda enrollada, ‘no le vayan hacer mal es el cuidador así de la puerta’, y me fui yo, como estaba enrollada sacaba la lengua, le hablé

<sup>7</sup> En cuevas de frecuentación zoque prehispánica (Cueva del Lazo, selva El Ocote, Chiapas) han sido recuperados varios restos de puros de tabaco (Domenici, 2003; 2005).

tantito y salió de la puerta, así a un ladito, no le hicimos nada si le hubiéramos hecho mal, sabes, quién iba a pasar!” (grabación de campo, Copoya, 2004). Las palabras pronunciadas en la entrada de la cueva son de explicación, hay que interceder con el primer “guardián” para pedir el “permiso” de entrada y exponerle la razón para la que se ha ido a la cueva: “no vamos a escuchar, vamos a pedir, a pedir que el pueblo de Tuxtla de aquí que no hubiera pleito que esté en paz, que no haya guerra” (grabación de campo, Copoya, 2004).

La serpiente es un animal muy presente en el ámbito simbólico que se relaciona con las cuevas, no sólo para la zona zoque; dice Miguel Medina a propósito de la serpiente en la sierra de Puebla: “entre los campesinos que laboran en el área de las cuevas del grupo Acatzingo-Apipiloco se cuenta que antes, cuando comenzaba a llover, se podía escuchar ‘como el rugido de un animal’ saliendo por estas cuevas y afirman que ese rugido era emitido por ‘el corazón del cerro’ al que describen como una gran serpiente o reptil, cuya función era ‘cuidar el cerro’. En algunos casos se describe al ‘corazón del cerro’ como una serpiente de color verde que, proveniente del mar a través de los ‘brazos de mar’, se alojaba en la cueva de algún cerro” (Medina (2000: 407). La serpiente, de hecho, en la tradición mesoamericana, desde época prehispánica es un animal que se relaciona con el agua y la cueva es el lugar acuático por excelencia (Heyden, 1976; Lopez Austin, 1994, Botta, 2002, Doméni, 2003, Venturoli, 2004a, 2004b, en prensa), además su color verde, así como el color azul es el color para representar el agua.

Igualmente relacionada con la fertilidad asociada a la cueva es la ofrenda de flores, que se cumple en la entrada de la cueva así como a lo largo del camino; flores y cueva se asocian siempre, de hecho los dibujos de los ramilletes de Copoya, es decir los trabajos de flores costurados que se hacen para festejar la Virgen de Copoya, se encuentran pintados en una cueva y es allá que los ramilleteros deben irse, ejecutando el ritual, para copiar los dibujos que los antepasados les han dejado. Lo mismo vale para la albaca, de la cual se utilizan tanto las flores como las ramas y se usa en varios rituales zoques de purificación y de limpieza, pues representa la integridad y la fertilidad femenina más pura. “La cueva, tanto como la flor, es el símbolo de la matriz materna. Dice una

de las informantes de Sahagún: ‘... dentro de nosotras es una cueva, una caverna ... cuya función es recibir’ [...] el temascal también es – simbólicamente – el lugar de nacer. En su forma de pequeña casa, imita el vientre materno es una cueva artificial. Se llamaba el Xochicalli, ‘la casa de la flor’ [...] la flor, la cueva y el lugar de nacimiento están íntimamente asociados; en realidad significan la misma cosa” (Hayden, 1976: 19-20).

## El camino hacia el dueño

La vía en la cueva se vuelve un camino de pruebas que deben ser superadas para llegar a la cámara interna donde tiene lugar el encuentro con el “sombbrero” y donde se desarrolla la petición. Las pruebas se superan, como dijimos, sólo gracias al conocimiento de “los secretos”, es decir, mediante el respeto de las normas de comportamiento. Las pruebas involucran, sin embargo, no sólo el respeto de las reglas sino también un elemento personal: el “valor” de cada uno, que se pone en juego delante de los guardianes que protegen la morada del dueño, para evitar que gente común se atreva a entrar: “es el dueño pues que nos manda esas cosas” (grabación de campo, Copoya, 2004).

Durante el camino, son continuas las paradas para dejar ofrendas y prender veladoras, entretanto el especialista formula oraciones que a menudo involucran divinidades cristianas. La Virgen de Guadalupe es una de las más interpeladas pues encarna los atributos de feminidad, maternidad, fertilidad y protección que se contraponen a la potencia masculina, violenta y tal vez destructiva, de las fuerzas representadas por el dueño de la cueva. La Virgen María, en alguna ocasiones llevada en procesión justo adentro de las cuevas (Medina, 2000), o nada menos que pintada en las paredes de las cuevas (Venturoli, 2006, 2007), reemplaza probablemente la figura de divinidades femeninas que en la época Prehispánica se asociaban a la cueva y complementaban las fuerzas masculinas generadoras. El ejemplo más fácil nos parece lo de Tláloc y Chalchiuhtlicue, la pareja mexicana de divinidades acuáticas, también vinculadas al mundo de las aguas subterráneas: “Tlalocan es, ante todo, un gran depósito de agua del que surgen tanto las lluvias como las corrientes terrestres” (López Austin, 1994: 184). En nuestro caso es inte-

resante recordar que en el valle de Ocozocoautla–Jiquipilas, área zoque de la que estamos hablando, tenemos testigos desde la época Colonial –segunda mitad del siglo XVII– de una divinidad femenina nombrada Jantepusi Llama en algunas declaraciones verbales de procesos contra idolatrías (Aramoni, 1992), que se encuentra nombrada y descrita en varios documentos y tradiciones orales de toda Mesoamérica desde época colonial hasta la actualidad (Olivier, 2006). En los documentos coloniales de nuestra área, en particular un proceso contra idolatría en cuevas en el pueblo de Jiquipilas, se habla de la mujer como la deidad principal de la cueva que ya presenta una superposición de símbolos y significados cristiano y prehispánicos: “sentada sobre una peña una mujer con el cabello tendido y suelto sobre los hombros, de el color el rostro de un india, y que le dijo el dicho su padrino era hija de otra mujer que había estado allí y se llamaba Jantepusilama, [...] y a la espalda de dicha mujer estaba una mesa con una sobremesa azul a manera de altar y puesto en el un santo crucifijo de media vara de alto en una cruz de plata, y una hechura de Nuestra Señora a la manera de la advocación del Pilar. Y que le dejó dicho su padrino que aquel lugar había de ser como Jerusalén, y que así había de estar hasta que el mundo se acabase” (Aramoni, 1992: 316-317). En toda la tradición mesoamericana, la mujer–divinidad de la tierra, probablemente nuestra Jantepusilama, asume semblanzas diferentes según la edad y con base en algunos atributos específicos según el momento del ciclo agrícola (Aramoni, 1992), aunque en época Prehispánica se muestra también en su aspecto agresivo, voraz, nocturno y caníbal (Olivier, 2006) que en la Virgen de la Guadalupe, parece haber desaparecido.

La serie de “ayudantes” que se encuentran a lo largo del camino en la cueva no siempre es la misma sino varía según las descripciones de los especialistas interpelados, sin embargo toda la tipología de los animales permanece adentro de específicas razas: la de los felinos y la de los reptiles, con la única excepción de las avispas<sup>8</sup>. La presencia de ese tipo de animales no es casual, ya sabemos que los reptiles representan el

---

<sup>8</sup> Sobre la presencia de las cuales hay sólo un testimonio: “cuando estábamos entrado nos acudió el avispero, una colmena, empezamos a sahumar y desaparecieron en un ratito” (Copoya, 2004).

mundo acuático, o mejor dicho una situación intermedia entre el agua y la tierra entonces remiten a la idea de la cueva como lugar subterráneo terrestre pero engendrador de agua, lugar pues donde se pide la estabilidad del pueblo, procurada por la fertilidad de la tierra debido a la abundancia de lluvia<sup>9</sup>. El felino se asocia, en cambio, con el carácter sagrado del poder y las fuerzas masculinas del inframundo y del sol nocturno (Craveri, en prensa); su vínculo con las cuevas se atestigua en la cultura zoque prehispánica también mediante hallazgos arqueológicos de figuritas de jaguar en cuevas de la selva El Ocote, Chiapas; se trata de incensarios con facciones de jaguar (Cueva del Camino Infinito, Cueva del Sapo, Cueva del Lazo) y de una cabeza de jaguar (Cueva del Camino infinito) (Domenici, 2005).

En la época Moderna la secuencia de los guardianes varía casi sólo en la definición del segundo guardián, los cuales son casi siempre tres: la serpiente que, como vimos, siempre se encuentra en la entrada, el “sapón [...] del tamaño de un guajolote” (grabación de campo, San Fernando, 2003), un sapo grande que normalmente se halla en medio del camino, lo cual puede ser substituído con una colmena de avispas, y al final justo delante de la cámara donde se encontrará “el mero jefe”, se sitúa el tigre. Los guardianes se superan, entonces, manteniendo firme el valor, sin ser presa del miedo, manteniendo firmes los nervios y utilizando los objetos y las palabras rituales. De hecho los objetos que se llevan durante el camino no sólo se dejan en los nichos y lugares predeterminados a eso, sino también se ofrecen directamente a los guardianes, como también se los utiliza para protegerse de los guardianes; además de la palabra, la única acción admitida hacia los guardianes es el sahumar copal o estoraque. Generalmente adentro de la cueva, mientras que el especialista pronuncia sus fórmulas de permiso hacia los guardianes, los demás deben sahumar la cámara. Las fórmulas mágicas que se pronuncian delante de los guardianes son más o menos iguales a las que se pronuncian en la entrada. Hay que explicarle la motivación por

<sup>9</sup> “Los antiguos nahuas creían que los poderes de la Tierra y de el Agua se manifestaban sobre la tierra en alimento, en energía vital, en el crecimiento, en la reproducción, en el contagio y en la muerte” (López Austin, 1994: 171).

la cual se está allá, se repite que se respetarán las reglas y no se harán daños, que se tienen las ofrendas y el objetivo del camino es la petición al dueño. Mostrarse valientes, pero no violentos, hablar con humildad explicando su presencia dentro de la cueva, hacer las ofrendas y sahumar son gestos esenciales para no tener que enfrentarse a los ayudantes y para poder llegar hasta la cámara central para hacer la petición.

### La petición al “mero jefe”

Superadas todas las etapas a lo largo del camino gracias a los gestos y las palabras rituales llegamos a la verdadera petición, en la cual se pone en ejecución el máximo valor de la palabra, porque es mediante la palabra mágica de petición que el especialista logrará obtener un cambio de estado para todo el pueblo: la petición ritual hará que las palabras se vuelvan actos, “que las cosas se cumplan” que no hayan problemas y que haya lluvia.

Sin embargo, analizamos antes la figura del dueño de la cueva, que es delante de quien se debe hacer la petición. El “sombrerón” o *mukakaia* no es una figura muy explícita en las palabras de los informantes, el dueño no se describe; lo que sabemos de él es lo que se destaca de los atributos que a él se asocian. Por cierto se vincula, en la tradición oral, a los antepasados zoques, los cuales, según los cuentos, le dejaron el puesto una vez abandonadas las cuevas, donde él se quedó como único dueño y representante de las fuerzas subterráneas; además el término con el cual se interpela en zoque, *mukakaia* es también el término que se utiliza para indicar los mismos antepasados pues, aunque parece claro que se trata de dos ideas distintas, a veces hay transposiciones entre los dos conceptos. Al dueño no se le identifica, como a los guardianes, con un animal específico ni tampoco con un individuo, un santo o una divinidad. Sin embargo, existe una representación del “sombrerón” en una cueva que se halla en la municipalidad de Tuxtla Gutiérrez (Venturoli, 2006; en prensa), desde la cual es posible desprender algunas características de esta figura. La representación es un perfil de un medio busto humano que lleva en la cabeza un gran sombrero, con la mano derecha levantada como enfatizando una orden dada –de hecho la boca está

abierta— y cargando un perro en el hombro, siempre representado de perfil (véase figura). La imagen parece representar al dueño que habla con los que llegan a la cueva, de hecho el rostro se dirige a la entrada de la cueva como si alguien que está adentro acogiera a alguien que llega desde afuera. La posición del brazo levantado y de la boca abierta expresan muy bien la postura de quien está hablando en una perspectiva de superioridad hacia quienes se dirige. Pues el “sombrerón” nos parece representado en el mismo momento del contacto con los hombres que llegan hacia él, justo en el momento final de la petición, el momento de su máximo poder sobre el hombre. El perro en su hombro nos indica otros atributos muy importantes reflejando significados relacionados con la esfera inframundana. En el mundo prehispánico el perro se asocia a la deidad de la muerte, (Sahagún, libro cuarto; Durán, capítulo II), es el animal que conduce los muertos en el viaje hacia el mundo inferior que no es sólo el mundo de la muerte sino donde se produce el agua: “el bulto mortuorio representa al sol muerto, es decir, oculto, que es conducido por Xolotl sobre las aguas hacia el mundo inferior, del mismo modo que el perro (Xolotl) es también el conductor de los hombres muertos hacia el reino de la muerte” (Spranz, 1964: 420). Así, también Medina, hablando de la sierra de Puebla, recoge modernas tradiciones orales sobre “una escultura de piedra que representaba a una divinidad de la fertilidad cuya forma era la de un perro emplumado, que se encontraba sentado dentro de la cueva y con el rostro viendo hacia el pueblo. Esta divinidad se conoce hoy con el nombre de ‘Ismatlachi’ y se dice que era la que daba fertilidad a los cultivos de la población mientras mantenía su rostro en esa dirección, pero cuando se volteaba hacia otro lado venían periodos de sequía” (Medina, 2000: 401)<sup>10</sup>. Pues el perro simboliza el inframundo, éste asociado con la muerte, pero en el sentido de re-generación y fertilidad. Notamos que el perro es de color azul, así como toda la figura que representa el “sombrerón”. Azul, como vimos antes, es el color con que se representa el agua y los elementos a

<sup>10</sup> En nuestro caso la pintura representa el perro volteado hacia el fondo de la cueva, o sea, en dirección opuesta con respecto al rostro del “sombrerón”, no sabemos si también aquí pueda simbolizar algo en relación a la fertilidad, es decir, la respuesta dada a la petición —¿siguiendo a Medina en este caso sería negativa?— o no hay relación entre las dos cosas.

ella asociados, el dueño y su perro son azules pues expresan la fuerza de la fertilidad vinculada al agua procedente de la cueva; de hecho el sombrerón es el dueño de la fertilidad procedente de las aguas y con ese fin se cumple el ritual.

En el caso registrado por Medina expuesto antes, el nombre de la divinidad en forma de perro se traduce como “venerable perro azul [...] la alusión al color azul en el vocablo podría estar determinada tanto por las cualidades acuíferas de la divinidad, como por el nexa que las gentes de la zona atribuyen a estas cuevas con el volcán Malinche o *Matlalcueye* cuya tradición es ‘la de falda azul’” (Medina, 2000: 403).

Entonces, aunque no tenemos una descripción del sombrerón, pues todos los interpelados parecen eludir esta pregunta –y puesto que no hemos visto el sombrerón personalmente– su iconografía encontrada en la cueva, así como los atributos que se le confieren nos alumbran bastante sobre esta figura sobrenatural y nos explican la simbología de la última etapa del ritual. Pues bien, ésta etapa se configura como la mera petición que se le debe hacer al dueño, la petición de prosperidad para el pueblo y fertilidad para las milpas: “En zoque le hablo yo pidiendo para el pueblo, que no hayan enfermedades grandes, que no hayan guerras, que esté en paz el pueblo y que no nos falte agua para las milpas, ese es lo que vamos a pedir, de allí le dejamos sus veladoras, su flor, su albaca, su trago, su puro y todo” (Copoya, 2004). En la petición final se condensan todas las etapas superadas hasta allá que son preparatorias a éste último encuentro con “el mero jefe”, en el cual, pronunciando la última fórmula mágica y brindando todas las ofrendas, se establece una comunicación directa entre hombre y mundo sobrenatural, una petición capaz, mediante gestos y palabras, de cambiar el estado de las cosas, de intervenir sobre la naturaleza y modificar el curso de los acontecimientos.

## Actos mágicos, actos comunicativos

Hemos evidenciado cómo, en el marco de una acción ritual, las palabras y los gestos asumen una función diferente con respecto a lo que ocurre en ocasiones cotidianas; éstos durante un camino ritual en la

cueva pueden, como afirma Tambiah, “hacer que algo pase”, pueden cambiar la situación contingente. La creatividad y la validez persuasiva del ritual dependen del valor *performativo* y comunicativo de las palabras pronunciadas y de los gestos desarrollados. Mediante el análisis y la descripción de la simbología expresada por los objetos utilizados en el ritual, del sentido de las fórmulas mágicas, y también mediante una demostración de cómo todos los elementos del ritual se vinculan y se interrelacionan entre ellos (significados de las cuevas en sí, de los animales, de las ofrendas entregadas, de las palabras dichas, de la iconografía, etcétera), se pueden señalar explícitamente las funciones comunicativa y *performativa* del camino en la cueva.

Cada ‘elemento’ del ritual, que sean objetos, oraciones, gestos, o presencias dentro la cueva, refleja y remite a otros, más bien podemos decir que cada ‘elemento’ dialoga continuamente con todos los demás, establece una ‘conversación’ implícita y a veces explícita con todo el contexto ritual y sus partes. Sólo logrando entrever este ‘diálogo’ entre las partes es posible distinguir y comprender el sentido del ritual, lo que está ‘escondido’ debajo de gestos y de palabras que asumen sentido *performativo* –es decir que se vuelven acciones capaces de modificar el estado contingente– sólo en el momento en que forman parte del ritual.

Las interrelaciones entre las partes del ritual y entre los elementos que lo componen resultan el aparato necesario a la funcionalidad del ritual, que debe ser considerado desde un punto de vista unitario únicamente después de un análisis profundo y específico de la simbología que cada elemento aporta en la construcción de significado del ritual mismo. Para “leer” el ritual y hacer que eso nos comunique algo y nos alumbre sobre algunas aproximaciones ideológicas nos parece necesario el acercamiento y el conocimiento de lo que subyace a los elementos que los construyen; en nuestro caso, la simbología expresada por los objetos utilizados, por el lugar en que se efectúa la acción, por los gestos que se ejecutan, por las palabras mágicas y la manera de pronunciarlas, además, por los ‘protagonistas’ mismos del ritual humanos o no-humanos. Todos estos elementos nos comunican algo del ritual y nos proporcionan la posibilidad de evidenciar el diálogo implícito y explícito entre los elementos y así entender también las razones del

ritual y su función dentro de una cultura (véase Venturoli, 2002; 2006; 2004b). Asimismo, los elementos del ritual, tanto como la entereza a lo largo del camino, nos comunican algo de los participantes del ritual (véase Venturoli en prensa), sus comprensiones de algunos espacios ideológicos dentro de una cosmovisión del mundo.



Figura 1, Imagen del sombrerón dibujada en las paredes de la Cueva del Diablo, Tuxtla Gutiérrez, (fotografía de Sofía Venturoli).

## Bibliografía

Aramoni Calderón, Dolores, 1992, *Los refugios de los sagrado*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D. F.

Báez-Jorge, Félix, 1983, “La cosmovisión de los zoque de Chiapas”, pp. 383-412, en L. Ochoa - T.A. Lee (curadores), en *Antropología e historia de los mixe-zoque y mayas (homenaje a Frans Blom)*, México: UNAM - Brigham Young University.

Bell, Catherine, 1992, *Ritual Theory Ritual Practice*. New York Oxford: Oxford University Press.

Botta, Sergio, 2002, *Le acque preziose. Saggio sui sistema religiosi mesoamericani*, Bulzoni Editore, Roma.

Cordry, Donald, B. - Cordry, Dorothy M. 1988, *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas México*, México: Gobierno del Estado de Chiapas, Miguel Angel Porrúa.

Domenici, Davide, 2003, “Ritos hipogeos en la Selva El Ocote (Chiapas, México). Un intento de interpretación”, in Davide Domenici, Carolina Orsini, Sofia Venturoli (a cura di), *Il sacro e il paesaggio nell'america indigena. Atti del Colloquio Internazionale*, CLUEB, Bologna 2003, pp. 157-170.

—, “Patrones de utilización del espacio ritual hipogeo en la selva El Ocote (Chiapas), VII *Coloquio Bosch Gimpera*, 13-17 giugno 2005, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, atti in preparazione.

Esponda Jimeno Víctor Manuel, inédito, *Trascripción del manuscrito* “Jiquipilas, III. A. 1. III Asuntos Indígenas, A, 1 1685, “Autos contra Antonio de Ovando indio del pueblo de las Xiquipilas. Incola de Santiago mulato libre vecino del el y Roque Martín indio de Tuxtla. Por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticioso”. [Publicado en *Nuevas perspectivas sobre el castigo de la heterodoxia indígena en Nueva España: siglos XVI-XVIII*. Ana de Zaballa Beascochea (coordinadora), Universidad del País Vasco, 2005, pp. 95-142. Bilbao].

Heyden, Doris, 1976, “Caves, Gods, and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan”, en *Mesoamerican Site and World-Views*, E. P. Benson (editor) 1981, A Conference at Dumbarton Oaks, October 16<sup>th</sup>, 17<sup>th</sup> 1976, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.

Leach, Edmund R., 1954, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Harvard University Press, Oxford.

Lopez Austin, Alfredo, 1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Medina, Jaen Miguel, 2000, *Las cuevas de Acatzingo-Tepeaca, Puebla: estudios arqueológico, etnohistórico y etnográfico*, tesis para optar el título de licenciado en arqueología, pp, 24-42; 362-430 Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Olivier, Guilhem, 2006, *Tlantepuzilama: le pericolose incursioni di una divinità dai denti di rame in Mesoamerica*, in Lopez Lujan L., Lupo A., Migliorati L., *Gli aztechi, tra passato e presente*, Carocci, Roma.

Spranz, Bodo, 1964, *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Tambiah, S. J., 1990, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

—, 1995, *Rituali e cultura*, Il Mulino, Milano.

Rappaport, Roy, 1971, Ritual, Sanctity, and Cybernetics, *American Anthropologist*, vol. 73, pp. 59-76, American Anthropological Association.

Venturoli, Sofia, 2002, "Ritualidad en cueva en el área zoque de Chiapas. El caso de la Hierbachunta", en *Anuario CESMECA*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

—, 2004a, "La Cueva de la Hierbachunta como territorio étnico de los Zoques de Chiapas", in *Thule Actas del XXV Congreso Internacional de Americanistas*, Perugia 9-11 de mayo 2003.

—, 2004b, "El diálogo con el "dueño" de la cueva", en *Thule Actas del XXVI Congreso Internacional de Americanistas*, Perugia 6-10 di maggio 2004.

—, 2004c, "El trabajo etnográfico y los estudios etnohistóricos en el marco del Proyecto Río La Venta", en *Bolom, Revista del Centro de Investigaciones Frans Blom*, n. 2, 2005, San Cristóbal de Las Casas.

—, 2006, "Curanderos, Espiritistas y gente común en el umbral de la cueva", en Aramoni D.- T. Lee Whiting - M. Lisbona Guillén (coordinadores), *Presencia Zoque. Una aproximación multidisciplinaria*, UNICAH, COCYTEC, UNACH, UNAM, Mexico D.F.

—, (en prensa), "Una mirada adentro la cueva", en *Revista del Centro de Estudios Maya*, México D.F.

Vogt Evon Z., 1976, "Some aspects of the Sacred Geography on Highland Chiapas", en *Mesoamerican Site and World-Views*, E. P. Benson (editor) 1981, A Conference at Durbanton Oaks, October 16<sup>th</sup>, 17<sup>th</sup> 1976, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.

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