



J. Kathryn Josserand
y Nicholas A. Hopkins*

TILO Y SU CRISTO NEGRO:
HISTORIA, PEREGRINACIÓN Y DEVOCIÓN EN
CHIAPAS, MÉXICO

Resumen

Los viajes sagrados a las cuevas donde reside el “Señor de la Tierra”, conocido por diversos nombres locales, para hacer ofrendas y pedir lluvia, buenas cosechas, salud y bienestar, son una costumbre en gran parte de Mesoamérica. El culto al Señor de la Tierra en la región ch’ol, en las tierras altas del norte de Chiapas, tuvo importancia regional en la época precolombina dado que una o más cuevas eran destinos de peregrinación, a donde se acude para comunicarse con esta deidad. Esas costumbres fueron suprimidas durante el período colonial, pero en los lugares donde han sobrevivido suelen estar presentes elementos “paganos” cuya existencia es independiente de las tradiciones cristianas. La tesis de este estudio es que el Señor de la Tierra, y las peregrinaciones para venerarlo en la época precolombina, lograron hacer la transición al cristianismo en la región ch’ol; ahora éste aparece como la imagen del Cristo Negro de Tila. El aislamiento y el escabroso terreno de Tila y sus alrededores convirtieron esta zona en un lugar natural de refugio y resistencia durante la época colonial, de manera que la asimilación de la cultura española fue muy lenta y permitió que se produjera una síntesis con las instituciones nativas. La peregrinación para rendir culto al Señor de Tila es una tradición que ejemplifica esta síntesis. Las fuentes lingüísticas, etnográficas, etnohistóricas y arqueológicas se combinan para hacerla más comprensible.

TILO AND ITS BLACK CHRIST:
HISTORY, PILGRIMAGE, AND DEVOTION IN CHIAPAS, MEXICO

Abstract

All over Mesoamerica people travel on sacred journeys to caves inhabited by the Earth Lord, who goes by a variety of local names. They do so in order to make offerings

* Kathryn Josserand (estadounidense) obtuvo su doctorado en Antropología en la Tulane University en 1983. Hasta julio de 2006 fue profesora asociada del Departamento de Antropología de la Florida State University en Tallahassee, realizando investigaciones sobre el ch’ol moderno y el análisis de discurso de las inscripciones jeroglíficas del clásico maya. Nicholas A. Hopkins (estadounidense) obtuvo su doctorado en Antropología en la University of Chicago en 1967. Actualmente es dueño de Jaguar Tours (JaguarTours@nettally.com) e investiga sobre el ch’ol moderno y la gramática de las inscripciones jeroglíficas del clásico maya. Su dirección de correo electrónico es nhopkins@mailier.fsu.edu. Los autores y editores agradecen al Dr. Oscar H. Horst sus valiosas observaciones y sugerencias. Traducción de Margarita Cruz.

© Mesoamérica 49 (ENERO–DICIEMBRE DE 2007), PÁGS. 82–113

and to petition for rain, plentiful crops, good health, and welfare. Evidence suggests that the cult of the Earth Lord was important in the Ch'ol area in the northern highlands of Chiapas, Mexico, where caves served as pre-Columbian pilgrimage sites. During colonial times such practices were widely suppressed. Areas in which cave rituals survive today often have components that operate independently from mainstream Christianity, as "pagan" practices. This study argues, however, that the pre-Columbian Earth Lord and his associated pilgrimage cult in the Ch'ol region have made a successful transition to Christianity: the Earth Lord now appears in the guise of the Black Christ of Tila. Tila's remote location made it a zone of refuge and resistance during colonial times; Spanish culture here was absorbed very slowly, allowing for synthesis with native institutions. The pilgrimage cult of the Black Christ epitomizes this synthesis. Linguistic, ethnographic, ethnohistoric, and archaeological sources shed light on the development of this tradition.

En el norte de Los Altos de Chiapas (Fig. 1) se asienta una zona mexicana que ha escapado en gran medida a la atención de los antropólogos, a pesar de estar apenas a unos ochenta kilómetros al norte de una región, habitada por hablantes tsotsiles y tsetales, que es muy conocida por los etnógrafos.¹ Las tierras altas del norte de Chiapas estuvieron ocupadas en tiempos históricos por hablantes de ch'ol, otra lengua maya.² La mayoría de académicos, al igual que J. Eric S. Thompson,³ consideran que el ch'ol (y sus lenguas hermanas chontal y ch'orti') están estrechamente relacionadas con la lengua registrada en las inscripciones jeroglíficas del período Clásico maya (300–900 d.C.).⁴ La epigrafía y

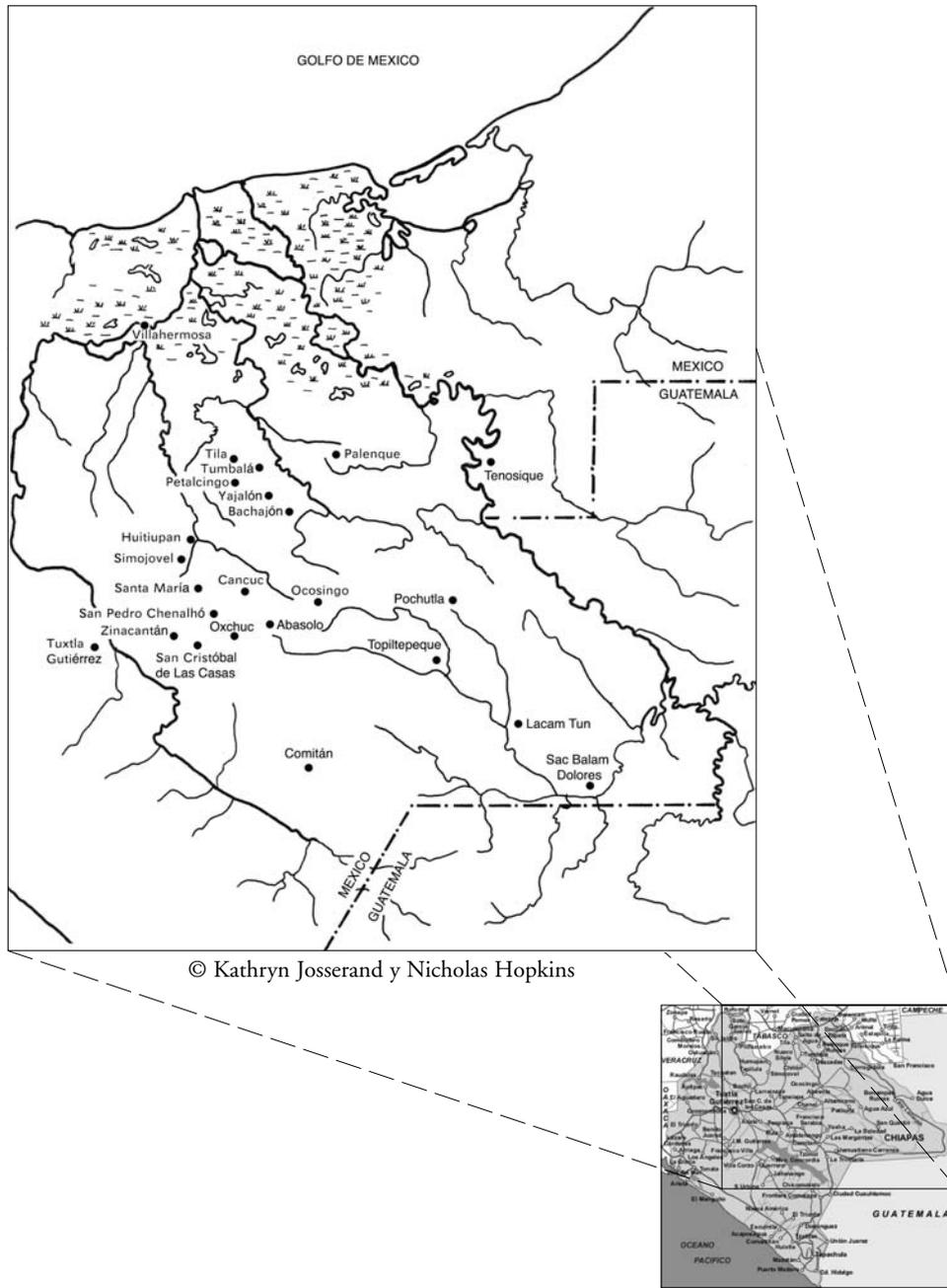
¹ Véanse Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, editores, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas* (México: Instituto Nacional Indigenista (INI), 1970); y Evon Z. Vogt, *Fieldwork among the Maya: Reflections on the Harvard Chiapas Project* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994).

² Véanse John Joseph Attinasi, "Lak T'an: A Grammar of the Chol (Mayan) Word" (Tesis de doctorado, University of Chicago, 1973); y Otto Schumann G., *La lengua chol, de Tila (Chiapas)*, Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 8 (México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1973).

³ J. Eric S. Thompson, "Sixteenth and Seventeenth-Century Reports on the Chol Mayas", en *American Anthropologist* 40: 4 (1938), págs. 584–604; y J. Eric S. Thompson, "Perspectiva histórica", en Viola Warkentin y Ruby Scott, *Gramática ch'ol*, Serie de Gramáticas de Lenguas Indígenas de México, 3 (México: Instituto Lingüístico de Verano (ILV), 1980), págs. ix–xiii.

⁴ Los hablantes del chontal se encuentran en las tierras húmedas de Tabasco, al norte de la región de habla ch'ol. Los hablantes del ch'orti' ocupan territorio en las zonas fronterizas de Guatemala y Honduras, cerca del sitio arqueológico de Copán. En tiempos prehispánicos, la zona de habla ch'orti' (y su antecedente, el ch'olti') era más amplia, y una cadena de dialectos del ch'ol llenaba el territorio entre el chontal y el ch'orti'.

FIGURA 1
Chiapas, regiones adyacentes
y pueblos de Los Altos de Chiapas mencionados en el texto



la lingüística han aportado pruebas que respaldan este punto de vista.⁵ Sin embargo, el *Handbook of Middle American Indians* dedica menos de cuatro páginas a los ch'oles.⁶ Los estudios lingüísticos nutren, aunque indirectamente, la etnografía ch'ol a través de estudios terminológicos y lexicológicos, además de colecciones de cuentos tradicionales.⁷ Aunque no hay manuscritos de principios del período colonial en lengua ch'ol, ni sobre ella, la documentación en colecciones civiles y eclesiásticas es considerable, y varios etnohistoriadores han publicado investigaciones sobre la zona.⁸ A estos materiales podemos agregar ahora dos

⁵ Véanse Stephen Houston, John Robertson y David Stuart, "The Language of Classic Maya Inscriptions", en *Current Anthropology* 41: 3 (2000), págs. 321–356; J. Kathryn Josserand y Nicholas A. Hopkins, *Chol (Mayan) Dictionary Database*, Final Performance Report, National Endowment for the Humanities Grant RT-20643-86, 3 tomos (1988); J. Kathryn Josserand, Linda Schele y Nicholas A. Hopkins, "Linguistic Data on Maya Inscriptions: The *ti* Constructions", en Merle Greene Robertson, editor, *Fourth Palenque Round Table, 1980* (San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute, 1985), págs. 87–102; y Alfonso Lacadena y Soeren Wichmann, "The Distribution of Lowland Maya Languages in the Classic Period", en Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos y Merle Greene Robertson, editores, *Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, 2 tomos (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2002), II, págs. 275–319.

⁶ Alfonso Villa Rojas, "Maya Lowlands: The Chontal, Chol, and Kekchi", en Evon Z. Vogt, editor, *Handbook of Middle American Indians*, tomo 7: *Ethnology, Part One* (Austin: University of Texas Press, 1969), págs. 230–243. Véase ahora Nicholas A. Hopkins, "Chol", en James W. Dow y Robert V. Kemper, editores, *Encyclopedia of World Cultures*, tomo 8: *Middle America and the Caribbean* (Boston: G. K. Hall, 1995), págs. 63–66.

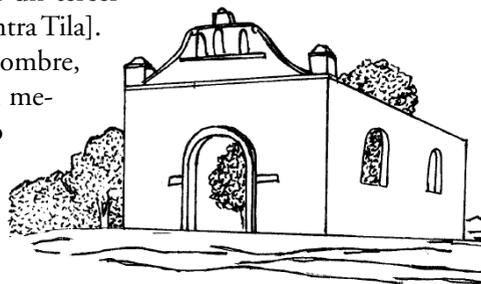
⁷ Véanse Wilbur Aulie y Evelyn Aulie, *Diccionario Ch'ol-Español, Español-Ch'ol, Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas* Mariano Silva y Aceves, 21 (México: ILV, 1978); José Alejos García, *Wajalix bā t'an: narrativa tradicional ch'ol de Tumbalá, Chiapas*, Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 20 (México: UNAM, 1988); Nicholas A. Hopkins y J. Kathryn Josserand, *Chol Texts, Vocabulary, and Grammar*, Final Technical Report to the National Science Foundation, Grant BNS-8308506, 1983–1986 (Tampa, Florida: Institute for Cultural Ecology of the Tropics, 1994); y Arabelle Whitaker y Viola Warkentin, *Chol Texts on the Supernatural*, Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics and Related Fields, 13 (Norman: University of Oklahoma Press, 1965).

⁸ Véanse José Alejos García y Elsa Ortega Peña, *El Archivo Municipal de Tumbalá, Chiapas, 1920–1946* (México: UNAM, 1991); Alain Breton, "En los confines del norte chiapaneco, una región llamada 'Bulujib'", en *Estudios de Cultura Maya* 17 (1988), págs. 295–354; Edward E. Calnek, "Los pueblos indígenas de las Tierras Altas", en McQuown y Pitt-Rivers, editores, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, págs. 105–133; Edward E. Calnek, *Highland Chiapas before the Spanish Conquest*, Papers of the New World Archaeological Foundation, 55 (Provo, Utah: Brigham Young University, 1988); Jan de Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, misionero de Chiapas y Tabasco en el cuarto centenario de su muerte* (publicación privada, 1980); Jan de Vos, *La paz de Dios y del rey: la conquista de la*

monografías que se basan en historias orales y descripciones de la comunidad, escritas por autores contemporáneos y nativos de la zona, como son los trabajos en ch'ol y español de Miguel Meneses López y de José L. Pérez Chacón sobre Tumbalá y Tila respectivamente.⁹ Las dos monografías compensan con creces la falta de información etnográfica. El trabajo de Pérez Chacón contiene una versión del mito de la fundación de Tila que narra la transformación de Cristo en el Señor de Tila. La narración, traducida del ch'ol, nos informa:

Después de la fundación de Tila, los primeros habitantes empezaron a trabajar en la construcción de una iglesia. Cuando ponían los cimientos para comenzar a levantar el edificio, se apareció un misterioso hombre vestido de blanco que observaba el desarrollo de la obra. El hombre les dijo que estaban construyendo la iglesia en una mala ubicación [un lugar llamado Misijá] pues el suelo estaba demasiado húmedo. Cuando se dieron cuenta de que estaba en lo cierto, trasladaron el poblado a otro sitio [Chulum]. Años más tarde, al empezar la construcción de una nueva iglesia, el misterioso hombre se apareció otra vez y les dijo a los vecinos que esa tampoco era una buena ubicación porque allí había muchos nidos de hormigas y que debían construir la iglesia en otro lado. Lo mismo sucedió una vez más en un tercer sitio [al pie de la colina donde hoy se encuentra Tila].

Por último, al reconocer a Cristo en ese hombre, los habitantes se convencieron de que era mejor trasladar la comunidad a un sitio en lo alto de una inclinada colina, donde hoy está ubicada Tila; adoptaron a Cristo como su patrón, el Señor de Tila, y construyeron la iglesia actual. Sin embargo,



selva lacandona, 1525–1821 (México: Fondo de Cultura Económica, 1988); Peter Gerhard, *The Southeast Frontier of New Spain* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979); Herbert S. Klein, “Rebeliones de las comunidades campesinas: la República Tzeltal de 1712”, en McQuown y Pitt-Rivers, editores, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, págs. 149–170; Gudrun Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas, 1522–1532: el conflicto entre Portocarrero y Mazariegos* (México: UNAM, 1993); Rodney C. Watson, “Nuevas perspectivas para las investigaciones geográfico-históricas en Chiapas”, en *Mesoamérica* 3 (junio de 1982), págs. 232–239; y Rodney C. Watson, “La dinámica espacial de los cambios de población en un pueblo colonial mexicano: Tila, Chiapas, 1595–1794”, en *Mesoamérica* 5 (junio de 1983), págs. 87–108.

⁹ Miguel Meneses López, *K'uk' Witz, Cerro de los quetzales: tradición oral del municipio de Tumbalá* (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, Sub-Secretaría de Asuntos Indígenas, 1986); y José L. Pérez Chacón, *Los choles de Tila y su mundo: tradición oral* (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, Sub-Secretaría de Asuntos Indígenas, 1988).

poco tiempo después de haber construido el santuario, llegaron habitantes de San Cristóbal de Las Casas a saquear el templo. Cristo huyó de los saqueadores y se refugió en una cueva, en la montaña que está frente a la iglesia, del otro lado del valle, donde permaneció por varios años, hasta que con la ayuda de pobladores de Tabasco se logró finalmente restituir el Señor de Tila a su iglesia y recuperar parte de los bienes perdidos. Cuando la imagen de Cristo reapareció de *motu proprio* en el santuario, ya se había transformado en un Cristo Negro; en la cueva quedaba otra imagen ennegrecida en forma de estalagmita.¹⁰



De ahí que tanto la estalagmita de la cueva como la imagen de la iglesia representen al Señor de Tila, y los dos lugares sean apropiados para venerar a Cristo. Durante las festividades, se realizan procesiones para llevar al sitio de la cueva una pequeña imagen de Cristo, que se conserva en la capilla de la iglesia y se utiliza para sacar en procesión. Estas procesiones, presididas por el sacerdote y acompañadas de peregrinos que emprenden la ardua subida a la cueva para cumplir con sus promesas, constituyen uno de los acontecimientos culminantes de las dos fiestas del año.

El culto al Señor de Tila sigue vivo. Las decenas de miles de peregrinos que asisten a las festividades y los miles que acuden entre esas fechas no llegan para rendir culto a una deidad precolombina ni por su interés en la historia de Chiapas. Están allí para pedir por el bienestar de sus familias y de sí mismos, y para hacerlo en el contexto de la corriente dominante del cristianismo.

TILA Y EL CULTO AL CRISTO NEGRO DE ESQUIPULAS, GUATEMALA¹¹

En 1595, los sacerdotes de Esquipulas, ahora un municipio en el oriente de Guatemala, encargaron a Quirio Cataño, destacado artista de la escuela de

¹⁰ Resumido de Pérez Chacón, *Los choles de Tila y su mundo*, págs. 146–155. Las ilustraciones fueron tomadas de la edición de 1993 de este mismo título (Chiapas, México: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura DIF-CHIAPAS / Instituto Chiapaneco de Cultura), págs. 309 y 314.

¹¹ Varias etimologías para el nombre de Esquipulas han sido ofrecidas en la literatura, pero parece ser el caso que el nombre se deriva del náhuatl *izqui(tl)*, sustantivo que se refiere

escultores en Santiago de Guatemala, que tallara una nueva figura de Cristo.¹² La figura fue tallada en madera. Aunque es probable que su color original haya sido más claro, éste se ha oscurecido y con frecuencia se dice que tiene la pigmentación de los indígenas locales.¹³ Así pues, el tono de su piel se ha vuelto más oscuro con el paso de los años y la imagen del Cristo crucificado, el Señor de Esquipulas, ha llegado a conocerse como Cristo Negro, a quien se le acredita una serie de curas milagrosas. El primer lugar donde estuvo fue una ermita con techo de paja, pero el arzobispo de Guatemala ordenó la construcción de un nuevo santuario después de curarse de una enfermedad durante una visita al santua-



Cristo Negro de Esquipulas

Cortesía de Oscar H. Horst

a “muchas plantas y árboles que producen racimos de flores blancas”; véase Frances Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl* (Norman: University of Oklahoma Press, 1992), pág. 123, traducción de los autores. Así que el nombre completo, *izqui-pul-lan*, es “lugar de abundancia de flores blancas”. Dichas “flores blancas” pueden haber sido las vainas abiertas del algodón, planta que fue cultivada por los ch’orti’es; véase Rubén E. Reina, “Eastern Guatemalan Highlands: The Pokomames and Chorti”, en Vogt, editor, *Handbook of Middle American Indians*, tomo 7: *Ethnology, Part One*, págs. 101–132, El valle de Esquipulas producía algodón en el tiempos coloniales; véase J. Luis García A., *Esquipulas*, 2ª edición (Guatemala: J. Luis García A., 1954), pág. 29.

¹² Stephen F. de Borhegyi, *El santuario de Chimayo* (Santa Fe, New Mexico: The Spanish Colonial Arts Society, 1956), pág. 3.

¹³ Oscar H. Horst, “Building Blocks of a Legendary Belief: The Black Christ of Esquipulas, 1595–1995”, en *The Pennsylvania Geographer* 36: 1 (1998), pág. 140.

rio en 1737.¹⁴ Mucho antes de este incidente, sin embargo, ya se había extendido el culto al Señor de Esquipulas entre las comunidades indígenas.

Muchos santuarios del Señor de Esquipulas tienen una conexión real o legendaria con cuevas, manantiales u otras manifestaciones que se podrían asociar con la deidad precolombina de la tierra. Se dice, por ejemplo, que el santuario en Guatemala estuvo cerca de un manantial donde el barro tenía poderes curativos;¹⁵ también, en un túnel parecido a una cueva se formó un santuario secundario.¹⁶ Los santuarios de Tila y Chalma en México están relacionados con cuevas. A principios de la época colonial se veneraba a un dios de la cueva, *Ostoc Teotl*, en Chalma;¹⁷ en el santuario de Chimayó en Nuevo México hay un depósito de barro curativo.¹⁸ La imagen de Esquipulas en Zinacantán, Chiapas fue “encontrada en una cueva sagrada” y se le relaciona con la sal que se extrae de unas salinas cercanas y se trae para celebrar rituales desde la época precolombina.¹⁹

En la época colonial, Esquipulas se encontraba en una zona de habla ch'orti', en la frontera sureste de la cultura clásica maya.²⁰ Hoy día, la distribución de los ch'orti' se ha reducido a un pequeño número de pueblos al norte de Esquipulas, en el departamento de Chiquimula, Guatemala, entre ellos Camotán, Jocotán,

¹⁴ Respecto a la ermita con techo de paja, véase Horst, “Building Blocks of a Legendary Belief”, pág. 136. Sobre el nuevo santuario, véase Stephen F. de Borhegyi, “The Cult of Our Lord Esquipulas in Middle America and the New World”, en *El Palacio* 61 (1954), págs. 387–401.

¹⁵ John M. Hunter y Renate de Kleine, “Geophagy in Central America”, en *Geographical Review* 74: 2 (1984), págs. 159–160.

¹⁶ James E. Brady y George Veni, “Man-Made and Pseudo-Karst Caves: The Implications of Subsurface Features within Maya Caves”, en *Geoarchaeology* 7: 2 (1992), págs. 149–167; y Carl Kendall, “The Politics of Pilgrimage: The Black Christ of Esquipulas”, en N. Ross Crumrine y Alan Morinis, editores, *Pilgrimage in Latin America* (New York: Greenwood Press, 1991), pág. 146.

¹⁷ María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma* (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000), págs. 36–37.

¹⁸ Stephen F. de Borhegyi, “El Cristo de Esquipulas de Chimayó, Nuevo México”, en *Antropología e Historia de Guatemala* 5: 1 (1953); y Borhegyi, *El santuario de Chimayó*.

¹⁹ Evon Z. Vogt, *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), pág. 17.

²⁰ Reina, “Eastern Guatemalan Highlands”, pág. 102, figura 1.

La Unión y Olopa.²¹ Los ch'orti' de Jocotán realizan una peregrinación a Esquipulas en enero y regresan a Jocotán el 15 del mismo mes, cuando se hacen ofrendas importantes al Espíritu de la Tierra,²² que para los ch'orti' es "la personificación nativa de la tierra, el suelo, el crecimiento de las plantas y, en general, riquezas y propiedades".²³ Al llegar a Esquipulas, los peregrinos hacen ofrendas al "milagroso" Señor de Esquipulas, que según los ch'orti' es una réplica en bronce que reemplazó al Cristo Negro original.²⁴ Al igual que en Tila, los peregrinos pasan atrás de la imagen del Cristo crucificado y dejan dinero y velas a sus pies.²⁵ El 15 de enero, después de su regreso a Jocotán, los peregrinos ch'orti' hacen una serie de importantes ofrendas al Espíritu de la Tierra como parte integral de la peregrinación al Cristo Negro de Esquipulas, lo que indica una conexión entre el ícono cristiano y el Señor de la Tierra de la época precolombina.²⁶

Las ceremonias que realizan los ch'oles en Tila y las que llevan a cabo los ch'orti' en Esquipulas tienen similitudes notables. En Tila, la imagen del Cristo Negro descansa sobre una plataforma en lo alto del altar mayor de la iglesia, al cual se accede a través de rampas laterales en la parte trasera de la iglesia. Éstas conectan con un pasillo que se extiende detrás y justo abajo de la imagen (Fig. 2). Los peregrinos pueden tocar la imagen o cargar a sus hijos para que le den un beso o la toquen, o le dejan prendas sujetas a la cruz o al lienzo que la cubre. En Esquipulas se utiliza un acceso similar a la sagrada imagen, aunque ahora está protegida por un camarín de vidrio. Se venera la imagen según el modelo establecido en Santiago de Compostela, en el norte de España.²⁷ La imagen de Santiago, conquistador de los moros y patrón de España, ha sido objeto de grandes peregrinaciones desde la época medieval.²⁸

²¹ John G. Fought, compilador, *Chorti (Mayan) Texts* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), págs. 3–5.

²² Fought, compilador, *Chorti Texts*, págs. 439–481; y Kendall, "The Politics of Pilgrimage".

²³ Charles Wisdom, *The Chorti Indians of Guatemala* (Chicago: University of Chicago Press, 1940), pág. 402.

²⁴ Fought, compilador, *Chorti Texts*, pág. 521.

²⁵ Fought, compilador, *Chorti Texts*, pág. 456.

²⁶ Fought, compilador, *Chorti Texts*, págs. 471–476 y 477–481.

²⁷ Santiago también es el santo patrón del pueblo de Esquipulas.

²⁸ Véase Edwin B. Mullins, *The Pilgrimage to Santiago* (New York: Interlink Books, 2001 y Oxford: Signal Books, 2001).



FIGURA 2

Interior del santuario de la iglesia de Tila, Chiapas

Cortesía de Oscar H. Horst

En Esquipulas y en Tila, la costumbre de hacer ofrendas al Espíritu de la Tierra para asegurar el bienestar de la familia y los seres queridos se ha trasladado al culto al Cristo Negro, el Señor de Esquipulas o Señor de Tila, respectivamente. En ambas regiones, los indígenas regresan del centro de peregrinación a los santuarios locales del Señor de la Tierra, donde también le rezan y dedican ofrendas. Los ch'oles de Tumbalá acuden a su propia cueva en Joloniel a su regreso de la peregrinación de Corpus Christi a Tila.²⁹ En esta síntesis de religión precolombina y cristiana parecen haberse fusionado la imagen de Cristo con la figura del Dueño de la Tierra, señor de almas, poseedor de las llaves de la riqueza y la salud. Esta tradición del culto a un dios de la cueva se originó sin duda alguna en la época precolombina y es, a la vez, genuinamente cristiana, lo que no supone ninguna contradicción para el creyente. “Los devotos indíge-

²⁹ Meneses López, *K'uk' Witz*, pág. 70; y Karen Bassie, *The Jolja' Cave Project. A Research Report to the Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc.*, Crystal River, Florida, 2001. Documento electrónico: <http://www.famsi.org/reports/00017/index.html>.

nas”, observa George M. Foster, “pueden pasar directamente de oír misa a rendir culto a los ídolos paganos en los cerros, donde entierran ofrendas de alimentos y queman incienso de copal”.³⁰



Cristo Negro,
Señor de Tila

HISTORIA COLONIAL TEMPRANA

Tila aparece en documentos españoles de 1535, cuando aún era gobernada por sus propios ciudadanos, relativamente libre del dominio español.³¹ En 1536 la región del norte de Chiapas participó en una serie de rebeliones que incitaron a Pedro de Alvarado a enviar al capitán Francisco Gil Zapata para pacificarla. Tila, Petalcingo y Ocosingo, nos comenta Jan de Vos, fueron algunos de los pueblos asolados.³² Los indígenas volvieron a rebelarse en 1539 y Francisco Montejo, nuevo gobernador de Chiapas, envió otra expedición.³³ En 1542, Pedro de Solórzano sojuzgó a Tila, Petalcingo y otros pueblos al este de Ocosingo; las tierras conquistadas fueron entregadas en encomienda a los españoles de Ciudad Real.³⁴

³⁰ George M. Foster, *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage* (Chicago: Quadrangle Books, 1960), pág. 167.

³¹ Calnek, “Los pueblos indígenas de las Tierras Altas”, pág. 115.

³² de Vos, *La paz de Dios y del rey*, págs. 64–65.

³³ de Vos, *La paz de Dios y del rey*, págs. 69–70.

³⁴ Breton, “En los confines del norte chiapaneco”, pág. 297; y de Vos, *La paz de Dios y del rey*, pág. 73.

La llegada de Bartolomé de Las Casas, nuevo obispo de Ciudad Real, provocó en 1545 un cambio abrupto de tácticas.³⁵ Bajo su liderazgo, los dominicos empezaron un programa de reasentamiento pacífico de indígenas como alternativa a los trastornos causados por la intrusión militar. Se congregó en cabeceiras a los pueblos de indios: se reunía a varios pueblos independientes y a otros se les trasladaba a nuevas ubicaciones. Algunos pueblos ya existentes, como Tila, Petalcingo y Ocosingo, mantuvieron su integridad y sólo se les trasladó a lugares cercanos más accesibles.³⁶ Después de que Las Casas regresara a España, en 1550, la política colonial volvió a las intrusiones militares y, en 1559, se envió una expedición a conquistar a los ch'oles insumisos de la selva que vivían al este de Ocosingo. Esta fuerza no pudo lograr su objetivo y aunque subyugó a los ch'oles de Lacam Tun, "los lacandones", fue emboscada y expulsada.³⁷

El programa de los dominicos continuó dando frutos, a pesar de las violentas interacciones entre españoles y ch'oles. Fray Pedro Lorenzo de la Nada llegó a Chiapas en 1560 y estudió las lenguas locales con la ayuda de indígenas adscritos a los colegios coloniales en Ciudad Real. Empezó una campaña para convencer a la población indígena de que aceptara vivir en los asentamientos de Los Altos.³⁸ Este singular misionero trabajó en todas partes de la región y vivió con los indígenas. Según de Vos, era obvio que prefería la compañía de los indígenas a la de los burócratas de la Iglesia, con quienes se mantenía en constante conflicto.³⁹ En 1563, Lorenzo de la Nada reubicó a los ch'oles de Pochutla, al este de Ocosingo, en un nuevo barrio de ese pueblo y en 1564 reasentó a los tseltales para constituir los nuevos pueblos de Bachajón y Yajalón. Se dice que fundó Tila el mismo año, lo que representaría el segundo traslado de Tila, según el mito sobre su origen. En 1580, fray Pedro intentó convertir a los itzaes, los últimos mayas independientes del Petén, pero sus propios indígenas lo hicieron regresar al llegar a Tayasal y se rehusaron a seguir adelante. Regresó así a Palenque, otro pueblo fundado por él con ch'oles reubicados, donde murió un tiempo después, ese mismo año.⁴⁰

³⁵ de Vos, *La paz de Dios y del rey*, págs. 78–79.

³⁶ Calnek, "Los pueblos indígenas de las Tierras Altas," págs. 106–107; y de Vos, *La paz de Dios y del rey*, pág. 66. Esta re congregación puede representar la primera vez que Tila fue reubicado, de acuerdo a su mito de origen.

³⁷ de Vos, *La paz de Dios y del rey*, pág. 95.

³⁸ de Vos, *La paz de Dios y del rey*, págs. 101–102.

³⁹ de Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada*.

⁴⁰ de Vos, *La paz de Dios y del rey*, pág. 197.

En 1595, los lacandones no pudieron apoyar a su sacerdote y los dominicos renunciaron al control de Tila, Tumbalá y Petalcingo, que pasaron a manos de sacerdotes seculares, con San Mateo Tila como centro parroquial.⁴¹ Peter Gerhard nos informa que en esa época Tila albergaba 671 familias indígenas, que para 1611 habían aumentado a 766 y en 1678 sumaban ya 959.⁴² Los documentos de 1595 a 1794, que se encuentran en diversos archivos y fueron analizados por Rodney C. Watson, contienen información sobre tributos y otros aspectos económicos.⁴³ Watson señala que la población de Tila se mantuvo excepcionalmente estable durante todo el período colonial, un hecho que él atribuye a su aislamiento.⁴⁴ En efecto, de todas las parroquias de la provincia de Chiapas, sólo en Tila y Ocosingo hubo un crecimiento constante de población durante esos turbulentos tiempos, según Gerhard quizá por el reasentamiento de ch'oles de la selva en estos pueblos.⁴⁵

Para fines del siglo XVII, no se encuentra aún ninguna mención directa de peregrinaciones, pero un documento de 1695 perteneciente a Tila señala que Tabasco no era uno de los pueblos que contribuía a la Epifanía, pero que el Señor de Tila ya atraía devotos de Tabasco.⁴⁶ Es muy probable que el instrumento de difusión del Cristo Negro, desde Esquipulas hasta Tila, haya sido el ambicioso misionero Antonio Margil (1657–1726), quien se hacía llamar “La Misma Nada”. Nacido en Valencia, España en 1657, Margil llegó a México en 1683 y trabajó por todo México y América Central.⁴⁷ El fraile estaba íntimamente vinculado con los ch'oles y, entre sus tantos logros, se le atribuye haber introducido el culto al Señor de Esquipulas en Querétaro, donde ejerció de vicario en 1701.⁴⁸

⁴¹ Gerhard, *The Southeast Frontier of New Spain*, pág. 156. Los datos provienen de una carta del obispo de Chiapas al rey, 28 marzo 1595, AGI, Guatemala, 161.

⁴² Gerhard, *The Southeast Frontier of New Spain*, pág. 159.

⁴³ Watson, “Nuevas perspectivas” y “La dinámica espacial”.

⁴⁴ Watson, “La dinámica espacial”, pág. 95.

⁴⁵ Gerhard, *The Southeast Frontier of New Spain*, pág. 159.

⁴⁶ Mario Humberto Ruz, editor, *Tabasco en Chiapas: documentos para la historia tabasqueña en el Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas*. Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 23 (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994), ítem 194.

⁴⁷ Alfred M. Tozzer, “A Spanish Manuscript Letter on the Lacandones, in the Archives of the Indies at Seville”, en *International Congress of Americanists, Proceedings of the XVIII Session, London, May 27 to June 1, 1912, Part II* (London: Harrison and Sons, 1913), pág. 497.

⁴⁸ Marcos Becerra, “Vocabulario de la lengua chol que se habla en el distrito de Palenque del estado de Chiapas, de la República Mexicana, copiado por el Prof. Marcos E. Bece-

Su epitafio en la ciudad de México lo describe como “misionero, prefecto y guardián de los colegios para la propagación de la fe de Santa Cruz en Querétaro, Cristo Crucificado en Guatemala y Santa María de Guadalupe, aquí en Nueva España”.⁴⁹

Por esas fechas, los piratas británicos en el Caribe habían interrumpido por completo el comercio marítimo de España alrededor de la Península de Yucatán. Los españoles estaban desesperados por abrir una ruta por tierra que conectara Mérida con Guatemala, pero esta ruta tenía que atravesar los territorios aún insumisos de los itzaes y los ch'oles.⁵⁰ En 1695, una expedición conjunta partió de Chiapas a Guatemala para pacificar a los indígenas. Margil acompañó desde Ocosingo a Barrios Leal, presidente de la Audiencia de Guatemala, cuando se adentró a la selva por la senda del río Jataté. Después de varios días, uno de sus acompañantes, fray Diego de la Concepción, descubrió un pueblo ch'ol y lo bautizó con el nombre de Nuestra Señora de Dolores.⁵¹ El presidente y el contingente militar partieron de la región y dejaron a los misioneros en su labor. Margil se comunicó con sus superiores tres meses después.⁵² El misionero participó en la fundación de Nuestra Señora de los Dolores, donde fueron reasentados los ch'oles del cercano Sac Balam.⁵³ Éstos eran los lacandones originales, llamados así por su centro anterior Lacam Tun (Gran Piedra), el poder dominante en la región de la cuenca alta del río Usumacinta en Chiapas. Margil había aprendido ch'ol en Verapaz y pasó parte de su tiempo en Dolores traduciendo la doctrina cristiana al ch'ol. De Vos cree que fue Margil quien encontró la copia del manuscrito del diccionario ch'orti' elaborado por fray Francisco Morán en 1695.⁵⁴

rra, en noviembre y diciembre de 1934”, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía* 2 (1935), págs. 249–278; y Benedict Leutenegger, *Nothingness Itself: Selected Writings of Ven. Fr. Antonio Margil, 1690–1724* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1976).

⁴⁹ Alfred M. Tozzer, *A Spanish Manuscript Letter on the Lacandones, in the Archives of the Indies at Seville* (Culver City, California: Labyrinthos, 1984), pág. 1.

⁵⁰ Tozzer, *A Spanish Manuscript Letter*, pág. 3.

⁵¹ Tozzer, *A Spanish Manuscript Letter*, págs. 3–4.

⁵² Véanse Tozzer, “A Spanish Manuscript Letter” y su edición reimpressa, *A Spanish Manuscript Letter*. La expedición está descrita en detalle por de Vos, *La paz de Dios y del rey*, págs. 163–164.

⁵³ de Vos, *La paz de Dios y del rey*, págs. 169–203.

⁵⁴ Jan de Vos, *No queremos ser cristianos: historia de la resistencia de los lacandones, 1530–1695, a través de testimonios españoles e indígenas* (México: INI, 1990), págs. 163–164;

Si bien no hemos encontrado ninguna documentación que relacione directamente a Margil con Tila, es probable que, desde el Colegio de Querétaro donde fue vicario, también haya desempeñado alguna función en la introducción del culto de Esquipulas. La fundación oficial de Tila tuvo lugar en 1564, con San Mateo como su santo patrón,⁵⁵ cuando se reasentaba a los lacandones (ch'oles) de las zonas selváticas en Los Altos.⁵⁶ Aunque el Cristo Negro de Esquipulas no fue tallado sino hasta finales del siglo XVI, ya Tila había adquirido la imagen para cuando Margil partió de Chiapas a principios del siglo XVIII. En 1696, el obispo de Chiapas informaba que esta imagen había sufrido una transformación milagrosa.⁵⁷

TILA Y LA REBELIÓN DE 1712

Los inicios del siglo XVIII fueron testigo de una intensa serie de eventos en Chiapas que desembocaron en una gran rebelión indígena y la represión de la revuelta por fuerzas militares españolas. Aunque la atención etnohistórica ha estado centrada en los tseltales, en la insurrección también participaron Palenque y otros pueblos ch'oles.⁵⁸ En efecto, la primera de estas experiencias tuvo lugar en Tila. En 1696, el obispo de Chiapas, Francisco Núñez de la Vega, informó que la figura del Cristo de la iglesia de Tila, que era de color ahumado y oscuro, se había vuelto milagrosamente más claro.⁵⁹

En 1708, un ermitaño ladino empezó a predicar desde su hogar en un árbol hueco cerca de Zinacantán y atrajo seguidores; fue arrestado y murió en

y Fray Francisco Morán, *Arte y Diccionario en Lengua Choltí: A Manuscript Copied from the Libro Grande of Fr. Pedro Morán of about 1625*; In Facsimile. Edited by William Gates. Publication No. 9 (Baltimore: The Maya Society, 1935).

⁵⁵ Gerhard, *The Southeast Frontier of New Spain*, pág. 156.

⁵⁶ de Vos, *La paz de Dios y del rey*; y Jan de Vos, *Viajes al desierto de la soledad; cuando la Selva Lacandona aún era selva* (México: Secretaría de Educación Pública, Programa Cultural de las Fronteras, 1988), pág. 242.

⁵⁷ Véanse Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas*, 2 tomos (Roma: Imprenta de Caietano Zenobi, 1702), II (Cartas Pastorales) y una edición moderna con el mismo título, preparada por María del Carmen León C. y Mario H. Ruz (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988), así como “El milagro de Tila”, en *La Zona Norte de Chiapas: escenarios, procesos, actores*, Boletín del Archivo Histórico Diocesano 5: 6 (San Cristóbal de Las Casas, septiembre de 1997).

⁵⁸ Breton, “En los confines del norte chiapaneco”, pág. 299.

⁵⁹ Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas*, citado por Carlos Navarrete Cáceres, “El Cristo Negro de Tila”, en *Arqueología Mexicana* 8: 46 (2000), pág. 65.

circunstancias sospechosas en 1710.⁶⁰ Un nuevo obispo, Álvarez de Toledo, asumió el cargo, aumentó los impuestos y creó más descontento. En 1711 la Virgen María apareció en Santa María y luego en San Pedro Chenalhó. Después, en los primeros días de 1712, la Virgen apareció en Cancuc, pueblo tseltal ubicado a mitad del camino entre San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo. Había descontento en Yajalón; el sacerdote fue golpeado y a los residentes españoles se les hizo prisioneros, aunque el incidente terminó en unos cuantos días.⁶¹ Luego, a principios de agosto de 1712, una mujer tseltal de Yajalón declaró que ella era la verdadera Virgen y que la de Cancuc era una falsificación. Cancuc, que se había convertido en el centro de un culto en auge, a donde acudían miles de devotos, envió tropas a Yajalón, y todos los que estaban relacionados con la conspiración fueron llevados a Cancuc y ejecutados. El 10 de agosto, el día que Álvarez de Toledo había anunciado que empezaría otra recaudación de impuestos, 28 pueblos tseltales se rebelaron y emitieron una declaración que negaba la supremacía de Dios y del rey. Se declararon súbditos de la Virgen María, quien habló a través de sus representantes en Cancuc. A los indígenas se les ordenó que quitaran su parafernalia ceremonial de las iglesias y enviaran esas riquezas a Cancuc.⁶²

El 13 de agosto de 1712, el sacerdote de Tila encontró a los funcionarios de su pueblo cuando saqueaban la iglesia y se llevaban la cruz, las candelas y las vestimentas por orden de Cancuc. Huyó a Tabasco e informó que entre los saqueadores estaban los funcionarios civiles y religiosos del pueblo.⁶³ Entretanto, tropas tseltales habían obtenido una serie de victorias sobre las fuerzas españolas en Tenango, Chilón, Ocosingo, Simojovel y Yajalón. La región quedó rápidamente limpia de hombres que no fueran indígenas. A las mujeres y los niños se les permitió quedarse mientras las mujeres tomaran como esposos a hombres indígenas. Sin embargo, ese mes de agosto, las autoridades de Cancuc tuvieron que destruir a otro rival, un hombre de Tila que afirmaba ser Jesucristo.⁶⁴

A fines de mes, los rebeldes perdieron una batalla en Huistán y retiraron sus fuerzas de Cancuc. Las tropas españolas empezaron a llegar desde Guatemala y para noviembre ya habían recuperado Tenango, San Pedro Chenalhó, Oxchuc

⁶⁰ Klein, "Rebeliones de las comunidades campesinas", págs. 155–156.

⁶¹ Klein, "Rebeliones de las comunidades campesinas", págs. 155–156.

⁶² Klein, "Rebeliones de las comunidades campesinas", págs. 160–161.

⁶³ Klein, "Rebeliones de las comunidades campesinas", pág. 160.

⁶⁴ Klein, "Rebeliones de las comunidades campesinas", pág. 161; y Fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, Biblioteca "Goathemala", 3 tomos (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1929–1931), III, pág. 297.

y San Martín Abasolo. Por último, después de dos sangrientos enfrentamientos, tomaron también el propio Cancuc. Los líderes rebeldes fueron ejecutados y en todo lo que quedaba del año se dedicaron a retomar los pueblos restantes y a nombrar a nuevos funcionarios.⁶⁵ La mayoría de historiadores cree que los líderes indígenas escaparon, pero una carta escrita por Antonio Margil en 1717 nos informa:

[L]a Real Audiencia de Guatemala trasladó a los principales papas y obispos indígenas de sus pueblos a los monasterios de la ciudad de [Santiago de] Guatemala y a nuestro Colegio, donde con caridad les instruimos en la verdad y les dimos la iluminación que necesitaban para evitar que engañaran a su pueblo otra vez.⁶⁶

En el sector norte, fuerzas combinadas de Chiapas y Tabasco retomaron Los Moyos, cerca de Sabanilla, y Huitiupán. Sin embargo, no fue sino hasta un año después de que comenzara la rebelión y tras dos meses de feroces enfrentamientos y diplomacia que los españoles pudieron por fin subyugar a los rebeldes indígenas en el triángulo formado por Petalcingo, Tila y Tumbalá, la zona de habla ch'ol.⁶⁷ Durante los siguientes cien años, pocos o ningún ladino vivió en pueblos ch'oles de Los Altos y sólo unos cuantos se establecieron allí cuando llegaron los productores de café alemanes a finales del siglo XIX.⁶⁸

HISTORIA COLONIAL TARDÍA

Después de la rebelión de 1712, los españoles procedieron a consolidar su control de todo el sureste. En 1716, la milicia española logró expulsar a la mayoría de los madereros y piratas británicos de la región de Laguna de Términos. Éstos habían dominado las costas de Tabasco y Campeche desde 1558, cuando ocuparon por primera vez la Isla del Carmen.⁶⁹ Una de las mayores preocupaciones de los españoles durante la rebelión había sido la posibilidad de que los indígenas formaran una alianza con los británicos que los vinculara a los campamentos madereros de estos últimos en Tabasco y Campeche, al igual que a sus colonias en Belice y a lo largo de la costa centroamericana.

⁶⁵ Klein, "Rebeliones de las comunidades campesinas", pág. 164–165.

⁶⁶ Leutenegger, *Nothingness Itself*, pág. 237.

⁶⁷ Breton, "En los confines del norte chiapaneco", págs. 198–199.

⁶⁸ Meneses López, *K'uk' Witz*, pág. 9.

⁶⁹ West *et al.*, *Las tierras bajas de Tabasco*, pág. 261.

Como parte de la campaña española, Miguel Fernando Romeo emprendió una visita al norte de Chiapas en 1737. Todos los días, su escribano describía en detalle el viaje, lo cual da una idea de las condiciones de la región ch'ol después de la rebelión.⁷⁰ Según el sacerdote de Tila, las familias asistían sólo de vez en cuando a misa; no había oído ninguna confesión en nueve años de servicio y no se informaba de las defunciones a la Iglesia para evitar que se les diera cristiana sepultura. Durante este período, la población de Tila y sus alrededores siguió resistiéndose a ser concentrada en un mismo lugar desde donde fuera fácil controlarlos. Un funcionario que visitó la zona en 1740 informó que no se había obtenido mucho éxito:

Consta que en dicha provincia ay muchos sitios y parajes en las montañas distantes de poblado a cinco, siete y ocho leguas que están conocidos... en todos se hallan radicados con milperías y huertas de cacao muchos indios que viven en toda libertad, y sin alguna subordinación a sus superiores, abrigando a todos los que por hoser de la misma bárbara libertad o por huir la opresión de las justicias se retiran a dichos parajes.⁷¹

Carlos Navarrete señala que la primera mención conocida del Cristo Negro, imagen hecha por artesanos de Guatemala, es una entrada en los registros de una cofradía.⁷² Un documento de los archivos diocesanos de San Cristóbal de Las Casas da cuenta de los gastos del culto desde 1763 e insinúa que éste ya existía anteriormente; menciona, asimismo, el apoyo que recibía de Tabasco.⁷³ Cincuenta años más tarde, un movimiento independentista recorría las colonias españolas y adquiría cada vez más fuerza. Para 1812, un ejército de insurgentes amenazaba a las autoridades coloniales de Chiapas y el obispo de Chiapas huyó para refugiarse en Tila. Su correspondencia deja traslucir la dispersión continua de los indígenas de Tila y su falta de participación en los planes de desarrollo.⁷⁴

En 1824, Chiapas se separó de Guatemala para unirse a la nueva República de México, pero los efectos de este cambio fueron mínimos para la zona de

⁷⁰ Breton, "En los confines del norte chiapaneco".

⁷¹ AGCA, A3.16, leg. 359, exp. 4646 [Ch], "Testimonio de la Real Cédula... sobre el desorden que ay entre los yndios tributarios de la provincia de Chiapa, 1740-41", citado por Watson, "La dinámica espacial", pág. 103.

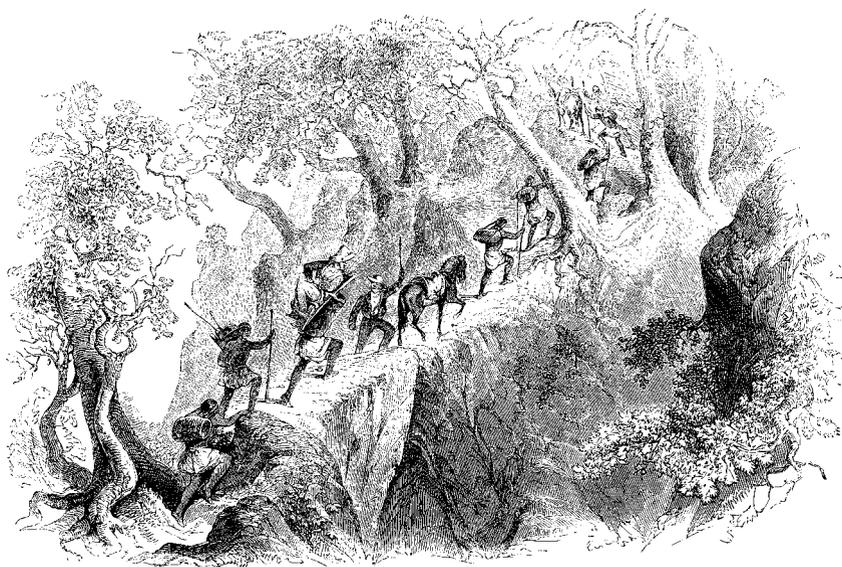
⁷² Navarrete, "El Cristo Negro de Tila", pág. 64.

⁷³ Ruz, *Tabasco en Chiapas*, ítem 145.

⁷⁴ Robert M. Laughlin, *Beware the Great Horned Serpent! Chiapas under the Threat of Napoleon* (Albany: Institute of Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, 2003), pág. 113.

habla ch'ol. A principios del siglo XIX, algunos exploradores empezaron a redescubrir las ruinas de ciudades mayas del período clásico. Uno de ellos, John Lloyd Stephens, que viajó por Los Altos en 1840, desde Ocosingo a Tumbalá y de allí a Palenque, informó que la influencia española era casi inexistente en la zona. La ruta que había seguido era la del antiguo camino de Tumbalá a Palenque a través de la Sierra de Don Juan al norte del río Tulijá, entre Tila y Palenque. Al cruzar el río Tulijá en San Pedro Sabana, un pueblo ch'ol abajo de Tumbalá, Stephens observó:

[E]l país por el que viajábamos ahora era tan salvaje como antes de la conquista española y no se veía ninguna población, hasta que llegamos a Palenque... Nos encontramos con tres indios que sostenían unas varas entre sus manos, estaban desnudos salvo por una pequeña pieza de algodón alrededor de las caderas y entre las piernas... Poco tiempo después pasamos un arroyo donde algunos indígenas desnudos colocaban redes rudimentarias de pesca, tan salvajes y primitivos como en las primeras edades de la vida salvaje.⁷⁵



F. Catherwood.

RIDING IN A SILLA.

Cruzando la Sierra en una silla

Grabado por Frederick Catherwood

Fuente: John Lloyd Stephens, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan* (New York: Dover Publications, 1969), Vol. II, entre págs. 274 y 275

⁷⁵ John Lloyd Stephens, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas, and Yucatan*, 2 tomos (New York: Harper, 1841), II, pág. 273.

A pesar de la percepción del primitivismo señalado por Stephens, no era una zona que tuviera carencias económicas. En 1880, el vicario de Palenque informó al obispo de Chiapas que Tila estaba en una buena situación gracias al influjo anual de peregrinos de Tabasco y Campeche.⁷⁶ Sin embargo, la población indígena continuaba descontenta. En 1887, los ladinos de Yajalón solicitaron permiso para trasladarse a Teapa, Tabasco porque temían que los indígenas se sublevaran y se unieran a la Guerra de Castas, pero su solicitud fue denegada.⁷⁷

DE FINCAS A EJIDOS

Para fines del siglo XIX, las extensas plantaciones de cacao que antaño poseían los indígenas habían sido reemplazadas por plantaciones aún más extensas de propiedad de compañías de Alemania y Estados Unidos, administradas por inmigrantes de ambos países⁷⁸ durante un tiempo conocido por los ch'oles de Tumbalá como *mosojäntyel*, es decir “la época de la servidumbre” o “el período de la esclavitud”.⁷⁹ La revolución mexicana (1910–1917) tuvo poco impacto en Los Altos de Chiapas, hasta después de la elección de Lázaro Cárdenas (1934–1940), cuando la reforma agraria llegó finalmente a la zona y las fincas cafetaleras fueron parceladas y entregadas a los indígenas que las habían trabajado en condiciones inhumanas. La industria del café se redujo aún más con la Segunda Guerra Mundial, que aisló a los productores de sus mercados. Aunque todavía hay extranjeros que poseen fincas en la zona ch'ol, su poder ha menguado mucho.⁸⁰ El programa de reforma agraria que siguió a la revolución provocó que a la larga a los ch'oles de Tila y Tumbalá recolonizaran las tierras bajas.⁸¹

Es probable que el Señor de Tila haya ganado adeptos durante la década de 1930, el período posrevolucionario en México de máxima represión religiosa.

⁷⁶ Ruz, *Tabasco en Chiapas*, ítem 195.

⁷⁷ Ruz, *Tabasco en Chiapas*, ítem 276.

⁷⁸ Alejos García y Ortega Peña, *El Archivo Municipal de Tumbalá*; y Antonio García de León, “Algunas consideraciones sobre los choles”, en *Estudios de Cultura Maya* 12 (1979), págs. 257–187.

⁷⁹ José Alejos García, *Mosojäntel: etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas* (México: UNAM, 1994).

⁸⁰ Alejos, *Mosojäntel*, págs. 101–153.

⁸¹ Rodrigo de la Torre Yarza, *Chiapas: entre la Torre de Babel y la lengua nacional* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 1994).

Se había prohibido toda forma de culto religioso; en Tabasco el gobernador ordenó la destrucción de todas las iglesias en el estado. En zonas como Los Altos de Chiapas no se podía llevar a cabo una sesión de oración más que clandestinamente, y mucho menos una misa. El escritor inglés Graham Greene llegó a Chiapas para evaluar las condiciones de los católicos oprimidos. En su libro de viaje, *The Lawless Roads*, describe las experiencias que sentaron las bases de su novela, *The Power and the Glory*.⁸² Viajó desde Palenque hasta San Cristóbal de Las Casas, donde había oído que todavía era posible realizar servicios católicos, aunque fueran clandestinos. Lo más cerca que estuvo de Tila fue Yajalón. Nunca escuchó que Tila fuera un centro de actividad religiosa y no la menciona en ninguno de sus libros. Sin embargo, las relaciones con el Señor de Tila habrían sido manejadas por los curanderos y titulares seculares en el sistema nativo de cargos que atendía a los santos, no por los sacerdotes proscritos.

HABITANTES SOBRENATURALES DE LAS CUEVAS

Las peregrinaciones y las ceremonias mayas concuerdan con el lugar que ocupan las cuevas en la cosmología e ideología mayas. Las montañas son el hogar del Señor de la Tierra o del Dios de la Lluvia, la deidad de la naturaleza por antonomasia, y las cuevas son la entrada a su morada.⁸³ Los habitantes sobrenaturales de las cuevas predominan en los mitos y el folclore mayas; también son los receptores de las ofrendas y las oraciones.⁸⁴ Al igual que con otras deidades de Mesoamérica, los dioses de las cuevas son multívocos y aparecen de múltiples formas.⁸⁵ Cada una de ellas muestra características peculiares que le son propias, pero comparte ciertos rasgos de identidad con las otras. De ahí que sea

⁸² Graham Greene, *The Lawless Roads* (London: William Heinemann, 1939); y Graham Greene, *The Power and the Glory* (London y Toronto: W. Heinemann, 1940 y New York: Viking Press, 1940).

⁸³ Bassie, *From the Mouth of the Dark Cave*, pág. 80; y Gary H. Gossen, *Telling Maya Tales: Tzotzil Identities in Modern Mexico* (New York: Routledge, 1999), pág. 247.

⁸⁴ Véanse Ausencio Cruz Guzmán, Kathryn Josserand y Nicholas A. Hopkins, "The Cave of Don Juan", en Merle Greene Robertson, editor, *Third Palenque Round Table, 1978, Part 2* (Austin: University of Texas Press, 1980); J. Kathryn Josserand, *Story Cycles in Chol (Mayan) Mythology: Contextualizing Classic Iconography*, A Research Report to the Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc., Crystal River, Florida. Documento electrónico: <http://www.famsi.org/reports/01085/index.html>. Bassie, *Theolja' Cave Project*.

⁸⁵ Véase Eva Hunt, *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacanteco Mythical Poem* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977).

posible interpretar como una sola las diversas personalidades de rasgos coincidentes que habitan las cuevas, sin violar el espíritu de las creencias nativas.

Las manifestaciones modernas del dios de la cueva son benevolentes, aunque peligrosas. En el folklore de los ch'oles de hoy, el Señor de la Tierra aparece como *Chajk*, el distante Dios de la Lluvia, y su alter ego *Lak Mam*, “Nuestro Abuelo”, el dios de los rayos que se encuentra en los ríos de las tierras bajas,⁸⁶ o el más afable Don Juan.⁸⁷ *Chajk* no tiene interacción directa con los seres humanos pero le gusta consumir larvas que crecen en el interior de los troncos de los árboles; suele partir los árboles con su hacha (rayo) para obtener este manjar y extraer las larvas con sus uñas. A las hachas de piedra pulida que se encuentran en la zona ch'ol se les llama *jacha lak mam* (hacha de Lak Mam); las hojas de obsidiana son *yejk'ach lak mam* (uñas de Lak Mam). Se cuentan muchas historias sobre Lak Mam a lo largo del río Tulijá al norte de Tila.⁸⁸ Se dice que vive en una cueva en la ribera del río, que su esposa es un sapo hembra y que usa un sombrero y una camisa especiales que le dan el poder de lanzar rayos. Lak Mam se hace amigo de los seres humanos que le ayudan cuando tiene problemas, pero insiste en que se le obedezca.⁸⁹

La forma que adopta con mayor frecuencia la moderna deidad ch'ol que habita en las cuevas es la de Don Juan,⁹⁰ el protagonista de un ciclo de relatos contados y vueltos a contar en las inmediaciones de la sierra que lleva su nombre, la Sierra de Don Juan, que queda al norte del río Tulijá entre Tila y Palenque. El dios de la cueva se manifiesta como un anciano Don Juan que visita aldeas y lugares fuera de las cuevas, pero su hogar está en una cueva protegida por serpientes. Según se dice, sus obsequios deben recibir un trato apropiado, que incluye devolver su valor, o habrá fuertes sanciones sobrenaturales.⁹¹ Las cuevas a las que se llevan ofrendas en la zona ch'ol son conocidas como las

⁸⁶ Ausencio Cruz Guzmán, J. Kathryn Josserand y Nicholas A. Hopkins, “*T'an ti wajali*; cuentos choles antiguos”, en Hopkins y Josserand, *Chol Texts, Vocabulary, and Grammar*; y Josserand, *Story Cycles in Chol (Mayan) Mythology*.

⁸⁷ Cruz *et al.*, “The Cave of Don Juan”.

⁸⁸ Cruz *et al.*, “*T'an ti wajali*”, págs. 41–61; y Hopkins y Josserand, *Chol Texts, Vocabulary, and Grammar*.

⁸⁹ Nicholas A. Hopkins y J. Kathryn Josserand, “The Characteristics of Chol (Mayan) Traditional Narrative”, en Beatriz Garza Cuarón y Paulette Levy, editoras, *Homenaje a Jorge Suárez: lingüística indoamericana e hispánica* (México: El Colegio de México, 1990), págs. 297–314.

⁹⁰ Cruz *et al.*, “The Cave of Don Juan”.

⁹¹ Alejos García, *Wajalix b'a t'an*; y Cruz *et al.*, “The Cave of Don Juan”.

“cuevas de Don Juan”.⁹² Cuando preguntamos a unos amigos ch'oles cómo era posible estar en tantos lugares a la vez, contestaron: “*Tiene muchos despachos*”.

Esta deidad de la cueva es conocida en toda Mesoamérica. Se trata de *Yahval Balamil*, el Dueño de la Tierra de los tsotsiles de Zinacantán;⁹³ *Witz Ak'lik*, la Montaña-Pradera (i.e., Tierra) de los chuj;⁹⁴ *Cu:l Taq'a*, la Montaña-Valle (Tierra) de los q'eqchi'es;⁹⁵ *Labojna Guijuala*, Dueño de la Montaña de los tequistlatecos;⁹⁶ y *Taba Yucu*, Dueño de la Montaña de los mixtecos.⁹⁷ En fuentes ch'oles también se le menciona como *Yum Witz*, Señor de la Montaña,⁹⁸ *Yum Ch'en*, Señor de la Cueva,⁹⁹ o tan sólo *Ajaw*, Señor.¹⁰⁰ Es probable que en el nombre de Don Juan haya influido la frecuente asociación de la lluvia con Juan el Bautista, cuyo día en el calendario eclesiástico cae el 24 de junio, época cuando se supone que debe llover con frecuencia.

Para los tsotsiles, el Dueño de la Tierra es, después de los dioses de los antepasados, “la deidad más importante” en el panteón zinacanteco.¹⁰¹ Se manifiesta de múltiples formas en cualquier abertura de la tierra, sea ésta una cueva, un cenote, un sumidero o cualquier otro tipo de *ch'en*, “cueva”. Es dueño de

⁹² Bassie, *The Jolja' Cave Project*.

⁹³ Véanse Evon Z. Vogt, *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969); y Evon Z. Vogt, *The Zinacantecos of Mexico: A Modern Maya Way of Life* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970).

⁹⁴ Notas de campo, Nicholas A. Hopkins, 1964–1965.

⁹⁵ Ruth Carlson y Francis Eachus, “The Kekchi Spirit World”, en Helen L. Neuenswander y Dean E. Arnold, editores, *Cognitive Studies in Southern Mesoamerica*, Museum of Anthropology, Publication 3 (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1977), págs. 38–65.

⁹⁶ Paul Turner y S. Turner, *Chontal to Spanish-English Dictionary; Spanish to Chontal* (Tucson: University of Arizona Press, 1971).

⁹⁷ A. Kimball Romney y Romaine Romney, *The Mixtecans of Juxtlahuaca, Mexico*, Six Cultures Series, 4 (New York: John Wiley and Sons, 1966).

⁹⁸ J. Kathryn Josserand y Nicholas A. Hopkins, *Chol Ritual Language*, A Research Report to the Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc, Crystal River, Florida. Documento electrónico: <http://www.famsi.org/reports/94017/index.html>.

⁹⁹ Alejos García, *Wajalix bä t'an*, págs. 92–98.

¹⁰⁰ Aulie y Aulie, *Diccionario ch'ol-español*.

¹⁰¹ Vogt, *The Zinacantecos of Mexico*, pág. 6.

todos los recursos materiales y debe pedírsele permiso antes de utilizar cualquier parte del mundo natural: la tierra, el agua, los minerales, las plantas y los animales. Los cazadores deben pedirle que les conceda presas y los agricultores que les deje usar su tierra, mientras que los constructores de casas deben negociar con él los materiales de construcción. Posee inmensos rebaños de animales y plantaciones, y tiene constante necesidad de trabajadores. Si no se tienen buenas relaciones con él, puede llevarle a uno a perder su alma y a tener que realizar trabajos forzosos en sus extensas minas.¹⁰²

La imagen contemporánea del Dueño de la Tierra o Don Juan entre los ch'oles tiene muchos atributos similares al del dios zinacanteco. Vive en una cueva donde vigila a los animales y la superficie del mundo,¹⁰³ pero le gusta visitar pueblos humanos, disfrazado de un pobre anciano, para ver quién lo trata con respeto y quién como pordiosero.

SANTUARIOS PRECOLOMBINOS EN LA ZONA DE TILA

Tila y sus alrededores formaron parte de la zona de cultura maya clásica, bien indicado por los murales e inscripciones jeroglíficas en cuevas cercanas y en monumentos en la región circundante.¹⁰⁴ Varios grupos lingüísticos habitaban el área: los chontales al norte, los tsotsiles y tseltales al sur, y los zoques al oeste. Los ríos Sabanilla y Tulijá, que se unen para formar el Puscacán, conectan Tila con la adyacente planicie costera del Golfo. Estos ríos eran rutas de comercio en la época precolombina y hacían de la región un sitio ideal de peregrinación, periférico y remoto pero conectado con las zonas más densamente pobladas de la civilización.

A pesar de ser bastante pequeña, la cueva de Tila cumple en general con las condiciones necesarias para ser destino de peregrinación. Por su acceso relativa-

¹⁰² Vogt, *Tortillas for the Gods*.

¹⁰³ Alejos García, *Wajalix b'a r'an*, págs. 92–98; y Cruz *et al.*, “The Cave of Don Juan”.

¹⁰⁴ Véanse Herman Beyer, “Las dos estelas mayas en Tila, Chiapas”, en *Memorias de la Sociedad Científica “Antonio Alzate”* 47 (1927), págs. 123–143; Pierre Becquelin y Claude F. Baudez, *Toniná: une cité Maya du Chiapas (Mexique)* (Paris: Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, 1982), pág. 601; Stone, *Images from the Underworld*, págs. 87–91; Alejos, *Mosojäntel*, págs. 34–37 y 91–96; Bassie, *The Jolja' Cave Project*; J. Eric S. Thompson, “Introduction”, en Henry Mercer, *The Hill Caves of Yucatan* (Norman: University of Oklahoma Press, 1975), págs. vii–xliv; y Alejandro H. Sheseña, *Análisis epigráfico del Grupo 5 de la Cueva de Joloniel, Chiapas* (Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, 2002).

mente difícil, las peregrinaciones no son casuales;¹⁰⁵ se puede tocar el ícono de estalagmita que hay allí y caminar alrededor de él para rendirle culto. Un depósito de barro adyacente es una fuente de recuerdos que los peregrinos pueden llevar a sus casas.¹⁰⁶ Hoy Tila tiene renombre por la calidad de los especialistas religiosos que atienden a los peregrinos, famosos por su habilidad de curar casos difíciles.



Acuarela del Santuario de Tila

Fuente: Tila, I.C.5, sin foja, sin fecha, Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Fotografía Cortesía de Oscar H. Horst.

PEREGRINOS Y PETICIONES

Los especialistas rituales interceden por los peregrinos a través de sus oraciones y la presentación de ofrendas al Señor de Tila ya sea en la iglesia o en las cuevas cercanas. Bandas de músicos locales acompañan de ida y de vuelta las

¹⁰⁵ Jean Dalby Clift y Wallace R. Clift, *The Archetype of Pilgrimage: Outer Action with Inner Meaning*. Jung and Spirituality Series (New York: Paulist Press), págs. 66–70; y James J. Preston, “Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage”, en Alan Morinis, editor, *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1992), págs. 31–46.

¹⁰⁶ Clift y Clift, *The Archetype of Pilgrimage*, págs. 70–83.

procesiones de peregrinos que van a los sitios sagrados. Los peregrinos y los especialistas rituales persiguen el cumplimiento de una promesa, *i wátyäl i kuxtyäl* en ch'ol,¹⁰⁷ que es un contrato de obligación mutua entre el que promete y la deidad, establecido a través de una serie de peticiones y oraciones acompañadas de ofrendas. El peregrino le lleva ofrendas a la deidad y pide el favor deseado, al mismo tiempo que promete seguir llevándole ofrendas y rindiéndole culto a cambio de que le conceda su solicitud. Éste es un ejemplo clásico de “entrega de ofrendas”, y se da por entendido que cualquier obsequio requiere algo a cambio.¹⁰⁸ Ahora, si el promesante incumple su parte del trato, corre el riesgo de que su promesa no se cumpla.

Las ofrendas son variadas, pero las flores y las candelas son las más frecuentes. Para apoyar sus peticiones, los peregrinos llevan algunas veces un pequeño ícono de metal, llamado “milagro”, para sujetarlo a la cruz o al lienzo (“sudario”) que lleva puesto la imagen del Señor de Tila. Una ofrenda frecuente es un nuevo sudario para la imagen de Cristo, a la que se puede vestir con la ofrenda de tela bordada del promesante mientras hace sus peticiones. Más importante que el valor de las ofrendas es acercarse a la deidad con fe y convicción. Según una narración acerca de un grupo de promesantes que se dirigía a Tila, una mujer que había expresado dudas fue abatida de inmediato:

Había una mujer de Palenque que en realidad no sabía acerca de él, su nombre era Chepa. Íbamos de camino, viajábamos a pie por el camino en lo alto de Perla; era la primera vez que la mujer iba y empezó a hablar mientras caminaba. Caminábamos bien alto, todo era montañas, y se cansó; también era realmente gorda. “Ya me cansé”, dijo, “no llegaré. En realidad no puedo seguir”, eso fue lo que dijo. En ese mismo instante su piernas se debilitaron y su brazo también. Casi no podía hablar, perdió el sentido en el camino. No iba con ganas a Tila; había viajado en vano. “No hable así”, le dije, “porque no sabe cómo la puede castigar el Señor”.¹⁰⁹

¹⁰⁷ J. Kathryn Josserand y Nicholas A. Hopkins, “Lexical Retention and Cultural Significance in Chol (Mayan) Ritual Vocabulary”, en *Anthropological Linguistics* 47: 4 (2005), págs. 412–413.

¹⁰⁸ Véase Marcel Mauss, “Essai sur le don, forme archaïque de l'échange”, en *L'Année sociologique* 1 (nueva serie, 1923–1924), págs. 30–186.

¹⁰⁹ Narración de Mariano Mayo Jiménez; véase Hopkins y Josserand, *Chol Texts, Vocabulary, and Grammar*, págs. 15–16.

EL CICLO ANUAL DE LOS DÍAS DE FIESTA EN TILA

Hay un abundante calendario de festividades en Tila.¹¹⁰ El ciclo anual empieza con la Epifanía, el 6 de enero. Tras nueve días de oraciones y actos rituales, el 15 de enero se celebra el día del Señor de Tila (y del Señor de Esquipulas). Alrededor de las 3 de la mañana del día 15 se ofrece una fiesta de cumpleaños al Señor. Promesantes, funcionarios y habitantes locales llegan a la iglesia con bandas de música para cantar *Las Mañanitas* y otras canciones que según se sabe le gustan al Señor de Tila. Se queman candelas e incienso en el altar, se ofrecen oraciones y los especialistas en rituales ayudan a los promesantes a renovar sus promesas. Los devotos hacen fila por miles para pasar detrás de la oscura imagen del Cristo Crucificado y tocarle y dejarle prendas por sus peticiones. Las ofrendas para el Señor las entregan a sus representantes. Los promesantes pueden subir a la cueva que está más arriba de Tila, donde está alojada la imagen de estalagmita del Cristo Negro, y orar ante una gran cruz erigida cerca de allí. En este lugar se ofrecen candelas, alcohol y flores. Muchos promesantes se van después de cumplir con su compromiso de atender al Señor en su día. El 16 de enero se celebra una despedida formal para concluir la ceremonia y enviar a sus hogares a los peregrinos restantes.

Corpus Christi, la principal festividad de todas las que se celebran en honor del Cristo Negro el jueves de la novena semana después de Pascua, es la feria comercial más importante y concurrida. Atrae una cantidad de peregrinos que supera por mucho a los 30,000 residentes habituales del pueblo. La celebración siempre está relacionada con la fecha de la Pascua, es decir que puede caer a fines de mayo o principios de junio, aunque los promesantes llegan mucho antes y se van después. El evento central de Corpus Christi es la procesión que sale de la iglesia y lleva a la pequeña imagen de Cristo hasta la cueva, donde se celebra misa y los promesantes repiten sus promesas ante las imágenes sagradas. De este modo se valida la naturaleza cristiana de la estalagmita precolombina y el Dueño de la Tierra se reconcilia con Cristo.

Casi todo el pueblo está ocupado esa semana con el alojamiento, la alimentación y el entretenimiento de la multitud de promesantes que llegan a Tila. Autobuses y camiones bloquean los caminos y paralizan el tráfico hasta después de la fiesta religiosa, cuando se van los peregrinos. El fin de semana que sigue, los habitantes locales celebran la fiesta del Sagrado Sacramento para dar gracias por el influjo masivo de ingresos que representó la celebración.

Corpus Christi, instituido por bula papal en el siglo XIII, celebra la Eucaristía como el verdadero cuerpo de Cristo. La costumbre de llevar la Eucaristía

¹¹⁰ Pérez Chacón, *Los choles de Tila y su mundo*, págs. 24–50.

en procesión dio lugar al desarrollo de complejas ceremonias que llegaron a ser comunes en toda Europa en el siglo xv.¹¹¹ Una de las funciones de la procesión en Europa era “visitar las antiguas reliquias paganas y sacralizarlas como cristianas en presencia de la Eucaristía”.¹¹² Según Samuel Edgerton, la festividad llegó a tener la misma función en el Nuevo Mundo. “El típico trazado de patios en los conventos mexicanos”, escribe, “pronto se transformó en ‘teatro’ de procesiones litúrgicas como la de Corpus Christi. Los frailes animaban abiertamente a los conversos indígenas a realizar sus procesiones y danzas tradicionales, sólo que ahora cristianizadas en su simbología y contenido”.¹¹³

EL LADO OSCURO DEL COLOR NEGRO

Los aspectos benevolentes del antiguo Señor de la Tierra se han fusionado sin dificultad con la figura del Cristo Negro. Según el folklore ch’ol, sin embargo, en la cueva permanece otro prominente habitante asociado con el color negro. Se trata del feroz Ijk’al o Xñek, el Hombre Negro que vive en cuevas en las profundidades de los bosques, de quien se dice que rapta, viola y se come a los seres humanos. El Hombre Negro rapta a las mujeres y se las lleva al bosque, donde proceden a tener hijos en unas cuantas horas. Este habitante de la cueva es obstinado y siempre peligroso, un salvaje desnudo que, no obstante, cualquier hombre o mujer inteligente puede engañar y evitar. El Hombre Negro también aparece en el folklore de otras sociedades mayas.¹¹⁴ La típica historia ch’ol de Ijk’al relata un encuentro con el Hombre Negro en un aislado campamento o casa en el que de alguna manera los seres humanos deben engañarlo para escapar.¹¹⁵ En nuestro análisis de estas historias populares hemos considerado que este Hombre Negro es una de las representaciones de la deidad precolumbina que habitaba en las cuevas, al igual que Chajk y las figuras más benevolentes de Lak Mam y Don Juan.¹¹⁶ Sin embargo, en opinión de los actuales

¹¹¹ Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

¹¹² Rubin, *Corpus Christi*, págs. 267–271.

¹¹³ Samuel Y. Edgerton, *Theaters of Conversion: Religious Architecture and Indian Artisans in Colonial Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2001), pág. 64.

¹¹⁴ Sarah C. Blaffer, *The Black-Man of Zinacantan: A Central American Legend* (Austin: University of Texas Press, 1972).

¹¹⁵ Josserand, *Story Cycles in Chol (Mayan) Mythology*, págs. 5 y 19.

¹¹⁶ Josserand, *Story Cycles in Chol (Mayan) Mythology*.

hablantes de ch'ol no hay tal relación. Aunque han analizado la equivalencia de Ijk'al y Xñek y debatido las relaciones entre Chajk, Lak Mam y Don Juan, los informantes nunca han dado indicios de que haya un vínculo entre estos dos conjuntos de figuras.

UNA COSTUMBRE CH'OL

El color negro es algo más que el Hombre Negro en la prehistoria ch'ol. Las figuras pintadas de negro no son nada infrecuentes en el corpus del arte maya. En un mural de Uaxactún, un guerrero con traje de México central que lleva un atlatl se enfrenta con un hombre pintado de negro, que tiene un brazo cruzado sobre su pecho en señal de sometimiento; dos mujeres pintadas de negro conversan en el interior de una estructura cercana.¹¹⁷ Simon Martín y Nikolai Grube relacionan esta escena con la presencia de Teotihuacán en Uaxactún.¹¹⁸ Estas figuras representan identidad étnica: un guerrero de México central que lleva un atlatl contra uno maya con pintura corporal negra.

A principios de la colonia, el uso de pintura corporal negra era una costumbre muy extendida entre los ch'oles, hasta que fue prohibida más adelante en el período colonial.¹¹⁹ Durante su estancia en Dolores, a los españoles les impresionó muchísimo la costumbre generalizada entre los ch'oles de pintarse el cuerpo de negro con ceniza, lo cual se menciona varias veces en su informe. Los intentos de convencer a los ch'oles de que dejaran esa costumbre encontraron una divertida resistencia de su parte:

[C]uando les decimos que deben dejar de pintarse y asistir a misa, y a las mujeres que dejen todas esas ceremonias siniestras, las tonterías y pinturas paganas, y se los decimos con todo amor y con caras sonrientes, no nos hacen caso, y si montamos en cólera y les decimos que Dios los va a castigar y que van a ir al infierno, se ríen y dicen que ellos son lacandones y que esa es su costumbre, y se ríen de nosotros.¹²⁰

La preferencia por la pintura corporal negra entre los ch'oles lacandones indica que se trataba de un símbolo étnico, una “costumbre ch'ol” que no se

¹¹⁷ Sylvanus Griswold Morley, *The Ancient Maya*, 3ª edición, revisada por George W. Brainerd (Stanford, California: Stanford University Press, 1946), pág. 301 (lámina 50).

¹¹⁸ Simon Martín y Nikolai Grube, *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya* (London: Thames and Hudson, 2000), pág. 30.

¹¹⁹ Tozzer, *A Spanish Manuscript Letter*.

¹²⁰ Tozzer, *A Spanish Manuscript Letter*, págs. 8–9.

abandonaría a la ligera. Este símbolo se observa todavía en las danzas y combates rituales del carnaval de Tila.¹²¹ Los Hombres Negros bailan con unas Marías europeas, mientras que en parejas opuestas los jaguares luchan con los toros. En términos estructurales, los Hombres Negros y los jaguares representan la cultura nativa de los ch'oles, en contraposición con las Marías y los toros que representan la cultura introducida por los españoles.

Algo en esta colección de color negro —el marcador étnico, el dios de la guerra, la fuerza salvaje de la naturaleza— le dio su nombre precolombino a Tila (de la raíz náhuatl de la Costa del Golfo *til* o “negro, carbón”). Se tiene claro que Tila no recibió el nombre de “lugar negro” por el Cristo Negro, lo que es contrario a la leyenda local.¹²² El pueblo y su nombre anteceden la existencia del ícono cristiano. Comoquiera que haya sido, los ch'oles de la época colonial asociaban el negro con poderosas deidades y lo consideraban un símbolo de su identidad étnica. De ahí que en un lugar de habla ch'ol llamado Tila, tenga tanta importancia la idea de un Cristo Negro.

CONCLUSIONES

Siglos de aislamiento y conservadurismo convirtieron la región del norte de Chiapas en un lugar propicio para que se produjera una síntesis única de las religiones de origen maya y europeo. En Tila y sus alrededores sobrevivieron muchas costumbres y creencias de origen precolombino, gracias a una combinación integral de creencia y práctica religiosa. Se asocia un marco de ética y valores morales con el dios nativo de la cueva y con su contraparte cristiana. El sistema de cargos y las interpretaciones rituales dirigidas a honrar a estas deidades constituyen la columna vertebral de la organización social y la interacción comunitaria. Las actividades de producción y consumo ocurren en gran parte durante las festividades y peregrinaciones. Estos factores están entrelazados de tal manera que no sólo reflejan las instituciones precolombinas sino también encajan en las instituciones mexicanas contemporáneas. Con los hilos de información que hemos extraído de distintas fuentes y entretreído, nos hemos atrevido, a pesar de nuestras lagunas de conocimientos, a reconstruir hipotéticamente el origen de la tradición de peregrinación a Tila.

Los misioneros españoles que atendían el oriente de Guatemala convirtieron un santuario local del Espíritu de la Tierra en un centro regional de peregrinación.

¹²¹ Pérez Chacón, *Los choles de Tila y su mundo*, págs. 27–36.

¹²² Véase Lisandro Oleta Lara, “La aparición del Señor de Tila: *bajche' tsa' ipäsä ibä jiji Chujulbä Laktyaty tyi Tila*”, en *Cuentos y relatos indígenas* 4 (México: UNAM, 1994), págs. 219–225.

nación. Esto ocurrió en Esquipulas, pueblo para el cual escogieron el mismo santo patrón Santiago, de Santiago de Compostela, sitio medieval de peregrinación en España. Se colocó una imagen del Cristo Crucificado arriba del altar, a la que los peregrinos podían acceder por medio de rampas, al igual que sucedía con la imagen de Compostela. La madera oscura con que se había tallado al Cristo, que llegó a conocerse como Cristo Negro, era popular entre los indígenas de Esquipulas y se convirtió en el centro de una peregrinación que ha sobrevivido hasta este día. Las misiones del oriente eran parte de una red de actividad religiosa que se extendía hasta el occidente a través del territorio de habla ch'ol, cruzando las tierras bajas mayas del sur, pasando por Alta Verapaz (San Lucas de Salac) y el sudeste de Chiapas (Dolores) para llegar a Tila en la sierra norte de Chiapas.

Los misioneros que atendían Tila descubrieron que la región era destino de muchos peregrinos. Las peregrinaciones tenían, al parecer, un carácter personal y se disgregaban entre las numerosas cuevas de la región. Los misioneros tomaron como ejemplo la imagen cada vez más popular del Cristo Negro de Esquipulas y modelaron o remodelaron la iglesia de Tila conforme al santuario de Esquipulas. Emularon la costumbre establecida en Europa y cristianizaron una de las imágenes y de las cuevas-santuarios del Dueño de la Tierra con el poder de la Eucaristía en la fiesta de Corpus Christi. Al organizar el sistema de cargos alrededor de los nuevos santos, propiciaron una peregrinación colectiva que se estableció alrededor de las festividades de Corpus Christi y el 15 de enero, día asignado al Cristo Negro en el calendario litúrgico.

A las tradiciones cristianas se integraron de este modo las peregrinaciones que se realizaban en la época precolombina para rendirle culto al dueño de las cuevas-santuarios. Al atribuir los aspectos incompatibles de la imagen del dios de la cueva a Ijk'al, éste se convirtió tan sólo en una figura folklórica, y la fusión efectiva del Señor de la Tierra y Jesucristo amplió la tradición cristiana a las ofrendas y las oraciones en las cuevas. Las dos partes se han beneficiado de esta fusión: se desarrolló una peregrinación activa para rendirle culto a Cristo y su Iglesia con profundas raíces en la región. Así, las costumbres de los devotos del Señor de la Tierra adquirieron legitimidad cristiana, lo que les ha permitido continuar atendándolo en sus cuevas.

J. Kathryn Josserand In Memoriam

Kathryn Josserand falleció a causa de un derrame cerebral en el hospital de Palenque, Chiapas el 18 de julio de 2006, durante la última semana del trabajo de campo que realizara junto con Nick Hopkins, su esposo, y Ausencio Cruz, su colega de tantos años. Kathryn, mejor conocida por sus estudios de mixteco y los análisis que hizo de las estructuras discursivas en las inscripciones jeroglíficas del Clásico maya, descubrió su pasión por Mesoamérica en los viajes de campo que efectuó en período de vacaciones con su profesor de licenciatura, el geógrafo Robert C. West de Louisiana State University. Aunque estudió arqueología mesoamericana en Tulane University, su interés por la lingüística la llevó a centrar su tesis doctoral en la historia de las variedades de mixteco. Después de dos años de impartir clases en la University of Wisconsin-Milwaukee, se casó con Nick y la pareja se trasladó a México, donde ambos fundaron el Programa de Lingüística del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Allí pasaron los siguientes diez años preparando a estudiantes mexicanos para que pudieran llevar a cabo estudios sobre lenguas indígenas. Kathryn fue, asimismo, la arquitecta principal del Programa de Etnolingüística, un programa de maestría para hablantes de idiomas indígenas de México. En conjunto con la difunta Linda Schele, organizó talleres sobre jeroglíficos mayas para estudiosos mayas de Guatemala. De regreso en Estados Unidos, creó Jaguar Tours como medio para divulgar conocimientos científicos al público en general a través de talleres en museos y visitas guiadas a sitios arqueológicos y comunidades modernas.



J. Kathryn Josserand

Palenque, julio de 2006. Fotografía tomada por Charlotte Hignutt.