



LOS DIOSES DE LOS CERROS ENTRE LOS TZOTZILES EN SU CONTEXTO INTERÉTNICO

ULRICH KÖHLER
Universität Freiburg, Breisgau

La existencia de los dioses de los cerros, de las cuevas y de las serranías es un fenómeno común en Mesoamérica. En la apariencia y las funciones de estos númenes hay semejanzas y diferencias. Y así precisamente ocurre también en el microcosmos de la parte occidental de los Altos de Chiapas, morada de los diferentes grupos tzotziles.¹ Al esbozar los conceptos hasta la fecha registrados en media docena de municipios de la zona,² voy a centrarme en las funciones de las deidades respectivas y en su posición en el contexto interétnico.

En la población de los Altos de Chiapas la distinción principal es la existente entre indios y ladinos (denominación regional para los mexicanos que hablan castellano y se identifican con la cultura nacional). Entre los dioses se pueden distinguir también dos grupos o etnias distintos. Aunque varias de las deidades son conocidas como personajes individuales, los dueños de los cerros de un lado y los *santo* (*etik*) en las iglesias del otro son concebidos cada uno como grandes familias o pueblos específicos que se diferencian por sus funciones, sus maneras de vivir y su lugar de residencia respectivo. De ambos, los *santo* tienen nombres derivados de los de santos católicos pero, a diferencia del credo de la Iglesia católica, aquellos son considerados como dioses legítimos.

De los dos grupos de deidades mencionados, la asignación a una de las dos etnias humanas se manifiesta también en la forma como los mismos indígenas los describen con sus propias palabras: son alternativamente designadas *kaxlan*, “ladino”, o *inyo*, “indio”.³

Los dioses de los cerros juegan un papel muy importante en la vida de los tzotziles pues son responsables de la lluvia y, en consecuencia, de las cosechas en la milpa. Además juegan otros papeles que varían de un municipio a otro, por ejemplo como dueños de los animales que se cazan por su carne o como dueños de animales compañeros (*alter ego*). Las diosas del agua pertenecientes a la misma etnia divina están emparentadas con los dioses de los cerros.

¹ A pesar de su semejanza cultural, la unidad de la entidad tzotzil está basada principalmente en el criterio lingüístico aunque no constituye un grupo social con identidad común (Köhler, 2006).

² 19 municipios son habitados en su mayoría, e incluso exclusivamente, por tzotziles; en tres más son el principal grupo indígena.

³ En vez de *inyo* se usa a veces el término *batz'i vinik*, “hombre verdadero”.





En este estudio, que abarca toda la zona tzotzil, se delimitan la apariencia externa y las funciones respectivas de los dioses de los cerros, tal como son concebidas en las diferentes comunidades, mostrando semejanzas y diferencias. También se intentará responder a la pregunta de si se ha llegado (y hasta qué punto) a una simbiosis con representantes de la otra etnia divina, es decir, los *santo*.

Una situación como la existente en Chiapas, con dos etnias principales humanas y dos divinas, sugiere, siguiendo la línea de pensamiento de Durkheim, que las últimas (las divinas) son un reflejo de las primeras: los dioses de los cerros del lado de los indios y los *santo* del de los ladinos. ¡Pero nada de esto! En realidad, todas estas deidades son de naturaleza *kaxlan*. Su apariencia física es de blancos o ladinos y se visten como tales, mientras los *santo* oscilan entre aquellos e indígenas, con muchas variaciones de un lugar a otro.⁴ Los criterios principales para su asignación étnica son su manera de vestirse y el lugar donde son adorados. En comunidades indígenas, donde llevan el traje local, a los *santo* se les considera indígenas o casi indígenas a pesar de sus caras europeas. En el otro extremo, en la ciudad, los santos de las iglesias son considerados ladinos tanto por los habitantes de este último grupo como por los indios. Hasta aquí, la representación indígena en el mundo de los dioses tzotziles puede parecer bastante limitada. Sin embargo, varias deidades muy poderosas son concebidas como autóctonas. Sobresalen la diosa de la tierra, el dios o los dioses creadores, el dios solar⁵ y la diosa de la Luna.

Voy a empezar presentando datos sobre los tzotziles norteños, es decir, de Chalchihuitán, Chenalhó y Pantelhó. No lo hago solamente por tratarse del ejemplo mejor documentado,⁶ sino también porque ofrece conceptos relativamente poco transformados por ideas cristianas. De esta manera, presentando uno tras otro los demás casos, se hará evidente qué se ha modificado en el modelo original y qué ha sido añadido.

Los ejemplos individuales

1) Tzotziles del norte

En San Pablo Chalchihuitán casi cada cerro tiene su dueño, denominado *yajval vitz*, “dueño de cerro”; *ojov* y *ajnel*⁷ son sinónimos. La última palabra designa

⁴ Al igual que entre los demás pueblos humanos, no es posible separar de modo tajante a las dos etnias. Hay indios revestidos y aladinados que pertenecen parcialmente a ambos grupos, y algo semejante ocurre también entre los *santo*, aunque en sentido contrario.

⁵ Es indio aunque algunos de sus nombres derivan de conceptos cristianos como *Jesukristo* o *Salvarol*.

⁶ Véase Köhler (1974, 1995), *Santa Catarina Pantelhó* (1997) y Guiteras Holmes (1961).

⁷ La última palabra es una variante de la palabra castellana *ángel*. En Chalchihuitán, Santa Marta y ocasionalmente también en Pantelhó y Chenalhó, se emplea la versión *ajnel*; en las demás comu-





también al relámpago, *chauk*. Éste es el arma de fuego de estos dioses. Desde sus cerros mandan las nubes, las lluvias y los aguaceros. Así, en su función de dioses de la lluvia, son importantísimos para el agricultor, tanto más porque guardan además en sus moradas el alma (*ch'ulel*) de los principales cultivos como maíz y frijol.

A pesar de su papel sobresaliente en la agricultura y entre los hombres, estos dioses nunca se dedican a esta actividad porque son ganaderos y ladinos. Sus principales animales domésticos son las dos especies de venado de la región, *yaxal chij* (*Odocoileus virginianus*) y *tzajal chij* (*Mazama americana*), su ganado vacuno y caprino respectivamente. Los mantienen en corrales, cuyos ripios son culebras colocadas en forma horizontal. Algunos de los dioses poseen también jabalíes y, en las zonas bajas, tapires; pero por razones desconocidas desde hace muchos años no los dejan salir, por lo cual los cazadores ya no los encuentran.⁸

Evidentemente, los dioses de los cerros también juegan el papel de dueños de los animales de caza. Antes de ir a la cacería, es obligatorio pedir al dueño del cerro respectivo que suelte al animal deseado; como recompensa, es necesario darle una ofrenda (Köhler, 1974).

El interior de sus casas es bien conocido a través de cuentos y sueños. Allí viven con sus hijos y los empleados del rancho. Sus sillas y bancos son tepezquintles y armadillos; sus perros, mapaches y coatís; y los cuidadores de la entrada, culebras, serpientes, sapos y ranas. Casi no se mencionan mujeres. Después de haber descrito la función de estos dioses como dueños de los animales de caza, me parece importante subrayar que no tienen ninguna relación con los animales compañeros o *alter ego*, de los cuales cada pablero suele tener entre uno y trece. Estos animales viven en bosques o pedregales inaccesibles y no están bajo la tutela de ninguna deidad (Köhler, 1995: 131).⁹ De estos dioses de los cerros, alrededor de cien son invocados con su nombre específico¹⁰ en los rezos mayores a nivel de la comunidad para garantizar buenas cosechas. Sin embargo, en los diferentes rincones del municipio la gente del lugar siempre conoce alguno más. Estos dioses son invocados tanto en la serranía y en las cuevas como en la iglesia de la cabecera municipal.

Existe un complemento femenino de los dioses de los cerros, las *yajval ni'o'*, dueñas de los manantiales, ojos de agua y lagunitas, lugares donde también tienen su morada. Aunque son invocadas junto con los dioses de los cerros,

nidades se dice *anjel*. A pesar del nombre, en su apariencia y funciones los dioses de los cerros no tienen nada en común con los ángeles cristianos.

⁸ La extinción de estas especies en varias zonas no ha sido todavía asimilada por todos. Para algunos siguen existiendo dentro del cerro.

⁹ Se trata en su gran mayoría de cuadrúpedos carnívoros (jaguar, puma, zorra, zorrillo o comadreja) y de aves de rapiña que los pableros no comen.

¹⁰ Ocasionalmente, la totalidad de estos dioses es invocada en rezos terapéuticos; por ello, el texto *Chonbilal ch'ulelal*, "Alma vendida", contiene todos sus nombres (Köhler, 1995: 50-58).





poseen mucho menos importancia en la mente de los pableros. La relación de ellas con sus complementos masculinos no es clara, pero indudablemente pertenecen a la misma familia o etnia divina. Por ello, a veces se refieren a ellas como *x'ojov* (forma femenina de *ojov*) y, al igual que los dioses de los cerros, su apariencia física es de europeas o por lo menos de ladinas. En ocasiones son designadas con el nombre de *sinyora*, lo cual subraya su calidad de ladinas.

La razón por la cual los dioses de los cerros y las diosas de los manantiales muestran rasgos europeos es más complicada y será estudiada hacia el final del artículo.

Sobre San Pedro Chenalhó los datos son más escasos,¹¹ pero varias de las creencias de la comunidad no se apartan en ningún punto importante de las anteriores. Guiteras habla generalmente de *Angel*, como si fuera un solo númen, lo cual no es correcto. En realidad son varios, con caracteres individuales diferentes, como en San Pablo. Así lo señala claramente Manuel Arias, su informante principal (Guiteras Holmes: 151).¹²

En cuanto a los asientos de los dueños de los cerros, Guiteras menciona que para tal propósito utilizan culebras (303), pero se trata de un error de traducción de *tz'omolchon*, “animal de banquillo”, porque *chon* puede significar tanto animal como culebra. En Chenalhó los armadillos (*Dasyus novemcinctus*) también les sirven como asientos.

Cuando Guiteras habla de lagunillas las llama vírgenes (292), lo cual crea cierta confusión. De hecho, su informante principal, con quien conversaba en castellano, había traducido la palabra *jme'tik*, “nuestra madre” (término genérico de toda clase de diosas) indistintamente como “virgen”. Obviamente no tiene ninguna relación con el hecho de *virgo intacta*.

Los datos sobre Santa Catarina Pantelhó son más escasos, pero de lo conocido hasta la fecha (*Santa Catarina Pantelhó*) se deduce un patrón semejante. Al igual que en las otras dos comunidades, los dueños de los cerros son dioses de la lluvia, cuidadores del alma de los cultivos y dueños de los animales de caza. También tienen la apariencia de europeos o ladinos y son asignados a la etnia de los *kaxlan*. Como en los casos anteriores, las peticiones para buenas cosechas son efectuadas tanto en los cerros como al lado de manantiales y ojos de agua.

Durante una visita a Pantelhó en 1994, pude darme cuenta de cómo los dioses de los cerros de aquella comunidad están dispuestos a adoptar la tecnología moderna: los más ricos y poderosos ya poseen helicópteros y se desplazan en ellos.¹³

¹¹ Aparte de lo contenido en el libro de Guiteras Holmes (1961), menciono sobre todo informaciones que he recogido en repetidas visitas al lugar.

¹² Pitarch Ramón (1996: 49) subraya enfáticamente que para los tzeltales de Cancuc (que colinda al oriente con Chenalhó) los dueños de los cerros son múltiples y distintos entre sí.

¹³ Al igual que los jefes políticos, ladinos también, quienes de vez en cuando visitan esta comunidad algo retirada y hasta hace poco mal conectada con la red de caminos.





2) *San Andrés Larráinzar*

Sobre la comunidad de Larráinzar, Holland (1963: 92 y sigs.) habla de seres sobrenaturales, allí llamados *yajval balumil*, “dueño de la tierra”, y en castellano “capitanes, ángeles, maestros”, los cuales radican en las montañas, en la tierra y en los ojos de agua. Los describe como dioses de la fertilidad y de la lluvia y, además, como dueños de los animales de caza. Hidalgo Pérez (1985: 122-125) afirma que sus asientos son armadillos y que sus “perros” son tejones y mapaches.

La imagen general corresponde entonces a lo ya expuesto. Sin embargo, existe una diferencia. En Larráinzar, los dioses de los cerros y los *santo*, de origen católico, no se han mantenido como dos grupos o etnias de númenes completamente separados, sino se han fusionado de modo parcial. De esta manera, algunas partes de la naturaleza y sus dueños respectivos ostentan nombres de santos católicos como san Antonio, san Miguel, san Juan, san Lorenzo, etcétera (Holland, 1963: 93).

Holland no describe la apariencia de estos dioses y, convencido de que eran “supervivencias del culto maya prehispánico a la naturaleza” (92), le hubiera sido difícil presentarlos como europeos. Sin embargo, sabemos a través de Roß (1996: 115 y sigs.) que poseen tal apariencia.

En cuanto a la morada de los *alter ego*, Holland (1963: 105) afirma: “Los animales compañeros de la gente de Larráinzar tienen sus dominios en las montañas más altas y distantes del municipio”, lo cual coincide más o menos con los conceptos anteriores.

3) *Chamula*

Sobre Chamula existen solamente informaciones dispersas, pero al juntarlas se consigue un cuadro consistente que no difiere mucho de los anteriores en la mayoría de sus elementos.

Según Rosenbaum (1995: 80), en Chamula se distingue entre *yajval banumil*, “señores de la tierra”, y *anjeletik*, señores de lagunas, arroyos y ojos de agua. Los últimos son muchas veces descritos como serpientes o mujeres (81). En conjunto, estas dos clases de dioses constituyen parejas ladinas, a veces con cabello rubio y piel blanca (80). Aunque su modo de división del trabajo es ladino (con el hombre en la posición de mando), es considerado ejemplar y el ideal (80). Se les considera además símbolos de buen sustento y riqueza (80).

De acuerdo con Gossen, estos dioses están asociados con los relámpagos (1974: 262, 190) y la lluvia (311, 330); además, son guardianes de los animales de caza (290). Según algunos relatos, pueden dar grandes riquezas a quienes los visitan (267, 295); sin embargo, el contacto con ellos es considerado peligroso. En un relato recogido por mí en Chalchihuitán, un dios de un cerro de Chamula





regaló a su yerno humano una máquina para hacer dinero, de la cual salieron todos los billetes deseados.

Hasta aquí la imagen de las divinidades de Chamula corresponde a las recogidas en las comunidades anteriores, pero Gossen (1974: 35) recuerda que san Juan Bautista, el *santo* patrón de la comunidad, reside en el Tzonte'vitz, el cerro más alto del municipio y también de todos los Altos. Me informaron allí que el *bankilal*, la representación más prestigiosa, se halla en el cerro; el *itz'inal*, segundo en rango, se encuentra en el altar mayor de la iglesia, en la cabecera municipal; y la tercera, el *k'ox*, una figura ligera, es llevada en las procesiones. Tenemos entonces aquí un ejemplo de cómo el principal de los *santo* de la iglesia ha invadido el ámbito de los dioses de los cerros.

En otras publicaciones, Gossen (1975: 450 y sigs.; 1994: 563 y sigs.) recoge la información de que san Jerónimo tiene guardados a los animales compañeros de los chamulas en corrales en el interior del Tzonte'vitz. Así, este *santo* también se ha convertido en el dios de un cerro. Sin embargo, para Pozas (1959: 190) estos animales simplemente viven en el monte, es decir, en la misma morada asignada por los tzotziles del norte. Pozas hizo sus investigaciones de campo en los años cuarenta y nos quedamos con la incógnita de si san Jerónimo asumió el papel de protector de los animales compañeros en época posterior, o si los dos conceptos reflejan pensamientos distintos en diferentes rumbos geográficos de Chamula.

4) Zinacantán

Aquí se emplea el nombre de *yajval balamil* para designar a los dioses que viven en cuevas y cerros y controlan las nubes, la lluvia y el rayo. En contraste con la imagen comunicada por la literatura pertinente (Vogt, 1969: 302), no se trata de un solo númen sino de varios, cada uno con un carácter algo diferente.¹⁴ Estos parecen ladinos, siguiendo la visión típica de un hombre mestizo y gordo con sombrero grande e impresionante.

Muchos de ellos poseen ganado, tesoros y hasta minas a su alrededor, y como necesitan trabajadores para estas últimas, buscan atraer hombres mediante ofertas fabulosas. Frecuentemente, los contratos parecen engañosos; por ejemplo, un contrato por 30 días se convierte en uno por 30 años.

Aunque domina la imagen de ladinos opulentos, estos númenes se han adaptado un poco al medio local. Usan el venado como animal de montura, emplean iguanas como arreos de bestia y culebras como chicote (Vogt, 1969: 302 y sigs.).

¹⁴ De ello me informaron zinacantecos, entre ellos dos que han colaborado durante años, incluso décadas, con el proyecto Harvard (Chep Apas y Bik'it Romin). Fabrega y Silver (1973: 17) también los describen como varios. En una obra posterior, Vogt (1976: 17) admite la creencia en varios dueños de la tierra, pero sigue tratando estos númenes como si fueran un solo individuo.





Al igual que los dioses de los cerros en las otras comunidades mencionadas, los *yajval bamil* de Zinacantán mantienen también una íntima relación con la agricultura y el sustento diario. Por esto, los rituales respectivos son dirigidos principalmente a ellos (Vogt, 1969: 303; 1976: 55 y sigs.).

Zinacantán es un caso especial porque allí se conoce además otra clase de dioses cuya morada también se halla en los cerros. Se trata de los llamados *totilme'il*, palabra que contiene los conceptos de *padre* y *madre*, aunque varía mucho en su sentido según el contexto. Como uno de sus significados es “antepasado”, al principio, cuando ninguno de los miembros del proyecto Harvard dominaba todavía el tzotzil, estos númenes fueron calificados como “dioses ancestrales” (Vogt, 1966: 89 y sigs.).¹⁵ Y así ha quedado. Tal designación es, sin embargo, ¡completamente falsa! No existe ninguna relación de parentesco de estos dioses con linajes o clanes —los cuales ni siquiera existen en Zinacantán—; aparte de esto, con excepción de la fiesta católica de Todos Santos, no existe ningún culto a los antepasados.

Estos *totilme'il* poseen la apariencia de zinacantecos o zinacantecas de avanzada edad. Su papel es el de proteger al pueblo, dar ejemplo para la buena conducta y vigilar que los habitantes de Zinacantán la sigan (Vogt, 1969: 298 y sigs.). De esta manera, por su función se les puede considerar un complemento indígena de los *santo* de la iglesia. Son otra clase de patronos y su designación como *tutelary gods* (“dioses tutelares”), también presente en la literatura especializada (Laughlin, 1975: 345), parece correcta.

Estos dioses tienen además el papel de mantener encerrados en uno o varios de sus cerros a los animales compañeros de los zinacantecos. El control de estos *alter ego* es su método más eficaz para manejar a súbditos. Si una persona transgrede las normas, sueltan a su animal, lo cual desencadena una enfermedad en el culpable (Vogt, 1969: 371 y sigs.).

Discusión

De las distintas formas referidas es posible deducir un patrón básico común al cual le han sido añadidos algunos otros elementos. En cuanto al papel primordial de estos dioses, su asociación con la lluvia y el desarrollo de los cultivos forma un patrón común en la mayoría de los pueblos de Mesoamérica, de lo cual el ejemplo mejor conocido es el de las deidades aztecas Tlaloc y Chalchiuhtlicue.¹⁶

Esta función principal es complementada de forma armónica con el papel de dueños de los animales de caza. Tal simbiosis de dioses de la agricultura y de la

¹⁵ La versión inglesa ya había sido publicada dos años antes.

¹⁶ Véase el estudio comparativo de López Austin (1994), el cual llama la atención sobre conceptos semejantes entre varias etnias de Mesoamérica.





cacería es común entre los tzotziles.¹⁷ También el físico europeo o ladino de los dioses de los cerros y las diosas de los manantiales es un fenómeno general entre ellos.¹⁸ El motivo será tratado más adelante.

Por otro lado, se han hallado formas diversas de separación o fusión de los dioses de los cerros respecto al grupo de los *santo*. Mientras en el norte, a mayor distancia de San Cristóbal, la separación se mantiene, en Larráinzar y Chamula ciertos *santo* de origen católico han invadido el ámbito de los cerros.¹⁹ Además en Chamula, y en forma todavía más acentuada en Zinacantán, el diablo cristiano ha hecho lo mismo. Éste engaña a personas con grandes promesas. También es conocido entre los ladinos en su encarnación de El Sombrerón (Francis, 1960: 60 y sigs.).

Entre los dioses relacionados con cerros, la función de protectores de *alter ego* sólo se halla en formas especiales, como los casos de san Jerónimo en Chamula, los *totilme'il* en Zinacantán y quizá la situación algo ambigua de Larráinzar. En las otras comunidades, los animales compañeros vagan libremente por la naturaleza.²⁰ Vale subrayar que san Jerónimo, el protector de los *alter ego* chamulas, deriva de un santo católico, y los *totilme'il* de Zinacantán —como se demostrará abajo— con toda probabilidad no fueron deificados antes del año de 1863; de tal modo, ambos fenómenos son relativamente recientes y de influencia local. Así, en toda la región tzotzil no existe ningún ejemplo de relación entre los *alter ego* de los humanos y los dioses tradicionales de los cerros, que mandan la lluvia, favorecen la agricultura y también son dueños de los animales cazados por su carne.

Llegamos entonces al problema de por qué estos dioses de los cerros, encargados de la lluvia y el rayo, tienen la apariencia de europeos, y de por qué uno de sus nombres deriva del término español *ángel*. Como la explicación ya se ha publicado anteriormente (Köhler, 1995: 123 y sigs.), me limitaré a lo esencial. Durante la fase inicial de la misión evangelizadora de los españoles, todos los dioses indígenas fueron calificados como diablos. Como ejemplo sobresaliente de la victoria de lo bueno sobre lo malo, los misioneros no cesaron de reiterar la lucha de los ángeles, encabezados por el arcángel Miguel con su espada flameante, contra el diablo y las fuerzas del mal. La imagen de la espada flameante fue asociada con los dioses autóctonos, quienes desde

¹⁷ Este también es el caso en Venustiano Carranza (Díaz de Salas, 1995: 95, 137, 200, 291, 477), municipio donde los datos obtenidos sobre nuestro tema general son más escasos.

¹⁸ Lo confirman cuentos recientemente publicados por indígenas de Chamula, Chenalhó y la comunidad tzeltal Cancuc (Xilón Gómez, 1997: 171, Gómez Gutiérrez, 1997: 130, Martínez Sánchez, 1994: 266).

¹⁹ Otro ejemplo es Venustiano Carranza, donde todos los *santo* del lugar tienen su morada en el cerro Chulwitz y las estatuas en la iglesia son sólo “sus retratos” (Díaz de Salas, 1995: 300). En este caso, el avance de los *santo* al ámbito de los dioses de los cerros se puede explicar por la estrecha convivencia de los tzotziles de aquel municipio con ladinos.

²⁰ Lo afirma también Pitarch Ramón (1996: 55, 73) para la comunidad tzeltal Cancuc, que colinda con Chenalhó y Pantelhó.





siempre habían manejado un arma semejante: las deidades de la lluvia con sus relámpagos.

Esta política misionera terminó a mediados del siglo *xvi*, y desde entonces dichos dioses han ido recuperando gradualmente sus elementos indígenas, si bien quedan su cara europea y uno de sus nombres como vestigios de la misión inicial. Encontramos esta forma de sincretismo en casi toda la zona maya (Sturm, 1988), pero también entre etnias del occidente del istmo de Tehuantepec como los totonacas (Kelly, 1966: 397 y sigs., 400, 407) y los nahuas (Lupo, 1995: 144, 147, 249 y sigs.).

En cuanto a la penetración de ciertos santos católicos y del diablo cristiano²¹ en el ámbito de los dioses tzotziles de los cerros y su fusión parcial, no me propongo especular en qué siglo pudo haber ocurrido. Me parece significativo que esto ocurra en las comunidades más cercanas a San Cristóbal, el centro rector ladino de la región. Es muy clara la influencia de la distancia geográfica en la separación de los dos grupos de deidades o en su fusión.

Sin embargo, la cercanía no solamente provoca un intercambio más intensivo y una aculturación pronunciada, pues a veces produce lo contrario: el rechazo consciente de lo proveniente de otra etnia (debido a disgustos experimentados en la interacción con ella), y la reorientación hacia la cultura propia. Tales procesos no se limitan forzosamente a una vuelta hacia el pasado; frecuentemente incluyen creaciones nuevas a condición de reforzar la identidad propia. El origen de los *totilme'il* de Zinacantán, en la forma como hoy se les conoce, parece el resultado de un acto regionalista de este tipo.

Recordemos que los *totilme'il* de Zinacantán, dioses protectores que viven en ciertos cerros y con apariencia de viejos zinacantecos, son una particularidad de este municipio.²² Por su función son una alternativa indígena a los *santo* de la iglesia, manejados por sacerdotes ladinos. La presencia de estas deidades indígenas en Zinacantán, la comunidad con mayor contacto con la sociedad española y, después, ladina, sugiere precisamente que son una creación regionalista frente a la dominación por una sociedad ajena y al estrecho intercambio con ella. Esta hipótesis es sustentada por una leyenda según la cual los *totilme'il* eran seis zinacantecos quienes, por orden de un rey indio, se habían ido a la Ciudad de México para ayudar al presidente en la lucha contra sus enemigos, los cuales estaban a punto de conquistar México. Después de su victoria regresaron a su pueblo y se instalaron junto con sus esposas en los cerros, donde viven hasta la fecha (Vogt, 1969: 298 y sigs.).

²¹ Este último además ha dejado sus vestigios entre los demonios de los Altos de Chiapas, por ejemplo el *j'ik'al*, un negro con alas (Köhler 1985).

²² En otras comunidades tzotziles, incluso de la zona norteña, existe también la idea de uno o varios *totilme'il* capaces de proteger a individuos o a la comunidad, pero no tienen residencia fija ni son considerados seres sobrenaturales de importancia. Como no son invocados en los rezos, parece difícil incluirlos en la categoría de deidades.





Si esto se refiere a un acontecimiento histórico, la referencia a la Ciudad de México y no a la de Guatemala indica una fecha posterior a 1824, año de la incorporación de Chiapas a México. Si atendemos la historia de aquel siglo, resulta evidente que el presidente mexicano con mayor necesidad de ayuda, incluso de indios de rincones alejados del país, fue Benito Juárez durante la invasión francesa en los años sesenta del siglo XIX. Entonces el concepto específico de los *totilme'íl* de Zinacantán, con su residencia en determinados cerros, tendrá una edad menor a 150 años.²³

¿Existe la posibilidad de que hayan participado zinacantecos en tal acción militar, ayudando al presidente Juárez durante la invasión francesa? Según Zebadúa (1999: 110), Ángel Albino Corzo, el gobernador de Chiapas, ordenó a José Pantaleón Domínguez, militar de su confianza, dirigirse con su tropa al centro del país para combatir a los franceses. Chiapas debió enviar y mantener un batallón de mil soldados, organizado en los últimos días de 1861 (Trens, 1957: 630). La participación de zinacantecos es probable pues los soldados fueron reclutados en gran parte entre los indígenas; Rus (1983: 137) menciona como ejemplo el municipio de Chamula, al cual se le ordenó participar con cien hombres. No encontré una lista completa donde se haya especificado de qué municipios provenían los soldados del contingente chiapaneco, pero tengo información oral de Ángel Robles, un abogado originario de Acala, sobre la participación de hombres de esta comunidad en la batalla del Cinco de Mayo de 1862 en Puebla.²⁴ Como Chamula y Acala colindan con Zinacantán, no parece probable que los hombres de este municipio hayan sido totalmente exentos de la expedición militar hacia el centro de México. Su participación se hace más probable porque en aquel tiempo los zinacantecos eran en gran parte arrieros y mercaderes ambulantes; por lo tanto, tenían relaciones más estrechas con el mundo de los ladinos que hoy.

Según la tradición oral, los soldados zinacantecos volvieron a su tierra después de su victoria, lo cual nos permitiría deducir su participación en la batalla del Cinco de Mayo de 1862 en Puebla. Aunque posible, no olvidemos que las fuerzas enviadas oficialmente por Chiapas a Puebla salieron en esa dirección más tarde, precisamente entre el 30 de mayo y el 12 de julio de 1862 (Trens, 1957: 633). De todos modos, aunque quizá no participaron en la batalla más famosa, los veteranos pudieron sentirse algo orgullosos, pues el primer asalto de los enemigos había sido rechazado y ellos volvieron vivos a su tierra.

Vogt (1969: 299) ofrece un detalle importante vinculado con los acontecimientos de la invasión francesa. Los seis veteranos zinacantecos, ahora deificados como protectores de su pueblo, pidieron permiso al *Earth Lord* para

²³ Este resultado parece tanto más importante porque, como ya se ha postulado, estos *totilme'íl* de Zinacantán son el prototipo de supuestos dioses ancestrales de los mayas del periodo Clásico (Vogt, 1966: 94 y sigs.).

²⁴ Según Robles, los macheteros de Acala jugaron un papel decisivo en dicha batalla.





residir adentro de los cerros²⁵ porque tenían miedo de las fuerzas del enemigo. Sabemos que la victoria del Cinco de Mayo no fue duradera: un año después cayó Puebla, y luego los invasores y sus simpatizantes se dispersaron por todo el país, incluso Chiapas. Luego siguió un tiempo duro para los juaristas y sus adeptos. De tal modo, los veteranos zinacantecos tenían muchos motivos para esconderse en el monte y hasta en los cerros.²⁶ Y allí están siempre, ya no como seres humanos sino deificados como protectores de Zinacantán.

En páginas anteriores ya hemos expuesto cómo en ciertos lugares cercanos a San Cristóbal los *santo* de la iglesia han invadido el campo de los dioses de los cerros, y cómo san Juan, el patrón de Chamula, ha tomado rasgos de las dos etnias divinas, los *santo* y los dioses de los cerros. El último caso, el de Zinacantán, nos muestra además otra forma de transformación en el campo de relaciones interétnicas divinas. Antes de la llegada de los veteranos y su establecimiento en ciertos cerros, la geografía sagrada de Zinacantán era semejante a la de los otros pueblos tzotziles: la zona montañosa estaba poblada por las divinidades de los cerros, todos ladinos. A partir de la residencia de los *totilme'il* esto ha cambiado en Zinacantán, pues ahora los *yajval balamil* ladinos comparten el espacio montañoso con dichas deidades indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

Díaz de Salas, Marcelo

1995 *San Bartolomé de los Llanos en la escritura de un etnógrafo 1960-1961. Diario de campo. Venustiano Carranza, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.

Fabrega, Horacio y Daniel B. Silver

1973 *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan. An Ethnomedical Analysis*. Stanford: Stanford University Press.

Francis, Susana

1960 *Habla y literatura popular en la antigua capital chiapaneca*. México: Instituto Nacional Indigenista (Biblioteca de Folklore Indígena, 3).

Gómez Gutiérrez, Enrique

1997 "Jnutzolajel - El cazador", *Cuentos y relatos indígenas* 6: 127-130. San Cristóbal de Las Casas: UNAM, CIHMECH.

²⁵ Este detalle subraya que se trata de un acontecimiento algo reciente: los dioses de los cerros ladinos, llamados por Vogt *Earth Lord*, ya estaban en su lugar cuando entraron los *totilme'il* en el ámbito de los cerros.

²⁶ Trens (1956: 33) describe la marcha del ejército imperialista sobre Chiapas en 1863: "y partieron [de San Cristóbal] cometiendo depredaciones, robos y atentados por su tránsito, pernoctaron en el Burrero, Ixtapa y Agua Zarca". De esta descripción se aprende que los actos violentos fueron cometidos principalmente en territorio de Zinacantán, pues casi todo el camino recorrido por los soldados se encuentra dentro de los límites de este municipio.





- Gossen, Gary H.
1974 *Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- 1975 "Animal Souls and Human Destiny in Chamula", *Man* 10 (3): 448-461. Londres: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- 1994 "From Olmecs to Zapatistas: A Once and Future History of Souls", *American Anthropologist* 96 (3): 553-570. Arlington: American Anthropological Association.
- Guiteras Holmes, Calixta
1961 *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*. Nueva York: Free Press of Glencoc.
- Hidalgo Pérez, J. Manuel
1985 *Tradición oral de San Andrés Larráinzar: algunas costumbres y relatos tzotziles*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Holland, William R.
1963 *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. México: Instituto Nacional Indigenista (Colección de Antropología Social, 2).
- Kelly, Isabel
1965 "World View of a Highland-Totonac Pueblo", *Summa Anthropologica en homenaje a Robert J. Weitlaner*, pp. 395-411. México: INAH.
- Köhler, Ulrich
1974 "Zur Jagd auf die Schemel der Berggötter. Ein Gebetstext auf Tzotzil (Maya)", *Indiana* 2:193-207. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut.
- 1985 "The Flying Blackman in Highland Chiapas and Beyond. New Aspects from the Northern Tzotzil Area", *Latin American Indian Literatures Journal* 1:122-137. Beaver Falls: Pennsylvania State University.
- 1995 *Chonbilal Ch'ulelal - Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una relación en maya-tzotzil*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2006 "Identidades étnicas entre los tzotziles de los Altos de Chiapas. Sus puntos de referencia en contextos cambiantes", *Maya Ethnicity: The Construction of Ethnic Identity from Preclassic to Modern Times*, pp. 245-254, Möckmühl: Verlag Von Flemming (Acta Mesoamericana, 19).
- Laughlin, Robert M.
1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantán*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press (Smithsonian Contributions to Anthropology, 19).





- López Austin, Alfredo
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.
- Lupo, Alessandro
1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias, 69).
- Martines Sanches, Mikel
1994 "Kerem Ton - Piedra Joven o Cerro Joven", *Cuentos y Relatos Indígenas* 5: 261-268. San Cristóbal de Las Casas: UNAM, CIHMECH.
- Pitarch Ramón, Pedro
1996 *Ch'ulel: etnografía de las almas tzeltales*. México: FCE.
- Pozas, Ricardo
1959 *Chamula. Un pueblo indio de los altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista (Memorias del Instituto Nacional Indigenista, 8).
- Rosenbaum, Brenda
1993 *With Our Heads Bowed. The Dynamics of Gender in a Maya Community*. Austin: University of Texas Press (Studies on Culture and Society, 5).
- Roß, Norbert
1996 *Nutz Lok'el li Kaxlane - Die Vertreibung der Ladinos aus San Andrés Larráinzar, Chiapas, Mexiko. Von Geschichten, einem Ereignis und Geschichte*. Münster: Lit (Ethnologische Studien, 19).
- Rus, Jan
1983 "Whose Caste War? Indians, Ladinos and the Chiapas 'Caste War' of 1869", *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, pp. 127-168, Murdo J. MacLoed and Robert Wasserstrom (eds.). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Santa Catarina Pantelhó. Ein Dorf von Indianern und Ladinos in Chiapas, Mexiko Ansätze zu einer Ethnographie.*
1997 Ulrich Köhler (ed.). Münster: Lit (Ethnologische Studien, 30).
- Sturm, Jutta
1988 *Agrarische Götter und Rituale bei den heutigen Maya-Völkern*. Münster: Lit (Ethnologische Studien, 6).
- Trens, Manuel B.
1956 *El imperio en Chiapas 1863-1864*. Tuxtla Gutiérrez: Talleres Gráficos.
1957 *Historia de Chiapas. Desde los tiempos más remotos hasta la caída del segundo imperio*, vol. I. 2ª edición. México: s. e.





Vogt, Evon Z.

1966 "Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea", *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, pp. 88-96, Evon Z. Vogt (ed.). México: Instituto Nacional Indigenista (Colección de Antropología Social, 7).

1969 *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press.

1976 *Tortillas for the Gods. A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Xilón Gómez, Francisco

1997 "Oxvo' jpxayaetik - Los tres cazadores", *Cuentos y Relatos Indígenas* 6: 167-173. San Cristóbal de Las Casas: UNAM, CIHMECH.

Zebadúa, Emilio

1999 *Breve historia de Chiapas*. México: El Colegio de México.

