

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA**

**LA BASE COSMOLÓGICA MESOAMERICANA
DE LA GUERRA DE LIBERACIÓN DE 1712 EN CANCUC, CHIAPAS
“CUYOS RECUERDOS POR SER DE OPRIMIDOS
NO QUEDARON EN LA MEMORIA DE LOS HOMBRES”**



TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN HISTORIA

**PRESENTA:
JOSÉ RAFAEL ROMERO BARRÓN**

**DIRECTOR:
ALFREDO LÓPEZ AUSTIN**

MÉXICO DF., ABRIL DE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

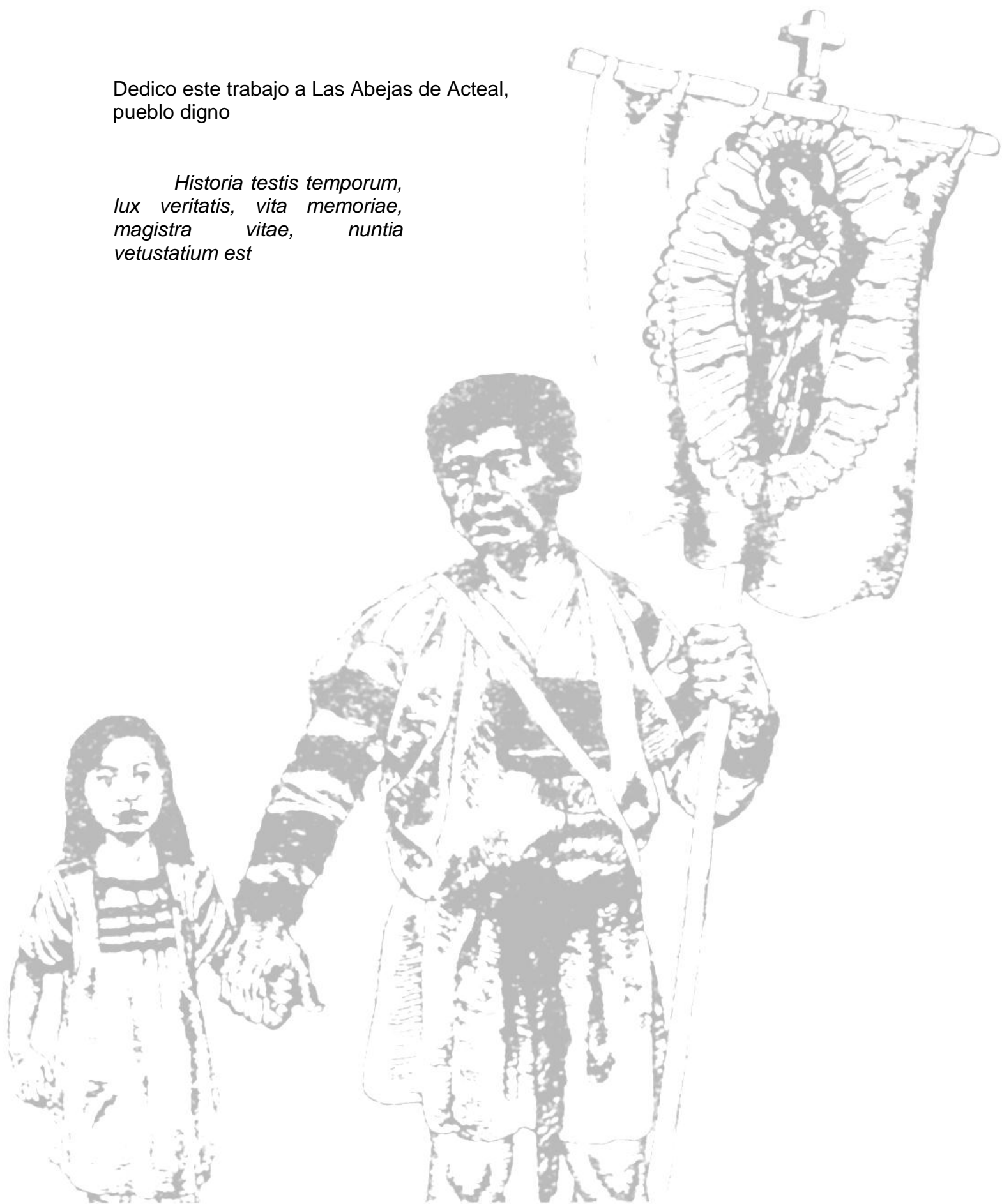
Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

[Dibujo tomado de Jan de Vos, *La guerra de las Vírgenes. La rebelión de Los Zendaes (Chiapas, 1712) documentada, recordada y recreada*, p. 308.]

Dedico este trabajo a Las Abejas de Acteal,
pueblo digno

*Historia testis temporum,
lux veritatis, vita memoriae,
magistra vitae, nuntia
vetustatum est*



[La historia es testigo de los tiempos, luz de la verdad, memoria viva, maestra de vida y mensajera de “los pasados”]

AGRADECIMIENTOS

La posibilidad de elaborar este trabajo se la debo al apoyo de mis padres y mi abuela, Lourdes Barrón, Benjamín Romero y Josefina González Meneses les debo todo, mis actos son reflejo de su educación, muchas gracias por darme la vida.

Gracias por tu infinita generosidad, Alfredo. Mi trabajo es una forma de ser consecuente .

Agradezco a mis hermanas Mariana, Adriana y Ximena por tantas que hemos pasado y hemos de pasar; a mi familia en general que, aunque es difícil recordarla a toda, haré un intento, de antemano pido disculpas por las faltas: a Eudocio Olvera que por años ha alimentado mi imaginación, a Enriqueta Flores y Francisco Barrón; a mis tíos, Gabriel y Alma, Gloria y José, Javier y Lucy, Herminia y Pedro, Graciela y Fernando, Guadalupe y Rufino, Dolores y Víctor, Ana Luz y Olga. A mis primos Daniel y Ana, Ángel y Rubí, Alejandra y Jesús, Víctor y Blanca, Maribel, Andrea, Pamela, Zaira, Julio y Maritza, Ulises, Miguel, Diego, Patricio y Susana, Cristian, Jesica, Pedro, Carolina, Francisco, Iván, Leilani, Fernando y Semíramis. A los pequeños Javier, María José, Sofía, Luciana, Isabela, Regina, Santiago, Tristán, Melisa, Anhelí, Enriqueta, Eleonora, Elías y Temístocles. Muchas gracias a todos.

Agradezco a Rodrigo mi hermano escogido, a Ulises por ser Ulises, a Axel por noble, a Roberto por el peinado, a Jaime por amoroso, a Cynthia por su amistad, a Xun el *maistro*, a Susanna que va llegando, a Santiago por responsable, a José por los viejos tiempos, a mi camarada Julio, a mi compadre Risco, a José Alfredo *jbankil*, a Daniel por honesto, a Vianey mi colega, a mi amigo Gustavo, a Martín que se fue esperándome, a mi hermoso recuerdo, a la que salió huyendo con mis tesoros, a la que amaba con lápiz, a la de los mil colores y la transubstanciación. A mis hermanitas Lorena, Luisa, Tzairí, Adriana, *Tatis*, María José y Lucelena. A los que iniciamos juntos la aventura: Violeta, Diana, Rafa, Alejandro, Cesar, Monse, Marina, Amanda, Galileo, Iván, Uriel, Diana y Mauricio.

A los *chapitas Mono, Muerte, Samuel, Teco, Librado, Pueblo Nuevo, Jairo, Ariadna* y Victoria. A Juan y mis vecinos de Cuxtitali. Un agradecimiento a la UDG que siempre creyó en mí: *Nix, Mosca, Fermín, Jaibo, Nazi, Cachis, Gallo, Dirko, Oso, Chicote, Dany* y la *Faby*. Al *Yese, Luismi* y el *May*. A los ENAHnitos, Juan, Esteban, Rodrigo, Sam, *Bety* y la otra *Bety, Rex, Santi* y Horacio.

Agradezco a mis lectores, a María del Carmen Valverde por la precisión de sus palabras, a Roberto Martínez por su buena disposición, amabilidad y seriedad, al Dr. Miguel Hernández por su asesoramiento en su hermosa lengua y en su cosmovisión, a Andrea Figueroa por su amistad y su camaradería.

Asimismo quiero agradecer a Antonio García de León, Jan de Vos † y a Juan Pedro Viqueira, quienes en distintos momentos comentaron mi trabajo, gracias por dialogar conmigo.

Un agradecimiento especial a Enrique Hülsz y Martha Luján por enseñarme que el amor es el único motor deseable para la ciencia que busca la edificación de un mundo radicalmente otro, digno.

Agradezco a las bibliotecas del Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH y de Na Bolom. Asimismo agradezco a Claudia Olvera y a Diana por su amable ayuda en la edición del texto.

A ti bosque que siempre me consuelas...

Pólemos es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos
Heráclito

El cosmos es logos porque es Pólemos: el mundo es racional porque es conflicto. La lucha no destruye el orden: es aquello que lo mantiene activo
Eduardo Nicol

Como 'cristianos nuevos' eran victimados, perseguidos como falsos profetas mientras se acallaba su palabra y se quemaba su memoria escrita
Antonio García de León

...dicen algunos indios que todavía vive la Virgen dando esperanza de que volverá haber alguna sublevación
Fray Francisco Ximénez

Dice la Virgen Santísima que está encerrada en ese petate...
María Candelaria *Anjel*

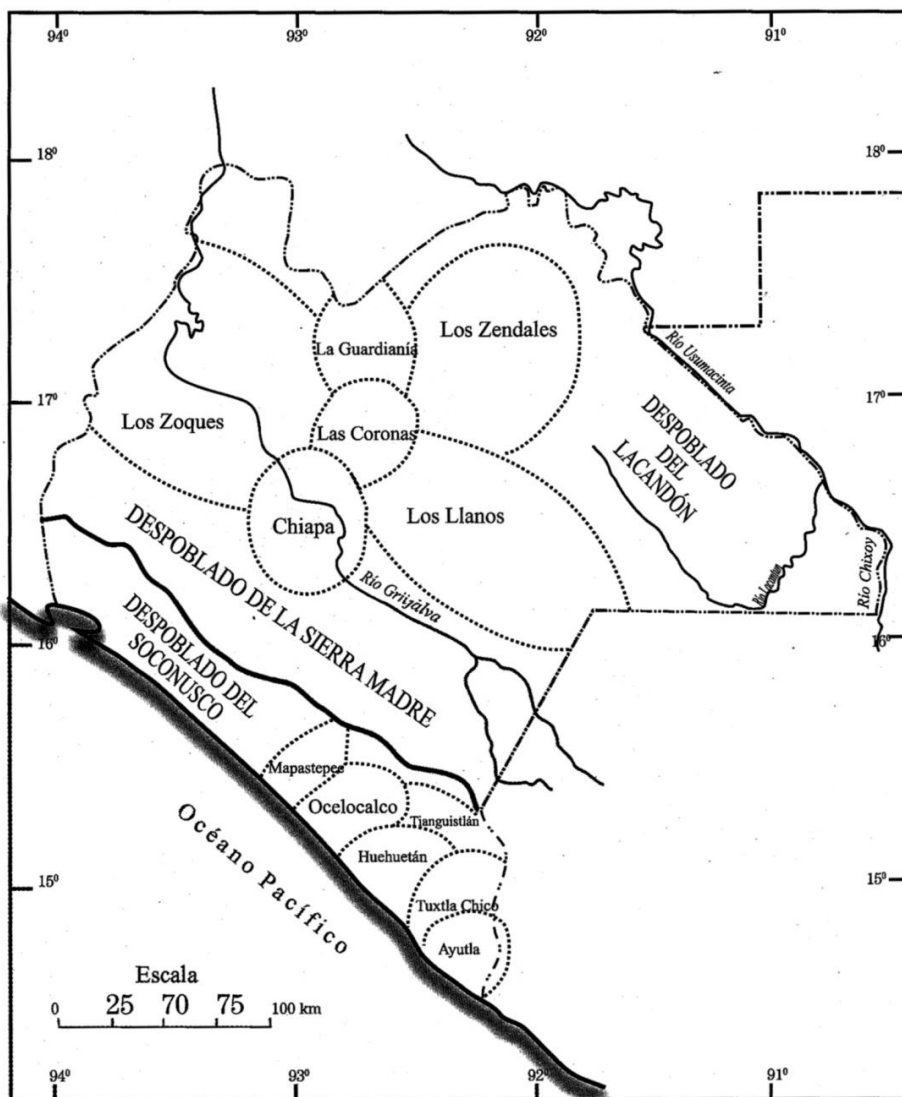
¿Por qué habéis venido a mi pueblo? No quiero ser cristiano ni que mi gente lo sea
Jan de Vos

Feliz la nación cuyo pueblo no ha olvidado cómo rebelarse
Tawney

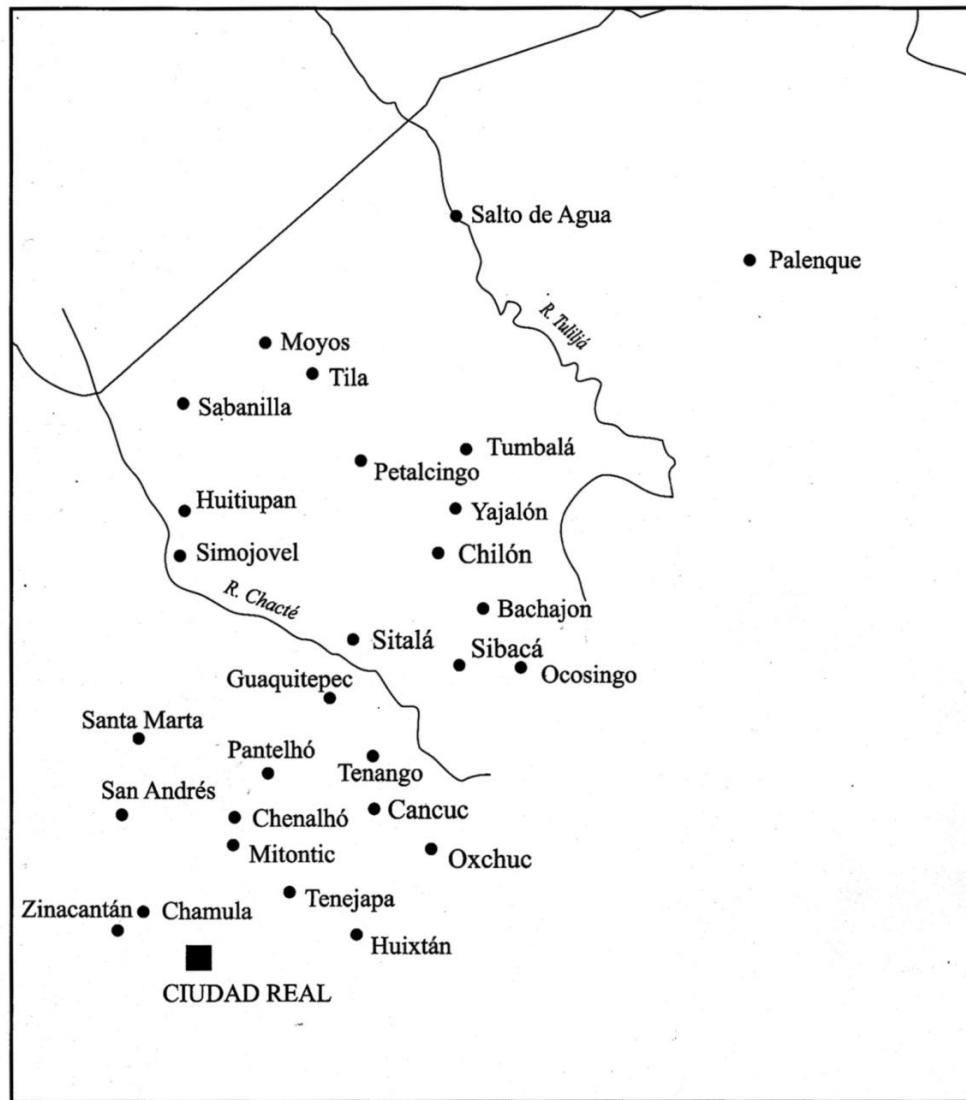
ÍNDICE

Introducción	13	
a) La cosmovisión mesoamericana	18	
b) Un paradigma cosmológico	22	
c) Las guerras de liberación mesoamericanas	25	
Capítulo 1	El “retorno” del rey Juan López	31
Capítulo 2	La guerra de liberación de 1712 en Cancuc	45
Capítulo 3	Estado de la cuestión	67
Capítulo 4	Aplicación del paradigma	91
a)	El cofre del tesoro	92
b)	Las cuevas: La Gloria y El Infierno o Jerusalén	95
c)	Los dueños: María Candelaria Anjel y Sebastián Gómez de La Gloria	99
d)	El Árbol Florido. Cruces y santos	107
e)	Los aposentos: las ermitas	116
f)	El <i>ch’ulel</i> de Cancuc detrás del petate	125
g)	Los “pasados”, mariposas	132
Capítulo 5	La base cosmológica mesoamericana	145
Bibliografía		151

ALCALDÍA MAYOR DE CHIAPA Y LA GOBERNACIÓN DEL SOCONUSCO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII



ALCALDÍA MAYOR DE CHIAPA Y LA GOBERNACIÓN DEL SOCONUSCO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII



REGIÓN REBELDE, 1712

(Mapas tomados de Jan de Vos, *La guerra de las Vírgenes. La rebelión de Los Zendales (Chiapas, 1712) documentada, recordada y recreada*, pp. 306 y 307)

INTRODUCCIÓN

A finales de 1712 en San Juan Evangelista, Cancuc, María López, hija de Agustín López el sacristán de la ermita del pueblo, juró ante las autoridades que la Virgen del Rosario se le había aparecido muy cerca de su casa y le había pedido que le edificaran un templo en dónde tener a su hijo y en donde le rindieran culto: una nueva era estaba por comenzar. Entonces, más de 32 pueblos pertenecientes a las guardianías de Coronas y Chinampas, los Zendales y Huitiupán (habitadas por tsotsiles, tseltales¹ y ch'oles, principalmente), se levantaron en armas y pusieron en serios problemas a las autoridades de la Alcaldía Mayor de Chiapa, obligándolos a un gran despliegue de recursos propios y reforzados por los reinos de Guatemala, Nueva España y de la provincia de Tabasco para su apaciguamiento.²

Durante los pocos meses que duró la guerra (de agosto a noviembre), los indígenas edificaron un mundo a su imagen y semejanza, acorde a su cosmovisión. Se erigió el “papado” de Sebastián Gómez de la *Gloria*, el principal líder de la guerra, que había ido al cielo a hablar con San Pedro para que le diera potestad de ordenar sacerdotes y vicarios; en el campo de batalla Juan López de Bachajón quería ser rey y comandaba a un ejército para derrotar al señor de

¹ La ortografía no está claramente establecida, se encuentran las formas zendales, tzeltales, tseltales (así mismo para tsotsiles), en este trabajo se usan indistintamente, varía de fuente en fuente, la que cada autor utiliza; según algunos planteamientos hechos por los mismos usuarios,

² No hay que confundir la región de los Zendales colonial, con la zona de habla tzeltal-tsotsil. El trabajo más completo sobre la región rebelde es la tesis doctoral de Juan Pedro Viqueira: *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas (1520-1720)*, en esta investigación se recrea la pequeña historia de los pueblos de la provincia de los Zendales, que vista desde sus ojos no es pequeña, aparece inmensa y llena de matices, aparece la región como la dinámica de pequeñas historias en cada uno de los pueblos, oscilando entre las distintas duraciones del tiempo histórico.

Guatemala y a los “judíos” de Ciudad Real; y en el templo María de la Candelaria escuchaba los mensajes de la Virgen para después transmitírselo al pueblo. En suma, en 1712 los alzados pusieron en marcha una guerra de liberación y así erigieron una realidad diferente. Pero no eran guerreros sino campesinos.

Cuando llegó la hora de tomar las armas para defenderlo la confrontación duró sólo unas cuantas horas, ante la inferioridad táctica y tecnológica los alzados no pudieron mantener su “reino” con las armas; la represión fue brutal, los asesinaron, intentaron borrar todo rastro de sus exigencias y, finalmente, estigmatizaron su rebeldía.

María de la Candelaria murió en su primer parto en un cerro cercano a Yajalón mientras huía con su familia, Sebastián Gómez de *la Gloria* continuó (quién sabe por cuánto tiempo) llevando palabras de esperanza a los oprimidos de las montañas; Juan López fue fusilado en la plaza de Cancuc, su *ch'ulel*³ volvió al centro de la montaña y prometió regresar en otra ocasión que así lo requirieran los tiempos, como lo había hecho antes, lo había hecho en aquella ocasión y lo seguiría haciendo por siempre.

Así, al pasar el tiempo se contó la historia de lo que aconteció en aquella ocasión y, según los indígenas de la región de los Altos de Chiapas, en 1712 retornó el rey indio junto a su ejército de “pasados” a gobernar en la superficie de la tierra con sus leyes, aunque finalmente fueron derrotados y entonces todos se refugiaron bajo la tierra y prometieron volver cuando fuera necesario.

³ El caso del *ch'ulel* (“el alma”) es muy importante para esta investigación y no es el lugar para tratarlo (*vid. infra*. “El *ch'ulel* detrás del petate de la ermita”), por el momento entendámoslo como “alma” de los hombres y como el “corazón de la montaña,” la primera acepción corresponde a cada persona y la segundo a la unión de todas las almas que conforman a la comunidad en el interior del monte.

Las últimas investigaciones nos han demostrado que aquella creencia en el retorno del rey indio y los antepasados, que cohabitan en el interior de la montaña, para gobernar en la superficie de la tierra según los tiempos, es una correlación que adquiere significado dentro de la cosmovisión mesoamericana. Por eso, a través de ella nos podemos acercar al significado particular de la guerra y demostrar que la praxis liberadora encubría el culto al cerro, común en Mesoamérica.

El problema surge porque a través del tiempo los intérpretes del conflicto de Cancuc han comprendido la praxis indígena durante la guerra como “novelerías de indios” o excentricidades, creencias y testimonios propios de indios rebeldes e idólatras. Afortunadamente la historia es una ciencia que por definición da cuenta de sus principios en su praxis, que es teoría aplicada en la representación del pasado;⁴ por lo que podemos proponer otra interpretación, donde la propuesta de Alfredo López Austin y Leonardo López Luján sobre la construcción de paradigmas de intelección del cosmos nos resulta muy útil. Los investigadores han demostrado que la creencia en el retorno de un rey indio (Montezhuma, Señor del Monte), para gobernar junto con los antiguos en la superficie de la tierra es común al resto de Mesoamérica.⁵ Ellos proponen dicho fenómenos como una correlación del paradigma cosmológico del complejo cultural del Monte Sagrado, un nodo desde el cual puedo posicionarme para preguntar a las fuentes históricas y a las ciencias auxiliares de la historia sobre la lógica de la praxis indígena durante la

⁴ *Vid. passim*, Nicol, *Los principios de la ciencia*.

⁵ *Vid.* López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 72; *passim* López Austin, “Los reyes subterráneos”.

guerra, es decir; el paradigma será mi tamiz para identificar la base cosmológica mesoamericana de la guerra de liberación de 1712 en Cancuc, Chiapas.

Los elementos que propongo identificar como tales en este trabajo son: el monte como promontorio, las cuevas como puntos de comunicación entre hombres y dioses, los dueños del cerro encarnados en los principales líderes que participaron en la guerra, la emergencia del Árbol Florido como explicación de las hierofanías, los aposentos de los dueños y sus súbditos materializados en las ermitas, el “corazón de la montaña” detrás del petate de la ermita de Cancuc, los “pasados” como los principales conjuradores y el retorno del rey indio como motor y paradigma de la praxis y de la memoria de lo que ahora se recuerda en la región como la historia de Juan López y en las fuentes históricas como la rebelión de los 32 pueblos de la provincia de los Zendales. Es decir; intentaré darle sentido a las acciones y testimonios de los sublevados desde la cosmovisión mesoamericana: 1) desde lo general (el paradigma cosmológico del complejo cultural del Monte Sagrado), trataré de interpretar lo particular (la guerra de liberación en Cancuc), como nuevo nodo, y 2) de este nuevo nodo trataré de derivar, a la inversa (de lo particular a lo general, situados en otro extremo de la red), nuevas unidades de significado. Al final busco proponer una tipología de dichos fenómenos, con la que podríamos ampliar la comparación con otras áreas de Mesoamérica y súper-áreas culturales de América (como enseñaba Paul Kirchhoff),⁶ y, con el tiempo, tal vez resulte que las culturas andinas estén relacionadas de manera más estrecha con

⁶ Kirchhoff, “Mesoamérica”, p. 50. Sobre la propuesta de Paul Kirchhoff, *cfr.* Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, p. 29.

Mesoamérica y hallemos elementos panamericanos e incluso cercanos con las culturas asiáticas, como pensó en un principio A. V. Humboldt.

El orden de mi trabajo es el siguiente: primero explicaré lo que entiendo por cosmovisión mesoamericana, paradigma cosmológico y, finalmente, guerra de liberación mesoamericana; después narraré al lector el hecho histórico, la guerra de 1712. Primero la historia de Juan López, basado en la tradición oral consignada en algunos textos; posteriormente la guerra de liberación de 1712, basada en fuentes históricas “tradicionales”. En los siguientes apartados aplicaré el paradigma para interpretar el hecho histórico, describiré la praxis de la guerra desde la cosmovisión mesoamericana y estableceré correlaciones con su base cosmológica.

Interpreto a la montaña como un “cofre del tesoro” de donde provienen todas las dádivas que los dioses reparten en reciprocidad a los hombres, las cuevas, La Gloria y El Infierno o Jerusalén, las identifico como puntos de encuentro entre los dioses y los hombres, a María de la Candelaria ‘*Anjel* y a Sebastián Gómez de la *Gloria* (los principales líderes de la rebelión), como las manifestaciones de los dueños del monte en la superficie de la tierra, custodios del Árbol Florido que se encontraba metamorfoseado en las cruces y los santos que aparecían por todos lados, que eran contenidos en las distintas ermitas, imágenes microcósmicas del interior del cerro, que les servían como aposentos, donde detrás del petate resguardaban el “corazón del pueblo”, su *ch’ulel*. Los dueños venían acompañados y eran sostenidos por los “pasados” (las “semillas-corazón” aglutinadas al interior del cerro), que eran los ayudantes del Dueño en el otro mundo y los guardianes del pueblo en éste, y que anunciaban el retorno del rey

indio para castigar a los hombres que (obligados por su condición de esclavos), ya no los adoraban.

Sostengo que la guerra de liberación se suscitó porque los hombres estaban faltando al pacto de reciprocidad con los dioses, por eso aquel era el momento oportuno para que retornaran los “pasados” comandados por su rey a restablecer el orden. Juan López era uno de los generales del ejército de la Virgen que quería ser rey en el mundo de los hombres y sol en el de los dioses, aquel hombre se destacó de entre ellos y llegó hasta nosotros como creencia viva en los mitos que sustentan la cosmovisión mesoamericana, rectora de la vida de los indígenas.

a) La cosmovisión mesoamericana

La cosmovisión es el dispositivo de que se vale el ser humano para participar en su medio y significar el mundo, son aquellos elementos de percepción (psíquicos y físicos, el cuerpo y la mente), que utiliza el ser humano para actuar durante su existencia; en términos concretos, del mismo modo que sucede con la lengua, que es un sistema, y con la comunicación, que es la utilización efectiva de dicho sistema, la cosmovisión únicamente se manifiesta y valida en los actos de los hombres, en la praxis, que es la vida misma; porque mediante la acción el sistema se reactualiza, refuncionaliza y finalmente se reproduce; la cosmovisión se materializa en las distintas manifestaciones de la cultura, “[que son] un hecho histórico porque [son] producto de una capacidad de acción que no es definible

como naturaleza,”⁷ que es pasiva; la cosmovisión es activa e implica el movimiento y la transformación como principios inamovibles, es un acto de libertad que comienza y termina cuando ya no resulta factible la comunicación, que puede ir desde tomar un vaso con la mano derecha o la mano izquierda, hasta la composición y ejecución de las *Variaciones de Goldberth* de Bach; o el susto que enferma a un niño en una comunidad de Guatemala y la creación literaria del *Popol Vuh*; todos son actos que reflejan la cosmovisión, pero en distintos niveles de participación.

Por otro lado, la cosmovisión se realiza en territorio de frontera, allí comienza y termina, no puede delimitarse a un territorio, en nuestro caso específico, la cosmovisión mesoamericana delimita Mesoamérica, es decir: la cosmovisión mesoamericana es el mundo de los mesoamericanos.

Mesoamérica surgió en un territorio conformado en su mayoría por montañas, valles, barrancas y cuevas donde parece que la cáscara se rompe y se abren caminos al interior de la tierra. A lo largo del tiempo los hombres se apropiaron del paisaje y reconocieron en el monte una de las mayores prominencias circundantes y lo hicieron foco irradiador de la sacralidad que justificaba y protegía sus asentamientos, la montaña fue el eje del sistema cosmológico mesoamericano.⁸

⁷ Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 242.

⁸ Vid. Passim Broda, “Paisajes rituales del Altiplano central”, y López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 17.

Los mesoamericanos de los Altos de Chiapas dicen que cada cerro tiene su *ch'ulel*,⁹ donde se aglutinan las “semillas-corazón” de las cosas, sus esencias, “los padres-madres, los patronos (...), los habitantes del Monte Sagrado [que] moran dentro de él en forma de semillas-corazones de los individuos que esperan nacer en el mundo;”¹⁰ esencias de animales, plantas y seres humanos asignados por su santo patrono a un determinado espacio y a una determinada forma de existir; entre todos conforman un *altépetl*¹¹ perteneciente a una deidad tutelar, el Dueño.

El Dueño del monte es el mismo que el de los hombres, de los animales y de la música; señor del sustento que esgrime el rayo y tiene por hija a la Madre o Alma del Maíz; de las puertas de su casa —de las cuevas—, salen las nubes, manantiales, los aires y en general todas las riquezas del mundo.¹² El Dueño regala a los hombres el don de la vida en el tiempo regido por las leyes del Quinto Sol (sol de movimiento), que no es autosuficiente —como nada lo es en el Universo—, y que necesita de la cooperación recíproca del hombre para no sucumbir en el andar diario por el mundo, entre la noche y el día; el fin del Quinto Sol llevaría aparejado el de todas las criaturas que cohabitan el mundo, incluyendo a los hombres.¹³

Después de la evangelización se refuncionalizaron los símbolos cristianos y los autóctonos; para integrar la cosmovisión colonial mesoamericana se fusionaron dos grandes religiones, el cristianismo y la religión mesoamericana,

⁹Figuerola Pujol, “El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas”, p. 15. Cfr. Ruz, *Copanaguastla frente a un espejo*, p.104; Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p. 129, y Pitarch Ramón, *Ch'ulel: etnografía del alma tzeltal*.

¹⁰López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 149.

¹¹ Vid. Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos*.

¹² Vid. Broda “Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco”, p. 177; Guiteras Holmes, *Los peligros del alma*, p. 233.

¹³ Vid. Séjourné, *Cosmogonía de Mesoamérica*, p. 115-154.

que dieron forma a una nueva cosmovisión, resultado de la suma de ambas, pero algo distinto y funcional.¹⁴ El mito de creación del sol, del Señor del Monte y del hombre, se refuncionalizaron; el Nuevo Sol era Cristo y cuando él vino todos los reyes se fueron a esconder al interior de los cerros, entonces:

El dueño se convierte en el rey derrotado durante la Conquista, pero, indómito, se niega a convertirse a la nueva religión y se refugia con sus seguidores bajo la superficie terrestre (...). Acuartelado en su mundo subterráneo, el rey espera el día apropiado para recuperar el poder. Ahora llamado Moctezuma, Montizón, Santazoma, Juan Tutul Xiu, Batab Tráscara o don Antonio Siguagua-rey de Jarácuaro; se dice que está escondido en su refugio, del cual saldrá para derrotar a los invasores y restablecer su reino.¹⁵

Desde entonces en Mesoamérica se tiene la creencia de que un rey (Señor del Monte) ha de volver junto con su ejército a liberar a los “hombres verdaderos” y a enseñarles una nueva forma de existir, vendrá acompañado de los hombres antiguos que se escondieron en el cerro para evadir la luz naciente, metamorfoseados —como castigo, dicen algunos— en animales salvajes, en *maxetike*; (“los monos”),¹⁶ “¡triste concepción que tienen de la resistencia quienes han sido doblegados por medio de la evangelización!”¹⁷ (Dice López Austin), aunque en los Altos de Chiapas circulan versiones que “dicen que esos que se convirtieron en monos no eran soberbios, sino que eran creyentes, [por lo que] no es un castigo el que se convirtieran en animales, sino que creían en los dioses,

¹⁴ Aquí hay que hacer la diferencia entre lo que es “cristianismo”, la doctrina de Jesús; y “cristiandad”, la manipulación política de dicha doctrina; para que el sincretismo aparezca como una exegesis indígena del cristianismo y viceversa, a distintos niveles (no es lo mismo el cristianismo de Cortés que el de Bartolomé de las Casas, por ejemplo). Aquí resulta muy útil pensar en centros y periferias: en los centros se da un cristianismo más apegado a la exegesis de la cristiandad, mientras que en las periferias era más local, apegado a los usos y costumbres.

¹⁵ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p 76; *cfr. passim*, López Austin, “Los reyes subterráneos”.

¹⁶ “Los monos”.

¹⁷ López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, p. 250.

por eso siguieron viviendo en forma de animales,”¹⁸ en resistencia y utopía, profundo y duradero proceso de liberación.

b) Un paradigma cosmológico

Hasta poco antes que comenzara la guerra el rey y los pasados habían vivido ocultos dentro del Monte Sagrado,¹⁹ la guerra marcó el tiempo de su regreso. La creencia en el retorno del rey indio de los confines del mundo para la liberación de su pueblo es común a los pueblos mesoamericanos y está relacionada con el culto que se le da a los cerros. En otros contextos se han observado otros fenómenos que igualmente se pueden relacionar con esa creencia, lo que ha dado pie para pensar que existen patrones alrededor del culto al cerro a lo largo de todo el territorio mesoamericano.

Para interpretarlos, López Austin y López Luján, han propuesto el complejo cultural del Monte Sagrado como un nodo compuesto por otros nodos, partes constitutivas de una red de correlaciones, donde se aglutinan distintos elementos (ritos, mitos, figuras, símbolos...etc.),²⁰ en donde se percibe “una imagen cosmológica arquetípica, plasmada en la geografía: el Monte, en cuyo interior se atesoran los recursos que los dioses reparten periódicamente a los seres humanos.”²¹ Después de una exhaustiva investigación, los investigadores concluyen que “*el Eje, el Monte, la Cueva, las cuatro proyecciones* [son algunos

¹⁸ Días, “Los monos: el *batz* y el *max*”, p.37. Cfr. Tezozómoc, *Crónica mexicana, escrita hacia el año de 1589*, p. 527; De Tapia, *Relación hecha por el señor Andrés de Tapia sobre la conquista de México*, p. 198; Ah na kuk, *Historia y crónica de Chac-Xulub-Chen*, p. 241.

¹⁹ Vid. *supra*. nota 24

²⁰ “Así como los mitos tienen su aspecto nodal, los ritos, las imágenes visuales, las arquitectónicas y los demás tipos de formas expresivas de la cosmovisión tienen sus nodos”, López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 35.

²¹ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 17.

de] los elementos cósmicos en los cuales debieron de haber creído —sin dejar memoria—, sus antepasados y los antepasados de muchos otros pueblos mesoamericanos,”²² en distintos niveles pertenecen al mismo sistema, la cosmovisión mesoamericana, donde constituyen puntos de referencia para la comprensión de su funcionamiento.²³ Cada uno de esos elementos es un nodo del que se desprenden otros. “Un gran complejo de nodos pertenecientes a un mismo campo cósmico permitirá construir un paradigma cosmológico,”²⁴ que serviría como herramienta heurística del método comparativo. Según López Austin y López Luján, un paradigma cosmológico:

Es un recurso heurístico destinado al estudio de los elementos fundamentales de una cosmovisión; un esquema intelectual complejo que incluye concepciones básicas sobre componentes, estructuras y procesos cósmicos.

Es un modelo de representación sintética de la realidad, con una construcción lógica lo suficientemente operable y transparente como para explicar un extenso acervo de concepciones complejas, fuertemente interrelacionadas y difícilmente comprensibles en su particularidad.

No es ni una mera elaboración arbitraria del investigador ni la formulación explícita de la cosmovisión por su creador-usuario (...). Al construir el paradigma se pretende descubrir y exponer, al menos en parte, una abstracción que resulta de la lógica inherente a las concepciones que se estudian.

Es un *recurso* destinado a la explicación global de concepciones similares en sus diversas variantes de manifestación. Pretende trascender las particularidades que se dan en el tiempo, en el espacio y en las culturas específicas de una gran tradición, así como esclarecer algunas de las formas de expresión opacas que son comunes en ritos, mitos, metáforas, imágenes visuales y otras vías de trasmisión de los principios cosmológicos fundamentales.

Es, finalmente, un recurso heurístico *siempre perfectible*.²⁵

Ellos eligieron el Templo Mayor de Tenochtitlán para aplicar su paradigma, pero no debe extrañarnos que toda clase de relaciones “adquirieran como cobertura un sentido religioso que basaba tratos, intercambios, distribución,

²² López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 167.

²³ Constituyen el complejo cultural del Monte Sagrado, hogar del Señor del Monte, rey desterrado con sus huestes a vivir bajo la tierra hasta que se acabe la fuerza del Quinto Sol y entonces sea el momento de la inversión.

²⁴ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 35.

²⁵ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 36.

funciones, atribuciones, jerarquías, *hasta la guerra*, en el orden cósmico,”²⁶ por lo que la elección pudo haber recaído en otro templo, en una pintura, en un poema, en un altar, una guerra (como la de 1712 en Cancuc), o en “una infinidad de obras que ya en la antigüedad, ya en nuestros días, la tradición mesoamericana considera proyecciones del Monte Sagrado.”²⁷

Si nos valemos de este recurso para estudiar las rebeliones indígenas, los vacíos que existen en una fuente podrían llenarse con elementos que provengan de otras, lo que permitiría ir armando un mosaico montado en estructuras de distintas duraciones, donde cada una de las partes funcionaría como las palabras dentro de una lengua; cada una adquiriría su significado como parte de un sistema y todas serían una correlación desde la cual podríamos establecer un nodo del cual desprender una cadena de significados, que nos permita establecer una tipología mesoamericana de dichos fenómenos. La propuesta de López Austin y López Luján representa “uno de tantos paradigmas que pueden constituirse para la intelección de una cultura,”²⁸ y quizá esta investigación sirva como disparador de otros nodos o correlaciones,²⁹ para dejar de nombrar a la lucha por la libertad de los pueblos oprimidos de Mesoamérica “rebeliones indígenas”, “guerras de castas”, “insurrecciones campesinas”, “conflictos agrarios”, etc., y mejor llamarlas “guerras de liberación mesoamericanas”.

²⁶ López Austin, “El núcleo duro”, p. 54. [Las cursivas son mías].

²⁷ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p.38.

²⁸ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 486.

²⁹ La imagen sería la de un agua diáfana, perturbada por pequeñas piedrecitas, que forman ondas que se expanden como círculos concéntricos, chocando uno con otro: donde cada choque sería la interacción de los seres y el núcleo de una nueva onda. Porque todo sucede sobre la misma superficie de la que todos son parte, su interacción depende del alcance de la onda expansiva, aunque en realidad todas se toquen y sean afectadas por pertenecer a una misma realidad, por definición, holística.

c) Las guerras de liberación mesoamericanas

La guerra es un fenómeno potencial en las sociedades y una reacción natural de sobrevivencia, regida por una serie de normas que se fundan en una particular visión del mundo, manifiestas en el acto de preservar la vida y luchar por la libertad para que la existencia cobre sentido.

Al acudir a la guerra —aunque sea sólo como espectador o intérprete—, cada cual enfoca su mirada según sus intereses, que emanan de utopías que buscan justificarse en una visión del mundo, una cultura, una civilización o un ethos cualquiera: nunca es un acto alejado de las pasiones y de la razón. Según el filósofo Enrique Dussel:

Toda civilización y *ethos* (...) poseen *un sentido* último (...). El sentido último puede estar difuso, inconsciente o es difícil de discernir, pero nunca se encuentra ausente. Todo sistema de civilización se organiza en torno a una médula, un foco, un *núcleo ético mítico*: los valores fundamentales del grupo que pueden descubrirse por la hermenéutica de los mitos básicos de la comunidad (...). Son, entonces, los niveles más profundos de una civilización: aquellas estructuras, fines o valores que no son ni vistos como objeto, ni criticados, y que, sin embargo, son los objetivos hacia los que tienden todas las conductas, son los valores que justifican la elección y utilización de los instrumentos. Es el organismo intencional que funda el grupo humano, y lo define, en lo que tiene de propio, esencial.³⁰

En la guerra se apela al ethos que cada sociedad se impone como utopía y el cual, en última instancia, es el motor de la historia; las guerras nunca son actos desinteresados, liquidan las posiciones, exigen la presencia y la contribución de las verdaderas fuerzas, prueban los corazones, oponen los hechos a las ideas, los resultados a las famas, los accidentes a las previsiones, las muertes a las frases; la guerra hace depender la suerte ulterior de las cosas de la brutal realidad del instante, donde “vida y muerte, riqueza y miseria, gloria y menosprecio, danzan en

³⁰ Dussel, *América Latina y conciencia cristiana*, p. 10.

torno a la vida del hombre que, como débil balsa entre la marejada de la existencia, mira siempre su futuro entre la niebla del temor y la esperanza,³¹ en la guerra “el macrosistema (la cosmovisión) se explicita en su globalidad (...) como sabiduría aplicada en todo terreno de lo particular y concreto.”³²

Al estudiar la guerra nos ha tocado sondear el fondo de lo humano y contemplar los abismos de lo inhumano, desprendernos de engaños y falacias ideológicas, limpiarnos los ojos y mirar al mundo con una mirada que pone al descubierto los habituales errores en que solemos incurrir y, con sólo su simple exhibición, los aniquila. Mi interés por la guerra se justifica sólo por el hecho de que es la circunstancia en la que me tocó vivir, la guerra abarca todo el panorama de mi historia. Después del levantamiento indígena de 1994 en los Altos de Chiapas me interesan las guerras de los pueblos indígenas después de la colonia en Mesoamérica, aquellas a las que se les ha dado el nombre de “rebeliones de indios”.³³

Según Leticia Reina, entre 1950 y 1960, en México se empezaron a definir dos formas de designar ese tipo de levantamientos armados: a) rebeliones indígenas para las ocurridas en el periodo colonial y b) rebeliones campesinas para aquéllas del siglo XIX. Pero estas definiciones eran demasiado generales, solamente tomaban en cuenta la participación de campesinos en el movimiento, además de que no especificaban la duración, la logística, ni la intensidad del movimiento:

³¹ López Austin, “El hacha nocturna”, p. 179.

³² López Austin, “El núcleo duro”, p. 64.

³³ Vid. Martínez Peláez, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*; Huerta y Palacios (Comp.), *Rebeliones indígenas de la época colonial*; García de León, *Resistencia y utopía*. En la Mesoamérica colonial la opresión fue la norma y el estado de excepción la regla que se aplica siempre a los indígenas.

Los norteamericanos y europeos especialistas en México, no diferenciaron entre rebeliones indígenas y campesinas, ya que a unas y a otras las denominaron insurrecciones indígenas-campesinas. En inglés son *Indian Peasant Insurrections* y en francés son *insurrections indiennes paysannes*. Es decir, que ellos consideraron a todos los indígenas como campesinos; sin embargo, no podemos determinar a priori que todas las rebeliones campesinas contuvieran elementos étnicos y culturales como para designarlas al mismo tiempo indígenas. Asimismo, en la literatura extranjera sobre México se usa el concepto de insurrección para designar la forma más compleja de lucha campesina. En cambio en México, a esta misma forma, se le ha denominado rebelión; más por una tradición historiográfica, porque la insurrección evoca una asonada militar.³⁴

Según concluye Leticia Reina:

La historiografía sobre el tema ha llegado a tal punto que no podemos seguir reconstruyendo rebeliones —léase coyunturales— aisladas en el tiempo o en el espacio, y comparándolas. En el mejor de los casos sería bueno realizar análisis comparativos de la estructura social de las continuidades indígenas-campesinas en momentos de lucha, para mostrar sus variaciones en un tiempo largo.³⁵

Atendiendo a esto, me parece pertinente que desde la cosmovisión mesoamericana se propongan elementos para establecer otra tipología, que atienda a las distintas temporalidades en que se desarrollan dichos fenómenos, tomando en cuenta su praxis y sus alcances, reales o utópicos, propongo llamarlas “guerras de liberación mesoamericana”: un constante proceso de resistencia y utopía.

En suma: las guerras de liberación mesoamericana han sido mal llamadas rebeliones de indios, porque se pensó que las caracterizaba su filiación étnica, productiva o de clase, pero ninguno de estos factores por sí mismo puede definir las. Actualmente se puede apelar a conceptos más dinámicos, como el de cosmovisión, porque “la cosmovisión no uniforma radicalmente el pensamiento de los miembros de una colectividad humana: es producto de las contradicciones

³⁴ Reina, “Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la colonia y en el siglo XIX: un recuento”, p. 40.

³⁵ Reina, “Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la colonia y en el siglo XIX: un recuento”, p. 39.

sociales y crea en su seno la posibilidad del enfrentamiento de las razones.”³⁶ Así podemos superar las limitaciones del nombre de “rebeliones de indios” y proponer el de “guerras de liberación mesoamericanas”.

Las guerras de liberación mesoamericanas serían hechos históricos particulares, donde operarían leyes generales —igualmente históricas—, que se transformarían muy lentamente; las guerras de liberación serían la defensa de una forma de existir que se sustenta en la cosmovisión colonial mesoamericana, aunque en la guerra de liberación sucede literalmente una inversión, la “vuelta de la tortilla”.

En las guerras de liberación mesoamericanas los hombres no se matan entre sí sólo por prejuicios de raza, poder político y económico; en las guerras de liberación no se hace la diferenciación entre blancos e indios o entre ricos y pobres, el criterio de selección es otro: la participación o la no participación en la reciprocidad.³⁷

Generalmente los oprimidos fueron privados de casi todo, excepto de lo mínimo para que no murieran de hambre y continuaran siendo la fuerza de trabajo, útiles para reproducir el sistema colonial novohispano; los oprimidos de Mesoamérica comprendieron su circunstancia como el castigo de los dioses por faltar al pacto primigenio de la reciprocidad, aquel que establecía que la razón de ser de los hombres era alimentar a los dioses con obras, palabras, aromas y sacrificios. Cuando los hombres cumplen con su parte y rinden culto a las

³⁶ López Austin, “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Posclásico tardío”, p. 43.

³⁷ Sin duda este punto resulta un tanto polémico; pero creo que es suficiente adelantar que viendo el mito de los Cinco Soles, en sus diferentes versiones, podemos identificar que los distintos protohombres son destruidos por no participar en reciprocidad con los dioses, por no saber dar las gracias.

divinidades, son acompañados por los dioses; pero cuando no, viene el sufrimiento. Por eso dicen los sabios de los pueblos que hay atender a las señales de los tiempos, porque de otra forma el cataclismo es inminente.

De aquella forma de actuar nos da cuenta el mito libertario que se puso en escena durante la guerra de liberación de 1712 en los Altos de Chiapas, el del retorno del rey, creencia común en Mesoamérica que en la zona se materializa en la historia de Juan López, el primer elemento que nos sirve para identificar las guerras de liberación mesoamericanas.

CAPÍTULO 1 EL “RETORNO” DEL REY JUAN LÓPEZ

Los indígenas de los Altos de Chipas cuentan la historia de Juan López cuando se les pide hacer memoria de lo que aconteció en 1712, cuando la Virgen se apareció en Cancuc.

Según sabemos, Juan López era un hombre oriundo de Bachajón, fue uno de los generales del ejército de la Virgen que pretendía ser el rey,³⁸ Ximénez nos cuenta cómo intentó asesinar al padre Marcos de Lambur (el “Padre santo”) mientras estaba oficiando misa en la puerta de la iglesia; llegó junto a Nicolás Vázquez y le tiró un balazo que no acertó, aunque la bala le pasó apenas a un lado, después Nicolás Vázquez tomó el arma y acertó en el pecho del prelado, que en esa bala encontró el fin de sus días.

Sabemos que Juan López fue castigado por los mismos indígenas antes de que el ejército colonial tomara Cancuc, según Ximénez: “por haber cogido bastante porción en un saqueo los indios de Bachajón y el principal Juan López hubo un disturbio en Cancuc con los indios de los demás pueblos sobre los robos, y el modo de composición que hubo fue el que Juan López fuese ahorcado por haber quitado a la Virgen lo que era suyo,”³⁹ aquello provocó un cisma político al interior de la rebelión, del que todavía desconocemos sus verdaderas magnitudes.

Es todo lo que se sabe Juan López, el personaje “histórico”, sin embargo, su nombre ha persistido en la memoria de la gente y ahora es el personaje

³⁸ No fue el único. Otro ejemplo sucedió en Sivacá, según nos cuenta Ximénez: “En donde se halló nuestra gente, quedando Ocosingo casi junto. Aquí tenían ya los indios rey y obispo, los cuales quedan aprisionados y yo con quince o veinte ahorcados entre manos, que son capitanes y cómplices”, *Historia*, VI, p. 274.

³⁹ Ximénez, *Historia*, VI, p. 240.

principal de un mito, que resulta extraño si observamos que ninguno de los otros personajes, que al parecer tuvieron mayor importancia en el hecho histórico se perpetuó de esa forma, sobre todo si consideramos que de ellos se tienen vastos testimonios en las fuentes coloniales; pero Juan López encarna la historia de un antiguo dios que cíclicamente regresa a liberar a su pueblo, por lo que para los indígenas la guerra de 1712 encarna el retorno del rey.

Ahora Juan López, quien en 1712 fue ahorcado por intentar robar a la Virgen, se ha transformado en un héroe libertador, que prometió retornar cuando la ocasión lo ameritara, creencia que fue el motor de la praxis libertaria de la guerra de 1712. Actualmente alrededor del fogón se siguen contando historias sobre *Wan Lopis*, como le dicen los tseltales a Juan López, y de aquella catástrofe ha resurgido un dios que ayuda a los indígenas en sus diversas necesidades.

En este caso el mito reactualiza la memoria de los pueblos indígenas, oprimidos en un contexto colonial, la historia oral sirve como una forma de resistencia cultural, otra manifestación de la praxis rebelde. En suma, a pesar de la historia nacional y universal, la memoria de los vencidos se ha perpetuado en su cosmovisión, las narraciones del mito de Juan López son una reelaboración del pasado, para un presente abierto al diálogo, a la insurgencia y a la liberación; uno de sus mecanismos de manifestación es la inversión de la historia, valiéndose de la comprensión de los principios básicos rectores de la religiosidad conquistadora, los principios de amor y de concordia que (en teoría), rigen el cristianismo. A partir de aquella refuncionalización de ambas tradiciones se dio la organización de la insurgencia y se prepararon los hombres para la liberación; esa era la fe que movía a los oprimidos a luchar y no falsos fundamentalismos.

Entre los mecanismos que lo hicieron efectivo se encuentran la invocación de poderes antiguos y la interpretación de las circunstancias mediante una lectura profética del tiempo, donde se anunciaba el fin de una era y al mismo tiempo el inicio de otra; en la guerra de liberación de 1712 en Cancuc

el mito colonial se ubicó en el nicho de la geometría y la dinámica de la antigua cosmogonía mesoamericana. La opresión aportó el segundo de los factores. Los pueblos indígenas se fincaron en la lógica de los ciclos, y la respuesta mítica fue el retorno, ya como la emancipación, ya como la destrucción del mundo del hombre, en el regreso de los ancestros pre-humanos. El mito fue anhelo de libertad o de venganza; pero, de cualquier manera, el deseo de que llegara el fin de la opresión secular. Y el mito ya libertario, ya escatológico —construcción utópica de una casi total desesperanza—, se unió al acontecimiento histórico o a la memoria histórica —fiel o imaginativa, indígena o ladina— para hacerse presente en los líderes portentosos, cubiertos por los mantos sacros.⁴⁰

Según los ancianos de los Altos de Chiapas, sin Juan López los pueblos indígenas no vivirían como siempre, sus pueblos estarían llenos de extraños que no sabrían hablar con la tierra, se rompería el pacto de reciprocidad y, entonces, vendría la muerte.

Juan López morirá cuando la tierra se desvanezca, morirá cuando todos los ríos se sequen, cuando el Sol se apague morirá el *Ajaw*, el rey; el día en que ya no exista memoria de Juan López morirán los *bats'il viniketik* (los hombres verdaderos); por eso los ancianos se esmeran en preservar su recuerdo y es muy común escuchar relatos del rey indio en las tardes lluviosas de la zona, según recuerdan los que saben, cuando sucedió lo de Juan la tierra estaba en pésimas condiciones, era el tiempo en que todo era oscuro y seco, todo era un caos.

Iban dos ancianos con su hija rumbo a Bachajón de regreso del trabajo, cuando en el campo los sorprendió una tormenta y tuvieron que buscar refugio en

⁴⁰ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 24.

una cueva, en donde generalmente las mujeres juntaban caracoles y ocasionalmente los viajeros utilizaban para dormir, un lugar calentito, casi parecía una casa, allí pasaron la noche los tres y al otro día, muy temprano, todos se pararon y agarraron rumbo a su pueblo.

Como al mes la joven mujer comenzó a tener dolores fuertes y constantes en el estómago, sus padres, preocupados, la llevaron a ver al *j-ilo!*, para que le midiera el pulso y les dijera qué tenía.⁴¹ El *j-ilo!* les dijo que la joven mujer estaba embarazada,⁴² los padres no lo podían creer porque suponían virgen a su hija e hicieron un gran escándalo y martirizaron por algún tiempo a la pobre muchacha, infringiéndole mucho dolor al dudar de su honestidad, hasta que en un sueño se le anunció a la madre de la joven que la concepción y nacimiento de la criatura era un regalo, una bendición del *Anjel*, era su hijo, el que venía a ayudarlos en su sufrimiento.

⁴¹ “El que mira”, en tsotsil. O *nail*, en tseltal.

⁴² La concepción de un ser de forma fantástica es común a un sinnúmero de mitos de la tradición mesoamericana, propio de esa cosmovisión: la creencia de que el Señor del monte ocasionalmente tiene hijos con mujeres. Aparece en forma de venado, serpiente, oso o colibrí, por nombrar algunos. Un buen ejemplo lo tenemos en un mito chatino de la creación del sol y de la luna, donde: “Se dice que al principio hubo una pareja que tenía una hija chiquita. Le decían a la niña que no jugara con un pájaro. Pero la muchachita le gustaba el pájaro por sus bonitos colores. Pasando el tiempo los padres se dieron cuenta que su hija estaba embarazada. Dijeron: ¿Quién es el padre de la criatura? Pero ella no lo sabía ya que no había tenido contacto con ningún hombre. Sólo había tenido al pájaro entre sus senos debajo de la camisa. Había engañado a sus padres porque había seguido jugando con el pájaro”, Cicco de y Horcasitas, “Los cuates: Un mito chatino”, p. 74. Otro ejemplo lo tenemos entre los mexicas, que según cuentan en el mito que en *Coatépéc*, “junto al pueblo de *Tulla*, vivía una mujer que se llamaba *Coatlícue*, que fue madre de unos indios que se decían *Cenzonhuiznahua*, los cuales tenían una hermana que se llamaba *Coyolxauhqui*; y la dicha *Coatlícue* hacía penitencia barriendo cada día en la sierra de *Coatepec*, y un día aconteció que andando barriendo descendió una pelotilla de pluma, con ovillo de hilada, y tomola y púsola en el en junto a la barriga, debajo de las naguas y después de haber barrido la quiso tomar y no la halló de que dicen se empeñó y como vieron los dichos indios *Cénzonuitznahua* a la madre que ya era preñada se enojaron bravamente diciendo: ¿Quién la empenó, que nos infamó y avergonzó?”, Sahagún, *Historia general de las cosas de La Nueva España*, p. 271.

Al poco tiempo nació un niño muy sano, según la madre de la muchacha, pero que no paraba de llorar,⁴³ lo llevaron con el *j-ilol* y éste les dijo que el niño quería ver a su padre o que su padre quería ver al niño (no siempre es muy claro el relato en este punto), por lo que debían llevarlo a la cueva donde había sido concebido, la que estaba adornada con unos glifos.⁴⁴

Echaron a andar todos los presentes rumbo a la cueva y cuando llegaron a *Chak té*⁴⁵ (un cerro muy alto que atraviesa la vereda),⁴⁶ Juan dejó de llorar y se puso a caminar como si fuera un enanito, rumbo a un remolino que se formaba ahí en el río, se lanzó perdiéndose entre sus aguas y se dirigió directo al centro de la

⁴³ Este hecho al parecer tiene connotaciones rituales, en el sentido de que antes de la llegada de los españoles, en Mesoamérica se sacrificaban niños en honor al Señor del Monte. Se suponía que los niños lloraban y eso era señal de lluvia. Según Sahagún, en el centro de México: “Cuando ya llegaban los niños a los lugares a donde los habían de matar, si iban llorando y echaban muchas lágrimas, allegábanse a los que los vían llorar porque decían que era señal que llovería”, *Historia general de las cosas de La Nueva España*, Lib II, cap. XX. En el altar 4 de La Venta, en Tabasco, se pueden ver algunos personajes que cargan a un niño que va llorando, otro de estos “reyes subterráneos”, el Homshuk, también lloraba cuando era chiquito, según cuentan: Siendo aún muy pequeño, en la casa de sus padres, el *Homshuk* lloraba tanto que aquellos llegaron a estar completamente disgustados con él hasta que la madre lo bajó al agua y lo molió con rocas y lo arrojó al río. Ahora bien, pienso que esto nos está hablando de una situación de carencia y de una necesidad de remediarla, para lo cual se restituyen sus energías a la tierra, para que no deje de dar frutos.

⁴⁴ La concepción de hombres de naturaleza fantástica al interior de cuevas es una constante en Mesoamérica, como ejemplo el Folio 33 del *Ritual de los bacabes*, donde se habla del hijo de la que fornicaba en las cuevas, madre de la piedra parlante:

Detrás del Acantún ‘piedra-parlante’//Del acanté ‘madero – parlante’// Cuatro veces (introdujo) su lanza//Cuatro veces, el miembro//Cuatro veces en las partes blandas //Y de ahí que nació//¿Quién es su madre?//Se preguntará//Ix Bolon Che ‘la excelsa-comerciante’//Ix Bolon Ch’och’ol ‘la excelsa comerciante’//Se responderá //Ix Paclah Actun ‘la – que – fornicaba en – las cuevas’//Se responderá.

⁴⁵ “Tronco”.

⁴⁶ “*Ts’lanbil* se llama la cueva donde creció. Es su casa. Está en la orilla del río *C’antejá*. La población la respeta y adoran ahí en cada fiesta. Es lugar sagrado para ellos”, Hernández, “Tercera versión de Juan López el pastor”, p. 98. En otra versión se cuenta: “Antes, cuando no existían las sectas religiosas, los ancianos comenzaban a celebrar la fiesta del pueblo desde su casa, en esa parte conocida como *Ts’ulanbil*. Mucha gente festejaba esa cueva sagrada; unos salían y otros iban llegando. Lo hacían por grupos, con música, alimentos, cuetes y bailes. Mi difunto padre se puso de acuerdo con su compadre Vicente Díaz para arreglar ese lugar sagrado; le pusieron madera y un templete para poder bailar y disfrutar la fiesta. Es un lugar arenoso, que no parece importante, pero es la casa de Juan López, Rey Indio. En ese lugar creció. Ahí comía, era su cocina, era la casa del pastor. En *Ts’ibaron ch’en*, o Cueva pintada con letras, se quedó de pequeño, *Tx’ulanbil* se encuentra cerca de *Joybe*, el lugar donde se ubicaba antes Bachajón, en un cerrito, ahí está la casa del pastor. Son dos las cuevas sagradas, antiguamente muy respetadas”, Guzmán, “Cuarta versión de Juan López Xbojt’il Chenek”, p. 102-103.

montaña; su madre lloraba amargamente y pedía a dios que le devolviera a su hijo. Para reconfortarla el *j-llol* le aseguró que después de un tiempo volvería, que no tenía de qué preocuparse, que se lo había llevado el *Anjel*.

Todos regresaron a sus casas y al poco tiempo la mujer soñó que se le aparecía el *Anjel* y le decía: “El niño no ha muerto, yo lo tengo, vive conmigo, regresará contigo cuando sea grande, lo he traído conmigo para que crezca, pero de grande regresará contigo, repitió el ángel,”⁴⁷ después añadió:

Mujer no te preocupes, que tu hijo vive, llévate al río un *chjojak'* o morral tejido y un rebozo, para que recojas lo que tu hijo te entregará. Vendrá una bestia cargando oro. Cuando veas al animal, toma tu rebozo y tiéndelo en el suelo; la bestia se acercará para sacudirse y dejará la carga en tu morral. Trae ese tesoro a tu casa. Es señal de que tu hijo vive con su padre que más grande regresará contigo.⁴⁸

Al cabo de ocho años el niño volvió, pero ya era un hombre maduro, sabía sembrar y cuidar de la tierra, cumplió cargo como todos en la comunidad, le tocó ser policía del pueblo; pero Juan era distinto a los demás, pensaba mucho en su pueblo y en cómo sufría a manos de los ladinos.

En esa época todavía se utilizaba *la silla*, “no existían carreteras y eran escasas las bestias de carga, así que usaban como transporte a los hombres del pueblo; las mujeres mestizas eran transportadas sobre las espaldas de los *tzeltales*.”⁴⁹ Generalmente el indio, pequeño, no mayor de 1.60m (en promedio), muy delgado y simétricamente formado, llevaba una correa de corteza atada a los brazos de la silla, ajustado el largo de las cuerdas y suavizada la corteza de la frente con una pequeña almohadilla para disminuir la presión del mecapan en la frente. Antes de comenzar a andar levantaban la silla dos indios, uno de cada

⁴⁷ Vásquez, “Primera versión. Juan López dios indio”, p. 80.

⁴⁸ Sántis, “Séptima versión. Juan López, hombre eterno”, p. 115.

⁴⁹ Gómez, “Versión conjunta del mito de Juan López”, p. 119.

lado, el conductor se ponía de pie, se quedaba inmóvil un momento y elevaba una o dos veces su carga para acomodársela sobre sus hombros, después emprendían la marcha con un hombre a cada lado; el ascenso era generalmente por los más escarpados caminos: cada viaje era el símbolo perfecto de la esclavitud del indio.

Juan López indignado por la *silla* propuso a sus compañeros descargar su coraje contra la indefensa ladina al amparo de la soledad del monte, fríamente expresó a sus acompañantes lo justo que era disfrutar de los placeres de la mujer, los convenció de que era justo recibir una recompensa equitativa al arduo trabajo que prestaban, ofrendando sus vidas sometidos a la esclavitud. Al terminar de abusar de la pobre mujer, para que no los delatara, “la mataron y la arrojaron al río Grande, donde actualmente se conoce como *Nak’u xinola* o también *Nap ‘ja pokil’*.”⁵⁰

Cuando regresaron al pueblo y fueron interrogados sobre el paradero de la mujer, simplemente dijeron: “se perdió la muchacha”. Las autoridades decidieron condenarlos a todos como asesinos, pero Juan se confesó culpable y con ello salvó a sus cómplices de la muerte, fue conducido a la cárcel, pero más tardaron en meterlo de lo que él tardó en estar afuera de nuevo; los indios aliados les

⁵⁰ Quiere decir “Laguna de la señora”. Gómez nos dice: “Es que los indios comenzaron a rebelarse, comenzaron a hacerse respetar. En nuestros días también sigue la rebeldía de los pueblos indios. Los tzeltales, junto con otros indígenas, se levantaron el primer día del año 1994 contra los malos tratos que sufren. El primer ejemplo fue Juan López de Bachajón”, Gómez, “Versión conjunta del mito de Juan López”, p. 120. Según interpreta Restrepo, un historiador contemporáneo: “Las historias sobre Juan López (...) no proyectan ni se inscriben dentro de un macro relato nacional. Más bien están contrapuestas al relato de la nación, aunque no puede limitarse a un movimiento sólo de resistencia. El gobierno y los militares son percibidos como fuerzas externas que vienen a atacar a los pueblos mayas. La figura de Juan López es parte de un discurso contra-hegemónico el cual busca una autonomía o respeto”, Restrepo, “Estudios subalternos y tiempo insurgente. Memorias maya-tzeltal de la rebelión de 1712”, p. 1103.

dijeron a los ladinos que aquel era el rey indio, que tuvieran miedo y mejor mandaran pedir refuerzos al presidente de Guatemala; los españoles pensaron que Juan no pertenecía a este mundo, que sus facultades superaban sus humildes fuerzas locales y solicitaron refuerzos, que inmediatamente alistaron a las armas desde Guatemala, ese fue el inicio de la guerra. También cuentan algunos que:

todo se originó cuando el Gobierno de Guatemala supo que en uno de los cerros que rodean a Cancuc existía una cueva con un tesoro, custodiado por grandes culebras. Era la riqueza de la tierra del pueblo, porque la gente, aunque poco, tenía para comer. Un día el Gobierno dijo: “Vamos por la riqueza de Cancuc, ese tesoro debe pertenecer a Guatemala”. Ordenó a su ejército que se apoderaran de todos los objetos de los naturales aunque el *Ajaw* o Dueño fueran enormes víboras.⁵¹

Quién sabe cuál versión será la “buena”...A lo mejor las dos, a lo mejor ninguna, pero lo cierto es que cuando Juan se enteró de que venían los del ejército de Guatemala a acabar con su pueblo se reunió con los “pasados” más poderosos dispuestos a defenderse hasta el final,⁵² les dijo que él solo se enfrentaría al ejército y todos se rieron; le dijeron: “Vete de aquí, no intervengas, estas cosas son de gente grande”. La ardilla, el caballo, el guajolote, el zorrillo, el tigre, la águila, el rayo, el *snak’ubal pukuj* o sombra del mal, el *akuja pukuj* o aguja del Demonio, el colibrí, la araña, el tlacuache, el tepescuincle, el perro (y seguramente otros de los que no queda mucha memoria), saltaban por los cerros

⁵¹ Méndez, “Sexta versión de Juan López, héroe”, p. 108.

⁵² “Los animales compañeros de los ancianos y curanderos son dioses de linaje que ocupan los más altos niveles de la montaña sagrada. Como todas las deidades mayas, su papel es dual. Por un lado, ellos protegen y defienden a sus inferiores, proveyendo a sus necesidades físicas, y curando sus enfermedades, y en esta capacidad actúan como intermediarios entre el hombre y los dioses. Por otro lado, son responsables de mantener las tradiciones sagradas de sus antepasados, castigando a los transgresores con brujería, con esta capacidad ellos se transforman en animales malévolos tales como tecolotes, colibríes, águilas, zopilotes reyes, mariposas, arcoíris, remolinos y bolas de fuego, y se aparecen a sus enemigos como agujeros de muerte”, Holland, “Conceptos cosmológicos tzotziles como una base para interpretar la civilización maya prehispánica”, p. 21.

en forma de luces y algunos como bolas de fuego para demostrar su poder, cada uno describía cómo iba acabar con sus enemigos; el jaguar decía: “yo les voy a saltar al cuello y los voy a morder”; el colibrí: “yo les voy a picar los ojos”; el caballo: “yo me voy poner en medio y les voy soltar de patadas” y así uno por uno... sin embargo, a Juan lo único que le quedó claro de aquellas demostraciones fue que no tenían oportunidad ante las armas del ejército colonial y se compadeció de ellos, casi como si se burlara.

Ofendidos, los naguales le preguntaron: “¿Cuál es tu poder, Juan?” “¿Por qué estás tan seguro de ti mismo?” le dijeron; “enseguida [Juan] empuñó su bastón, lo plantó en el suelo, y apareció un brillo blanco que subió hacia el infinito del cielo azul y sacudió la tierra y cayeron al suelo todos los ancianos presentes,”⁵³ entonces todos estuvieron de acuerdo en que Juan enfrentara solo al ejército.

Juan pidió que únicamente lo acompañaran la araña, con sus ocho patitas y su cabeza colmilluda, el guajolote, con su plumaje de acero, y el colibrí, “el nágual del Rayo.”⁵⁴ Les dijo: ustedes pueden regresar a casa (...), pero *el guajolote, el colibrí y la araña* me servirán, así que quiero que vengan conmigo.”⁵⁵

⁵³ Chikix, “Segunda versión del rey indio”, pp. 91-92.

⁵⁴ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 153. Según Calixta Guiteras, “los poderes del mal y de la noche se personifican en el jaguar relacionado con la muerte, y los del bien y de la vida con el colibrí. Ahora bien, el bien y el Mal, el jaguar y el colibrí, no se concretan a aquello que está fuera del hombre, sino que forman parte del concepto que se tiene acerca de lo que llamamos naturaleza humana”, “Visión del mundo de los Altos de Chiapas”, pp. 303-304.

⁵⁵ “Los ancianos volaban sus animales, sus naguales; cruzaban toda la cañada del río Chacté (...). Los animales salvajes eran caballo, guajolote, zorrillo, tigre, águila, rayo, *petute*, *pujuk* o sombra del mal, *akuja pujuk* o aguja del demonio, colibrí, araña y más animales de diferente tamaño y colores. ‘Bueno, con eso qué van a hacer, todos son animales sin espíritu de esperanza, con los primeros disparos caerán muertos’, les explicó Juan López. ‘Ah, pero cuando veamos que los soldados se acercan, yo desde aquí salto para abrirles el estómago’ advirtió el tigre. ‘Yo entro inmediatamente en medio para repartirles patadas y caerán muertos’ aseguró el caballo. Así, uno por uno explicaron sus planes de ataque. Juan les replicó: ‘Estas explicaciones no me convencen. Además, está en contra de la voluntad de Dios’. ‘Entonces dínos qué podemos hacer o qué te anima a hablarnos así’, pidieron los ancianos. ‘No es más que esto’ respondió y fijó sus ojos en el

En todo el territorio indígena la gente estaba preocupada por la guerra, pues recién había pasado el portentoso ejército de Guatemala por sus tierras haciendo actos de rapiña ocasionando sufrimiento, para entonces ya se encontraban sitiando Cancuc.

Juan llegó frente a las tropas y pidió hablar con el presidente de Guatemala, quien no lo quiso recibir, así que le mandó a decir con los soldados que se fuera para su tierra y le sería perdonada la vida, quienes se lo comunicaron al presidente, que no hizo más que reírse y mandar a los soldados que arrasaran con todo, comenzando con Juan.

Juan iba arremangado hasta la rodilla con la pantorrilla hundida en el lodo del camino, con un sombrero arrugado, viejo, y en la mano derecha llevaba la vara de carrizo que traía de su *j'alal* (bastón),⁵⁶ se detuvo en medio de la multitud y sin más comenzaron a sonar los disparos, pero ninguna bala pudo tocarlo.

Primero la araña le tejió una ropa capaz de repeler las balas, después “el pavo, que se había cubierto con acero, extendió sus alas y cubrió al Rey para que no lo hirieran;”⁵⁷ cuando terminaron de dispararle, Juan cogió las balas con su sombrero⁵⁸ y se las devolvió con su bastón,⁵⁹ con lo que casi todo el ejército cayó abatido por sus propias balas devueltas.

panorama, apoyo sus pies en el suelo, con mucha lentitud se movió de un lado al otro y al sacudir el cuerpo provocó un terremoto”, Santís, K'ankujk, “Juan López, Hombre eterno”, pp. 124-125. Sobre los animales, el colibrí, la araña y el guajolote hay mucho que decir. Por eso mejor prefiero remitir a Selser, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, pp. 148, 201, 332; Heliodoro Valle, “Anales del mole de guajolote”, López Austin, “El Anticristo y los soles”, p. 82; Neurath, “Lluvia del desierto”, p. 509.

⁵⁶ Chikix, “Segunda versión del rey indio”, p. 92.

⁵⁷ Hernández, “Tercera versión de Juan López el pastor”, p. 97.

⁵⁸ En el Carnaval de Chamula, las mujeres detienen las balas con su vagina. Por lo que pensamos que el sombrero de Juan López posiblemente tienen una connotación femenina. Según Victoria Reifler Bricker, “el papel de Nana María Cocorina en el Baile de los guerreros es exactamente el que se atribuye a las chamulas durante la Guerra de Castas de 1867-1870. No lleva lanza

El presidente de Guatemala tuvo que ver morir a cada uno de sus soldados y no le quedó más remedio que volverse a Guatemala y reconocer que Juan era un enemigo bastante poderoso, aunque antes tuvo que implorar de rodillas por su vida, mientras Juan lo sujetaba por los cabellos: “¡Juan, perdóname —le dijo—, el vencedor eres tú, ya qué más discusión, toda mi gente ha muerto, el único sobreviviente soy yo, pero no tengo arma, no tengo rifle, no soy nada ante todos ustedes! Puedes ir a vivir a mi tierra, a vivir sin trabajar, cuando quieras allá te espero.”⁶⁰ Juan perdonó al presidente, que pudo regresar a vivir con miedo a Guatemala. Después se encaminó a Ciudad Real para destruirla.

Desde Cancuc vino volando y vio a los soldados en posición de combate. Reconocieron que era el Rey Indio. Se colocó en lo alto de una iglesia y comenzaron a dispararle. Él repitió la misma operación que en Cancuc. Fatigado, le pidió agua al colibrí, que le trajo el rocío y néctar para refrescarle la garganta. Luego dio otro gran brinco hasta la torre de la iglesia de Bachajón: ahí tomó a los niños primogénitos que se encontraban todavía en el vientre de las madres y en *jovel* los repartió en las torres de todas las iglesias para que tañeran las campanas al mismo tiempo.⁶¹

Después fue a otros pueblos a invitar a la gente, se fue por debajo de la tierra a invitar a los de Oxchuc, que no estuvieron de acuerdo e intentaron arrestarlo y entregarlo a las autoridades, lo ataron de pies y de manos, pero siempre que lo apresaban se escapaba, dicen que por lo menos fueron tres veces

(bandera), pero expone sus órganos genitales al tambor que es uno de los objetos que los chamulas asocian a la guerra (...). Una narración pedrana sobre la Guerra de Castas afirma que, cuando los ladinos disparaban, las balas entraban por los anos de las chamulas y así se salvaban los hombres”, *Humor ritual*, p. 116.

⁵⁹ Un caso similar al de Juan López es el de Juan Oso. Aunque se ha dicho que el de Juan Oso es un mito europeo, no podemos dejar de pensar en la refuncionalización que se dio de las instituciones coloniales en el imaginario indígena. Se cuenta que Juan Oso, igual que Juan López, tenía un bastón como arma mágica. “Cuando llegó el serpiente, entonces con un bastón le pegó Juan en la cabeza de ese animal y lo mató Juan”, Radin “Juan Oso”, p. 28.

⁶⁰ Méndez, “Sexta versión de Juan López, héroe”, p. 109.

⁶¹ “Válgase el comentario —dice Domingo Gómez Gutiérrez—, pero en ese pueblo de Oxchuc vimos en los primeros días de 1994 que dos personas fueron atadas de los pies y las manos en el kiosco de ese lugar arrestados por ser zapatistas”, “Versión conjunta”, p. 125.

las que huyó, por lo que “de ahí surge el nombre de *Oxchujk'*, que significa *tres nudos*, porque a Juan López se le encerró tres veces en ese lugar.”⁶²

Finalmente el ataque a Ciudad Real se suspendió, pero los ancianos de Cancuc quedaron muy contentos con Juan y se comprometieron a pagarle la recompensa que él quisiera, pero en aquel momento no quiso nada, así que le dijeron que cuando quisiera su paga, nada más les avisara.

Entonces Juan —entre tanto reconocimiento público— comenzó acostumbrarse a vivir sin trabajar y hasta se fue a vivir a Guatemala, aceptando la invitación del presidente de aquel lugar.

Cuando después de un tiempo regresó a Cancuc, siempre se ponía borracho y les decía: “En Guatemala la viví sin trabajar, el Gobierno pagó todo y me acostumbré. Ahora ya no quiero salir al Sol, ya tengo miedo y flojera para trabajar,”⁶³ por un tiempo vivió de lo que le daban y ocupó el tiempo como le venía, principalmente acumulando vicios:

En un principio la gente fue muy obediente y cooperó. Pero conforme pasaron los meses algunos comenzaron a inquietarse de por qué mantener a una persona sana que por flojera no comía con el sudor de su frente. “Si al menos fuera nuestro padre”, comentaron. “Antes de que siga así, mejor busquemos la manera de desaparecerlo, para que deje de esclavizarnos”.⁶⁴

Entonces, sucedió: Juan por fin pidió su paga, un día llegó ante los ancianos y les dijo: “Vengo por mi paga”. “Sí, Juan, qué nos vas a pedir”—le contestaron. “Lo único que quiero es la mitad del *ch'ulel* de Cancuc” —les dijo. “Déjanos pensarlo”—le contestaron.

⁶² Gómez Gutiérrez, “Versión conjunta”, p. 126.

⁶³ Gómez Gutiérrez, “Versión conjunta”, p. 110.

⁶⁴ Gómez Gutiérrez, “Versión conjunta”, p. 110.

Así que los ancianos se reunieron y discutieron la situación de Juan: “Ese Juan ya no quiere trabajar para comer, quiere comer sin trabajar, y además ahora nos exige la vida que antes ayudó a preservar”. “No puede ser, simplemente, no puede ser” —clamaban las distintas voces. Así que se pusieron a idear un plan para matarlo y así acabar con el problema.

Un día invitaron a Juan a tomar y lo pusieron bien borracho, y cuando se encontraba dormido le cortaron la cabeza y fueron a tirar su cuerpo a las afueras del pueblo, en un lugar muy cerca de donde tomaban el agua.

Al poco tiempo un hombre que iba pasando por el ojo de agua lo encontró sentado sobre una piedra, y vio cómo mientras unas abejas le pegaban la cabeza con sus salivas; el hombre aquel se asustó y se fue corriendo a avisar a los del pueblo, quienes decidieron salir a aprender a Juan, cortarle la cabeza y descuartizarlo para que no reviviera.

Al poco de andar lo vieron a lo lejos y se fueron acercando a grandes trancos y haciendo mucho ruido, pero Juan permaneció sentado, inmutable, hasta que un hombre le cercenó el cuello de un machetazo y así, de un tajo, acabó con el tirano.⁶⁵

Pusieron de un lado la cabeza y del otro el cuerpo, y cuando se disponían a dar el siguiente paso de su plan, descuartizarlo, las abejas que se encontraban volando por todas partes se concentraron alrededor del cuerpo y de la cabeza y los cogieron para llevárselos al interior de la montaña; antes de perderse en las

⁶⁵ Así lo cuentan los de Cancuc, los de otros pueblos dicen que Juan López encargó a los de Cancuc la obligación de hacerse responsables de su propia organización, pero que no había sido escuchado por los de Cancuc, por eso decidieron acabar con él. Dicen los ancianos de Bachajón, “que cuando mataron a Juan López vino aquí hasta su casa en *Ts’ulanbil* se escuchó un ruido extraño, como aullido de viento, y se dijeron ‘Ya mataron a Juan, por eso llegó a su casa’. Lo lamentaron los ancianos sabios, los guardianes del pueblo.

profundidades de la tierra, la cabeza de Juan López les dijo que ahora pasaría a vivir a un lugar distinto de donde está la luz que ilumina a los hombres, pero que tuvieran la certeza de que los estaría observando y en cualquier momento de necesidad volvería.

Las autoridades guatemaltecas enteradas que Juan López había muerto reemprendieron la guerra, llegaron con un ejército del doble de tamaño del anterior y arrasaron con Cancuc.

Poco tiempo después Juan López anduvo pregonando por los pueblos de la región que regresaría pronto, según contaba la difunta doña Manuela Guzmán de Bachajón —que habló con él—, le dijo en sueños: “Nanita, estoy de regreso, ya visité los pueblos, cuando venga a mi casa habrá señales. Hoy vivo donde nace el Sol”.⁶⁶

Esa es la versión de los indígenas de la guerra de liberación de 1712.

⁶⁶ Gómez Gutiérrez, “Versión conjunta”, p. 102.

CAPÍTULO 2 LA GUERRA DE LIBERACIÓN DE 1712 EN CANCUC

Ahora vamos a contar la historia según mis intereses, gracias a los cuales he podido averiguar que todo inició años antes cerca de Ciudad Real, a principios de 1708 muy cerca de Zinacantán, cuando un hombre se metió a vivir en un tronco hueco, desde ahí predicaba a los indios de los pueblos aledaños (Chamula, *Ch'enalvo*⁶⁷ y Zinacantán, principalmente), un cristianismo “primitivo”, enfocado en el amor y en la concordia; “los indios con título de que era Dios procuraban verlo y darle culto,”⁶⁸ le ofrecían incienso y comida; las autoridades acudieron hasta donde estaba el ermitaño para averiguar qué hacía, lo encontraron viviendo en un tronco hueco, donde había clavado una cruz y en su interior tenía varias imágenes de santos y de vírgenes, además de un cuaderno de oraciones y de poemas, una especie de diario; los frailes lo amonestaron por dar mal ejemplo a los indios, destruyeron el tronco y le decomisaron las imágenes y el cuaderno, pero no encontraron mayor culpa en él más la de estar un “poco loco” y ser muy soberbio, no obstante lo dejaron ir; el ermitaño se fue muy cerca de donde antes y ordenó que le construyeran una ermita en las montañas, entre unas milpas; cuando los frailes se enteraron de lo que sucedía se encaminaron hasta donde estaban, y, al llegar, quemaron todo, capturaron al hombre y lo enviaron para la Nueva España —de allí decía ser— pero, misteriosamente, murió en el camino.⁶⁹

⁶⁷ “*Ch'enalvo*” es la forma como escribimos el nombre de nuestro municipio en tsotsil. En castellano se escribe generalmente Chenalhó. *Ch'enalvo* se traduce como ‘Pozo de Agua’, Jiménez, *Sbone/ibijiltik: dibujando nuestra sabiduría*, p. 308.

⁶⁸ Jiménez, *Historia*, VI, p. 224.

⁶⁹ Jiménez, *Historia*, VI, p. 224.

En aquel tiempo eran sufridas sequías, hambres y humillaciones por muchos hombres y por muchas mujeres de la zona, era un ambiente dominado por la muerte y el sufrimiento; en aquellos lugares donde todavía veneraban imágenes de nombres autóctonos, como lo descubrió Núñez de la Vega.

Retrocedamos un poco en el tiempo de nuestra historia para sentar precedentes, en 1687 el obispo Francisco Núñez de la Vega descubrió que los habitantes del pueblo de Oxchuc rendían culto a diversos ídolos, incluyendo uno, entre muchos otros, llamado *Ik-al-ahaw*,⁷⁰ dios que —según Núñez de la Vega— tenía sus sacerdotes (los “maestros nagualistas”), un grupo de “agoreros adoradores del Diablo” que seducían al pueblo ofreciéndoles conocimiento del futuro, valiéndose de la magia negra para curar enfermedades y hacer maleficios a otros.⁷¹ Núñez de la Vega se dedicó devotamente a combatirlos, fue un gran perseguidor de quienes practicaban el sacerdocio de los antiguos dioses de forma clandestina o mezclada con la liturgia católica, era un hombre suspicaz que llegó a penetrar en las creencias de los indígenas a tal grado que, poco antes de morir, solía decir: “¡Dios nos libre del año doce!” advirtiendo un tiempo fatídico en ese año, como si dos milenarismos se mezclaran en una misma expresión. Al parecer él, indirectamente, tenía conocimientos de maestro nagualista y podía interpretar los tiempos calendarios, porque años después, precisamente el tiempo le daría la razón.

⁷⁰ Cfr. Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 111; De Vos, *La paz de Dios y del Rey. Conquista de las selva lacandona (1521-1821)*, p. 40.

⁷¹ Vid. Núñez de la Vega, “IX carta pastoral”, 790.

El mismo año que apareció el ermitaño en Zinacantán llegó a la diócesis un nuevo obispo, fray Juan Bautista Álvarez de Toledo,⁷² un franciscano que no tuvo mucho tacto con los indígenas y no sólo exigió el tributo acostumbrado, sino que duplicó las visitas pastorales y los gastos de las comunidades, generando con ello un gran descontento entre los fieles.

Fue entonces cuando en 1711 un nuevo milagro sucedió en el pueblo de Santa Martha, Agustina López aseguró en asamblea pública que la Virgen se le había aparecido en persona mientras iba a una milpa a juntar elotes con su marido, dijo que la Virgen estaba sentada en un tronco desde donde le ordenó que le construyeran una ermita dónde dar a luz a su hijo, para no morir de frío en el monte entre palos y piedras;⁷³ la pareja regresó al pueblo, donde contaron todo sin que les creyeran, los hombres y mujeres del pueblo exigían ver con sus propios ojos a la Virgen y escuchar el mensaje por sí mismos, la muchedumbre decidió acompañarlos sin perder tiempo, “pero al llegar a la milpa, la Virgen había desaparecido. No obstante, volvió a presentarse al día siguiente,”⁷⁴ en el mismo lugar donde la hallaron sentada la primera vez, en el mismo tronco; y al verla con sus propios ojos los del pueblo, todos creyeron.

La fama de la Virgen de Santa Martha se propagó rápidamente y acudían a rendirle culto gentes de Totolapa, San Lucas y Jitotol, de la Guardianía de Huitiupán, e incluso de lugares tan alejados como San Bartolomé de los Llanos, el

⁷² Después fue el obispo de Guatemala, una diócesis mucho más rica que la de Ciudad Real. Al final de su vida lo encontramos en Nueva España. Es curioso pues Ximénez lo culpa como el principal responsable de la guerra, incluso dedica un capítulo a contarnos cómo el obispo se escondía a la hora de la contienda que había estallado por su necesidad de duplicar el tributo acostumbrado, a pesar de los malos tiempos. Ximénez, *Historia*, VI, p. 232.

⁷³ Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 114.

⁷⁴ Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 115.

Valle de Jiquipilas, Tecpatán y de otros pueblos zoques, por toda la zona “corrían rumores de que la Virgen había dicho que todos aquellos que realizaran una peregrinación para hacerle ofrendas irían al Cielo (...), y que ella les daría maíz, frijoles e hijos en abundancia.”⁷⁵

Los ancianos de Santa Martha mandaron respetuosamente una comisión a Ciudad Real para hablar con el obispo acerca del milagro, el cual no lo quiso reconocer y envió de regresó a Cancuc una comitiva para que decomisaran la imagen y quemaran la ermita; pero los indios “estaban muy bravos” y fue necesario llevar a la Virgen con engaños en peregrinación hasta la catedral para —según dijeron los frailes, enviados desde Ciudad Real a investigar el hecho— darle el culto que se merecía; primero la Virgen fue llevada a la iglesia de Chamula, donde “toda la noche los indios permanecieron (...) flagelándose y haciendo ofrendas de huevos, pollos, velas y monedas.”⁷⁶ Al día siguiente (entre música de arpa, laúd, violín, tambor, flauta e innumerables sonajas que se meneaban a los cuatro vientos cada que la procesión se detenía), la llevaron hasta el convento dominico de Ciudad Real, como las estrellas que acompañan a los astros, luna y sol, durante su recorrido por el Cielo.

Durante la noche, cuando casi todos dormían, los frailes lograron hacer desaparecer la imagen y aprehendieron a los promotores del milagro; de la imagen ya no se supo más, los líderes fueron mandados a azotar y encarcelar a la ciudad de Guatemala y después llevados a “pudrirse” a San Juan de Ulúa, en Veracruz, sin que nadie pudiera hacer algo para evitarlo.

⁷⁵ Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 116.

⁷⁶ Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 117.

Mientras, en San Pedro *Ch'enalvo'* ocurrieron otros hechos milagrosos: la imagen de San Sebastián comenzó a sudar durante su fiesta y un mes después la de San Pedro emitió rayos de luz que los indígenas interpretaron como malos augurios que anunciaban que “se aproximaba el fin del mundo por sus pecados.”⁷⁷

Cuando las autoridades se enteraron de lo ocurrido, acudieron a *Ch'enalvo'* a investigar, pero a diferencia de Zinacantán y Santa Martha, donde las ermitas fueron quemadas y los presuntos oráculos desaparecidos junto con las imágenes que habían bajado del cielo, en *Ch'enalvo'* el templo, la imagen y los promotores del milagro fueron respetados, sólo se desconoció el culto y se dijo que no eran auténticos, sino engaños del Diablo, y aunque los fieles no quedaron muy contentos con aquella explicación, tampoco (en apariencia), hicieron mucho por contradecir lo que les decían.

Parecía que todo había terminado, pero a finales de mayo, en Cancuc, María López, hija de Agustín López —sacristán de la iglesia—, anunció un nuevo milagro, la Virgen se le había aparecido mientras hacía algunas necesidades afuera de su casa a orillas de unas milpas, le había dicho que ya no había rey, que había muerto el de España y que ya no tenían por qué pagar tributo a las autoridades coloniales, una nueva era estaba por comenzar; María de la Candelaria dijo frente a las autoridades del pueblo: “La madre de Dios pide que se ponga en el sitio de su aparición una cruz con una vela, y que luego se levante una capilla;”⁷⁸ después agregó que la Virgen había venido para ayudar a sus

⁷⁷ Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 119.

⁷⁸ Valverde Valdés, “De vírgenes, profecías y oráculos”, p. 288.

sufrientes hijos y que sólo hablaba con ella, “de ahí en adelante fue conocida como María de la Candelaria, María Ángel Procuradora de la Virgen”.⁷⁹

Las autoridades de Cancuc acudieron a Ciudad Real en busca del reconocimiento de su milagro, pero lo único que lograron fue que los humillaran públicamente, los azotaran y los encarcelaran, aunque luego lograron escapar.

Mientras tanto las autoridades de Ciudad Real ya habían nombrado nuevas autoridades para Cancuc y las habían enviado a tomar posesión de sus cargos, pero los recién nombrados fueron intimidados por la comunidad y regresaron al poco tiempo diciendo que no querían el cargo.

El culto a la “Virgen de Cancuc” se desarrollaba a escondidas y adquiría gran fuerza; cuando el sacerdote Simón García de Lara se enteró intentó acabarlo como los anteriores, pero fue obligado a salir huyendo a Tenango en julio de 1712, “los indios de Cancuc resuelven que su ermita no se quita ni se toca, [en ese momento] los jefes del movimiento, los cabecillas, se [iban] perfilando ante la masa al dar muestras de estar dispuestos a todo, y la masa se [movía] cada vez más decidida tras ellos.”⁸⁰

Entonces sí, mandaron convocatorias a muchos pueblos para sumarse a la revuelta,⁸¹ con lo que comenzó abiertamente la guerra de liberación en la provincia de Los Zendaes, en el pueblo de Cancuc, en agosto de 1712; en nombre de *La*

⁷⁹ Moscoso Pastrana, “Rebelión tzeltal de 1712”, p. 6.

⁸⁰ Martínez Peláez, “(2) La sublevación de Los Zendaes”, p. 106.

⁸¹ “Yo, la Virgen, que ha descendido a este mundo pecador, os llamo en el nombre de Nuestra Señora del Rosario y os ordeno que vengáis a este pueblo de Cancuc y traigáis con vosotros toda la plata de vuestras iglesias, y los adornos y campanas, junto con todas las arcas y tambores y todos los libros y fondos de la cofradía porque ya no existe Dios ni Rey; y así; venid al punto porque de lo contrario seréis castigados si no respondéis a la citación mía”, AGI, Guat. Leg. 293. Documento citado por Reifler, *El Cristo indígena, el Rey nativo*, p. 122. Vid. nota #. 38. Sobre la recepción de la convocatoria: Cfr. Martínez Peláez, “(2) La sublevación de Los Zendaes”, p. 109.

Santísima Virgen María de la Cruz llamaban a los pueblos a luchar por su liberación.

Acudieron a Cancuc a rendir tributo a la Virgen delegados de Tenejapa, Teultepeque, Tenengo, Ocotenango, Guaquitepeque, Sitalá, Moyos, Chilón, Yajalón, Petalcingo, Ocosingo, Ocotitan,⁸² San Andrés, Guayteapan, Santa Catalina Pantelhó, Simojovel, Santiago Güistán, Santa María Magdalena, Telezacán, Santa Catalina Zactán, Yolotepeque, San Pablo Chachihuitán, San Miguel Mitontic, San Pedro *Ch'enalvo'*, San Miguel Huixtán,⁸³ Tila, Tumbalá y Palenque,⁸⁴ entre otros.⁸⁵

María de la Candelaria dio la señal del inicio de la guerra de liberación en contra del dominio español el 8 de agosto, durante “la Fiesta de La Virgen”, ante una muchedumbre que se encontraba reunida en la ermita; el 12 de agosto los rebeldes atacaron y tomaron Chilón y el 14 Ocosingo, llevaban arcos, flechas, hondas y unas varas largas con las puntas quemadas como lanzas, aunque mayoritariamente llevaban sólo sus manos; eran hombres valientísimos, dispuestos a todo y absolutamente resueltos a entregar su vida por la liberación, al tiempo que combatían cantaban, bailaban y daban los más fieros gritos y silbidos; en la guerra demostraron ser gente cruel que no perdonaban hermano, pariente o amigo, incluso asesinaron mujeres y niños; aquellos días los indígenas “se cobraban de junto lo que habían entregado día a día a lo largo de muchos años,”⁸⁶

⁸² Todos estos pueblos son tzeltales.

⁸³ Los de éstos, tsotsiles.

⁸⁴ Y éstos, ch'oles.

⁸⁵ Vid. Viqueira, *Cronotopología de una región rebelde*. En este texto, como lo anuncia el título, el autor hace un estudio detallado de la microhistoria de cada uno de los pueblos de la región rebelde, por lo que remito a este trabajo al lector interesado en ella.

⁸⁶ Martínez Peláez, “(2) La sublevación de Los Zendales”, p. 110.

esos días fueron pasados por las armas todos aquellos que eran considerados fieles sirvientes del gobierno colonial, la violencia se desató sobre los “amigos del cura o del español, los más allegados e insolentes esbirros al servicio de las autoridades coloniales;⁸⁷ mientras duró el sisma —que fueron apenas unos cuantos meses— se hicieron con el poder en la provincia de Huitiupán, a excepción de Simojovel⁸⁸ y de Plátanos.

Las autoridades que vivían en Ciudad Real vieron el conflicto como una auténtica “guerra de cruzada en contra de los apóstatas,”⁸⁹ en aquella ciudad mestiza de mediana cultura, profundamente religiosa, escasa en recursos económicos y de lento desarrollo, se encontraban reunidas en la explanada de Santo Domingo gente de los distintos barrios;⁹⁰ los informes que les llegaban eran confusos, por lo que tal vez se dijo que los indígenas iban a Ciudad Real a cometer actos de verdadero bandidaje, que les quitarían la vida a los ancianos, hombres, mujeres y niños, que violarían la virginidad de las mujeres, ultrajarían la

⁸⁷ Martínez Peláez, “(2) La sublevación de Los Zendales”, p. 108.

⁸⁸ Según la historia, Simojovel se resistió a los sublevados, no importando que le costara dejar abandonada su poca hacienda. Decían las ordenanzas reales que por eso se hicieron acreedores a la “relevación de tributos [por seis años], por no haber seguido a los rebeldes de Chiapa y naturales en la fidelidad de leales vasallos míos”, Orosco y Jiménez, “Sublevación indígena”, p. 159.

⁸⁹ Saint-Lu, “El poder colonial y la Iglesia en Chiapas”, p. 27.

⁹⁰ Del barrio de Cuxtitali, donde se dedicaban a la compra, matanza y venta de cerdos; del barrio del Cerrillo, hogar de herreros, gente de a caballo, forjadores de machetes, hachas y herradura; del barrio de la Merced, hogar de comerciantes, hojalateros, fabricantes de velas de cera y donde se destilaba el *pox* en pequeños alambiques caseros; la gente del barrio de alfareros de San Ramón, especializados en hacer vasijas vidriadas de diferentes tamaños usadas en ocasiones ceremoniales; la gente del barrio de Mexicanos, donde se establecieron las tropas mexicas que acompañaban al conquistador Diego de Mazariegos y vivían en su mayoría los tejedores, que se podían ver sentados frente a sus telares; la gente del barrio de San Diego, donde vivían, en su mayoría, arrieros que transportaban mercancías a poblados remotos y centros ceremoniales donde los ladinos tenían pequeñas tiendas; la gente del barrio de San Felipe, donde vivían los carboneros, leñeros y caleros, ahí solamente se veían indios ocupados en la entrega de carbón y leña; la gente del barrio de Guadalupe, donde está uno de los ejes que parte a Ciudad Real; la gente del barrio de San Antonio y el de Tlaxcala, donde la gente se dedicaba en su mayoría al pequeño comercio y donde también vivían albañiles y coheteros, *vid.* De Vos, *San Cristóbal, ciudad colonial*.

fidelidad conyugal y extraerían, sin respeto a nadie, los bienes de todos, insultarían los templos, arrastrarían las imágenes, escarnecerían el misterio de la eucaristía, incendiarían, asesinarían y blasfemarían; pensaban que el crimen arrasaría con todo y que cuando Ciudad Real fuese un promontorio de ruinas y de cadáveres, el demonio reinaría impunemente; asustados, decidieron tomar acciones urgentes.

Prontamente se organizó el ejército colonial y salieron de Ciudad Real a contraatacar a los rebeldes, pero fueron sitiados el 25 de agosto en Huixtán, iban encabezando la columna don Pedro Gutiérrez y 150 indígenas venidos de Chiapa de Indios, seguidos por un grupo de siete u ocho frailes dominicos, después caminaban los caballeros de la Orden de Santiago de la ciudad de Guatemala, seguidos de los mestizos y cerraban la columna los 54 vaqueros negros trabajadores de las haciendas de los dominicos que tenían mucho que perder en la guerra; “portaban el escudo [de Ciudad Real], aquella fue la primera vez que frailes y broquel salieron a una campaña militar y el escudo (...) se viera rodeado por el humo de la pólvora entre el espantoso fragor de la lucha.”⁹¹

En aquella batalla de Huixtán se probó al “ejército de la Virgen” y se midieron las dimensiones de la insurrección, los mandos militares quedaron muy contentos al percatarse de la debilidad técnica y de estrategia militar de los indígenas, pero no por ello la victoria fue menos heroica, las narraciones —fantasiosas por supuesto— nos hablan de hechos milagrosos, de 15000 indígenas

⁹¹ Moscoso Pastrana, “Rebelión tzeltal de 1712”, p. 24.

en contra de 200 españoles, y la victoria fue comparada a la de David frente a Goliat, símbolo del triunfo del Cielo sobre el Infierno.⁹²

Según los testimonios de los vencidos, la derrota no fue provocada sólo por las huestes coloniales, sino “porque en la torre del templo apareció de pie una señora de cuyas ropas partían balas y flechas que herían sin matar indígenas,”⁹³ según cuentan los *coletos*,⁹⁴ la Virgen de la Caridad protegió con su manto a los salidos de Ciudad Real, y desde entonces es su generala.⁹⁵

No obstante, debido a lo milagroso de la victoria y a los rumores de que en Zinacantán y en San Felipe los indígenas se organizaban para tomar Ciudad Real, los “victoriosos” de Huixtán juzgaron más prudente volver sobre sus pasos y esperar atrincherados la ayuda venida de Guatemala, Tabasco y Nueva España.

Al llegar se enteraron de que Juan de la Peña, vecino de Zinacantán, había sido invitado a capitanear a los zinacantecos en la toma de la ciudad, a lo que contestó afirmativamente y pidió un poco de tiempo para recoger algunas cosas de su rancho que se encontraba a la entrada de Ciudad Real, pero en lugar de eso tomó su caballo, su mujer y sus hijos y no paró hasta encontrarse seguro en el

⁹² “Ximénez atribuye la causa de la sublevación al mismísimo demonio, ‘coco’ de frailes y españoles, ladinos e indígenas en aquellos tiempos”, Trens, “1712- 1715”, p. 141.

⁹³ Trens, “1712- 1715”, p. 24.

⁹⁴ Así se conoce a los nativos de San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

⁹⁵ No tardaron en llegar a España las noticias de los milagros hechos por la Virgen de la Caridad durante la rebelión de los indígenas, en cédula del 24 de febrero de 1715 y en conmemoración a la famosa batalla del 21 de noviembre, se estipuló que el día de la Presentación de Nuestra Señora se celebrara todos los años en la catedral de Ciudad Real y en la de Guatemala una fiesta en acción de gracias con misa solemne, sermón y asistencia de los tribunales. Los gastos deberían correr a expensas de la real hacienda. Muchos devotos aún ahora celebran a la Virgen que llaman de la Caridad, “porque —cuentan los coletos en San Cristóbal— cuando el salvaje venía infundiendo terror con sus asesinatos, a esta imagen de nuestra Señora invocaron los vecinos de Ciudad Real para que los protegiera en la desigual lucha que tenían que enfrentar. Desde entonces es nuestra generala”. Porta una banda azul que indica su rango, y en las sucesivas guerras que ha habido en la zona, “los ladinos de *Jovel* han sacado en procesión a la Virgen de la Caridad” Castellanos, *Oficio de tinieblas*, p. 305. Cfr. Moscoso Pastrana, “Rebelión tzeltal de 1712”, p. 50.

seno de la ciudad, entre aquellos que de inmediato se pusieron a organizar la defensa cuando les contó lo sucedido, todos quedaron muy preocupados aunque prevenidos.

Los padres Joseph Monroy y Jorge de Atondo se ofrecieron a ir a calmar a los indígenas, tomaron dos caballos y fueron con banderas de paz hasta el centro del pueblo, al llegar se percataron de la desorganización de los zinacantecos, que ya tenían noticias de la derrota sufrida en Huixtán y que el ejército de la Virgen huía en dirección a Oxchuc y a Cancuc.

Al enterarse de las buenas noticias, ya un poco más tranquilos, los pobladores de Ciudad Real esperaban refuerzos, recargaban bastimentos y planeaban una estrategia para que los indígenas no huyeran a las montañas, privándoles de sus servicios y tributos; era necesario cerrarles el paso y habían de prevenirse muy bien.

Los integrantes del ejército colonial eran de todas las “razas”: criollos, mestizos, mulatos, esclavos negros, eran “un cuerpo militar de mil trescientos individuos que se vio reforzado por 150 indios de Chiapa de Indios,”⁹⁶ que se distinguían por sus intereses y no por su “raza”.

Tardaron casi tres meses en reemprender las embestidas, los mismos que los *batz'il winik*⁹⁷ tuvieron para esbozar un nuevo orden social en la región que quedó bajo su control.

Poco tiempo después de la batalla de Huixtán, cuando había mucha confusión entre los sublevados, apareció en *Ch'enalvo'* Sebastián Gómez

⁹⁶ S. Klein, “Rebelión de las comunidades campesinas: la republica Tzeltal de 1712”, p. 129.

⁹⁷ “Hombres verdaderos”.

pregonando su milagro; decía que había subido al cielo, que había hablado con San Pedro y que éste le había dado potestad de ordenar obispos, sacerdotes y vicarios; tal vez a Sebastián Gómez —desde aquel momento conocido como don Sebastián Gómez de La Gloria—, se le llenó la cabeza de todo aquello que oía decir a los frailes de leyes, peticiones, batallas, desafíos, reyes, medicinas, amores y tormentas, y para él aquellas soñadas visiones eran verdades, no había otras más ciertas en el mundo;⁹⁸ “al conjunto de admirados que lo rodeaban les decía que Cristo le dio potestad a San Pedro; San Pedro se lo da al Pontífice; éste a los obispos, éstos ordenan a los padres para que sean sacerdotes. Éstos son hombres como nosotros, luego puede San Pedro darme a mí la potestad con que venga a hacer sacerdotes.”⁹⁹

El modo de ordenar —nos dice Ximénez— era traer el Fiscal ordenando y tenerlo veinte y cuatro horas de rodillas con una candela en la mano, rezando el rosario y luego, a vista de todo el pueblo, lo rociaba don Sebastián de la Gloria con agua, que decían bendita.

Lo metían en la ermita donde en las cuatro esquinas del altar ponían cuatro candelas y al que se ordenaba le ponían en la cabeza una candela y una cruz y en el pecho otra candela y otra cruz y estando así, don Sebastián de la Gloria subía un envoltorio en que no se supo lo que había, más decía él que lo que estaba dentro de aquel envoltorio era San Pedro. Este envoltorio sería algún ídolo según

⁹⁸ “De toda [la gente del mundo] Dios Nuestro dio cargo a uno, que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese Señor y Superior a quien todos obedeciesen y fuese cabeza de todo el linaje humano, doquier que los hombres estuviesen y viviesen, y en cualquier ley, secta o creencia; y dióle a todo el mundo por su servicio y jurisdicción; y como quiera que le mandó que pusiese su silla en Roma, como en lugar más aparejado, para regir el mundo, también le prometió que podía estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo, y juzgar y gobernar todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles, y de cualquier otra secta o creencia que fuesen. A éste llamaron Papa, que quiere decir admirable mayor, Padre y Guardador, porque es Padre y Gobernador de todos los hombres. A este Santo Padre obedecieron y tomaron por señor, Rey y Superior del universo los que en aquel tiempo vivían; y asimismo han tenido a todos los otros que después de él fueron al Pontificado elegidos, y así se ha continuado hasta ahora y se continuará hasta que el mundo se acabe”, De Vos, *La paz de Dios y la paz del Rey*, pp. 60-62. Estas notas basadas en la obra de Chamberlain, *Conquista y colonización de Yucatán*, nos dan rumbo para pensar el tipo de exegesis que los indígenas hacían del cristianismo; Las aclaraciones sobre la figura del papa sugieren un símil con la del Hermano Mayor de los mayas, el más parecido; “porque es Padre y Gobernador de todos los hombres,” no por su poder, ridículo si lo comparáramos con el del Obispo de Roma.

⁹⁹ Moscoso Pastrana, “Rebelión tzeltal de 1712”, p. 9.

las sospechas que yo tengo, por lo que después supe. Este dicho envoltorio ponía al ordenante en la cabeza y sobre el pecho y diciendo don Sebastián de la Gloria no sé qué oraciones, que ni se percibían ni se supo qué era lo que decía, echaba sobre el ordenante lo que a ellos llamaban agua bendita y con esto quedaba sacerdote el pobre indio.¹⁰⁰

Allí comenzó el periodo de la “república de indios”, donde “la conquista quedó en suspenso y dio paso a la realidad que le es opuesta: la liberación. En todos los momentos en que los indios suprimieron la explotación colonial y la autoridad encargada de garantizarla”.¹⁰¹

La liberación era un orden en donde Sebastián repartía títulos de sacerdote que María de la Candelaria consagraba, uno como general y otra como oráculo, una era el poder en persona y el otro el repartidor de aquel poder; con ellos dos “se acentuó enfáticamente la continuidad de los símbolos y de la forma; la Iglesia la encabezaba la Virgen María en lugar de Dios y el paraíso y el sacerdocio estaban abiertos (...) para los indios”.¹⁰²

La gran derrota de los sublevados ocurrió el 22 de octubre en Oxchuc, perpetrada por las fuerzas comandadas por Tomás Segovia, quien había sido nombrado Gobernador de Armas por el Presidente Toribio Cosío, cuando días

¹⁰⁰ Ximénez, *Historia*, VI, p. 238. Cfr. AGI, Guatemala, 293, exp. 10 ff. 74v-79. Confesión de Pedro Sánchez, indio de Yajalón. Ciudad Real, 16 de febrero de 1713. *Apud*. Viqueira, *Encrucijadas Chiapanecas*, p. 218, n#349. Antonio García de León describe una ceremonia de iniciación en Veracruz y la compara con la que describe el testimonio de Núñez de la Vega en Chiapas sobre los maestros nagualistas. Podría tener relación con lo que sucedía en Cancuc, *vid.* “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Veracruz”, p. 286. El caso de Cancuc sería un ejemplo.

¹⁰¹ Martínez Peláez, “(2) La sublevación de los Zendales”, p. 124.

¹⁰² S. Klein “Rebelión de las comunidades campesinas: la republica Tzeltal de 1712”, p. 164. Para ellos una conducta impropia significaba ser como un animal, falto de razón: en 1712 se decía que la conducta impropia era ser un mal cristiano, un “judío”. Los indígenas de los Altos de Chiapas, “creen que la gente se distingue de los animales por poseer la facultad de la razón y la posibilidad de sentir vergüenza. Los seres humanos son capaces de hacer lo que es correcto y adecuado, debido a que nacen con la facultad de razonar y porque son sensibles al ridículo”, Reifler Bricker, *Humor ritual en la Altiplanicie de Chiapas*, p. 151. Los animales, no. Ellos sólo viven para satisfacer sus necesidades y no les importa matar a su madre o fornicar con su hermana o su hermano. Los ladinos eran los persecutores de la Virgen, los seres faltos de razón que atentaban contra la armonía del cosmos. Se distinguían por una forma de ser y se relacionaban con un territorio, Ciudad Real y sus costumbres.

antes había salido de Ciudad Real, después de haberla dejado debidamente fortificada, rumbo a Huixtán, donde se prepararían para tomar Oxchuc. Al mismo tiempo otra fuerza comandada por Pedro Gutiérrez había salido para tomar *Ch'enalvo'*, cosa que no consiguieron, y mejor se fueron a reforzar a los que, para ese entonces, ya estaban atrincherados en Oxchuc.

Habían preparado el atrio como trinchera y estaban listos para recibir en cualquier momento a los indígenas que seguramente serían miles; fueron llegando poco a poco y comenzaron a lanzar sus ataques con piedras a las trincheras que estaban en las entradas principales del pueblo y, “cuando todavía el triunfo estaba indeciso, el señor Segovia ordenó salieran de las trincheras setenta y cinco hombres: cincuenta españoles y 25 negros de los enviados por los dominicos, yendo a caballo bajo el mando del valeroso fraile Juan Arias.”¹⁰³ Los sitiados atravesaron por el montón de indios que trataban de detenerlos y lograron hacer tanto daño que al final los sitiadores terminaron dispersándose; con la victoria, los de Ciudad Real decidieron descansar y abastecerse para prontamente emprender el camino a Cancuc.

Mientras se encontraban en camino fueron llevadas a Guaquitepeque cuatro mujeres envueltas en petates, acompañadas de un rey de los brujos,¹⁰⁴ para invocar la ayuda de los *'anjeles* y pedirles que mandaran tempestad, que arrojaran su rayo al enemigo y se compadecieran de sus pobres hijos amenazados por la muerte; tal vez en sus cantos y en sus rezos pedían su

¹⁰³ Moscoso Pastrana, “Rebelión tzeltal de 1712”, p. 35.

¹⁰⁴ “Éstas representaban cuatro poderes destructivos de la naturaleza: el terremoto, el rayo, la inundación y el viento. Su plan consistía en arrojar rayos que calcinaran, provocar inundaciones en las que murieran ahogados los soldados y sacudir las montañas para que los españoles quedaran enterrados bajo los cascajos desprendidos”, Valverde Valdés, “De vírgenes, profecías, cruces y oráculos”, p. 293.

bendición y su protección, para sus pobres hijos que vivían bajo el yugo colonial subyugados por el miedo, como aún ahora lo siguen haciendo:

<p><i>¡Abalajan nituntutik ech'el kajval; Bu to k'alal oy le kuxlejale bu to oy aju'ele nichimal vinik Lik xa me xanavukuntutik lik xa me jsa' jbejtutik lik xa me jtzobatutik ta avelov bejiltasuntutik bo'oy le sat te'e bejiltasuntutik le ta muk'ta nave yu'un oy xa sk'ak ' alil yipal le vokol ta yut te'tike Tana kajval namte'ealot me utz'in tana jtot aju'elme utz'in yu'un te k'alal o tana yu'un ja' no jech stak' xikuxitutik o.</i></p>	<p>¡Señor auxilianos en nuestro caminar! Dónde está la vida dónde está tu poder floreado hombre Ya empezamos a caminar y a buscar nuestro propio camino juntándonos bajo tu mirada condúcenos a donde está el fruto condúcenos sobre los mares ya tiene rato que estamos sufriendo en las montañas Ahora Señor eres nuestro bastón y tu poder nuestra fuerza así lo hemos decidido sólo así podremos sobrevivir.¹⁰⁵</p>
--	--

Estaban derrotados y era bien sabida la crueldad de los apaciguadores, los indígenas debieron estar aterrados al saberse rodeados por tan portentoso ejército, tal vez en su desesperación al divisar al enemigo, suplicaban:

<p><i>¡Te me oy le jti' vane chone kajval! ¡Te me chxanav le pukujil chone; Chak me xislajesuntutik Chak me xiyule suntutik ¡Nichimal vinik! ¡Nichimal ojev! ¡Nichimal antz!</i></p>	<p>¡Señor ahí está el Monstruo! ¡Ahí anda el monstruo endemoniado! Nos quiere exterminar Nos quieres desaparecer. ¡Floreado hombre! ¡Floreado ángel! ¡Floreada mujer!¹⁰⁶</p>
--	---

Los colonizadores venían con sus caballos, sus negros, sus perros, sus escopetas, sus espadas, sus cañones, sus *pales*¹⁰⁷ y todo el instrumental propio

¹⁰⁵ Gómez Martínez, *Kajval* ("Señor"), p. 107.

¹⁰⁶ Gómez Martínez, *Kajval* ("Señor"), p. 107.

¹⁰⁷ "Padres". Los indígenas de los Altos de Chiapas pensaban que los sacerdotes católicos tenían un nagual temible y poderoso.

de las reducciones de indios;¹⁰⁸ muchos murieron aquel día que llegaron, “las entradas de hombres a caballo por las calles llenas de indios, matando, hiriendo y mutilando, fueron frecuentes en Cancuc.”¹⁰⁹ El 21 de noviembre fueron vencidos por pedreros indígenas, caballeros españoles y guatemaltecos de la Orden de Santiago, y jinetes negros (“vaqueros”) con mucha experiencia en desjarretar reses, fusileros mestizos al servicio de la corona que, desde una loma, hacían escarnio a los indígenas amontonados en la barricada que se encontraba a unos trescientos metros del campamento español, donde los sublevados tenían tambores, tres banderas, clarines y pífanos, había hombres de todas las provincias y pueblos sujetos que ahí se acogieron y los más murieron.

Quienes ahí perecieron fueron cargados por sus compañeros hasta la cueva de La Gloria, donde la joven María de la Candelaria había prometido devolverles la vida entregada por defenderla.

Faltaron en Cancuc tanta gente, guerreros, padres, hermanos, hijos; guerreras, mujeres, madres, esposas, hijas...Seguramente el suelo estaba lleno de cuerpos y hedía tanto que no había hombre que lo pudiese resistir, las calles de Cancuc se encontrarían llenas de cabezas y de cuerpos, por donde no se podía andar sino entre partes de cuerpos y cabezas de muertos; los que venían a pacificar mataron a más de la mitad de los pobladores de Cancuc y al resto se les obligó a vivir cerca del río, sin instrumentos de metal para labrar la tierra, hasta

¹⁰⁸ Reducción era el nombre que se le daba a las guerras de conquista y de reconquista de los pueblos indígenas de la zona, reducir a pueblo y someter a policía por obra y gracia de la paz de dios y de la paz del rey.

¹⁰⁹ Moscoso Pastrana, “Rebelión tzeltal de 1712”, p. 40.

que el último sublevado estuviera muerto y una nueva generación hubiera tomado su lugar.

A principios de noviembre de 1712 inició la segunda fase de la reducción y finalizó a mediados de enero, tiempo en que la milicia fue restableciendo el orden colonial, pueblo por pueblo; los más cercanos a Cancuc se rindieron pronto, pero los habitantes de la Región Norte de Los Zendales siguieron ofreciendo resistencia, refugiándose en los montes, asustados por la represión, desengañados de “la paz de Dios y de la paz del rey;”¹¹⁰ los indígenas se internaban en la selva y mientras no fueran alcanzados por los brazos de los colonizadores, podían vivir en sus territorios liberados, regidos por sus propias leyes, las de los pasados;¹¹¹ “los indios abandonaron los pueblos, privándoles de sus tributos [a los caballeros de la Orden de Santiago de Guatemala y en general a la población urbana],”¹¹² se observaron auténticos éxodos por parte de las comunidades que buscaban abrigo al interior de la selva, tierra liberada por los antiguos dioses; la mayor parte del tiempo los militares se la pasaron “monteando” indios para reducirlos a pueblo y volver a gozar del tributo acostumbrado, “el principal problema fue decidir por cuáles caminos sería preferible llegar al centro de la región: había que impedir que los zendales (*sic*) huyeran a la región de los lacandones, atajarlos para que no escaparan a una región de indios bárbaros”.¹¹³

La guerra cimbró hondo en la sociedad colonial de aquel entonces, las palabras del fraile Ximénez nos dan cuenta de ello, durante la conmemoración del

¹¹⁰ Vid. De Vos, *La paz de Dios y del rey. Conquista de la selva lacandona*.

¹¹¹ Pasados es el nombre que se les da a las autoridades tradicionales en los Altos de Chiapas. Cualquiera que haya cumplido con un cargo pasa a tener esta distinción.

¹¹² Ximénez, *Historia*, VI, p. 253.

¹¹³ Ximénez, *Historia*, VI, p. 182.

primer año de la victoria de Huixtán, frente a las autoridades coloniales de Guatemala y algunos distinguidos invitados, dijo: “Demos gracias a Dios, no sólo porque nos libró del naufragio, sino también porque permitió que cayésemos en tanta angustia, pues con eso se enmendarán las vidas de los vencidos y de los vencedores con que reconocidos tantos beneficios nos conservamos en gracia, prenda segura de gloria.”¹¹⁴ En esa guerra “se interpuso entre los indios y los *caxlanes* (mestizos) la Virgen de la Caridad, otorgando el triunfo a la justicia;”¹¹⁵ durante la guerra no faltaron manifestaciones divinas que demostraban el apoyo del cielo a la causa de Ciudad Real; en Huixtán, pese al incendio de la iglesia, una cruz escapó milagrosamente y se mantuvo en pie, en Oxchuc una imagen de santo Domingo aguantó de pie el derrumbe del techo de la ermita por un incendio, en Chilón los sublevados intentaron robar una imagen de la Virgen que se resistió tres veces, y lo mismo sucedió con la milagrosa imagen del Cristo Negro de Tila, que intentaron robar tres veces y apareció de nuevo las mismas tres —según los frailes dominicos— para anunciar la victoria del bien sobre el mal.

La guerra de liberación fue apaciguada cruelmente, toda la región siguió padeciendo muchos sufrimientos, y tal vez por eso la Virgen volvió a aparecer en el pueblo de Coilá y en Bachajón, en 1746 se descubrió y dismanteló una conjuración en la que se invocaba su memoria,¹¹⁶ tiempo después se encontraron

¹¹⁴ Ximénez, *Historia*, VI, p. 295.

¹¹⁵ Vid. Castellanos; *Oficio de tinieblas*, p. 45.

¹¹⁶ Cfr. Rollo 63, 1ª Serie Guatemala, documento citado por Aura Marina Arreola, “Población de los Altos de Chiapas durante el siglo XVII e inicios del XVIII”, pp. 259-260.

algunas pequeñas estampitas de la misma Virgen de Cancuc con unas leyendas en flamenco y otras en francés,¹¹⁷ que decían al reverso:

Como xomos no más que dos. vien que nuestra nación es fuerte. Ellos no traen nuestro vestido. Pero hacen la misma obra. (Traducción del flamenco)
Aunque no somos más que dos. nosotros somos muchos de un linaje. Nosotros no estamos vestidos como ellos. Más ellos hacen la misma obra (traducción del texto en francés).¹¹⁸

Después de recordar lo sucedido en Cancuc, el clérigo Matheo de Reyna Lasso de la Vega, encargado de dictaminar en torno a las imágenes aquellas, dijo:

Discurrimos, que lo que dicen dichos renglones: que su nación es fuerte y que son muchos de un linaje, de tener alusión a nueva sublevación. Y lo que dicen: ellos hacen la misma obra, se puede temer que quiere decir que adorando los indios a la Indizuela o a la imagen suya que está en la estampa, harán lo mismo que los cristianos hacen adorando las sagradas imágenes.¹¹⁹

Lo que queda claro con el ejemplo es que los enemigos de España, Inglaterra y Holanda, tenían comercio ilegal en la zona, tal vez por la Laguna de Términos en Campeche, y de ésta con el resto del territorio mesoamericano, por Tabasco tendrían acceso a la región de los Altos de Chiapas, por Bachajón precisamente; podemos suponer que las potencias extranjeras se enteraron de lo acontecido en 1712 y las “estampillas” demuestran que conjuraban en contra de España, apelando a la memoria de la Virgen de Cancuc, con lo que tendríamos un caso de intervencionismo internacional donde se prometía la ayuda de las grandes potencias comerciales, que hacían la misma obra que los frailes, evangelizar y

¹¹⁷ *Passim*, Quezada, “La Virgen de Cancuc”. En este artículo la autora da a conocer un documento colonial, en donde se habla de aquellos hechos, cuando se localizó y denunció la existencia de imágenes de la Virgen de Cancuc que habían sido distribuidas en una amplia zona que abarcaba Chiapas y Tabasco, con el peligro consiguiente de provocar otra rebelión. El texto que aparecía al pie de la imagen (escrito en francés y holandés), hacía referencia a la insurrección. Según los frailes enarbolaban los mismos principios políticos que los de los indios en 1712 y en 1727. Era el retorno de la Virgen para ayudar a sus sufrientes hijos.

¹¹⁸ Las traducciones son del fraile Matheo de Reyna Lasso de la Vega, encargado de dictaminar dichas estampas ante la Inquisición.

¹¹⁹ AGN, *Ramo Inquisición* v. 801, ff. 108-114.

saquear,¹²⁰ pero clandestinamente; las reformas al cristianismo que se estaban dando en todo el mundo irradiaron su espíritu hasta Chiapas.

Para concluir, valga decir que lo más increíble de la historia de la guerra de liberación de 1712 fue que un grupo de campesinos atacados por caballeros de abolengo y armados hasta los dientes, hubieran podido defenderse dignamente; a estos héroes, que con un valor verdaderamente espartano disputaron palmo a palmo el terreno al enemigo, se les debió haber erigido un monumento, que desafiando la marcha sucesiva de los siglos hiciese imperecedera su memoria, legando así su ejemplo y espíritu batallador a las generaciones del porvenir; aquella guerra fue sólo una muestra de que los pasados no se desentendían de los suyos, trabajaban por la noche, las mujeres tejían ropa (como las arañas), mientras las abuelas las instruían sobre cómo ser mujeres, y los hombres comían y se iban a trabajar a sus campos antes de que clareara el día; porque todos recordaban que según la promesa hecha por los antiguos:

Habrá un nuevo Señor de esta tierra. Dolorosamente se afirmará el curso del Katún que viene, cuando acabe el tiempo del Tres Ahau Katún, el tiempo en que los hijos serán vendidos. Un tiempo abrasador, después un tiempo de frescura. El largo de una piedra, es el castigo del pecado de orgullo (...). Los Nueve Dioses acabarán el curso de Tres Ahau Katún. Y entonces será entendido el entendimiento de los dioses de la tierra. Cuando haya acabado el Katún, se verá aparecer el linaje de los nobles Príncipes, y a nuevos hombres sabios y a los descendientes de los Príncipes cuyos rostros estrujados contra el suelo, los que fueron insultados por el rabioso de su tiempo, por los locos de su Katún, por el hijo del mal que les llamó 'hijos de la pereza'; los que nacieron cuando despertó la tierra, dentro de Tres Ahau Katún.¹²¹

Así se acabará el poder de los tiranos, porque los "pasados" no desaparecieron en el fondo de los cerros, allá tienen sus reservas, y aunque todos murieron en pro de su liberación, fueron transformados en piedra y viven aún bajo

¹²⁰ Vid. *Passim*. Galeano, *Las venas abiertas de América Latina: la historia de un despojo*.

¹²¹ Médez Bolio, *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, p. 96.

ese aspecto esperando el retorno a este mundo, comandados por su rey para acabar con la injusticia.

CAPÍTULO 3 ESTADO DE LA CUESTIÓN

Sobre la insurrección de Cancuc no carecemos de fuentes documentales, los sucesos de 1712 dieron lugar a un verdadero torrente de informes, cartas y relaciones, de personas civiles, militares y eclesiásticas; autos, consultas y decretos oficiales, reunidos los más de ellos en voluminosos expedientes depositados en los Archivos de Indias (Sevilla), Centroamericano (Guatemala), Histórico de Chiapas (Tuxtla Gutiérrez), Histórico Diocesano (San Cristóbal de las Casas), General de la Nación (Ciudad de México) y el Archivo Vaticano (Roma).

Hace poco más de medio siglo todo lo que se conocía de la zona era producto del trabajo de misioneros, eruditos y viajeros como J. L. Stephens (1841), Désire Charnay (1863), Frederick Starr de la Universidad de Chicago (1901) o Franz Blom quien, en 1925, ya se encontraba en San Cristóbal de las Casas, en una estancia que se prolongaría por el resto de su vida. Un momento importante para los estudios antropológicos sucedió en Chiapas, cuando a mediados del siglo pasado en Estados Unidos, principalmente, hubo un fuerte impulso para recuperar el saber autóctono, apoyados en los trabajos de Franz Boas de rescate de las lenguas y desarrollo de los estudios antropológicos, se llevaron a cabo estudios de universidades e institutos norteamericanos en distintas partes del mundo, fenómeno que irradió recursos, teorías y científicos hasta nuestro país. La *Carnegie Institution of Washington* patrocinó los estudios de Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas en 1938, desde 1957 hubo varias investigaciones más en la zona de los Altos de Chiapas: la coordinada por Sol Tax y Gonzalo Aguirre Beltrán, bajo el auspicio de la Universidad de Chicago; el equipo encabezado por

Norman A. McQuown, el *Proyecto Harvard* encabezado por E. Z Vogt y los estudios realizados por la Universidad de Standford, comandados por Pitt-Rivers;¹²² la segunda mitad del siglo XX marcó tiempos de bonanza para el estudio científico de las costumbres de los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas, gracias a ello contamos con un sinfín de estudios antropológicos, lingüísticos, sociológicos (entre muchos otros), para interpretar las fuentes que nos relatan la historia de la zona.

La principal fuente acerca de la rebelión de los 32 pueblos de la provincia de Los Zendales de 1712 es el “Libro VI” de la *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, escrito por Fray Francisco Ximénez, única fuente hecha con material de primera mano.¹²³ Trabajo donde se reivindica la labor de los dominicos en la guerra; el libro se compone de los informes directos de los

¹²² Vid. Villa Rojas, “The Tzeltal”, p. 389.

¹²³ La edición que consulté fue: Ximénez, *Historia de la Provincia de Chiapa y Guatemala, escrita por el reverendo padre de la Orden de Predicadores, Francisco Ximénez*, 5 v., (Introducción y notas, Carmelo Sáenz de Santa María), Tuxtla Gutiérrez, III, 1971. Fray Francisco Ximénez fue el primero que investigó en torno a la rebelión, poco después de concluidos los hechos se trasladó hacia el lugar de los hechos y entrevistó a muchos de los participantes, sin embargo (por causas no muy claras), el manuscrito se mantuvo sepulto en los archivos de los conventos dominicos hasta 1931, año en que fue concluida la primera edición en tres volúmenes, iniciada dos años atrás con el primer tomo (como parte de una colección guatemalteca que iniciaba con el *Popol Vuh*, el “libro nacional de Guatemala”), sin embargo, la edición adolece de graves deficiencias, como la falta de comentarios de Ximénez, suprimidos junto con otros pasajes importantes por el paleógrafo Juan de Guevarreta. Pero 1971 fueron enmendadas, gracias a que se conservaba una copia en Écija, el pueblo del que era originario Ximénez y al que él mismo mandó un ejemplar, buscando un editor, en ese año la obra se reeditó en cinco volúmenes, con las notas y un discurso, con esa copia se pudo completar el escrito del fraile, en 1971, y en esa edición se añaden algunos elementos al relato de la rebelión de 1712. El Libro VI es la fuente principal sobre el tema que nos atañe, se nutre de los informes de los frailes inmediatos a los acontecimientos, que se tenían como función reclamar las dádivas de la corona española, como premio a la actuación de la Orden de Predicadores en los disturbios de 1712, en este sentido, podemos decir que Ximénez reivindicó la figura de los religiosos dominicos que murieron como mártires y reclamaba su pago por parte de España, esa era una de las razones por las que el fraile se esforzó por mostrar los hechos milagrosos, ya fuera por lo horrendo de la manifestación demoniaca, como las posesiones diabólicas de las que habla o los milagros que demostraban la divina gracia para enfrentar la guerra justa en contra del demonio. Por eso no importaba que no se comprendiera el sentido de lo que se veía y se escuchaba de los hechos, consignarlos llenaba de dramatismo y alimentaba la imaginación europea de la titánica que realizaban las órdenes mendicantes en las tierras recién descubiertas, en especial los dominicos.

frailes implicados, las declaraciones de algunos de los procesados y las pesquisas personales de Ximénez, a quien acudían los indios “añadiéndole otras novelorías semejantes a las que ellos usan y que a [su] modo de ver se [daban] la mano unos a otros.”¹²⁴ Por el comentario de Ximénez podemos inferir que, de antemano, cuando los habitantes de la zona contaban su versión de los hechos, era calificada por los frailes de idólatras, poseedores de un saber corrupto por el Diablo, engaño demoniaco que los enloquecía porque hacía tiempo tenían un pacto con él.

Sin embargo, la idolatría no sería todo ello que afecta directamente la vida de los hombres (su cosmovisión), si no fuera también una *práctica*, un repertorio de acciones, de conductas y de artimañas que buscan desviar o transformar la realidad percibida desde esa perspectiva, una práctica orientada hacia la eficacia, la obtención de resultados tangibles e inmediatos: la muerte, la curación, la fortuna, la victoria y el recuerdo.¹²⁵ Su propia cosmovisión y su ethos, que rigen su existencia —a pesar de todo—, resultan ser comunes en su base a las del resto de Mesoamérica, elementos que, mientras todo pasa, permanecen y su cambio es más lento, son parte de un núcleo duro,¹²⁶ que en este caso trataríamos como un núcleo ético-mítico mesoamericano.

Lo que importa subrayar es el hecho de que la milenaria presencia del hombre en el actual territorio mexicano *produjo una civilización*. Esto tiene implicaciones de profunda importancia. Por una parte, indica que las diversas culturas que existieron en el pasado precolonial y las que, transformadas, existen hoy como continuación de aquéllas, tienen un origen común, son resultado de un proceso civilizatorio único, lo que les otorga unidad básica más allá de cualesquiera de sus diferencias y particularidades. Por otra parte, al hablar de civilización se está haciendo referencia a un nivel de desarrollo cultural (en el sentido más amplio e inclusivo del término), lo suficientemente alto y complejo como para servir de base

¹²⁴ Ximénez, *Historia*, VI, p. 222.

¹²⁵ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, p. 173.

¹²⁶ López Austin, “El núcleo duro.”

común y orientación fundamental a los proyectos históricos de todos los pueblos que comparten esa civilización. No se trata entonces de un simple agregado más o menos abundante de rasgos culturales aislados, sino de un plan general de vida que le da trascendencia y sentido a los actos del hombre, que ubica a éste de una cierta manera en relación con la naturaleza y el universo, que le da coherencia a sus propósitos y a sus valores, que le permite cambiar incesantemente según los avatares de la historia sin desvirtuar el sentido profundo de su civilización, pero sí actualizándola. Es como un marco mayor, más estable, más permanente, aunque de ninguna manera inmutable, en el que se encuadran diversas culturas y diversas historias se hacen comprensibles. Eso, nada menos: una civilización, es lo que crearon y nos legaron cientos de generaciones sucesivas que trabajaron, pensaron y soñaron aquí durante milenios.¹²⁷

Si partimos de una forma de comprensión donde todo es parte de un mismo fenómeno histórico, de un territorio y de su historia particular y dinámica, resulta que algunos de sus elementos constitutivos son asequibles valiéndonos de las ciencias auxiliares (la antropología, la sociología, la geografía, la lingüística, etc.),¹²⁸ incluso aquellos que tienen que ver con la ética y con la praxis política, con el tomar las armas e ir a la guerra; con los elementos que son comunes podemos indagar en las fuentes coloniales sobre aquello que se transforma más lentamente, las concepciones cosmológicas propias de la cosmovisión mesoamericana, de donde de donde provienen los principios éticos de los mesoamericanos.

Un análisis comparativo de la estructura social del movimiento, puede derivar las continuidades observables en la condición de oprimidos en contexto colonial, en momentos de lucha durante la contingencia más evidente, la guerra; para mostrar sus manifestaciones dentro del tiempo largo, no cómo fenómenos aislados, rebeliones indígenas que responden a la mera contingencia, sin propuesta revolucionaria, sino cómo parte de un constante proceso de resistencia

¹²⁷ Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, p. 30-31.

¹²⁸ En este caso, los resultados de los distintos estudios sobre la zona antes mencionados.

y de utopía de los pueblos mesoamericanos, que se hacen conscientes de su condición de oprimidos.

Los acontecimientos de 1712 que en el análisis develan una relación con las concepciones cosmológicas mesoamericanas de los participantes (especialmente con el complejo cultural del Monte Sagrado), nos marcan los fenómenos de larga duración, propios de Mesoamérica y de su cosmovisión, las estructuras que sostienen a la historia común de los habitantes de estos territorios, los pilares de la comunicación y los fundamentos de la intersubjetividad; en suma, desde el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana podemos tratar de darle sentido a las acciones de los indígenas y develar su núcleo ético mítico, su propuesta revolucionaria.

La forma de proceder será buscar en los distintos trabajos de investigación sobre la rebelión de 1712, los testimonios que nos hablen de la cosmovisión mesoamericana, en algunos casos ese será su interés principal, en otros no, habrá algunos en donde la cosmovisión mesoamericana sea comprendida de antemano como cosa propia de indios “rebeldes”, “idólatras” y “endemoniados” o —para los frailes, por ejemplo— como “novelerías de indios”. Generalmente se interpretan estas palabras de forma literal, con lo que los indígenas quedan como ilusos y embusteros, condenados, por su ignorancia endémica, a ser carne de cañón de las disputas por el poder entre los distintos sectores influyentes que los guiaban (los mismos que según la historia oficial se disputan el país), aprovechándose de la “propensión natural a la idolatría” que dominaba a los indígenas, opinión que ha imperado entre los estudiosos y que constituye un problema para los estudios históricos; pero si abordamos el problema

enfocándonos en la cosmovisión mesoamericana podremos comprender y dar coherencia a todas aquellas “novelerías de indios” de las que nos hablan las fuentes.

Casi todos los autores que han tratado el tema han tenido curiosidad por las formas que utilizaron los oprimidos para reivindicar su lucha: como el descenso de la Virgen, la institución de un “papado” en Cancuc, la lucha de “guerreros mágicos” y la infinidad de milagros que en ambos bandos se dieron,¹²⁹ fenómenos que los investigadores creen intuitivamente son “residuos” de la religión mesoamericana, un tanto anacrónicos y muchas veces un lastre para el desarrollo, el origen de la tragedia de la vida de los pueblos indígenas de México.

Sin embargo, sus testimonios develan un orden oculto en el pensamiento cosmológico y cada uno arroja elementos para ir armando el rompecabezas de la base cosmológica mesoamericana desde la cual se regían las acciones de los rebeldes, cuyos recuerdos por ser de oprimidos no quedaron en la memoria de los hombres, hagamos un recuento.

Los primeros textos que dan a conocer el hecho fueron los de Domingo Juarros y de Francisco de Paula García Peláez, nacidos en Guatemala.¹³⁰ Domingo Juarros se basó en los informes oficiales para hacer una breve descripción del acontecimiento y García Peláez usó como fuente veintidós pinturas que ilustraban varios incidentes de la guerra, mandadas a hacer por el presidente de la Audiencia de Guatemala, Toribio Cosío.

¹²⁹ De Vos, *La guerra de las vírgenes*.

¹³⁰ Su obra fue conocida antes de que apareciera la obra del fraile Ximénez. Ambas pertenecen a trabajos más amplios, la de Juarros publicada en 1851 y 1852; y la de Peláez entre 1808 y 1818.

En 1888 Vicente Pineda fue el primero en escribir sobre el tema de una forma crítica, e inició el diálogo entre los estudiosos.¹³¹ Lo hacía porque “ya era tiempo de que el pueblo llamado *ladino*, contra quien se ha hecho la guerra de castas, y que la ha presenciado con todos sus horrores, pensara en la manera más adecuada de civilizar a la mayoría de los habitantes del Estado, unificándose a ella, cuando menos en el idioma.”¹³² Su obra está cargada de prejuicios propios de su tiempo y se basa en el informe que el presidente Toribio Cosío envió al rey para justificar su actuación en la guerra, testimonio al que pretende hacer frente Ximénez en su texto; sin embargo, la obra resulta ser muy útil para nuestro propósito, porque el autor rescató la historia oral del lugar y anotó algunas historias que los indígenas contaban de aquella guerra y de los tesoros que se perdieron y los que los indios escondieron dentro de una montaña como si fuera un cofre.

Manuel B. Trens, en su monumental *Historia de Chiapas*, escrita en cinco volúmenes, en 1957, dedicó el “Capítulo IX” para hablar de la rebelión en la provincia de Los Zendale, acaecida de 1712 a 1715; según su interpretación el relato de Pineda tiene muchos errores,¹³³ sobretodo señalaba lo bien paradas que quedaban las autoridades coloniales, cómo el presidente Toribio Cosío y el obispo

¹³¹ Dice que se basó para hacer su trabajo en: 1) una carta del rey de España, fechada el 18 de diciembre de 1712, escrita por Toribio de Cosío; 2) La descripción de García Peláez de veintidós pinturas que representaban escenas de la guerra; y 3) en tradiciones orales, que se conservan en los relatos de los viejos, que todavía se acordaban de las historias contadas por otros viejos. Cfr. Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, segunda al pie, p. 43.

¹³² Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, segunda al pie, p. 12.

¹³³ Algunos ejemplos son: que la sublevación no estalló en Chilón el día de la Trinidad; que el Alcalde Mayor no se encontraba en Ciudad Real durante la rebelión; que la batalla que definió la guerra no fue en Huixtán, sino en Cancuc; que el obispo Álvarez de Toledo estaba en Ciudad Real, por lo que no pudo haber participado en la contienda; y que Gutiérrez no salió para *Ch'enalvo* el 24 de noviembre, entre otros. Cfr. Trens, “Capítulo IX. 1712- 1715”, p. 149.

Juan Bautista Álvarez de Toledo; basado en Ximénez sostiene que “la sublevación bien pudo ser evitada si (...) la Audiencia se hubiese decidido a cortar de raíz los abusos, las explotaciones y los atropellos del obispo Álvarez de Toledo, de las autoridades civiles y de los inhumanos granjeros de Ciudad Real;”¹³⁴ Trens es el primer autor en apoyarse en Ximénez para su interpretación de la guerra, por lo que su visión está más bien inclinada del lado de los dominicos.

El primer estudio moderno corrió a cargo de Herbert S. Klein en 1970 y se tituló: “Rebelión de las comunidades campesinas: la república tzeltal de 1712,”¹³⁵ donde sacó a relucir un hecho fundamental para entender la rebelión de 1712: el debilitamiento de la autoridad colonial y sobre todo de la iglesia católica, como institución;¹³⁶ sostiene que, paradójicamente, tras casi 200 años de conquista, las instituciones españolas habían logrado un carácter propio en el Nuevo Mundo y el movimiento de Cancuc tuvo que atenerse a sus instituciones coloniales para crear su mundo utópico,¹³⁷ donde ahora ellos eran los verdaderos cristianos, y los españoles y ladinos eran los “judíos” (“malos cristianos”), que no querían que la Virgen diera a luz a su hijo y amaneciera, como los señores de la noche, no

¹³⁴ Trens, “Capítulo IX. 1712-1715”, p. 142.

¹³⁵ “De acuerdo con el participante cronista contemporáneo fray Francisco Ximénez, la causa inmediata de la revuelta de 1712 fue la ruda explotación ejercida por las autoridades civiles y, más específicamente, por las religiosas. Fue especialmente la Iglesia, según esta fuente, la que intensificó los patrones normales de impuestos y del diezmo en los años inmediatamente anteriores a 1712, y la que preparó el teatro de la revolución”, S. Klein, “Rebelión de las comunidades campesinas: la república Tzeltal de 1712”, p. 153.

¹³⁶ “Con el cambio de dirección en la Iglesia, la autoridad moral de la iglesia local decayó enormemente al ser sustituida o silenciados los sacerdotes liberales, como fue el caso de Ximénez”, S. Klein, “Rebelión de las comunidades campesinas: la república Tzeltal de 1712”, p. 154.

¹³⁷ “Los dirigentes rebeldes eran de hecho los ancianos de la comunidad, los principales, fiscales y otros funcionarios tradicionales que gobernaban sus comunidades bajo la superestructura española de tiempos de paz, ellos dirigieron a las comunidades durante la revuelta, hacia la guerra y la independencia”, S. Klein, “Rebelión de las comunidades campesinas: la república Tzeltal de 1712”, p. 169-170.

querían que saliera el sol; en suma, en la guerra se acentuó enfáticamente la continuidad de los símbolos y de la forma; ahora la Iglesia la encabezaba la Virgen María en lugar de Dios y el paraíso y el sacerdocio estaban abiertos únicamente para los indios”.¹³⁸

Prudencio Moscoso Pastrana, en un texto titulado “Guerra de castas de 1712. Sublevación tzeltal,”¹³⁹ nos dice que “en Cancuc [los sublevados] lograron extender la idea de una protección venida del cielo, lograron dar mayor cohesión a muchos pueblos y finalmente lucharon con las armas.”¹⁴⁰ Este autor describe mejor que nadie las cuevas, los templos y los rituales que se daban durante la guerra, aunque no los interpreta.

En sus *Apuntes para la historia de San Cristóbal de las Casas*, Hermilo López Sánchez se pregunta directamente: “¿Fue la sublevación indígena un intento de revolución político-social?”¹⁴¹ Se responde afirmativamente, pero señala que los sublevados “se movían a impulso de un instinto que los llevaba a protestar contra una situación injusta, sin tener una idea precisa de lo que querían ni de la manera de conseguirlo,”¹⁴² opinión que no evitó que los considerara “verdaderos

¹³⁸ S. Klein, “Rebelión de las comunidades campesinas: la república Tzeltal de 1712”, p. 164. Entiende las rebeliones indígenas coloniales como el conjunto de acontecimientos de lucha de liberación reducidas por las autoridades españolas durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Aunque las causas no fueron las mismas, tuvieron elementos que nos hacen pensarlas similares entre sí y las diferencian de otros hechos violentos, como podrían ser los motines y las luchas intestinas. La rebeldía se puede definir como guerra de liberación; un momento de enfrentamiento de los miembros de una sociedad en contra de la ideología dominante.

¹³⁹ Moscoso Pastrana, “Guerra de Castas de 1712. Sublevación tzeltal”. Los líderes eran los mismos que en tiempos de paz; no eran movimientos que se estuvieran rebelando en contra de la autoridad local; estaban planteando otra forma posible de existir desde el ámbito local.

¹⁴⁰ Moscoso Pastrana, “Guerra de Castas de 1712. Sublevación tzeltal”, p.144.

¹⁴¹ López Sánchez, “Sublevación indígena. Años de 1712 y 1869”, p. 704-705.

¹⁴² López Sánchez, “Sublevación indígena. Años de 1712 y 1869”, p. 704.

mártires de un ideal y precursores de la independencia de los pueblos de América.”¹⁴³

Severo Martínez Peláez, especialista en la historia colonial centroamericana, escribió un texto titulado: “Carácter general y causas económicas de la sublevación de Los Zedales,” texto que se divide en dos partes que aparecieron en sucesivas ediciones de la revista *Economía* de la Universidad de San Carlos, en Guatemala;¹⁴⁴ para este autor es importante diferenciar a las sublevaciones y a los motines, porque presentan diferencias esenciales: las sublevaciones implican toda una organización que demuestra la capacidad logística de los indígenas, llevan tiempo fraguándose y el momento de la contienda es sólo una manifestación del malestar, en la sublevación hay un largo proceso de planeación y de negociación de los distintos pueblos; en cambio el motín puede ser por cualquier causa, un delito no penalizado, algún robo o abuso inaceptable castigado con la violencia inmediata de la masa, el motín no tiene mayor tiempo de reflexión que el que le toma a la turba hacer justicia por su propia mano.

En el caso particular de 1712, movimiento armado que califica cómo una rebelión en forma, nos cuenta que “los milagros que se producirán después en las ermitas serán el factor indispensable para atraer al elemento humano de diversos rumbos y extender la red conspiratoria,”¹⁴⁵ aunque no se hallaron en condiciones

¹⁴³ “Y no vulgares delincuentes como tan errónea y pintorescamente se les ha calificado, por incapacidad para imaginar y comprender el problema del indígena frente a la dominación ibera efectiva, y no en el terreno teórico, orientador de bulas pontificias o cédulas reales, inspiradas en los mejores propósitos”, López Sánchez, “Sublevación indígena. Años de 1712 y 1869”, p. 705.

¹⁴⁴ Martínez Peláez, “La sublevación de los Zedales”, Primera parte, p. 80.

¹⁴⁵ “La Virgen María fue el pretexto y la bandera del alzamiento zedaleño, fue el catalizador del enorme descontento (...). Para cumplir esa función, el símbolo religioso tenía que aislarse de la

de abandonar el catolicismo colonial si lo estaba de organizarse y proponer una idea de otro mundo, es decir, plantear una utopía.

Todos los milagros eran de tinte católico y ninguna práctica que se dio durante la rebelión puede considerarse ajena al culto católico practicado en la zona cotidianamente, no hubo problemas por disidencias religiosas (de tinte “prehispánico” o idolátrico), sino todo siempre de carácter católico colonial,¹⁴⁶ que tiene sus raíces en la cosmovisión mesoamericana,¹⁴⁷ por tanto, nos dice: “no debe extrañarnos que la ermita no tomara medidas contra los brujos, quienes aparecen perfectamente armonizados con los contenidos religiosos centrales del movimiento, porque se trata de elementos integrados a la religiosidad colonial de los indios con anterioridad.”¹⁴⁸ En realidad aquellos que los frailes llamaban brujos eran los ancianos de los pueblos, las autoridades reconocidas como los “pasados”.

Otro de los estudiosos de la historia colonial centroamericana, Kevin Gosner, escribió *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, texto en el que utilizó el concepto de Edward Palmer Thompson de

Iglesia dominante, desprenderse de ella para enfrentársele, y de allí proviene la necesidad de las ermitas: éstas eran pequeños santuarios improvisados con materiales deleznales, revestidos interiormente de cierto misterio, situados fuera de los pueblos pero en la cercanía de los mismos, en lugares apropiados para reunir gente y hablarle a distancia de las autoridades”, Martínez Peláez, “La sublevación de los Zendales”, Segunda parte, p. 106.

¹⁴⁶ “Lucharon contra el sistema enarbolando símbolos religiosos que habían sido impuestos por él. Quisieron tomar en sus manos una compleja estructura de dominación económica e ideológica que le pertenecía al dominador que venía siendo perfeccionada por los dominadores de sociedades anteriores y que los zendales no podían manejar. La opresión colonial los hacía incapaces de manejarla, eran siervos desvalidos e ignorantes, la misma opresión los obligó a luchar por apropiársela: ella era el aparato efectivo del poder en la región, ella era la agencia de Dios ante la masa, *sólo al amparo de sus símbolos había perspectivas de triunfo*”, Martínez Peláez, “La sublevación de los Zendales”, Segunda parte, p. 117. Las cursivas son mías.

¹⁴⁷ Utopías que era posible comunicar, porque se remitían a la base cosmológica que tienen los pueblos mesoamericanos en general y más en particular los mayas de la zona.

¹⁴⁸ Martínez Peláez, “La sublevación de los Zendales”, Segunda parte, p. 119.

“economía moral”¹⁴⁹ para interpretar la rebelión de los 32 pueblos de la provincia de Los Zendales, plantea que en virtud de que los sublevados articularon una visión radical de una nueva sociedad, seleccionaron a sus líderes, organizaron nuevas instituciones, elaboraron nuevos rituales y crearon mitos novedosos durante su levantamiento.¹⁵⁰

Una condición de los pueblos levantados en 1712 era que aceptaban el desfalco de las autoridades coloniales, hasta el punto de que sus ahorros comunitarios y sus cofradías quedaron casi vacíos, literalmente en la quiebra; bajo estas condiciones los especialistas rituales indígenas no pudieron garantizar la continuidad de sus obligaciones, las creencias y valores religiosos estaban a punto de perderse, y con ellos su propia identidad como pueblos, por lo que Gosner afirma que la legitimidad de los líderes no dependió sólo de la forma en que enfrentaron el conflicto con las autoridades españolas, “sino también en la capacidad que mostraron para cumplir sus obligaciones rituales y reformular las ideas tradicionales acerca de los orígenes sobrenaturales de su poder.”¹⁵¹

¹⁴⁹ “In it he wrote: It is of course true that riots were triggered off by soaring prices, by malpractices among dealers, or by hunger. But these grievances operated within a popular consensus as to what were legitimate and what were illegitimate practices in marketing, milling, baking, etc. This in its turn was grounded upon a consistent traditional view of social norms and obligations, of the proper economic functions of several parties within the community, which, taken together, can be said to constitute the moral economy of the poor. An outrage to these moral assumptions, quite as much as actual deprivation, was the usual occasion for direct action”, Gosner, *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, p. 9.

¹⁵⁰ “The Tzeltal Revolt Began as a conspiracy among dissident Maya *principals*, who mobilized to redefine and revitalize the moral economy by endorsing a new religious cult. Their goals were both to offer a better defense of the material interests of their communities and to preserve their own rank and privileges during a period when the economic demands of colonialism were intensifying and when new initiatives by Spanish authorities threatened various forms of community worship”, Gosner, *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, p. 10.

¹⁵¹ Quezada, *Reseña: Kevin Gosner, Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, p. 685. Los indígenas que encabezaron la rebelión de Cancun estaban poniendo a dialogar el pensamiento profundo de su propia tradición con los elementos incorporados por el cristianismo y que, en la práctica, era la religión colonial; en ese siglo XVIII, 200 años después de la guerra de conquista, ya estaban integrados de forma coherente, sistémica y funcional.

André Saint-Lu ha dedicado dos trabajos a la rebelión tzeltal: “El significado histórico de la sublevación de los indios tzeltales (Chiapas, 1712)” y “El poder colonial y la Iglesia frente a la sublevación de los indígenas zendales de Chiapas en 1712”, al autor le parece importante que la interpretación se apoye en la antropología, él en particular cita a Henri Favre, quien escribió un libro titulado *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial de América Latina*,¹⁵² en dicho trabajo, según Saint-Lu, Favre logró la interpretación más avanzada de la guerra de liberación de 1712; un ejemplo de esta interpretación es lo que Favre llamó “inversión”, que fue el cambio de nombres que se dio a los pueblos (Cancuc se convirtió en Ciudad Real, y ésta en Jerusalén).

Curiosa manera -afirma Saint-Lu-, al parecer, de reivindicar a los naturales su libertad pasada, enajenando en cierto modo su identidad con este somero proceso de mimetismo; pero más allá de lo irrisorio del proyecto, lo que revelaba tan inesperado trueque de papeles era el fuerte espíritu de venganza, o por lo menos desquite, que seguía animando a esas desdichadas gentes desde el fondo mismo de su mísera condición.¹⁵³

Esta interpretación nos marca el camino que han seguido otras posteriores, en las que se sostiene que los indígenas —por su ignorancia y pobreza— no eran capaces de plantear alternativas coherentes con su realidad; para quienes

¹⁵² “No provocaron un retorno a la tradición. Por el contrario, parece que la relajación del sistema colonial haya permitido que los tzotzil-tzeltales tomaran libremente grandes préstamos ideológicos y tecnológicos en el seno de la sociedad colonial, asimilaran estos empréstitos a su acervo cultural tradicional y elaboraran a fin de cuentas una cultura nueva, ni maya, ni española, aunque formada a partir de estos dos horizontes americano y europeo. Recordemos que fue en ésta época cuando los tzotzil-tzeltales comenzaron a criar ovejas y a sembrar trigo; cuando dejaron de ocultar a sus ídolos bajo el manto de los santos de las iglesias y confundieron santos e ídolos en las mismas representaciones; cuando descartaron finalmente la tradición prehispánica para tratar de entrar en la tradición importada de Europa y de hacer con ella síntesis audaces por una readaptación de las culturas combinadas de manera más satisfactoria”, Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial de América Latina*, p. 49.

¹⁵³ Saint-Lu, “El poder colonial y la Iglesia frente a la sublevación de los indígenas zendales de Chiapas en 1712”, p. 23.

asumen esta postura, todo lo que sucedió fueron intentos vanos por rescatar lo peor de una tradición, la idolatría y el fanatismo, los únicos conocimientos permitidos por las autoridades coloniales.

Victoria Reifler Bricker, en su libro: *El Cristo indígena, el rey nativo*, trató de conjuntar distintas rebeliones dentro del Área Maya, para así darnos una visión panorámica de lo que aconteció; en el caso particular de la guerra de liberación de 1712 la autora trató de integrar la tradición oral (mitos y recuerdos de los pobladores de la zona), con los documentos escritos (Ximénez y los “6500 papeles catalogados en el Archivo de Indias sobre el hecho”),¹⁵⁴ y acercar la historia con el mito, valiéndose de las innovadoras teorías propuestas por Lévi-Strauss, según la autora: “la interpretación que presenta Lévi- Strauss acerca de la relación entre el mito y la historia es una hipótesis sólo verificable comparando sistemáticamente una determinada mitología con los datos históricos que le han dado origen;”¹⁵⁵ en su trabajo trató de identificar el punto en dónde ambas tradiciones se juntaban, en el mito, donde la forma se empapa de la contingencia de los símbolos de cada tiempo y de cada espacio, pero conserva su estructura, su figura estética y la contundencia del goce como herramientas pedagógicas, mediante las cuales se logra trascender en el tiempo; la autora pretende mostrar las formas que cambian lentamente, los procesos de muy larga duración, utiliza las guerras de liberación en el Área Maya, “acaso el aspecto mejor documentado en el Nuevo Mundo; pues en Mesoamérica existe una cuantiosa información de carácter etnohistórico acerca

¹⁵⁴ Bricker Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo*, primera nota al pie, p. 111.

¹⁵⁵ Bricker Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 24.

de los alzamientos indígenas durante la época de la Colonia;”¹⁵⁶ nos dice que “los mitos acerca del conflicto étnico son particularmente útiles para evaluar las deducciones históricas de los estructuralistas”.¹⁵⁷

Su investigación la llevó a identificar la continuidad de varios fenómenos, en especial los de tipo religioso, de donde derivó elementos comunes, que evidenciaron las constantes en los distintos movimientos armados de liberación colonial en el Área Maya; lo que nos ofrece con su trabajo es una innovadora forma de leer las fuentes y de interpretar la rebelión.

Dedicó especial atención a Ximénez como fuente histórica: “la única obra completa publicada que contiene material primario sobre el movimiento de revitalización de principios del siglo XVIII en los Altos de Chiapas;”¹⁵⁸ para caracterizar los “movimientos de revitalización” —como llama a las guerras de liberación—, identificó algunos “elementos constitutivos” del culto en los distintos milagros antes, durante y después del levantamiento armado, entre los que se encuentran: 1) el descenso de la Virgen desde el Cielo; 2) la promesa de ayudar a los indígenas en los momentos de profunda necesidad; 3) la construcción de una capilla en homenaje a la Virgen; y 4) las ofrendas de incienso y de comida que llevaban los peregrinos a las distintas ermitas en distintos momentos.¹⁵⁹ En el caso del milagro del ermitaño de Zinacantán, del de Santa Martha y propiamente el de Cancuc, existen los mismos elementos: en todas desciende la Virgen anunciando la venida de nuevos tiempos y ordena la construcción de ermitas en donde dar a

¹⁵⁶ Bricker Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 24.

¹⁵⁷ Bricker Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 24.

¹⁵⁸ Bricker Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 111.

¹⁵⁹ Bricker Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 114.

luz a su hijo, donde los indígenas acuden a depositar sus ofrendas consistentes principalmente en comidas, bebidas e inciensos, lo que denuncia una visión radical del problema y de la solución por parte de los alzados; en cuanto a los otros dos milagros de *Ch'enalvo'* (el del llanto de san Sebastián y los rayos de luz que salían por la cabeza de San Pedro): “en mi opinión —dice la autora— representan un intento por crear un culto religioso de inspiración local, que resultase aceptable por parte de las autoridades eclesiásticas españolas,”¹⁶⁰ la prueba está en que en *Ch'enalvo'* las imágenes no se decomisaron y la represión no fue tan brutal como en los otros dos casos.

María del Carmen Valverde Valdés escribió hace algunos años un ensayo titulado: “De vírgenes, profecías, cruces y oráculos”, en el que pretende comparar algunas rebeliones indígenas (la de 1712, en Cancuc, la de 1867, en Chamula, la de 1761 de Cesteil y la de castas en Yucatán 1847); “el objetivo central de [su] trabajo [fue] analizar su sustrato religioso (...) distinguir en los movimientos aspectos comunes en la base ideológica de las mismas;”¹⁶¹ propone una lectura simbólica de los elementos cristianos, la Virgen y los santos, por ejemplo, donde la primera es la figura femenina de la madre de la tierra y, los segundos, los maestros del culto, los nagualistas de que nos hablaba Núñez de la Vega en su IX carta pastoral, los especialistas rituales de la época colonial transfigurados en los vicarios mayores de los santos;¹⁶² “se trata (...) del enfrentamiento de distintos sistemas de vida y postura ante el mundo, es en cierta medida la lucha entre el

¹⁶⁰ Bricker Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 120.

¹⁶¹ Valverde Valdés, “De vírgenes, profecías, cruces y oráculos: religión y rebelión en el área maya”, p. 286.

¹⁶² Recientemente se publicó un libro sobre el tema, donde el autor pudo analizar un sinfín de procesos inquisitoriales en los que se acusaba a los indígenas de prácticas idolátricas, *vid.* Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles*.

espíritu (...) occidental, frente al (...) mesoamericano, que *pervivió desde tiempos ancestrales*, y que se refleja fundamentalmente en la organización de los pueblos y en su sentido de la relación con la tierra;”¹⁶³ señala el arraigado culto en las cuevas que había en toda la región, las cavidades representaban el lugar de comunicación entre los distintos espacios del cosmos, los distintos santos no podían ser vistos, estaban tapados por mantos o detrás de los petates que los líderes solían traer consigo y que eran los que los investían de poder, había “mujeres ‘sagradas’ y ‘bultos’ que aparecieron en el momento del enfrentamiento final en Cancuc”,¹⁶⁴ los indígenas que fueron llevados en hombros a Guaquitepeque pretendían atacar al ejército colonial con el poder que ostentaban como sacerdotes pluviales, con la capacidad de controlar los fenómenos atmosféricos; pone al mismo nivel a María de la Candelaria ‘*Anjel*’ y a Sebastián Gómez de La Gloria, señala las particularidades del milagro de *Ch’enalvo*, sobre todo la idea de que Sebastián había subido al cielo mientras dormía y que ahí — como los ahuzotes—¹⁶⁵ había recibido la potestad para gobernar a sus semejantes en la tierra; sostiene que Sebastián y María cambiaron su condición después de haber sufrido el rito iniciático, el primero subiendo al cielo a platicar con san Pedro mientras dormía, casi al amanecer, y la segunda hablando con la Virgen en lo profundo de la noche mientras salía al baño a hacer sus necesidades.

¹⁶³ Las cursivas son mías. “En este sentido, considero, siguiendo a Bricker (...), que las rebeliones indígenas en el área maya podrían englobarse en términos generales en lo que Wallace ha llamado <<movimientos de revitalización>>, entendiéndolos como los <<esfuerzos deliberados, organizados y conscientes por parte de los miembros de una sociedad para construir una cultura más satisfactoria>> (...) y que nacen como respuesta a esta presencia ajena, sorda y continua que vive en todas las comunidades autóctonas”, Valverde Valdés, “De vírgenes, profecías, cruces y oráculos: religión y rebelión en el área maya”, p. 285-286.

¹⁶⁴ Valverde Valdés, “De vírgenes, profecías, cruces y oráculos: religión y rebelión en el área maya”, p. 286.

¹⁶⁵ Vid. Broda y Albores, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*.

Como comentario a este trabajo, valga decir que representa un avance importante en la comprensión del hecho histórico, María del Carmen Valverde, siguiendo la línea trazada por Victoria Reifler Bricker, intentó dar coherencia a los elementos que lo integran desde la propia cosmovisión indígena,¹⁶⁶ aunque dejó estos elementos sueltos y no intentó reconstruir el sistema que sustentaba aquella lógica, habló de una lógica y propuso una lectura de la misma, identificó algunos elementos constitutivos de los movimientos de revitalización y, para tener mayor claridad, restringió su estudio al Área Maya; finalmente concluye su trabajo diciendo: “En cuanto a María de la Candelaria y a sus dos compañeros restantes, a pesar de los rumores que habían pasado por diferentes lugares y poblaciones, lograron eludir la persecución de los españoles y nunca fueron encontrados”.¹⁶⁷

Juan Pedro Viqueira en su primer trabajo dedicado a la guerra de 1712 ofrece otra interpretación de la cuestión del paradero de María de la Candelaria y sus acompañantes, después de que la sublevación fuera reducida por las autoridades coloniales, en una novela titulada *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, basado en documentos coloniales,¹⁶⁸ resuelve lo que hasta esa fecha

¹⁶⁶ Como ejemplo, veamos cómo nos habla del bulto que Sebastián Gómez de *La Gloria* utilizaba para ordenar sacerdotes y obispos: “El bulto fue desde tiempos precolombinos, un símbolo de autoridad”, Valverde Valdés, “De vírgenes, profecías, cruces y oráculos: religión y rebelión en el área maya”, p. 294.

¹⁶⁷ Valverde Valdés, “De vírgenes, profecías, cruces y oráculos: religión y rebelión en el área maya”, p. 132.

¹⁶⁸ A manera de ficción (aunque con una sólida investigación de archivo), el autor rescató los datos de un proceso inquisitorial que encontró en el Archivo General de Indias en Sevilla. Cfr. Francisco Orozco y Jiménez, “La sublevación de los indios”, p. 154, donde se cuenta cómo se desarrollaron los últimos días de los fugitivos, hasta que, para mediados de 1714, muy cerca de Yajalón, un hombre de nombre Thomas Gómez halló al padre junto con el hijo, el yerno y la nuera. Tenían hambre, le pidieron comida y le informaron sobre la muerte de María de la Candelaria durante su primer parto, que yacía enterrada muy cerca de allí. Por lo que prontamente los entregó a las autoridades, quienes desenterraron el cadáver y dieron fe de la muerte de María de la Candelaria. Juan Pedro Viqueira es sin duda quien más trabajos ha dedicado a la rebelión. Del mismo autor véase: “Jerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde: la red de poderes indios durante la sublevación

era un enigma, la muerte de María de la Candelaria; la novela cubre los últimos días de la fuga y de la que nos cuenta que sucedió en su primer parto, dos años después de la toma de Cancuc.¹⁶⁹

Ya en otro trabajo de tinte histórico, en su ensayo “¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?”, el autor buscó adentrarse en diversos aspectos de la vida de los indios que participaron en la rebelión de 1712, sus prácticas religiosas, desgarradas entre el catolicismo y la “idolatría,” él mismo nos advierte sobre de su trabajo:

No nos proponemos (...) interrogarnos sobre las prácticas religiosas de los indios después de casi dos siglos de haber sido conquistados, sino sobre las implicaciones que tenían éstas en la distribución interna del poder en los pueblos de la región.¹⁷⁰

Para solucionar el problema, el autor trata de dar respuesta a la pregunta — como lo anuncia el título del ensayo—: ¿Qué había detrás de la ermita de Cancuc? Que se desdobla en tres posibles preguntas a responder: 1) ¿Era una imagen de La Virgen de la Candelaria?; 2) ¿Una mujer-dios? o 3) ¿Era un ídolo de piedra traído de las ruinas cercanas? Según él mismo nos cuenta, la duda sobre lo que había detrás del petate de la ermita de Cancuc laceraba las conciencias de los frailes, por lo que fueron muy incisivos en su indagación, según los testimonios que encontró en los archivos, los testigos hablaron de que era difícil acercarse al

de Cancuc, Chiapas, en 1712”, donde revisó la vida de un personaje y el papel que jugó a nivel local.

¹⁶⁹ La forma de su muerte inmediatamente nos lleva a pensar en las mujeres que pasaban a formar parte de las divinidades y acompañaban al Sol en su diario descenso de las alturas del cielo a las profundidades de la noche.

¹⁷⁰ Viqueira, *Indios rebeldes e idólatras*, p. 202. El ensayo ¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc? Ha sido reelaborado constantemente. La versión más acabada se encuentra como capítulo dentro de su libro *Encrucijadas chiapanecas*. Por lo que cuando me refiera a él lo haré citando el libro al que pertenece y no al título del artículo.

lugar en el que según María de la Candelaria hablaba con la Virgen, pues era considerado sagrado, allí se guardaba un gran secreto, tal vez un gran engaño.

La primera tesis que nos propone es que era una imagen de la Virgen, existía la posibilidad de que el milagro de Cancuc estuviera hecho conforme a los preceptos católicos, pues los líderes de la rebelión tenían un conocimiento de la tradición religiosa cristiana, aunque, según el autor, las ceremonias consistían en algunos rezos y en la repetición de algunos pasajes de la Biblia con amplio valor retórico, pues del cristianismo los indígenas “sabían las oraciones del Padre Nuestro y del Ave María; el Credo, el Salve, los Mandamientos y los Sacramentos”,¹⁷¹ sin embargo, los rebeldes nunca se apartaron del cristianismo de aquella época, de hecho su forma de actuar era en sí una interpretación de los evangelios, su escueto conocimiento de los cánones religiosos se debía sobre todo a que sólo iban a las misas que daban los curas doctrineros en sus pueblos —que no eran muy comunes—, generalmente los días de fiesta, días que aprovechaban para confesarse y comulgar (generalmente sólo una vez al año), habían sido excluidos del conocimiento del alto clero, de la teología y liturgia cristianas, sin embargo cumplían funciones de vicarios y de fiscales que se encontraban perfectamente amalgamadas en la tradición.

¹⁷¹ Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas*, p. 215. En este caso, los trabajos de Enrique Dussel, *La historia de la iglesia en América Latina* y de David Tavárez, *Las guerras invisibles*, ponen en cuestión esta idea, pues no es muy sostenible que lo que marcaba la teoría se siguiera en la práctica, por lo que resulta muy aventurado concluir que todos los indígenas estaban excluidos del conocimiento profundo en teología, y Dussel apunta que no debemos olvidar lo que sucedía en las cofradías y en todo el movimiento de laicos por todo el nuevo mundo. Tavárez sostiene “que la evaluación del impacto de la censura inquisitorial es una tarea difícil, que los índices frecuentemente listaron obras virtualmente imposible de encontrar en España y que algunos de los textos devocionales más populares estaban en esas listas.” p. 130. Lo que nos habla de un intento por “esconder el mundo” por parte de los inquisidores, pero, a mi modo de ver, resulta muy ingenuo pensar siquiera que sea posible, por lo que no debe extrañar a nadie que una exégesis bíblica se dio al interior de los pueblos indígenas, por parte de los especialistas rituales.

En su segunda hipótesis plantea la idea de que lo que estaba detrás del petate de la ermita de Cancuc era una mujer-diosa, un “vaso” dónde se depositó la divinidad, la función de María de la Candelaria era como la de un oráculo, interpretaba las órdenes de la Virgen por ser la única que podía atravesar el petate, María de la Candelaria era en sí misma una diosa, como también lo era Agustina López, la mujer del milagro de Santa Martha, ambas eran mujeres-diosas, elegidas por la Virgen para —en su respectivo momento— ser sus vicarias mayores, al parecer no sólo hablaban con la Virgen sino eran la Virgen y tomaban su lugar en el altar, porque eran su encarnación, lo mismo pasó en Yajalón, cuando la tía de María de la Candelaria se proclamó Virgen e igualmente se vistió con su ropa y tomó su lugar en la iglesia (lo que al final le acarreó la muerte de la mano de los soldados de la Virgen, quienes desconocieron el milagro).

En su última tesis (basado en la declaración de un hombre que decía poseer la capacidad de nagualizarse en ratón y que por eso pudo pasar por debajo del petate sin que nadie lo viera), plantea lo que había detrás del petate de la ermita de Cancuc era “un animal de porte de gato, la cara de la forma de un gato, las narices chatas, los bigotes largos, las orejas grandes y redondas, los ojos grandes resplandecientes y colorados, los pies y manos de mono y las uñas muy largas y corvas, la cola larga y amarilla, y el cuerpo pintado con manchas negras y piel amarilla,”¹⁷² posiblemente un *Tepeyólotl*, detrás del petate de la ermita de Cancuc estaba el *Ch’ulel* del pueblo.

¹⁷² “Un ser divino puede ser representado visualmente con rasgos muy diferentes. Por ejemplo, el Monte Sagrado, en su expresión personificada, puede tener la figura del dios de la lluvia, asumir formas jaguarescas, ofídicas o ser un ente de aspecto teratomorfo”, López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 19.

Para concluir esta parte dedicada al estado de la cuestión, citemos a Antonio García de León, quien dedicó unas cuantas páginas de su *Resistencia y utopía*¹⁷³ al hecho histórico de 1712; frente a la intuición del poeta no nos queda más que sorprendernos, su testimonio integra su análisis en la forma, refuncionaliza el mito y lo mezcla con la historia, creando una pieza única y distinta de la historia, para una mejor comprensión de lo que sucedió no debemos olvidar aquellas tierras donde:

cada paraje, cada río, cerro o poblado fueron desde lo antiguo nombrados y la riqueza extrema de la toponimia indígena, fue incluso heredada a los españoles y mestizos de la región, los que bautizaron después muchos lugares con nombres geográficos originales. Rocas, peñas, parajes, cañadas, puertos, portillos, angosturas, sumideros, cañones, abras, alcores, vertederos, saltos, torrentes y riberas forman todavía el escenario rural de la región (...). Los cerros eran secos, grandes, pequeños, de musgo, planos, de mapaches, de zarigüeyas, de tigres, de pinos, de bosques (...); o tenían nombres religiosos o calendáricos: Casa de la Noche, Casa Grande, Gran Cántaro, Siete-Tigre, Nueve Estrella (*Balum Kanan*), hogar de brujos, etc. Los ríos eran arenosos, pedregosos, anchos, rojos, verdes, de lagartos, de culebras, de perros, de peces, de flores, fibras o bambú (...). Los eran de árboles, como el amate, el aguacate, el pino, de cántaros, de perros, de ortigas, de adoratorios. Otros nombres se remitían a características locales más o menos notables: todavía en el siglo XVII el pueblo de Teopisca ('donde los sacerdotes') era, según el obispo Núñez de la Vega, 'nido de agoreros, brujos, sabios y *nagualistas*. La cabecera de Zinacantán, o *Sots'leb*, es 'lugar de tsotsil u hombre-murciélago'.¹⁷⁴

Su interpretación refleja una erudición poco frecuente, sus recuerdos están llenos de matices que sólo puede referir la persona que de tanto andar por los caminos los anda ya de memoria; para explicarnos la guerra, nos dice:

Esa tenacidad nocturna, esa recurrente manifestación de inframundos, ese universo de almas en peligro constante alimentaron como savia el tronco de las grandes rebeliones. No por nada cada planta, cada roca o paraje, cada especie animal de las que poblaron el mundo, cada color y cada clase de hombre tuvieron su lugar en la explicación antigua y colectiva. Insectos, aves, fieras o meteoros daban testimonio de su origen, mientras que cada conducta, cada gesto o costumbre, cada característica animal se recrea hasta hoy en el rescoldo de los relatos (...). Su imaginería portentosa y su laberinto de detalles habitan —a la

¹⁷³ García de León, *Resistencia y utopía*.

¹⁷⁴ García de León, *Resistencia y utopía*, pp. 33-34.

manera de los naguales o almas animales— el corazón de los hombres durante el día, saliendo en la noche a retozar por el camino de los sueños.¹⁷⁵

Nos exhorta a dedicarnos a explicar las condiciones de posibilidad para que aquellas vivencias del mundo se den no en cualquier lugar, sino en uno en específico, donde los milagros son posibles, tener presente su cosmovisión para interpretar las guerras de liberación en Chiapas, constante movimiento de resistencia y utopía.

Concluyó que es necesario apoyarnos en los avances científicos que nos permitan hacer la arqueología de aquel pensamiento, y en los avances logrados por las formas literarias, que nos ofrecen herramientas para describir aquellas realidades soterradas en la noche de la historia, porque representan mundos sin nombrar.

Recapitulando sobre el recorrido que hemos hecho, queda claro cómo los distintos trabajos hablan de una visión del mundo diferente como punto de emisión del discurso de los alzados, y subrayan la necesidad de partir de ahí para entender la lógica profunda de los hechos referidos, sin embargo, salvo Victoria Reifler Bricker, María del Carmen Valverde y Antonio García de León (que sí proponen una lectura estructurada del fenómeno), el resto de los investigadores prefieren señalar que existe una cosmovisión mesoamericana sobre la que se estructura la praxis de los sublevados, pero dejan a otros el investigar más a fondo. Una cosa es segura para todos: las instituciones coloniales —las que ‘imitaban’ los indígenas— no eran invención de los evangelizadores, sino refuncionalización del cristianismo al tenor del viejo orden cosmológico

¹⁷⁵ García de León, *Resistencia y utopía*, p. 37.

mesoamericano; sin embargo, aunque hubo con antelación señalamientos de la existencia de una cosmovisión indígena como rectora de las acciones de los implicados, según el contexto ha sido interpretada como 'novelerías de indios', folklore de aquellas culturas exóticas, creencias propias de indios rebeldes e idólatras; por lo que es necesario proponer otras vías que hagan justicia a la memoria.

CAPÍTULO 4

APLICACIÓN DEL PARADIGMA

La hipótesis que sustenta este apartado es la comprensión de la guerra de liberación de 1712 como un nuevo nodo, una correlación que aglutina otras correlaciones. Así, puedo preguntarle a las fuentes cómo funcionaban los elementos del complejo cultural del Monte Sagrado en contexto de guerra, es decir, hacer las preguntas explícitas: ¿Qué función cumplían las montañas, las cuevas, las ermitas, los líderes, los santos, las cruces, etc., en la guerra?

Supongo que la cosmovisión mesoamericana me servirá para darle sentido a los hechos de Cancuc, aquellos en que los distintos autores que han tratado el tema han visto “ocultas” las creencias “religiosas” de los indígenas, como elementos que se niegan a desaparecer a lo largo del tiempo. En los mismos hechos yo trato de ver la propuesta revolucionaria de los hombres que lucharon en 1712, porque, pienso, fueron una manifestación fehaciente del cumulo de ideas y creencias que permiten a los hombres accionar en el mundo, y a su vez una propuesta rectora de la edificación de uno distinto. Así, la guerra de liberación de Cancuc puede ser comprendida como parte de un largo proceso liberación de los pueblos oprimidos de Mesoamérica, prolongado proceso de resistencia y de utopía escenificado en la propuesta revolucionaria de los sublevados de 1712.

a) El cofre del tesoro

En agosto de 1712, cuando María de la Candelaria mandó convocatorias a todos los pueblos a los que pudo llegar, comenzó la guerra de liberación (se sabe que llegaron hasta Veracruz).¹⁷⁶ En aquellos correos se decía a los pueblos: “traigáis con vosotros toda la plata de vuestras iglesias, y los adornos y campanas, junto con todas las arcas y tambores y todos los libros y fondos de la cofradía.”¹⁷⁷ En varios casos así se hizo y además se sumó el producto de los saqueos, muchos de los tesoros de la región fueron concentrados en Cancuc.

Pero después de aplacada la sublevación, cuando el ejército colonial llegó a Cancuc, todo había desaparecido. Aquella ausencia caló hondo en la conciencia de los habitantes de la zona, principalmente de la población urbana que, como suele suceder en estos casos, alegaba haber perdido grandes fortunas durante los saqueos de los alzados; con el tiempo se fue generando en el imaginario de la gente la idea de la existencia de un portentoso tesoro escondido entre las montañas de los tzeltales y todavía a finales del siglo XIX se seguían contando historias al respecto, un buen ejemplo es el testimonio de Vicente Pineda, quien nos dice al respecto:

Por los informes que hemos reunido podemos asegurar que el tesoro de que se ha hablado existe, aunque no íntegro, en la cueva de la referida montaña *Ical-hajab (sic)*,¹⁷⁸ y que para evitar su completo despilfarro, mandaron los *catinabes* del pueblo de Oshchuc (especie de autoridad privada que tienen los indígenas de los pueblos de Cahancu y Oshchuc, a que llaman *catinab*), hace muchos años, que se tapiase de piedra la entrada de la ruta. Entre algunos vecinos del pueblo de Teultepec (San Martín) y Oshchuc se conserva la tradición de que antes de que la

¹⁷⁶ Comunicación personal de Antonio García de León, quien dice haber encontrado una de aquellas cartas en una de sus pesquisas en los archivos veracruzanos.

¹⁷⁷ AGI, Guat. Leg. 293. Documento citado por Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo* (nota al pie número 38), p. 122.

¹⁷⁸ *Ik-al-Ajaw* (“Señor de la Noche”).

cueva estuviera cerrada concurrían muchos devotos sábados y domingos a encender velas y quemar incienso, y que con sólo este hecho la cueva obsequió a varios con alguna pieza de oro ó plata. Como se ve, esta tradición seguramente es de los que no estaban bien enterados del secreto.

También se asegura que el tesoro no fue enterrado en un solo punto, y que el de las iglesias de Sibac-ja, Hucutzin, Bachajom, Chiilum y Yajatón está en el pequeño cerro de figura cónica que queda al norte de la villa de Hucutzin, conocido con el nombre de cerro de Santa Teresa y por los indígenas con el de 'Caana'; la dificultad está en que habiendo varios cerros pequeños por ese lado con la misma figura, no es fácil saber en cuál de ellos esté el tesoro.¹⁷⁹

Pineda nos habla de un tesoro que estaba escondido dentro de varios cerros, producto del saqueo que hicieron los indígenas durante las tomas de las poblaciones ladinas, como si éstos fueran “cofres” utilizados por los indígenas para ocultar lo robado, una interpretación muy ingenua, sin embargo es muy valiosa si la comparamos con los datos etnográficos de la actualidad, que nos permiten identificar los cerros como promontorios sagrados, lugares de donde provienen las riquezas del mundo. Aquí tenemos un claro ejemplo de cómo la historia recae en el mito.

Según Pineda el tesoro consistía en oro y plata, pero para los indígenas la montaña es dadora de vida y de muerte, es el lugar de donde surgen todos los bienes y males del mundo, de ella emanan las aguas y es símbolo de la fertilidad, “las riquezas encerradas [dentro del cerro] no son los bienes tal como se conocen en el mundo, sino sus semillas corazones; esto es, la porción esencial de cada una de las clases de seres mundanos, la parte indispensable para su nacimiento y

¹⁷⁹ Pineda, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, p. 68. Según Calixta Guiteras, “cuando se quiere una comunicación directa con el Dios de la Lluvia, se le pide a la pequeña rana, guardián del hueco, que lo abra; y esto sucede durante las visitas que se hacen a los cerros para celebrar *mixás* agrícolas. Se cree que los miércoles y los días nefastos se abren las puertas de los cerros y que se desata el mal; al mismo tiempo, esto permite la directa relación con los santos”, Guiteras Holmes, *Los peligros del alma*, p. 233.

permanencia sobre la superficie de la tierra;”¹⁸⁰ en su interior se albergan las “esencias de las cosas”, que se reparten en reciprocidad por aromas y por palabras. Podemos suponer que cuando los indios hablaban de las riquezas que se escondían en la montaña —el botín que habían encerrado los *catinabes*, según Pineda—, parecen haberse estado refiriendo al lugar mítico del interior de la montaña, al *Tlalocan*, la casa del Señor del Monte, la casa de los *Anjeletike*,¹⁸¹ guardianes de la entrada a la bodega donde se guardan las semillas-corazón.¹⁸² Recordemos que en una de las versiones del mito de Juan López se dice que lo que interesó al señor de Guatemala fue el tesoro que se guardaba en Cancuc perteneciente a dos serpientes.¹⁸³

Según la tradición oral reciente:

El cerro tenía también su bejuco, que acarreaba dinero de igual modo: era una culebra enorme de cuarenta brazadas de largo y que llevaba a cuevas peroles colmados de monedas, con las que llenaba los cajones de las mulas.

Las personas que entonces querían servir a su pueblo de todo corazón, conseguían dinero por ese medio, ya que se lo habían pedido al Gran Cerro del *Ik'al jaw*.¹⁸⁴

Atendiendo a las palabras de López Austin y López Luján, quienes afirman que esas serpientes son la personificación misma del cerro, “si el lector acude a cualquier trabajo etnográfico contemporáneo —o etnohistórico—, comprobará que

¹⁸⁰ Guiteras Holmes, *Los peligros del alma*, p. 61. Asimismo, podemos poner como ejemplo el caso de Santo Tomás Ajusco, en donde “se cree que en el volcán Xitle hay una gruta repleta de mantenimientos: maíz, frijol, chile, legumbres, árboles frutales, borregos y gallinas. Se trata, sin duda alguna, de una de las proyecciones del Monte Sagrado”, López Austin y López Luján, “El cuartillo de Santo Tomás Ajusco y los cultos agrícolas”, p. 22. “También [los chamulas] tienen la creencia de que los señores de la tierra, que viven en las cuevas montañosas, proveen todas las formas de precipitación, incluyendo las nubes, los relámpagos y los truenos”, Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol*, p. 42.

¹⁸¹ Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p. 35.

¹⁸² “Se piensa que los cerros y las montañas están aparte de la tierra; éstos constituyen el hogar del ‘Angel, Dios de la Lluvia, señor de la vida animal y protector de nuestro sustento”, Guiteras Holmes, *Los peligros del alma*, p. 263.

¹⁸³ *Vid., supra*, p. 31.

¹⁸⁴ Castro, “Literatura oral de los tzeltales”, p. 61.

la creencia en el Monte Sagrado como eje cósmico, como gran repositorio y como fuente de riqueza sigue viva entre los herederos de la tradición mesoamericana.”¹⁸⁵

Precisamente en esa idea descansa la creencia en el tesoro oculto en las montañas de los tseltales, imaginemos que los *catinabes* de que nos habla Pineda (250 años después), no son sino estos personajes que en tiempos de la guerra de liberación fungían como vicarios mayores de los santos patronos de los pueblos, que en aquel momento —después de la guerra—, se iban a morar juntos al interior del cerro, a formar una aglomeración de almas-*ch'ulel* del que participan todos los seres que habitan el mundo,¹⁸⁶ a esperar el día propicio para —según los tiempos— volver a salir a bendecir al mundo con sus dádivas o acabar por la fuerza con la tiranía.

b) Las cuevas: La Gloria y El Infierno o Jerusalén

Ahora bien, según el paradigma, si el monte es visto como promontorio sagrado, debería existir —y de hecho existe— una relación directa con el significado que tenían las cuevas, pues “la cueva y su boca eran en el pasado prehispánico y siguen siendo en la actualidad los símbolos de la naturaleza hueca del gran promontorio cósmico y la entrada al otro mundo.”¹⁸⁷

Durante la guerra de liberación de 1712 existían dos cuevas muy cerca de la ermita de Cancuc, que jugarían un papel muy importante en la contienda; la

¹⁸⁵ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 162.

¹⁸⁶ “Las montañas sagradas que guardan el agua en su interior; la arena húmeda y las cuevas que dan acceso al mundo sumergido del agua: este espacio es el inframundo a donde van los difuntos”, Broda, “Los muertos, ‘seres de la lluvia y de las nubes’: la ritualidad mesoamericana en una perspectiva comparativa”, p. 156.

¹⁸⁷ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 110.

primera se llamaba Jerusalén o El Infierno y la segunda, La Gloria, las fuentes históricas resaltan que en ellas se apilaban los cuerpos de los caídos, pero separados.

[A] los españoles los echaban a una cueva que llamaban *El infierno* y otros *Jerusalén*, a los otros ajusticiados en otra que llamaban *La Gloria*. Era la cueva Jerusalén o Infierno, abertura de un peñasco que hacía la raíz del suelo angosta pero muy profunda, de dos concavidades, la una se dexaba registrar, pero la contigua a esta no se le sentía ciertamente fondo, como se hizo experiencia. En esta echaron al reverendo padre fray Marcos de Lambur, del que no se pudo sacar más que un pedazo de hábito. Estaba ésta como cuadra y media de la ermita, la toga estaba pegada a la ermita, bastantemente profunda, pero con una concavidad perceptible a la visita. Su entrada, si bien no sensible el fondo, como lo noté yo diversas veces arrojando piedras. Esta cueva estaba así llena de cuerpos cuando fue ganado Cancuc y cuando yo entré predicando y después apenas se divisaban huesos.¹⁸⁸

A pocos metros de la cueva El Infierno se encontraba La Gloria: “Otra cueva pequeña (...) tras de la ermita, tapada con ramas, en que se divisaron algunos cuerpos, pero estos eran los que en la entrada de Cancuc mataron los soldados alrededor y dentro de la ermita”,¹⁸⁹ es decir, estaba llena de milicianos de la Virgen.

Porque en La Gloria echaban a todos sus muertos, “decía la Virgen que muriendo habían de resucitar todos. Y por esta promesa, de los primeros que murieron en la trinchera cargaron los indios muchos, a que la indizuela cumpliera la promesa, los echaban en la cueva, que llamaban La Gloria, a que allí revivieran”.¹⁹⁰

La “división de las espigas” la hacían los sublevados de Cancuc apelando a la forma de existir de cada quien, sin importar la raza o la casta; según Ximénez, “los que murieron a manos de la crueldad, confesando nuestra santa fe católica. A

¹⁸⁸ Ximénez, *Historia*, VI, p. 232.

¹⁸⁹ Moscoso Pastrana, “Guerra de Castas de 1712. Sublevación tzeltal”, p. 15.

¹⁹⁰ Ximénez, *Historia*, VI, p. 256.

éstos, con los españoles, los echaban en una cueva que llamaban El Infierno y otros Jerusalén, a los otros muertos defendiendo a la Virgen en otra que llamaban La Gloria.”¹⁹¹ Cada una de las cuevas tenía su función particular: en el Infierno amontonaban a los muertos enemigos y en La Gloria a sus propios muertos, es obvio que no tenían el mismo camino, ambas cuevas eran portales a sendos lugares bajo la cascara de la tierra. ¿A cuáles?

Yendo hacía el centro de México encontramos una explicación sobre los distintos caminos de la muerte, que nos puede servir para interpretar lo sucedido en Cancuc. Para los nahuas el viaje del muerto es una peregrinación subterránea que los lleva por dos caminos; el primero, llamado Mictlán por los nahuas, se encuentra al Norte, para llegar al cabo de ese camino de tinieblas, el difunto debe enfrentar una serie de pruebas, atravesar nueve desiertos, cruzar nueve montañas escarpadas, resistir un viento helado, desafiar a una lagartija en el juego de pelota y, finalmente, atravesar los nueve ríos del infierno sobre el lomo de un perro; el segundo camino llevaba hacia el paraíso llamado Tlalocan, al que se llegaba dirigiéndose hacia el Este, hacia el oriente mítico, el lugar del agua, de la abundancia, de la exuberancia vegetal y de la eterna fecundidad, un paraíso de verdura, un lugar donde todo crece de modo natural, sin esfuerzo y sin trabajo, un

¹⁹¹ Ximénez, *Historia*, VI, p. 232. Es importante destacar el hecho de que también a los indígenas que apoyaban las políticas coloniales, los beneficiados directos del régimen (que Severo Martínez Peláez llama: “esbirros coloniales”), fueron pasados por las armas. Eran aquellos “consentidos” del régimen que, por sus actos, recibían un sinfín de dádivas de la Corona y eran los verdugos de sus propios hermanos. Condenados por sus actos a parar al fondo del Infierno, en la cueva Jerusalén. Según Martínez Peláez: “El régimen colonial de pueblos de indios convirtió a los nativos en una clase fundamental de indios siervos. En el indio común se daban todas las características esenciales del siervo, aunque organizadas de una manera peculiar. A los nativos caciques los convirtió en camarilla de indios serviles con una *status* especial cabildesco; que tomadas en conjunto se incorporaron dinámicamente a otro nivel de la estructura de aquella sociedad: la capa media alta rural, nutrida también por ladinos acomodados en pueblos de indios”, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, p. 16.

lugar lleno de flores olorosas y de aves tropicales de canto melodioso, reservado para los que ha distinguido Tláloc, el dios del agua: los ahogados, los hidrópicos, los pustulosos y los que mueren de fiebres de origen acuático, “poseídos por el rayo”.¹⁹² Según María Elena Aramoni, los nahuas de Veracruz creen que para entrar al interior de la montaña hay dos entradas que llevan por caminos diferentes a dos lugares distintos: “Una conduce a la otra parte del monte y contiene muchos tesoros, la otra lleva a las profundidades y se pierde en el infierno.”¹⁹³

No puedo afirmar que sea el mismo caso lo sucedido en Cancuc, pero lo importante es que existen las cuevas y que son vistas como entradas al mundo anecuménico.¹⁹⁴ Al parecer la cueva llamada La Gloria era el lugar del origen de los hombres y de las flores, de dónde provenía la dicha que ellos querían, su paraíso; tal vez los depositados allí no fueran a revivir en este mundo, como Lázaro el hermano de Magdalena, sino a vivir con la Virgen al interior del cerro. Mientras que el camino de El Infierno los llevaba directamente al lugar de la muerte, donde se esperaba que se desintegraran (que perdieran toda su individualidad), y volvieran a la tierra como esencias vírgenes.

¹⁹² Sobre los distintos destinos de los muertos, *vid.* Baez Cubero y Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*.

¹⁹³ Aramoni Burguete, *Talokan Tata, Talokan Nana: nuestras raíces*, p. 147.

¹⁹⁴ “Entendemos por *anecúmeno* el tiempo-espacio propio de los dioses y los muertos, y ajeno a las criaturas. Su ubicación corresponde a los cielos superiores (...), los pisos del inframundo (...), el *axis mundi* y os extremos del mundo con los árboles cósmicos. El *ecúmeno*, en oposición, es el mundo habitado por las criaturas, aunque también está ocupado definitiva o transitoriamente por seres sobrenaturales. Entre una y otra dimensión se encuentran los umbrales, peligrosos sitios de comunicación, por los cuales los dioses circulan libremente.”, López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p.43. Cabe anotar de una vez que las reliquias o imágenes que se adoran en los templos “son vías próximas con las que cuentan los dioses para dirigirse a los dioses, es decir, para acceder al mundo anecuménico. López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 83.

c) Los dueños: María Candelaria Anjel y Sebastián Gómez de La Gloria

En la región de los Altos de Chiapas, los que oran al cerro se dirigen de la siguiente forma:

santo rey,
santo ángel,
santa serpiente,
santo trueno,
santo cielo,
santa gloria,
santa tierra,
*santo mundo.*¹⁹⁵

Al parecer son distintos nombres de la tierra: Santa Gloria, Santo Ángel (o ‘Anjel), Santa Serpiente y Santo Trueno, son algunos de los nombres que se les dan, estos nombres generalmente se escuchan cuando los hombres van a orar a las cuevas, donde utilizan, además, las siguientes formas:

<i>Nichimal totiletik</i>	Floreados padres,
<i>nichimal me'iletik</i>	Floreadas madres,
<i>yajvaltak sakil ch'enetik</i>	amos y dueños de las cuevas blancas
<i>yajvaltak ik'al ch'enetik.</i>	amos y dueños de las cuevas negras
<i>Muk'ta itzantun</i>	Gran Itzantún
<i>muk'ta ik'al naj</i>	gran casa negra
<i>muk'ta puruvok vitz</i>	gran cerro de las tórtolas
[...]	[...]
<i>ch'ul muk'tik ojovetik</i>	grandes ángeles
<i>puruvok vitz</i>	cerro de las tórtolas
<i>ik'al naj vitz</i>	cerro de la casa negra
<i>Itzantun vitz</i>	cerro Itzantún
<i>muk'ta namo'och</i>	gran casa de serpientes
<i>bik'ik namo'och</i>	pequeña casa de serpientes,
<i>muk'tikal nab</i>	grandes lagunas,
<i>bik'tal nab</i>	pequeñas lagunas,
<i>ch'ul totil</i>	benditos padres,
<i>ch'ul me'il</i>	benditas madres,
<i>yajvaltak muk'tik vitzetik</i>	dueños amos de los cerros,
<i>puruvok vitz</i>	cerro de tórtolas,
<i>muk'tik xabetik...</i>	cerro caedizos... ¹⁹⁶

¹⁹⁵ Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p. 91. Bricker Reifler consigna otra oración donde se habla de la Gloria: “*nich'im yahvalel vinahel /Nichim yahualel lorya./* [Florido (divino) señor de los Cielos./ Florido (divino) Señor de la Gloria]”, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, p. 89.

En los relatos mesoamericanos muchas veces también se habla de una pareja de serpientes que cuidan la entrada al cerro. En general

es bien conocida la capacidad de los antiguos dioses mesoamericanos para dividirse en dos personas que con frecuencia integran una pareja conyugal. Cada uno de los cónyuges se ocupa del ámbito cósmico propio de su sexo, lo que obliga a los oficiantes a referirse conjunta o alternadamente a él o a ella, de acuerdo con el objeto de sus peticiones. Por ello en la Sierra Norte de Puebla se afirma hoy que en el interior fecundo del Monte 'está el dueño mero de los animalitos... es hombre y mujer también... Son dos, hombre y mujer. Las dos personas son Talokan Tata y Talokan Nana, don Juan y doña Juanita Cuaxibatzin, Toiskaltikatonantsin, Mdidó y Mdigol, Montizón Chishku y Montizón Puskal, etc.¹⁹⁷

A veces esta pareja la conforman caníbales que participan en las aventuras del protosol y la protoluna;¹⁹⁸ generalmente una serpiente y un venado, que un buen día recogen dos huevos del cauce de un río, de donde nacen dos niños a los que se quieren comer, pero los niños son demasiado inteligentes y terminan asesinando al venado y dando de comer su carne a la vieja, después suben al cielo y una alumbra de noche y otro de día. Se piensa que cada uno de los personajes que conforman la pareja divina que vive al interior del cerro tiene funciones cosmológicas distintas, propias de su naturaleza y de su espacio de acción.

Al parecer a los ángeles se los relacionó con este ser dual, debido a que tenían alas —símbolo del viento—, que generalmente tenían una espada en las manos, lo que para los indígenas era sinónimo del rayo; los ángeles, en algunas zonas de Mesoamérica —como en los Altos de Chiapas donde les dicen 'Anjel—, vinieron a significar los dueños del monte, los *ajaw*, los *chahuk*.

¹⁹⁶ "K'alal chyich' postajel jxh'uleltike VIII" ("Para curar el espíritu-conjuro VIII"), pp. 85-86.

¹⁹⁷ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 70. Vid. *passim* Aramoni Burguete, *Talokan Tata, Talokan nana*.

¹⁹⁸ Vid. R. Barlow, "Relación de Xiquilpan y su Partida, 1579", p. 290; Radin, "Juan Oso", p. 23.

Los *ajaw* para los mayas de la zona (cada uno habitando su propio cerro), se relacionan entre sí como seres humanos, pelean y se enamoran, afectando con sus pasiones a quienes usufructúan, poseen los atributos del rayo y son como serpientes, como “la gigante *mukta chon* de los tzotziles —con su cuerpo emplumado— [que] es la jefa de todas las serpientes y precede al Sol como estrella de la mañana,”¹⁹⁹ encabeza a los guardianes de todos los pozos de agua que controlan los relámpagos y las nubes que emergen de sus cuevas, se alzan al cielo y producen lluvia para las cosechas, seres que reclaman como suyos todos los productos de la tierra. Según los tsotsiles, hay muchas maneras de privar al hombre del maíz (que es la vida), pero la más tremenda y contundente es la ocasionada por los que tienen en sus manos las llaves de las montañas, cavernas y fuentes sagradas de la lluvia y del agua, los ‘ángeles. Según Jacinto Arias:

Los pedranos explican el fenómeno de la lluvia de la manera sagrada, [donde los dueños] cierran o abren las compuertas para dejar que el agua se acumule o fluya de acuerdo con la estación. Ese modo de conceptualizar el fenómeno incontrolable de la lluvia, explica la preocupación de los pedranos por mantener satisfechos y contentos a los dueños de dichos lugares y porque el maíz no sufra daños, merced a la observación y buenos modales cuando se le toca.²⁰⁰

Ahora bien, retornando a la rebelión de 1712, recordemos que “en la ermita se daban títulos de órdenes con patentes firmadas de la indizuela, cuya firma era doña María Angel (*sic*), Procuradora de la Virgen Santísima,”²⁰¹ la figura de los dueños del monte estaba presente en la rebelión de 1712, los sublevados recurrían a la figura del ‘Anjel —más allá del mero enunciado de un nombre dado

¹⁹⁹ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 160.

²⁰⁰ Arias, *El mundo numinoso de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos*, p. 44.

²⁰¹ No es la única ocasión que se le da ese nombre a María Candelaria, según Ximénez, una de las tías de María con quien se disputaba el poder: “Subióse al púlpito la india y les predicaba ser aquello el verdadero milagro y falso el de Cancuc, que ella era la tía de la María Angel y que sabía que era embuste aquel milagro”, Ximénez, *Historia*, VI, p. 240.

a María de la Candelaria—, llevaba implícitas una serie de correlaciones en el ámbito de la acción de María y su Virgen: que pertenecen al ámbito de la tierra, de lo bajo, de lo fétido, de lo húmedo, de lo femenino y de lo fértil.

El milagro sucedió de noche, a orillas del campo, mientras María iba a hacer unas necesidades —cuando estaba dominada por el cuerpo—, vio descender una cruz de la cual salían rayos de luz y señalaban el punto exacto donde estaba la imagen de la Virgen, después la Virgen fue instalada en la ermita y se plantó la cruz en el lugar señalado, y desde ese momento María de la Candelaria, vicaria mayor de la Virgen, era la única que podía hablar con ella, la única que podía descender al mundo de los dioses, lo que nos indica que se necesitaban ciertas cualidades femeninas para acceder a la divinidad allí presente, propias del ámbito de lo bajo, lo húmedo.

El otro importante personaje era Don Sebastián Gómez de La Gloria, el verdadero líder de la rebelión, quien también tenía sus funciones específicas y que su milagro sus particularidades propias de su espacio de acción, según nos lo cuenta Ximénez:

En el pueblo de San Pedro Chinaló había un indio, grande hipócrita según lo que después ha hecho. Este se llamaba Sebastián Gómez, indio humilde en su nacimiento que después ensoberbecido tomó el *don* y nuevo apellido, nombrándose después de los milagros que se referirán don Sebastián Gómez de la Gloria. Este indio hipocritón que lo procuraba ser, con continua asistencia de la iglesia y rezados, fue el inventor de otros muchos errores.²⁰²

Tal vez Sebastián Gómez de la Gloria no sea un hipócrita que se aprovecha de los frailes para construir una versión fantástica del relato bíblico, para así aprovecharse de la ignorancia de sus contemporáneos, sino un indígena que se

²⁰² Ximénez, *Historia*, VI, p. 238.

apropió la cultura dominante y la puso a dialogar con su realidad, las consecuencias de su reflexión, y la de muchos otros, fueron su praxis política; tal vez, por su capacidad para leer, escribir y discutir, Sebastián Gómez se les aparecía a los demás rodeado de un halo casi mágico y gozaba de reconocimiento pleno en las comunidades que superaba por mucho el de cualquier líder carismático, su naturaleza era distinta, él no era el portador del poder, él era el depositario del poder, es decir, el poder le era delegado por las comunidades en la medida en que cumplía con los encargos, él no mandaba, obedecía, por eso tenía poder.

Los colonizadores no podían comprar a los indígenas con dinero y poder, y seguramente lo intentaron; querían que se restableciera el orden, que volviera a llover y que ya no hubiera tantas muertes; la raíz de los males la veían en la corrupción de los hombres, principalmente en la pérdida de la reciprocidad como principio rector del cosmos, porque ya no se cumplía con las leyes de los antiguos.

Un rumor que provenía de todas partes puso en entredicho al gobierno colonial y abrió la puerta para propagar la idea de la posibilidad de transformar el mundo, había llegado el momento de su liberación; la primera noticia que se corrió fue que el rey de España había muerto y que su reino quedaba vacante, las múltiples señales así lo anunciaban; era imperativo regresar al origen para que las cosas fueran como debían, el momento preciso para que retornara el rey a su reino.

Pero este rey tenía relación con los relatos de fundación de los pueblos de los Altos de Chiapas, en éstos se cuenta cómo se repartió cada señor en cada cerro, al parecer cada uno lo cuenta diciendo que su fundador fue el encargado de

repartir las potestades al resto de sus hermanos, por ejemplo, en el municipio de Larraínzar, nos dice Holland:

Cada pueblo tiene su santo patrón que actúa como su guardián y es considerado como el fundador mítico y el ancestro principal. Por lo que se refiere a la fundación de Larraínzar, se ha explicado ya que los hombres creados en el tercer mundo se multiplicaron rápidamente y que Dios pronto se dio cuenta de que tenía suficientes hijos; decidió entonces crear los pueblos dividiendo las tierras de todo el mundo entre los chamulas, zinacantecos, tenajapanecos, huistecos, etc., y envió a sus hermanos, los santos, para que fundaran municipios, en lo que posteriormente habrían de servir como protectores y patronos.²⁰³

Si comparamos esto con lo que sucedía en la rebelión del 1712, resulta ser muy parecido a lo que en la vida real hacía Sebastián Gómez de La Gloria con sus hermanos durante la rebelión, así justificaba su derecho a ordenar obispos, sacerdotes y vicarios, sacados de entre las filas de fiscales encargados de gobernar las iglesias en la ausencia de los sacerdotes párrocos.

El modo de ordenar era traer el Fiscal ordenando y tenerlo veinte y cuatro horas de rodillas con una candela en la mano, rezando el rosario y luego, a vista de todo el pueblo, lo rociaba don Sebastián de la Gloria con agua, que decían bendita.

Lo metían en la ermita donde en las cuatro esquinas del altar ponían cuatro candelas y al que se ordenaba le ponían en la cabeza una candela y una cruz y en el pecho otra candela y otra cruz y estando así, don Sebastián de la Gloria subía un envoltorio (...) al ordenante en la cabeza y sobre el pecho y diciendo don Sebastián de la Gloria no sé qué oraciones, que ni se percibían ni se supo qué era lo que decía, echaba sobre el ordenante lo que a ellos llamaban agua bendita y con esto quedaba sacerdote el pobre indio.²⁰⁴

Es importante señalar que los testigos hablaban de unas palabras que “ni se supo lo que decía”, por lo que se puede inferir que pertenecían a otra lengua (imitación del latín que escuchaban de los frailes, según Juan Pedro Viqueira),²⁰⁵ tal vez algún tipo de lengua antigua (como la de Zuyúa de la que nos hablan los libros de los chilames), propia de un linaje antiguo de los nagualistas, o

²⁰³ Holland, *Medicina maya de los Altos de Chiapas*, p. 79.

²⁰⁴ Ximénez, *Historia*, VI, p. 238. “La milpa, la casa, el pueblo y el templo tienen la misma estructura conceptual que el universo. Todos tienen cuatro esquinas y el centro”, Münch Galindo, *Etnología del Istmo veracruzano*, p. 229.

²⁰⁵ Viqueira, ¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?, p. 106.

simplemente gesticulaciones ininteligibles con más valor retórico que semántico.²⁰⁶

Lo que quiero a señalar es que estos personajes establecían la comunicación con los dioses utilizando una lengua especial.

Para los frailes la actitud de Sebastián debió haber sido la confirmación de que los indios naturalmente estaban impedidos para dejar la idolatría, según podrían haber corroborado, no era cuestión de ignorancia sino de actitud, como lo demostraba el caso particular de Sebastián Gómez, quien, pese a ser uno de los adelantados en religión, también fue el primero en renegar de la interpretación de la jerarquía católica y de hecho encontró justificaciones teológicas para su rebelión; “al conjunto de admirados que lo rodeaban les decía que Cristo le dio potestad a San Pedro, San Pedro se lo da al Pontífice, éste a los obispos, éstos ordenan a los padres para que sean sacerdotes. Éstos son hombres como nosotros, luego puede San Pedro darme a mí la potestad con que venga a hacer sacerdotes.”²⁰⁷ En sus discursos Sebastián reconoce que los indígenas son igualmente cristianos que los españoles, de hecho los indígenas, por sus actos, son “más cristianos” que los españoles y por eso la preferencia del dios de los cristianos hacia los oprimidos de Cancuc, posiblemente porque en la interpretación de Sebastián Gómez del evangelio imperaba la idea de que por sus actos reconocerían a los de la promesa, a los cristianos; entonces no hay castas; porque era Cristo quien les daba esperanzas a los más desprotegidos, a los miserables del mundo de que nos hablan los evangelios, ellos se reunían alrededor de

²⁰⁶ Aquí vale la pena hacer mención de que las palabras no tenían en realidad un valor semántico por sí mismas, sino que eran parte de toda una representación en la que estaban presentes otros muchos elementos retóricos característicos. *vid.* Tavárez Bermúdez, *Las guerras invisibles*, p.148.

²⁰⁷ Moscoso Pastrana, “Rebelión tzeltal de 1712”, p. 9.

Sebastián, que tal vez les decía palabras similares a las de Jesús entorno a la montaña, donde decía “bienaventurados los pobres...” Sostengo que en este punto y en toda la praxis de la guerra de liberación de 1712 hay un proceso de reinterpretación del cristianismo, de exégesis desde la cosmovisión indígena, donde lo mejor de una y de otra tradición se conjuntaron para luchar por la libertad.

Sebastián es quien reparte los poderes del señor, él es el supuesto papa, agregó el “apellido” La Gloria a su nombre, lo que lo relaciona con el paraíso,²⁰⁸ la parte superior del mundo, la propia del hermano mayor; si sustituimos el santo patrono, el hermano mayor, el Árbol Florido y la cruz: todos cumplen la función de *Axis Mundi*, donde se unen los contrarios para generar el movimiento.

El mismo lugar que ocupan Sebastián de La Gloria y María de la Candelaria Anjel, uno de la parte alta y la otra de la parte baja, cada uno en sus distintos campos de acción con los que están relacionados los milagros. En la cosmovisión mesoamericana era lógico que lo alto gobernara sobre lo bajo, lo masculino sobre lo femenino, el día sobre la noche;²⁰⁹ en la rebelión María de la Candelaria ‘Anjel’ era quien tenía el poder de dar vida y Sebastián Gómez de la Gloria la repartía.

Ateniéndonos a la cosmovisión mesoamericana, podemos interpretar que María de la Candelaria Anjel y Don Sebastián Gómez de La Gloria eran los dos personajes que integraban la figura del Señor del Cerro: los datos de las fuentes

²⁰⁸ La Gloria es el mismo que se le da al Señor del Monte, *vid. supra*, p. 75.

²⁰⁹ “La primacía del sol como creador del orden supone otra distinción simbólica: la primacía del ‘arriba’ sobre el ‘abajo’. En sentido cosmológico, la mayor altura y la bondad se asocian con el sol que se eleva; la menor altura y la amenaza se vincula con el sol poniente”, Gossen, *Los chamulas en el mundo del Sol*, p. 58.

nos dicen que cada uno cumplía funciones relacionadas con la sustancia que predominaba en él, fría o caliente.

d) **El Árbol Florido. Cruces y santos**

En el libro V de la *Historia* de Francisco Ximénez se nos cuenta que unos frailes pusieron en la cima de un cerro una cruz, con la que sustituyeron la figura de los dioses locales en el centro del culto. Precisamente en donde los dioses se comunican con los hombres donde (ahora lo sabemos gracias a los estudios etnográficos), se supone que se rompe la capa dura, la “cascara de la tierra”, donde nace el Árbol Florido por donde emerge el sol; con esa acción los religiosos añadieron los rezos a las plegarias, los cantos, los bailes y las ofrendas que los indígenas ejecutaban de por sí allí, desde entonces, al pie de la cruz.²¹⁰ Según nos cuenta Ximénez, después de las advertencias de los guías indígenas choles de lo funesto que resultaba el viaje por la cima de aquel cerro sin pedir su consentimiento, el del propio cerro, dos de sus hermanos dominicos decidieron iniciar el acenso a la montaña sagrada para demostrarles a los indígenas la impotencia de dicho cerro frente al “verdadero dios:”

echaron las mulas por delante y los padres a pie fueron subiendo la cuesta sin fracaso ninguno. Llegaron a la cumbre, algo fatigados de la subida y allí se sentaron a descansar. Vieron allí una plazuela pequeña bien barrida y en medio un cercadillo de palos y en él bastante fuego ardiendo. Preguntaron ¿Que qué era aquello y quién había encendido aquel fuego? Y díxoles uno de los indizuelos porteros que siempre estaba allí aquel fuego ardiendo a diligencias de los pasajeros para que nunca faltase comodidad de ofrecerle copal **en culto y veneración de aquel cerro (...).**

²¹⁰ Ahora sabemos que la cruz ocupa la cima de los cerros junto a las ofrendas de incienso y que ha continuado el culto del nacimiento del Sol a través del Árbol Florido en la cima de los cerros. Vid. López Austin, “Mitos e íconos de la ruptura del Eje cósmico”, p. 94.

Reprehendieron los padres a los choles que todavía instaban para que ofreciesen copal y desbaratando el cercadillo de palos y esparciendo por allí el fuego lo apagaron, *diciéndoles a los indios que a la vuelta les enseñarían lo que habían que adorar sobre aquel cerro y ellos lo adorarían, esto es la Santa Cruz (...)*. Y después que vieron que tenían alguna buena disposición aquellos indios volvieron poniendo cruces.²¹¹

Aquel lugar donde se prendía incienso y después se puso la cruz resulta ser la entrada o salida superior del Monte Sagrado, por donde emerge el sol, el centro del *altepetl*; en ese lugar se funda cada pueblo. En la actualidad sabemos que cada santo patrono de cada pueblo está relacionado con el cerro y con la cruz, todos (para los habitantes de cada pueblo, de alguna forma y en algunos momentos), son el *axis mundi*.

Ahora bien, recordemos que todos los líderes de guerra de Cancuc llevaban el título de “vicario mayor”, cada uno de los protagonistas (tanto el ermitaño de Zinacantán, como la Virgen de Santa Martha, María de la Candelaria, Sebastián Gómez, por nombrar algunos), eran los vicarios mayores de los santos y vírgenes que iban apareciendo (ellos eran los únicos que podían tener comunicación directa con ellos);²¹² cada uno era la encarnación del Árbol Florido, aquel que en el origen del mundo estipuló cómo debían ser las cosas. En la tradición oral se nos dice que los distintos señores de los pueblos estaban reunidos en la cima de la montaña, nagualizados, preparando la defensa de sus pueblos ante la investida inminente

²¹¹ Ximénez, *Historia*, V, p. 128. Las negritas son mías, me interesa resaltar que se reconoce la divinidad del cerro. Cfr. Pitarch Ramón, *Ch'ulel: etnografía del alma tzeltal*, p. 207.

²¹² No es muy fiel a la verdad tratar de interpretar las funciones de estos personajes teniendo como referencia la tipología de la jerarquía católica, en un intento por traducir el sentido del título, me parece pertinente pensarlos como *jcanan lumtike*, “cuidadores de los pueblos y de la tierra”. No todos los sacerdotes llevaron ese título, propios o extraños, la comunidad otorga el título por los servicios prestados, no por derecho propio, su cargo no es visto como un privilegio sino como una obligación. Como ejemplo de los últimos años, Samuel Ruiz, el obispo de la diócesis de San Cristóbal, recibió este título: la importancia del personaje y su reconocimiento general explican por sí mismos la importancia de tal distinción.

de los señores de la noche, encabezados por el señor de Guatemala,²¹³ ellos eran los personajes que actuaban en el tiempo de la inversión, el tiempo del mito donde se llevaban a cabo las aventuras de los héroes, donde todos adquirirían sus cualidades.

Ahora bien, la cruz, el árbol y el santo patrono son los espacios por donde transitan las fuerzas entre el ecúmeno y anecúmeno; como en el resto de Mesoamérica, en los Altos de Chiapas en la actualidad (y durante la época colonial también), los dioses descienden y ascienden por los arboles cósmicos, así sucede el tiempo; en 1712 el árbol, la cruz, el santo patrono y sus vicarios, son elementos constantes en los relatos de los distintos milagros. Comencemos viendo el caso de Zinacantán, del cual nos dice el padre Joseph Monroy:

Fui a registrar el palo que era un roble cóncavo donde se había metido, cuya concavidad tenía cerrada con una tabla, la cual tabla tenía una pestañuela por la cual recibía de comer de mano de los indios. Sobre la dicha tabla tenía el roble un agujero, por el cual se registraba una imagen de San Joseph. Dentro del palo hallé un cuadernillo con unos versos, que él parece había hecho dirigidos a penitencia y al amor de Dios. Sobre el dicho roble había fixado una cruz con unos versos en un papel, dirigidos al mismo fin. El concurso de los indios e indias era mucho, los cuales idolatraban en él y le ofrecían algunas cosas comestibles y llevaban braceritos con estoraque y aunque el dicho no estaba dentro del palo, no obstante daban culto y estoraque al dicho palo, por cuya razón luego hice cortar y deshacer en trozos el dicho palo.²¹⁴

En este caso es muy curioso ver cómo literalmente se funden el árbol, la cruz y el ermitaño, quien vive en un tronco hueco que tiene fijada una cruz; allí sucede lo mismo que en la cima del cerro del primer ejemplo, los cristianos (en este caso el propio ermitaño), ponen la cruz en el centro de la adoración, pero están presentes los tres elementos armónicamente, el árbol con su cruz clavada,

²¹³ *Vid. supra*, p. 34

²¹⁴ Ximénez, *Historia*, VI, p. 224. Recordemos que la obra de Ximénez está compuesta por los testimonios de distintos frailes, uno de ellos es el padre Joseph Monroy. *Vid. supra*, nota al pie número 59.

casa del ermitaño (posiblemente comprendido como el vicario mayor de la virgen que lo acompañaba), a quienes los indígenas ofrendaban humo y alimento; por ser un hombre poseedor de un discurso sabio, tal vez el ermitaño estuviera relacionado con lo alto, con el ámbito solar.

Los frailes eran conscientes de la fusión de elementos y por eso decidieron cortar el árbol (no sólo quitar la cruz); lo hicieron pedacitos para que no fuera a volverse objeto de culto, por la clara fusión que se daba entre la Cruz cristiana y el Árbol Florido, de la que eran conscientes los frailes.

En otro momento de la guerra, en el milagro de Santa Marta, nos dice el padre Monroy:

Llegué a la ermita y habiendo entrado retiré el tumulto y cerrando la puerta proseguí al altar a registrarlo y ver la dicha virgen. Hallé una imagen que luego conocí ser de un indio del pueblo y estando contemplando el caso me habló de la esquina de la ermita la indizuela y me dijo no era aquella la imagen que se le había aparecido y preguntándole por ella, me respondió y me enseñó otra pequeña a los pies de la grande, revuelta en un tafetán, que sería de dos cuartas.²¹⁵

Aquí las cosas eran distintas que en el caso de Zinacantán, pues se refieren al ámbito femenino del Árbol Florido y los elementos del milagro se invierten; no domina el Hermano Mayor, sino el menor, no era la cumbre del cerro sino en la cueva donde se daba la hierofanía; en el ejemplo es una imagen muy pequeña envuelta en un paño (por sus cualidades acuosas y obscuras no podía ser tocados por los rayos del sol, para no endurecerse), a la que se le adjudica la aparición milagrosa, milagro que responde a la lógica dualista de la cosmovisión mesoamericana como lo podemos ver por las dos imágenes, una grande y otra pequeña, una envuelta y otra no. Es decir, ambas representaban el *axis mundi* y

²¹⁵ Ximénez, *Historia*, VI, p. 226.

Dominica López, vicaria mayor, nos cuenta cómo se le apareció la Virgen en el árbol:

Yendo yo para mi milpa —dice—, *hallé en ella sobre un palo*²¹⁶ *que estaba derribado a esta Señora*, la cual habiéndome llamado me preguntó si tenía padre o madre, a que habiendo respondido que no, me dixo que ella era una pobre llamada María venida del cielo a ayudar a los indios y que así fuese a decirlo a mis justicias para que a orilla del pueblo le hiciesen una ermita pequeña donde vivir.²¹⁷

Aquí vemos cómo ya aparece el árbol fecundado y sus naturalezas se encuentran unidas, la virgen embarazada se encuentra en trabajo de parto encima de un tronco, los dioses están transitando entre los distintos espacios del cosmos; en ese momento todo quedaba en suspenso, era el caos, necesario para que las cosas sucedieran; era comparable al momento en que la madre comenzaba la lucha por traer una nueva vida al mundo, parecida a la lucha que todos los días libraba la tierra para que cada mañana saliera de sus entrañas el sol, la misma de los que parten a luchar por su liberación. La Virgen se apareció sentada en un tronco y buscaba un lugar para dar a luz a su hijo que venía a reordenar el mundo; la pobre María que estaba sentada en el tronco había venido a ayudar a sus sufrientes hijos dando a luz a su salvador, otra vez están los tres elementos juntos: el árbol, el Dueño (la Dueña) y el hijo del Dueño, otra vez el *axis mundi*.

Ahora observemos el milagro de *Ch'enalvo*, en donde se observan salir rayos de luz sobre la cabeza de la imagen de san Pedro y también llorar a la de san Sebastián:

Llegaron los naturales del pueblo de San Pedro Chenalhó —nos dice Ximénez—, de Las Chinampas, curato de Chamula, dando parte que había días tenían fabricada una ermita al señor San Sebastián en su pueblo, porque había sudado su imagen por dos veces, *ítem* que estando en tercia un domingo habían visto salir

²¹⁶ Palo= árbol vg. "palo de Campeche".

²¹⁷ Ximénez, *Historia*, VI, p. 226.

rayos de luz de la imagen de San Pedro y de su rostro y que al siguiente domingo había aparecido lo mismo.²¹⁸

Aquí aparecen los elementos de luz y oscuridad, del agua y fuego, de lo húmedo y de lo seco, la relación de opuestos complementarios: el hermano mayor desprende rayos de luz, el sol amanece, y el hermano menor, llora, fecunda las tierras con el agua; los milagros marcaban el inicio de un nuevo ciclo, el *axis mundi*.

Continuemos con lo que nos dice el padre Monroy: “pase luego a su pueblo, en donde hallé muy válido el milagro dicho y que estaba haciendo mucha penitencia y rogativa, porque decían temer de se acabase el pueblo y el mundo y que lo sucedido sería por sus pecados, que tendrían ofendidos a Dios,”²¹⁹ desde la cosmovisión mesoamericana podemos comprender que en aquellos tiempos existía la necesidad del inicio de un nuevo orden, regido por un nuevo sol.

Es importante resaltar la particularidad del milagro de *Ch’enalvo’*, como ha señalado Reifler Bricker, en ese caso no se construyeron nuevas ermitas ni

²¹⁸ Ximénez, *Historia*, VI, p. 227.

²¹⁹ *Ibidem*. El milenarismo cristiano era el fin de la historia de la humanidad. Era parte de un plan divino que iniciaba con la expulsión del paraíso y que termina con el retorno de Jesús en el *Armagedón*. En la tradición bíblica, revisar *Apocalipsis*, 20, 1-ss. Según Jacques Le Goff, “las concepciones escatológicas ponen a menudo, entre el aquí actual y el más allá del fin de los tiempos, un largo período <<de aquí abajo>> que es una prefiguración terrena del más allá. Esta nueva era, esta instauración del cielo sobre la tierra (...), debe, según el *Apocalipsis*, durar <<mil años>>, cifra simbólica que indica una larga duración sustraída del transcurrir normal del tiempo. El Milenio ha dado su nombre a una serie de creencias, de teorías, de movimientos orientados hacia el deseo, la espera, la realización de esta era: se trata de *milenarismo* (o, según la derivación griega, *quilliasmo*). A menudo la llegada de esta era está ligada a la venida de un salvador, de un guía consagrado a la preparación del fin de los tiempos, dios u hombre, u hombre-dios, llamado por la tradición judeo-cristiana Mesías, de donde el nombre de *mesianismo* dado a los milenarismos o movimientos similares concentrados en torno a un personaje”, *El orden de la memoria*, p. 48. Pero para el pensamiento mesoamericano el fin de los tiempos tiene un significado cualitativamente distinto del milenarismo bíblico, pues al contrario de aquel en donde la venida del Mesías significa el fin de la historia, para ellos significa el gobierno de un Nuevo Sol. Sólo era el fin de un tipo de criaturas y no del mundo. Es el fin de una era y el comienzo de otra, en la cual, según los indígenas, el mundo será regido por otras reglas, iluminado por otro Sol y gobernado, por algún tiempo, por otro rey. *Vid*, Médez Bolio, *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, p. 96

aparecieron nuevas vírgenes o santos, se utilizaron las existentes e incluso se intentó que el milagro fuera reconocido por las autoridades eclesiásticas. Sin embargo, asumiendo una homologación simbólica, podemos comprender presentes los mismos elementos que en el resto de los milagros, aquí el lugar de menor y mayor lo juegan dos santos, el árbol florido está representado por los rayos de luz que salen por la cabeza de San Pedro y las lágrimas que le salen por los ojos de San Sebastián, no olvidemos que en las hagiografías San Pedro tiene las llaves del cielo, la Gloria, y San Sebastián muere flechado en un Árbol. Esos son los mismos elementos simbólicos del Árbol Florido, del *axis mundi*.

Ahora toca el turno al milagro de Cancuc, en el cual dijimos que descendió la Virgen a ayudar a sus sufrientes hijos;²²⁰ pero, según contó el padre Monroy, no era la única versión que los indígenas contaban del milagro, el 22 de junio de 1712, cuando los indígenas de Cancuc llegaron a Chamula, iban diciendo una versión distinta del milagro, hablaban de una cruz que había bajado del cielo echando muchos resplandores, decían: “en nuestro pueblo a la media noche vimos baxar de los cielos muchos resplandores a cierto paraje en la orilla de nuestro pueblo. Y habiendo ido a verlo hallamos ser una cruz que baxó de los cielos. Y así le fabricamos una ermita, de que damos parte”.²²¹ Y, finalmente, el fraile indignado, al percatarse de lo que él consideraba un engaño, concluye: “aquí decían que era cruz la que había baxado y en Cancuc decían era la Virgen”.²²²

Pero la confusión del fraile parece darnos la razón en cuanto a que la Virgen, los santos y la cruz, ocupan el mismo lugar estructuralmente en el

²²⁰ Ximénez, *Historia*, VI, p. 227.

²²¹ Ximénez, *Historia*, VI, p. 227.

²²² Ximénez, *Historia*, VI, p. 227.

pensamiento cosmológico mesoamericano, sólo que con distintas funciones, propias de su ámbito; en todos los casos marcan el *axis mundi*, donde el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del principio.

En los lugares sobre los que se edificaron las ermitas se produjo la fundación del mundo, el espacio profano se transformó en un espacio trascendente, el *axis mundi*,²²³ y el tiempo concreto en mítico. No sólo en un espacio consagrado, esencialmente distinto del espacio profano, sino además en un tiempo sagrado, por aquel lugar y en aquel tiempo iban transitando los dioses a este mundo; “emitiendo rayos de luz, enviando mensajeros celestes o proclamando la inevitable revuelta y el inminente fin del mundo, los dioses aparecieron en cada tiempo de ruptura o de crisis”.²²⁴

En suma, los santos, vírgenes y las cruces que emitían rayos de luz anunciaban el retorno a la superficie de la Tierra de los antiguos y el nacimiento de una nueva era que se iniciaba con la reforma al culto, sustentada en la cosmovisión, pervivida generación tras generación en la existencia en reciprocidad de dioses y de hombres, el *axis mundi*.

Según la cosmovisión mesoamericana, siempre que aquel equilibrio se rompía era necesario comenzar de nuevo, aunque primero se debía acabar con lo viejo, a eso vuelven los reyes subterráneos al espacio de los hombres, a terminar con la naturaleza corrupta de las criaturas que habitan el cosmos.

Juan Pedro Viqueira identifica a los reyes subterráneos con los montezumas de los que hablaban las fuentes, los líderes de la guerra, nos dice:

²²³ Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 27.

²²⁴ García de León, *Resistencia y utopía*, p. 39.

Los vicarios del área chol —aquella que había mantenido una estrecha relación con el imperio mexica— predicaban en sus sermones que Moctezuma había resucitado (...). Por su parte, unos indios de Palenque que habían ido a Cancuc, escribieron a los que se habían quedado en el pueblo, animándoles a unirse a la rebelión, que ‘ahora los Moctezuma del Itzá, ya viene a hacer conquista. Estos indios pensaban, pues, que el ciclo de la dominación española tocaba a su fin y que los tiempos de los imperios nativos estaban de regreso. Los itzaes, conquistados menos de 20 años antes, eran los candidatos más idóneos para encabezar de manera simbólica la revancha sobre los españoles. ¿No resultaba lógico por lo tanto que, junto a Moctezuma, retornaran los viejos dioses que no acababan de morir y que sus imágenes fueran desenterradas para que volviesen a ver la luz del sol?’²²⁵

Resulta lógico pensarlo así, como el retorno de los reyes subterráneos desterrados por la conquista, que se iban y se iban y nada más no terminaban de irse...pero no por las razones que aduce el Dr. Viqueira, quien trata de interpretar la existencia de los montezuma como un difusionismo de la historia, que adquiere significado apelando a la memoria colonial indígena, desde donde se puede leer el nombre de “Moctezuma”, que llegó por difusión de los centros de poder, según los datos históricos que se tienen.

Sin embargo, en un análisis sincrónico, la palabra encaja mejor como correlación a la figura del nacimiento de un nuevo sol que, en contexto colonial, significa el retorno de los antiguos dioses, los más justos (como el Cristo de los cristianos), que reparten en reciprocidad. No comandados por el rey conquistador Moctezuma sino, por el *Ajaw*, el Señor del Monte junto a su ejército; esos eran los montezumas de que hablaban y siguen hablando los indígenas: los reyes libertadores, los *axis mundi*.²²⁶

²²⁵ Viqueira, *Indios rebeldes e idolatras*, p. 130. Mario Humberto Ruiz propone la misma interpretación que Viqueira, y en un artículo, que publicó hace poco, dice: “En medio del entusiasmo y con el título no muy maya pero particularmente significativo de Chichán Moctezuma (‘pequeño Moctezuma’), Canek fue coronado rey”, Ruiz, “Las lágrimas de los indios, la justicia de Dios. La resistencia armada maya”, p. 52.

²²⁶ Según los tepehuas: “La deidad de la tierra es llamada Santazoma (Moctezuma)”. Williams, *Los tepehuas*, p.140; *vid.* López Austin, “Los reyes subterráneos”, p. 54.

Pero a Juan Pedro Viqueira le pasa inadvertido el nacimiento del nuevo sol, incluso en su obra, siempre que se refiere al milagro de *Ch'enaivo'* nos habla de que tanto san Sebastián como san Pedro lloraron por varios domingos consecutivos, lo que —según él— demostraba que estaban sufriendo por lo que veían y preparaban el fin del mundo; pero no era así, era otra lógica, era otra la base cosmológica sobre la que se estructuraba el pensamiento indígena colonial: anunciaban el inicio del tiempo, la unión de los contrarios; el movimiento, el *axis mundi*, la emergencia del Árbol Florido que iba a parir al sol, la Virgen que pedía un refugio para dar a luz a un hijo, el Nuevo Sol, el hijo del Dueño.

e) Los aposentos: las ermitas

Según William Holland, los indígenas de los Altos de Chiapas

ven el cielo como una montaña con trece escalones, seis en el oriente, seis en el occidente, con el decimotercero en medio formando la punta del cielo. Desde abajo se asemeja a una cúpula o una taza puesta sobre la superficie de la tierra. Una gigantesca ceiba que sube al centro del mundo hacia los cielos. Imaginado desde fuera de la tierra, el cielo, es una enorme montaña o pirámide (...). Bajo la tierra está situado el mundo inferior, *Olontik*, el mundo de los muertos, al parecer compuesto por nueve pisos, [cuatro en cada lado y uno en lo más profundo].²²⁷

Los lugares de culto, templos, rocas, cuevas, lagunas, ojos de agua y el mar mismo son vistos como una proyección microcósmica del Monte Sagrado,²²⁸ la ermita del pueblo representa el espacio sagrado, la casa de los dioses, el lugar donde se yergue el Árbol Florido y todo queda en suspenso, eso eran las distintas ermitas fundadas durante la guerra de liberación de 1712, los templos que se erigieron donde hubo alguna hierofanía, eran considerados por los indígenas

²²⁷ Holland, *Medicina maya de los Altos de Chiapas*, p. 69.

²²⁸ Medina Hernández, "La cosmovisión mesoamericana", p. 147.

como el *Axis Mundi*, una representación microcósmica del espacio arquetípico del Monte Sagrado.

Pedro Ramón Pitarch descubrió que cuando los soldados entraron a Cancuc, matando e hiriendo, “llegaron hasta el lugar conocido como *k’nalumtik* (“Tierra de estrellas”), justamente donde estaba la iglesia antigua.”²²⁹

Tratemos de establecer relaciones con las otras ermitas que se construyeron para albergar a los nuevos santos y vírgenes, recordemos que Ximénez en su *Historia* nos habla del ermitaño de Zinacantán, aquel hombre que se metió a vivir en un tronco hueco y al que, tiempo después, le construyeron una ermita:

Sería la dicha ermita como de ocho pasos, repartida en dormitorio y oratorio, con un altar donde tenía una imagen pequeña de la Virgen con Candelas, cacao, huevos, tortillas y otras cosas semejantes que le ofrecían los indios. Con todas conveniencias, estaba la ermita muy adornada y forrada con petates muy aseados. El monte en donde estaba la ermita estaba rozado, cercado y sembrado de milpas, el camino a ellas, siendo así que era de tres a cuatro días, estaba tan trillado que parecía de muchos tiempos dimanado de la continuación y muchos indios lo iban a visitar con sus candelas y estoraques.²³⁰

Los tipos de ofrendas dentro de la ermita eran los alimentos y los sahumeros, las palabras, la música y los bailes, las esencias; adentro había dos imágenes, una pequeña delante y otra más grande; la ermita se encontraba en medio de una milpa, tenía dos cuartos (al parecer uno más pequeño, que era exclusivo para el ermitaño, aunque no tengo fuente que lo corrobore), forrada con petates, muy adornada con flores, sahumada con copal, y animada con cantos y con danzas, elementos rituales propios del cristianismo colonial.

²²⁹ Pitarch Ramón, *Ch’ulel, etnografía de un alma tzeltal*, p. 53. *Kanalumtik*, “Tierra de estrellas”. También podría decirse: “Tierra de los amarillos”. Me gustaría darle el sentido de una referencia al interior del cerro, donde las almas *ch’ulel* se encuentran aglutinadas conformando el corazón de la montaña, la suma de los amarillos.

²³⁰ Ximénez, *Historia*, VI, p. 224.

En el caso del milagro de Santa Martha, sabemos que también se construyó una ermita:

La capilla, que fue construida a cierta distancia de la iglesia, cerca del linde del pueblo, tenía dieciocho metros de largo por ocho de ancho y estaba dividida en dos partes. En la de tamaño más reducido se guardaban dos imágenes de la Virgen (una de ellas presumiblemente hecha en Zinacantán), junto con imágenes de los santos patronos de los pueblos vecinos de San Pablo Chachihuitán, Santiago Huistán y Santa María Magdalenas. El resto de la capilla era una especie de corredor o galería que los indígenas usaban para ejecutar sus danzas.²³¹

Aquí se puede ver de una forma muy clara la separación de los espacios, en el más pequeño eran albergadas ambas vírgenes y varios santos, como si ahí se diera la reunión de los distintos santos patronos en una especie de “confederación”, su unión era el “mero corazón” del pueblo, el *ch’ulel y sus labs*, el dueño y sus chaneques, en este caso fueron vírgenes y santos, todos cumplían la misma función de dioses pluviales y solares, que al interior del monte se encontraban aglutinados (los “pasados” de cada pueblo), en forma de semillas corazón, que en conjunto constituían el “corazón del cerro,” parte fundamental de la identidad étnica de cada pueblo, creencia común en Mesoamérica.

En el espacio más grande de la ermita se llevaban a cabo todas las fiestas y se entregaban las ofrendas por parte de los fieles, era el espacio del tiempo presidido por los líderes políticos de las comunidades, donde se llevaba a cabo la conjuración y la guerra en el momento de las aventuras, el tiempo de la incoación; en la práctica consistía en copiar aquel arquetipo surgido de la discusión de los “pasados” en el cerro, donde todo eso pasaba al mismo tiempo que rezaban, cantaban y bailaban, estaban ensayando la creación del mundo.

²³¹ Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, p. 115.

Con planes bien elaborados cada uno de los personajes daba origen a un ser, a un complemento del universo; juntos buscaban lograr que todo se moviera armónicamente, en un espacio sagrado se organizaba la defensa de los distintos pueblos, la iglesia presidida por los pasados, que dentro del templo se unían en cuerpo y alma, el tiempo quedaba en suspenso; en las ermitas y los templos de los otros pueblos sublevados sucedía lo mismo, no eran muy distintas entre sí, todas eran una representación microcósmica del interior del cerro.²³²

Según Ximénez, “la ermita [de Cancuc] tenía de largo como ocho varas y de ancho cinco [y era] de bajareque. Dentro de la ermita tenían una división de petates, [y] lo que quedaba oculto con ellos sería como una vara,”²³³ donde se escondía aquello que sólo María de la Candelaria podía ver; el otro espacio, el cuarto más grande, estaba reservado para su “cohorte”, pues (aunque todos podían entrar, y por eso era espacio público), en ciertos momentos el acceso y el derecho a voz y voto estaban reservados sólo para ciertos personajes.

²³² Pero con funciones distintas, en unas se oculta y por otras sale el Sol. Según el fraile Ximénez: “Acababa la ermita [de Cancuc], donde fingieron el milagro como un tiro de escopeta de la última casa del pueblo, había en ésta distancia como treinta y cuatro picotas o rollos de palo donde se executaban los sobredichos castigos y también una horca”, Ximénez, *Historia*, VI, p. 237.

²³³ Ximénez, *Historia*, VI, p. 23. Según Lévi-Strauss: “Una imagen igualmente recurrente es de carácter numérico. Tanto los aposentos del dueño como sus subordinados y múltiples elementos rituales suelen aparecer vinculados al 13 y al 14, éste como la suma de 13+1. Los investigadores han hecho hincapié en la actualidad importancia del número 13 en las oraciones indígenas. Así, se habla de los 13 compartimentos subterráneos más el principal, en el centro, los 13 mares del dios de la lluvia, los 13 dioses de la lluvia; los listones de diferentes colores representan el arcoíris; las 13 divisiones de cada uno de los cuatro rumbos, el Monte concebido como un rascacielos de vidrio y cemento, con 13 pisos”, *Tristes trópicos*, p. 60. Aquí vale la pena decir que como en el piso número trece se unen las dos filas, lo que tenemos en realidad es la representación del ser dual que genera el movimiento, lo que generaría la confusión en si son trece o catorce los pisos del cielo. Podría ser una posibilidad según la evidencia que arrojan distintas etnografías de algunas regiones de Mesoamérica. Por lo que podríamos decir que así como son 13 los cielos (dos filas de seis y un centro dual), lo mismo sucede en el inframundo; sólo que aquí son dos filas hacia debajo de cuatro, y en lo más profundo un personaje dual. La unión de ambos serían los 22 pisos del cosmos.

El orden que tenían de estar dentro de la ermita, era que había dos órdenes de asientos que baxaban desde las dos cuernas del altar, donde asistían siempre doce mayordomos, la indizuela, su padre y los secretarios.

El gobierno de la ermita se componía de la indizuela, que era la mayordoma mayor y doce indios de los principales, que también tenían títulos de mayordomos.²³⁴

En la ermita de Cancuc podemos ver otros elementos de la emulación hecha de la morada dentro del monte, la representación del espacio sagrado en el complejo ritual,²³⁵ con varios pisos y en cada uno de ellos la habitación de un personaje distinto, sentados juntos en aquellas filas de pasados, porque cada uno ocuparía su lugar dentro como delegado de su pueblo, él llevaría la palabra de su pueblo y la comprometería con los designios de la Virgen, las decisiones que allí se tomaban en conjunto por el corazón del pueblo eran las acciones de los hombres tomadas en colectividad, aquellos doce, como los pisos del cielo, que acompañaban a María Candelaria durante el día.

Desde el altar en donde había dos imágenes de Nuestra Señora y San Antonio, se asestaban por su orden: la indizuela la primera, seguía Saraos, después Lucas Pérez y luego los demás mayordomos. De la parte de afuera en dos filas se asentaban los capitanes y mayores motineros, que aquí tenían mejor lugar que los demás. Tenían continuamente música y estaban cantando a la virgen, todos los días se rezaba el rosario y alabando después de sus misas.²³⁶

Ordenados de aquella forma, a cada uno le correspondía una jerarquía, que ahora no podemos comprender, pero seguramente existió y ha seguido existiendo

²³⁴ Ximénez, *Historia*, VI, p. 23.

²³⁵ “En la cosmovisión indígena ‘el espacio no es una extensión inerte sino un medio constantemente activado: la acción ritual es indispensable para controlar el juego de las fuerzas que lo animan [...]. De este modo, ‘el ritual es el punto de cristalización y de activación de la visión indígena del mundo’ (Galinier). Si la armonía del cosmos se rige por delicados equilibrios, el hombre posee la facultad de vigilarlos y contribuir a su preservación, estableciendo con las fuerzas sobrenaturales una constante relación de intercambio basada en el principio de *do ut des* (Lupo). Así, el hombre desempeña un papel activo en el mantenimiento del orden cósmico, el cual resulta su gran responsabilidad para con este mundo”, Broda, “Introducción”, p. 24.

²³⁶ “En ésta ermita se recibían las limosnas y se entregaban por cuenta y razón a los mayordomos; parte de ella quedaba en la ermita, que era el erario que decían de la Virgen y parte se les entregaba a los mayordomos, por memoria que quedaba también en la ermita. El dinero y plata labra”, Ximénez, *Historia*, VI, p. 240.

a lo largo de todo este tiempo, aunque sólo como arquetipo, porque en el templo el tiempo se encuentra suspendido y todo lo que acontece es la relación dialéctica del arquetipo, que surge simplemente de los ciclos del mundo y del hombre, en última instancia la combinación de los opuestos complementarios mediante muy complejas reglas.

La virgen era atendida por ocho a trece mayordomos por vez. En total había cuarenta mayordomos y, que se turnaban cada dos meses, en el cuidado de la capilla. María de la Candelaria era llamada mayordoma mayor; el resto de los mayordomos eran hombres, todos ellos mayores de edad, y que pertenecían a una jerarquía subordinada.²³⁷

Resulta muy sugerente que se nos diga que en ocasiones eran 8 y otras 13 el número de mayordomos que acompañaban a María de la Candelaria, pues podríamos interpretarlos funcionando según su ámbito diurno (13) y nocturno (8), juntos ocuparían los escaños existentes al interior del templo, unos de día y los otros de noche. Quién sabe...pero lo que sí es un hecho es que las decisiones que se tomaban eran la interacción de todos esos seres: los árboles, los ríos, las montañas, las nubes y las distintas criaturas que habitan la tierra, incluyendo al hombre. Los distintos líderes de la rebelión eran los portadores de su voz y todos ellos hablaban en *bat'z il kop* (la lengua verdadera), pero sólo los que saben las palabras adecuadas pueden hacerse entender por los hombres, los pasados, los dioses y las fuerzas; ellos eran los que custodiaban la reliquia otorgada por el Santo Patrono y delegaban los cargos en el resto de sus hermanos, ellos eran los encargados de ordenar vicarios, obispos y sacerdotes, la propia elite indígena que dirigió el movimiento;

²³⁷ Ximénez, *Historia*, VI, p. 125.

la ermita de Cancuc se convirtió rápidamente en cerebro y corazón de la rebelión zendal. La joven india, María de la Cruz, continuó haciendo su papel de encarnación de la virgen, y todas las decisiones importantes fueron presentadas como salidas de su boca. Habían sido discutidas y tomadas, claro está, por un grupo deliberante de varones que también permanecían en la ermita. Se menciona a doce “mayordomos” quizá por haber sido sirvientes principales de la iglesia o jefes de cofradía con anterioridad a la rebelión, dos ‘secretarios de la virgen’ y al padre de la joven mujer. También concurrían a ese lugar los jefes de la lucha armada.²³⁸

De éstos tenía el primer lugar María de la Candelaria, el segundo su padre y después seguían por su orden todos los mayordomos, comenzando por cinco personajes que al parecer eran los principales líderes de la rebelión, según Juan Pedro Viqueira que ha investigado en torno de los mayordomos; a veces nombrados como secretarios, falsos obispos y sacerdotes, cinco personajes que idearon el milagro, donde “puede leerse entre líneas como la descripción del momento en que cinco principales, conocedores de lo sagrado, reconocieron en la pura y auténtica religiosidad de María de la Candelaria, las cualidades que la designaban como la mujer-diosa, capaz de liberar a los indios del yugo español en unos tiempos que parecían anunciar un nuevo mundo”.²³⁹ Fueron cinco los que idearon el milagro, como si fueran los cinco arboles cósmicos por donde transita el tiempo.

Diversos testimonios —nos dice Viqueira— muestran que el milagro de la Virgen de Cancuc fue obra de cinco indios: Agustín López —padre de María de la Candelaria y sacristán de Cancuc—, Gerónimo Saraos— antiguo escribano y fiscal de Bachajón—, Sebastián García Muchín y Gabriel Sánchez Cabchebel —ambos regidores pasados de Cancuc— y Miguel Gómez Chaíl gozaban de un gran prestigio entre sus vecinos. *Estos cinco hombres* —que habrían de fungir como mayordomos en la ermita rebelde— fueron los que en un principio inspiraron las palabras y los actos de María de la Candelaria.²⁴⁰

²³⁸ Martínez Peláez, “(2) La sublevación de los Zendales”, p. 117.

²³⁹ Viqueira “¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?”, p. 233.

²⁴⁰ Viqueira, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, p. 127.

Otra de las muestras de aquella configuración del poder manifiesta en 1712, fue el hecho de que cinco personajes subieron al cerro antes de la última batalla, según Ximénez: “salieron 400 indios de los pueblos de adentro con dos viejas del pueblo de Yajalón y dos muchachas de los pueblos de adentro con dos viejas del pueblo de Tila y un viejo ciego que se titulaba rey de los brujos de este cerro de Vaquitepeque,”²⁴¹ tenían la intención de desatar la tormenta sobre sus enemigos:

aquella noche armaron una tempestad, que según ofrecía el aparato parece que se revolvía todo el cielo en agua, pero luego se deshizo al conjuro del padre Parga y estuvo relampagueando hasta más de las siete del día en el cerro de Vaquitepeque, a tres leguas de nuestro campo. Aquella tarde que llegaron al campamento se armó otra de su tamaño que el mismo padre conjuró y deshizo. A esto llamaban el milagro de la Virgen y mandaban a las ladinas que no hablasen, porque los señores *varones (que eran los bruxos)* estaban haciendo aquel milagro.²⁴²

En la cosmovisión indígena encontramos muchos ejemplos de la misma disposición del poder, en cinco personajes de los que uno sobresale; según algunos mitos, para que el sol pudiera subir al cielo los dioses levantaron los cinco árboles para sostener la cúpula celeste por la que andarían; los cuatro desdoblamientos corresponden a los cuatro rumbos y el quito al *axis mundi*, integración y consecuencia de la interacción de los cuatro extremos en un quinto central. En suma: existen elementos para plantearnos la hipótesis de que cinco personajes (dos hombres, dos mujeres y un rey indio), tomaban algunas de las decisiones importantes; tal vez los mismos que fueron llevados al cerro a echar la tempestad sobre los colonizadores, pero los indios al ver que fracasaban los

²⁴¹ Ximénez, *Historia*, VI, p. 261.

²⁴² Ximénez, *Historia*, VI, p. 244.

dejaron allí y ya no supieron más de ellos,²⁴³ posiblemente sea sólo una coincidencia fortuita, sin embargo, todos actuaban como si en la ermita de Cancuc se concentraran las fuerzas del universo. Según Ximénez:

Aquí [en la ermita de Cancuc fue] donde primeramente se experimentaron las mayores malicias de los indios con la eficacia de los conjuros. Había la indizuela asegurada de sus brujos, prometido a los suyos que no tenían que temer a los nuestros, pues a puras tempestades y rayos los habían de deshacer. Armabanse a cada paso tempestades, más al mismo paso salían los religiosos con los conjuros y las deshacían, que no duraban más tiempo que el de empezar el conjuro. También estaban los indios esperanzados de sus brujos, que al medio día había de haber un temblor tan grande, que amedrentados los españoles les darían el asalto y también estaban asegurados que nuestras escopetas no habían de arrojar balas, sino agua. Y así en este asalto de Güistlan (*sic*) se atrevieron más y murieron muchos.²⁴⁴

De la ermita, la proyección terrestre de la montaña, emanaba el poder de

María de la Candelaria:

Si había que ordenar o mandar, entraba la indizuela por debaxo de los petates y habiendo estado detrás de ellos algún rato salía diciendo que la Virgen mandaba lo que a ella le habían aconsejado algunos de los mayordomos o el que llamaban Secretario de la Virgen. De esta suerte salían los decretos de las muertes de los ladinos de Chilón y de los religiosos. De esta suerte las convocatorias, los primeros castigos, aconsejando aquellos mayordomos y su padre a la indizuela dixese lo que ellos le aconsejaban, que la Virgen lo mandaba.²⁴⁵

Cuando los secretarios daban órdenes en la ermita de Cancuc, María de la Candelaria decía: “Dice la Virgen Santísima que está encerrada en ese petate”,²⁴⁶ y entonces todos comprendían y obedecían.

El templo era el lugar donde el tiempo se suspendía y donde era posible invertir las cosas, no se trataba sólo de una escenografía con la intención de servir de propaganda política; valiéndonos en la cosmovisión es más complejo, sobre

²⁴³ Sin embargo, pienso que existen elementos para pensar que estos cinco personajes se introdujeron a la montaña y no volvieron, se llevaron con ellos el corazón del cerro.

²⁴⁴ Viqueira, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, p. 244.

²⁴⁵ Ximénez, *Historia*, VI, p. 237.

²⁴⁶ Ximénez, *Historia*, VI, p. 238.

todo por el profundo sentimiento de reciprocidad como el eje de una existencia plena; en este caso el abuso y el engaño en nombre de la divinidad simplemente no eran posibles, porque no se medía a los hombres por sus palabras, sino por sus hechos, el “mandar obedeciendo;”

no se trata de ver en [los líderes] unos fríos y calculadores conspiradores que se levantan en armas a los indios, recurriendo a creencias religiosas que ellos no comparten. Hay que imaginárselos más bien como indios de gran prestigio y de una aguda inteligencia que vieron en las plagas que azotaban a la alcaldía mayor, en la crisis política por la que atravesaban los españoles y en la efervescencia social y religiosa que reinaba entre los naturales, las señales del advenimiento de nuevos tiempos. A través de María de la Candelaria —en quien, sin duda, reconocieron las características de una mujer-diosa a través de una imagen religiosa— que ignoramos si era de la Virgen o de un dios prehispánico— buscaron conseguir los favores de las fuerzas sobrenaturales para liberar a los suyos del dominio español.²⁴⁷

Es fundamental preguntarse si juntos constituían el *Ch'ulel* de Cancuc, entendiendo *ch'ulel* en la acepción que hacen los *iloletik*, que “recalcando una de sus múltiples facultades hablarán también de *ch'ulel* como el saber del corazón (*p'ijil kot'antik*).”²⁴⁸ Según Figuerola Pujol, “la expresión tan repetida de que “el *ch'ulel* es inteligente,” crea en el oyente la impresión de que el *ch'ulel* es la inteligencia misma.”²⁴⁹

En el siguiente apartado trataré de dar una respuesta a la pregunta: ¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?

f) El *ch'ulel* de Cancuc detrás del petate

²⁴⁷ Viqueira, *Indios rebeldes e idolatras*,

²⁴⁸ Figuerola Pujol, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista, Cancuc*, p. 48.

²⁴⁹ Figuerola Pujol, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista, Cancuc*, p. 48.

Según Mario Humberto Ruz en su libro *Copanaguastla frente a un espejo*, en el vocabulario de fray Domingo de Ara hay un:

uso indiferenciado (...) de las voces *caghtaghib*, *chulel* y *pixan* como vocablos que convienen al concepto cristiano de alma. Precisando un poco vemos que *pixan*, si bien denota el espíritu, parece más ligado con el de los muertos; *chulel* hace referencia al aliento vital, lo que en los actuales ha pasado a designarse indistintamente como espíritu o alma y que para los tzotziles constituye 'la fuerza vital de la naturaleza, la energía dinámica, vivificante o indestructible de todos los humanos, animales y plantas' que además de ser un elemento inmaterial del individuo posee otro aspecto proyectado sobre ciertos animales compañeros que en tzotzil se denomina 'wayijel'.²⁵⁰

Henri Favre habla de *k'al* para nombrar aquella parte esencial de todas las criaturas, la naturaleza compartida por todos, pequeños *ch'ulel*, proyecciones de las montañas en la humanidad o viceversa: la humanidad, la proyección de las montañas.

El espíritu o *k'al* se confunde con la esencia vital que anima a todos los seres de la naturaleza, las plantas, los animales y los hombres. Esta esencia vital es indestructible, pero puede dividirse y fraccionarse infinitamente. Como cualquier otro recurso necesario a la existencia -la tierra, los alimentos, etc.- se la considera inextensible y, por tanto, rara. Pero es susceptible de ser captada o acaparada en mayor o menor cantidad a título individual. Esta fracción individual pero no personalizada de *k'al* que todo hombre posee y se esfuerza naturalmente por aumentar, se llama *c'ulel*, es pequeño y débil. A ello se debe que el recién nacido sea tan vulnerable y sea objeto de una vigilancia tan atenta por parte de sus padres. Pero, al crecer, al tener más edad, al llegar a la edad adulta, y después al encaminarse a la vejez, el hombre aumenta su fracción de *k'al*. Mientras más viejo es un hombre, más grande es su *c'ulel*, porque más importante es la cantidad de *k'al* que tiene.²⁵¹

Podemos destacar la diferencia que existe entre pasados, hombres y otros seres que habitan el cosmos; a diferencia de los pasados (que están completos) y los demás seres (que tienen *ch'ulel* pero no *lab*), el hombre tiene un alma compuesta por un *wayijel* (animal compañero, en tzotzil), y otras entidades;

²⁵⁰ Ruz, *Copanaguastla frente a un espejo*, p. 104. Las cursivas son mías. Su fuente principal es un vocabulario de fray Domingo de Ara, texto que consistía de una gramática y una especie de diccionario. Mario Humberto Ruz reconstruye la historia de un pueblo extinto basado en ese texto.

²⁵¹ Favre, *Cambio y continuidad entre los Mayas de México*, p. 243.

durante su vida es constante el enriquecimiento de su *ch'ulel* (como si fuera el carácter),²⁵² de su calentamiento o proceso de complementación. Por eso los viejos siempre son más sabios, porque tienen mayor experiencia.

Los cancuqueños creen en distintos tipos de almas. Una de ellas, el *ch'ulel*, es un reflejo del ser humano. Junto al *ch'ulel* se encuentra el *lab*, conjunto de entidades extrañas, sus naguales. Lo anterior coincide *grosso modo* con la generalidad de las concepciones en la tradición cosmológica mesoamericana: a la entidad anímica esencial, herencia y sustancia del dios patrono, se agregan en cada individuo otras entidades anímicas que van construyendo su individualidad en el curso de su existencia. A partir de este esquema humano, los tzeltales forjan la identidad de los santos, atribuyéndoles ambas clases de alma, ocurre con el patrón de Cancuc. El Corazón de San Juan (su naturaleza *ch'ul* o su entidad anímica *ch'ulel*) es su esencia divina, su dominio (su entidad *lab* o nagual) es el conjunto de seres sobre los que manda, curiosamente, este conjunto de naguales se presenta en forma de los instrumentos de trabajo del santo, los cuales no están propiamente dentro de él, sino que llenan su caja de herramientas o dan lugar a la mula sobre la que viaja (...), podemos considerar que el Dueño sería la suma de su esencia y el conjunto de seres bajo su mando (los padres madres, semillas-corazones 'naguales' o *tonaltin*). Por separado, cada uno de estos seres es un *ch'ulel*; pero cuando entran en composición con el Dueño se convierten en sus *lab*, elementos anímicos de origen extraño.²⁵³

La palabra *lab* no tiene traducción en español, "pequeño animal," o "complemento del alma," en casi todos los pueblos se habla de distintos animales compañeros, en *Ch'enalvo'*, se habla del *wayjel*, según Figuerola Pujol:

Cada *lab* tiene un carácter propio, facilidades que le son innatas a su especie, características físicas e intelectuales singulares que —combinadas entre sí, en el interior del cuerpo humano y alrededor del corazón— dotan al hombre de poderes insospechados y de comportamientos precisos. Incluso, en ciertos casos excepcionales, le conceden un poder tal, que puede aproximarse a ciertas divinidades, hablar con ellas y hasta tocarlas.²⁵⁴

Para Figuerola Pujol los *lab* son una extensión del cuerpo y tienen que ver con lo otro que vive dentro de las personas indígenas, también hace la diferencia

²⁵² La capacidad de un hombre de tomar decisiones para lograr la felicidad, el equilibrio; el anciano sabio sería el de mejor carácter, pero el hecho de ser viejo implica ya toda una serie de formas de vida basadas en una tradición milenaria, que no es sólo llevar a cabo rituales sino toda una compleja forma de existir que todos reconocen en sus hechos.

²⁵³ López Austin y López Luján, *Monte sagrado-Templo Mayor*, p. 176.

²⁵⁴ Figuerola Pujol, "El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas," p. 16.

con respecto a los ladinos y *caxlanes*, los *caxlanes* no tienen *ch'ulel*, porque no se puede decir que pertenezcan a algún territorio, es decir que provengan de alguno *altepetl*, la diada cerro-agua, como el resto de los pueblos, de los *batz'il winik*, “hombres verdaderos,” porque cada uno de esos cerros albergaba las distintas almas de los distintos pueblos, cada uno representaba una forma de ser que tenía correlación con toda la historia mítica de la zona, en donde cada uno de los parajes y cada uno de los seres que lo habitaban y lo caracterizaban, habían adquirido sus cualidades básicas en el tiempo de las aventuras, poco antes de que saliera el sol y todo lo que era blando se volviera duro con sus primeros destellos.

En los Altos de Chiapas la figura del sol, el cerro y su *ch'ulel* siguen muy presentes,²⁵⁵ además de su relación con la iglesia, según Figuerola Pujol:

El diccionario de tzeltal de Tenejapa traduce *ch'ulel* por alma, espíritu; derivado de la raíz *ch'ul* sagrado. A éstas, el sacerdote Ara le añadiría los significados de suerte, dicha, ventura. En Bachajón, *ch'ul* designa un santo. En realidad, la raíz *ch'ul* se encuentra en muchas palabras compuestas relacionadas con la religión: en Tenejapa se habla de nuestro Señor (*ch'ulchanil*), para designar a Dios. En Bachajón, un difunto es un ánima sagrada (*ch'ul anima*). En Cancuc, como en Bachajón, el edificio de la iglesia es el *ch'ul sna* (casa sagrada), y el agua bendita, *ch'ul ja'* (agua sagrada), es también utilizado. Así mismo se encuentra presente el verbo bendecir (*ch'ultesel*); y posiblemente en todas las comunidades tzeltales de los Altos de Chiapas la encontramos en la voz compuesta de cielo (*ch'ulchan*, formada por el adjetivo y el nombre: sagrada culebra).²⁵⁶

El *ch'ulel*²⁵⁷ es el ‘alma’ de los hombres y a la vez la sustancia divina contenida en el interior del cerro, el hombre tiene una pequeña parte del dios

²⁵⁵ Houston, Stuart y Taube, *The memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, p. 35.

²⁵⁶ Figuerola Pujol, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc, Chiapas*, p. 43.

²⁵⁷ “Aquí hay que hacer mención del concepto de corazón, que tal vez pueda ser interpretado como centro de movimiento y receptor óptimo del poder de los dioses. Era la causa de que todo tuviera corazón: la ciudad, el monte, las aguas, las trojes, los hombres, los animales, las imágenes de los dioses —era de piedra y se les ponía en el pecho los cuerpos de los muertos— también era de piedra, la tierra misma, el cielo mismo, y cuando el cuerpo de más de Hutzilopochtli era repartido

protector *altepetl iyollo*, hay uno por cada pueblo, creador de los hombres, el Señor del Monte y Corazón de la Montaña, equivalente a otros dioses prehispánicos, a Tláloc y Tepeyólotl, el dios jaguaresco de los mexicas, por eso cada cerro conformaba un *altepetl*: un espacio y una forma de existir. “La importancia del *ch’ulel* viene dada entonces por un carácter esencial que lo relaciona con lo divino; tener *ch’ulel* “es estar *bendicionado*”; haber sido señalado, dotado de una suerte de halo divino que conlleva una gran variedad de atributos”.²⁵⁸

Ximénez al referirse a María de la Candelaria, nos dice: “aquella sucia indizuela que no acaso se llama *chu*, la mujer en esta lengua hedionda”.²⁵⁹ Es decir; María de la Candelaria era en sí sagrada y era la custodia del *ch’ulel* de Cancuc, aquel *ch’ulel* de la montaña que representaba la suma de todos los seres vivos de la región representados en las sesiones de “pasados” y cuya porta voz era María de la Candelaria, vía la Virgen que estaba detrás del petate, porque aunque no estaban en el mismo lugar, estaban unidos bajo la superficie de la tierra, todos eran parte de un gran núcleo.

Tanto en la región maya como en el centro de México, dos animales, el jaguar y la serpiente, estaban asociados a la tierra, ambos fueron deificados, especialmente el jaguar bajo el nombre de Tepeyolohtli, “corazón de la montaña”, el dios jaguar de la tierra que fue objeto de especial adoración en el sur y en el centro de México; el maya clásico tenía ciertamente una concepción muy similar,

para que los fieles lo ingiriesen, al tlatoani tocaba el corazón”, López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 124.

²⁵⁸ Figuerola Pujol, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc Chiapas*, p. 43.

²⁵⁹ Ximénez, *Historia*, VI, p. 287.

en asociación con un dios viejo, Mam que se creía causaba los terremotos y cuyo símbolo era el caracol;²⁶⁰ en los Altos de Chiapas era el dios *Bolomchon*, “serpiente-jaguar”.

Con todo lo anterior intento dar sentido al hallazgo de Juan Pedro Viqueira sobre lo que se encontraba detrás del petate de la ermita de Cancuc, cita a Felipe Cruz (un testigo de Coilá), que presionado por sus jueces dijo:

Estando en dicho pueblo [Cancuc], Pedro Hernández Joté, natural de Ocosingo, le enseñó a transformarse en ratón, dándole por nagual otro animal de la misma especie, en cuya forma entró una vez y vio detrás del petate que dividía la ermita de Cancuc a María de la Candelaria sola y con ella un animal del porte de gato, la cara de la forma de un gato, las narices chato, los bigotes largos, las orejas grandes y redondas, los ojos grandes resplandecientes y colorados, los pies y manos de mono y las uñas muy largas y corvas, la cola larga y amarilla y el cuerpo pintado con manchas negras y piel amarilla. El cual animal estaba andando en dicho retiro y la dicha María de la Candelaria estaba sentada, y dicho animal se refregaba con ella, a quien cogía la susodicha y lo ponía encima de sí. Que en otra ocasión entró el declarante con otros juntos en dicha ermita detrás de dicho petate donde estaba dicha María de la Candelaria y Lucas Méndez, donde vio un bulto del porte de tres cuartas, poco más o menos [según señala] el declarante, a modo de un sahumador tapado con manta blanca dentro del cual el mismo animal que vio cuando entró el declarante en forma de ratón en dicha ermita, al cual el dicho Lucas Méndez, natural de Ocosingo, le alzaba dicha manta con que estaba tapado para que los que entran le besaran la mano a dicho animal, el cual la sacaba para dicho efecto, al cual la besó el declarante una vez y todos los que entraban en dicha ermita y después de besarla se iba, lo cual hacía hincados de rodillas al salir hincados de la misma suerte le besaban la mano a la dicha María de la Candelaria quien les decía que si no entraban a hacer lo referido mandaría a sus capitanes los matasen.²⁶¹

Según unas declarantes de las ladinas que fueron llevadas a Cancuc a la fuerza para casarse con algunos de los principales, al llegar a la ermita de Cancuc las hacían arrodillarse frente a un petate y les hacían tocar un rosario que se encontraba enrollado en una cruz que se podía ver por un hoyo por donde metían la mano.

²⁶⁰ Nicholson H., “Los principales dioses mesoamericanos”, p. 165.

²⁶¹ AGI, Guatemala, 294, exp. 9, ff. 176v-181. Declaración de Mateo Pérez de 35 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712. *Apud* Viqueira, “¿Qué había detrás de la ermita de Cancuc?”, pp.134-135. *Tepeyólotl* como divinización del conjunto de “semillas-corazones” en figura de jaguar.

Tanto el dato ofrecido por Viqueira como éste del AGN refuerzan la idea de que lo que había detrás de la ermita de Cancuc era la representación plástica del “corazón de la montaña”, una representación microcósmica del Monte Sagrado, coronada con su cruz que hacía las veces de Árbol Florido donde liban las mariposas, para ellos de ahí emanaba el destino de todos los seres, representados por un alma, símbolo de la participación en el principio universal de las cosas.²⁶²

Esta idea es común a otras regiones de Mesoamérica, en los *Cantares mexicanos* leemos sobre un páramo poblado por flores amarillas, sobrevolado por aves de fuego, en la región del misterio del interior del Monte:

Cascabeles repercuten
En medio de la llanura
Donde yace abandonado *Tlachahuepantzin*
Como amarillas flores exhala fragancia
En la región del misterio
¡Sólo te ocultas!
En Las Siete Cuevas, donde Acacu está erguida
el águila graznaba, el Tigre dio aullidos.
Es que tú, ave de fuego, ya andas volando
en medio de la llanura,
en la región del Misterio.

En la región de Oaxaca podemos encontrar representado el interior del cerro en el siguiente cuento zapoteco:

Un casado estaba durmiendo con su esposa y soñó también que se murió también. Entonces le pareció a él que llegó a donde está un viejito. Salió ese viejito y le preguntó ¿Qué cosa quieres aquí viniendo aquí? Todavía no es tiempo que tú vengas; pues ahora vamos a ver las llamas para que las veas”. “Sí, le dijo él. Le pareció que se fue con ese viejito. Después llegaron en un llano grande. Cuando lo miraban había muchas llamitas.” Entonces preguntó [el casado], “¿Por qué están

²⁶² “*Ch’ulel* in tzotzil is an abstracted form of *ch’u*, but, as a generalized property of all and sundry, it is not clearly the same thing; in Classic sources, *k’uhul*, the adjective, is only ascribed to very few people, those of the highest rank; and the *way* known from the Classic period seem strangely impersonal and even disease-related or altogether dangerous”, Houston y otros, *The Memory of Bones*, p. 35.

estas llamas aquí?” Y entonces contestó el viejito. “Pues, para que comprendas, cada una de estas llamitas, es una gente. Pues vamos a buscar a ver a dónde está tu llama”.²⁶³

En la cosmovisión mesoamericana todas las cosas tienen su corazón, su *ch'ulel*, cada cerro tiene su *ch'ulel*,²⁶⁴ su corazón del pueblo, que resulta ser la unión de todos los *ch'ulel* del mundo bajo la tierra; para diferenciarse utilizan las montañas; cada una sirve de casa a los pasados de todos los seres, que a veces aparecen referidos como llamas de velas o como mariposas, símbolo de la transformación del tiempo.

g) Los “pasados”, mariposas

El dios Tláloc residía en un gran palacio... [tenía] a su servicio muchos ministros, pequeños de cuerpo, los cuales moran en cada uno de los aposentos, cada uno según su color, pues son azules como el cielo, blancos, amarillos o rojo. Ellos con grandes regaderas y con palos en las manos van a regar sobre la tierra, cuando el supremo dios de la lluvia ordena. Y cuando truena, es que resquebrajan su cántara, y si algún rayo cae, es que un fragmento de la vasija rota viene sobre la tierra.

Poema de Tláloc (fragmento), versión de Ángel María Garibay

En Mesoamérica la relación comunitaria no termina con la muerte, a través de distintos actos rituales los vivos ayudan a los difuntos a transitar al mundo de la muerte, después ellos los ayudan a sobrevivir en este mundo porque hacen

²⁶³ Radin, “Un casado”, pp. 224-225.

²⁶⁴ Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p. 129. “El *ch'ulel* es un ente de naturaleza etérea, parecido a la de una sombra. En los versos mismos de los rezos, los rezadores se referirán a él con el término sombra (*lokomba*). Ello se debe a que al abandonar por la boca el cuerpo del moribundo, el *ch'ulel* se dirige al infierno, su última morada, transita entre las sombras que lo guían para no extraviarse (...) por su apariencia se le llama también ave del corazón (*mut-il k-o'tan-tik*) y está clasificado como un tipo de *lab* bueno (*lek-il lab*) (...) que dios deposita a cada uno en su corazón. Cada individuo posee entonces un *ch'ulel*: pollo del corazón y gallina para las mujeres”, Figuerola Pujol, “El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas”, p. 15.

fructificar la tierra, según Báez Cubero, “las acciones rituales que se realizan durante el periodo de duelo están orientadas, entre otras cosas (...) a ayudar al difunto a alcanzar otra categoría distinta a la de ser humano: la de un antepasado, con lo cual el antepasado se vuelve una fuerza tutelar,”²⁶⁵ los difuntos no dejan de participar activamente en la comunidad y se hacen presentes a través de los sueños, transitan de un mundo a otro.

Pero primero, como las mariposas, es necesaria su metamorfosis tras la descomposición de su cuerpo y su “cambio de piel,” recordemos que la mariposa era para los mesoamericanos una representación del fuego, y como animal del dios del fuego, la mariposa también era símbolo de los viejos, de los muertos, de los ancestros; pero no de los muertos comunes, sino una representación de los héroes y de los jefes muertos y por ende de las almas que residen en el cielo,²⁶⁶ como lo son las de los elegidos del rayo, los guerreros o las mujeres que murieron al dar a luz; es decir, de aquellos que ofrecieron su vida en aras de preservar otras.

Existen personajes vivos identificados directamente con los difuntos que también pueden transitar de un lado a otro y que también llevan el nombre de “pasados”, por ejemplo los especialistas rituales, aquellos personajes que pueden comunicarse de una forma directa con el mundo anecuménico, gracias a ciertas cualidades que los denuncia ante sus contemporáneos y los dotan de un halo distinto al del resto de los hombres, según Victoria Reifler, en los Altos de Chiapas, los especialistas rituales se enteren de su vocación gracias a que “el

²⁶⁵ Báez, “Entre la memoria y el olvido”, p. 83.

²⁶⁶ Selser, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos mayas*, pp. 299-300.

medio principal de selección (...) son los sueños; [los especialistas rituales] se enteran de su vocación en una serie de sueños donde aparecen los dioses nativos que viven en las montañas,²⁶⁷ como si tuvieran una especie de conexión, como si estos hombres participaran de la misma esencia, una existencia coesencial:

La posibilidad de transfiguración de los dioses nos permite entender por qué Seler comprende entre los naguales a los santos patronos de las distintas comunidades, ya que éstos son mero sustituto de las antiguas deidades protectoras, los 'corazones del pueblo'. En la literatura etnográfica aparecen frecuentemente estos personajes en correrías nocturnas, fuera del cerro en el que habitan, en forma de vientos sutiles que luchan contra los que pretenden agredir a sus protegidos. Los agresores pueden ser tanto "seres maléficos" como dioses protectores de pueblos vecinos, igualmente nagualizados.²⁶⁸

En territorio huichol "los ancianos ya son como antepasados, por eso también se les rinde culto. Ellos incluso llegan a hacer fiesta para sí mismos, en su aspecto de persona que está presente en el *xiriki* ["templo de los antepasados"] en forma de una pequeña piedra".²⁶⁹

Los especialistas rituales aparecen jugando un papel importante en la contienda de Cancuc y en distintas ocasiones aparecen lanzando conjuros o desafiando a las tropas del ejército colonial,²⁷⁰ confiados en su victoria por la

²⁶⁷ Reifler Bricker, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, p. 22. Sin embargo, parece ser una creencia general en Mesoamérica. Vid. Albores y Broda, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*; Münch, *Etnografía del Istmo Veracruzano*; Lagarrida, Galinier y Perrin, *Chamanismo en Latinoamérica*, por nombrar algunos.

²⁶⁸ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 99. "El nagualismo, resumamos, por su conexión mística con la economía del agua, tenía como finalidad última la resolución de una ansiedad de alimentación. Desde la Colonia hasta la fecha fue base de un movimiento contra-aculturativo que, en ocasiones, pudo llegar a tener todas las características de un movimiento mesiánico. El análisis de los rasgos culturales que integran el complejo, por otra parte, nos permite señalar como elementos constitutivos de la personalidad del nagual los siguientes: su gestación era insólita; nacía bajo el signo *ce quiabuitl*; era sacerdote del dios de la lluvia; adquiría gran sabiduría mágica; se transportaba al *Tlalocan*, sitio de la abundancia del agua y los mantenimientos; regulaba la precipitación pluvial y con ello obtención de buenas o malas cosechas; exigía el sacrificio de sangre: símbolo de la lluvia; se transformaba en fiera, jaguar, perro, guajolote, mujer, fantasma, etc.", Aguirre Beltrán, "Nagualismo y complejos afines en el México colonial", p. 11.

²⁶⁹ Neurath, "Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar", p. 40.

²⁷⁰ Tanto los sacerdotes católicos y los "maestros nagualistas" trataban de influir en su entorno para hacerse con la victoria: los frailes no dejan de rezar el eterno rosario y los brujos invocaron las

protección de sus muertos que habitaban al interior de la montaña; durante aquella guerra los que vivían en la montaña fueron despertados para defender a su pueblo, tal vez, como lo hacen ahora, les hablaban a la entrada de las cuevas a los padre-madre (*totil-melil*) en las encrucijadas y en las cimas de los cerros: “Señores ancianos, guardianes de nuestro pueblo, de *lum k’in*al, los tenemos que despertar para que los soldados no nos sorprendan. Para que no lleguen y acaben con los niños y los jóvenes”.²⁷¹ Porque las plegarias de los indígenas en Mesoamérica son dirigidas a:

las semillas-corazones depositadas en la gran cavidad de las riquezas que es el vientre del Monte Sagrado; los auxiliares del Dueño del Monte (...) el ejército del dios mesiánico que se esperaba para la liberación de los indios; quienes se negaron a aceptar la evangelización y huyeron para morar bajo la superficie de la tierra. Ancestros, antiguos, padres-madres.²⁷²

Vale la pena puntualizar que los “pasados” no son personajes que vivan sólo dentro de las montañas, además tienen una presencia real, “coesencial” con los especialistas rituales que viven en las comunidades, se manifiesta en el sólo hecho de que ellos conocen la tradición heredada de generación en generación y todo el tiempo la están interpretando al tenor de lo que acontece; ser “pasado” es ejercer un tipo particular de razón, ésa es la “coesencia” que comparten vivos y muertos.

tormentas en la cima de los cerros; tanto frailes como “nagualistas” buscaban hacerse con la victoria, valiéndose de sus conocimientos y técnicas.

²⁷¹ “Salieron sin armas, sólo con sus naguales o animales protectores, que en aquellos años era la fuerza de los antepasados. La naturaleza les brindaba apoyo así en los buenos y malos momentos”, Gómez Gutiérrez, “Versión conjunta”, p. 122.

²⁷² López Austin, “El dios en el cuerpo”, p. 28. Aunque en ellas se utilicen los nombres del santoral católico. Según Félix Báez-Jorge: “Los materiales etnográficos (...) nos permiten suponer que los indígenas (en primer término los dirigentes del culto comunitario) memorizaron algunos pasajes de la vida de los santos interpretándolos de acuerdo con su visión del mundo. De tal manera, los adicionarían (o modificarían) con elementos del acervo mítico autóctono, incorporándoles aspectos cruciales (y/o significativos) de su historia local (conflictos territoriales, étnicos, fundacionales de pueblos, etc.) con el soporte de sus tradiciones grupales y de su configuración étnica”, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, pp. 69-70.

Para llegar a ser “pasado” no era sólo cuestión de tiempo, no valía sólo con ser viejo, tenían que pasar por toda una serie de rituales, lo que implicaba una formación intelectual particular, proceso de metamorfosis del propio ser, basada en la adquisición de otra lógica (de aquella a la que Lévi-Strauss denominó): la lógica de lo concreto.²⁷³

El fraile Núñez de la Vega que no era ajeno a la lectura de los tiempos y a la sabiduría de los indígenas, en especial de los que él mismo llamó nagualistas, nos dice:

Los *nagualistas* practican lo mismo por reportorios y supersticiosos calendarios donde tienen asentados por sus propios nombres todos los naguales de astros, elementos, aves, peces, bestias brutas y mudos animales, con vana observación de días y meses para señalarles a los niños luego que nacen los que según el calendario corresponde al día del nacimiento.²⁷⁴

Fijémonos en lo que acontecía antes de que iniciara abiertamente la guerra en Cancuc, recordemos que las sequías y las hambres asolaron la zona, que tras “haber sobrevenido aquellos años tanta epidemia de chapulín, que destruyó los frutos, de que se siguieron notables hambres y después pestes [de tal forma que]

²⁷³ Aclaro que cuando Lévi-Strauss utiliza la expresión de “lógica de lo concreto” no se refiere a un modelo particular; sino a unos principios sobre los que opera la razón humana: existe un yo y existe un Mundo. El mundo es racional y la razón humana puede imitarla. La comunicación es la condición indispensable de esta lógica; se parte de la imposibilidad de un pensamiento netamente individual por el simple hecho de que para que exista un yo tiene que haber un tú: cuando dos seres se comunican se realizan como individuos portadores de una cosmovisión, que a la vez se realiza en cada una de las expresiones comunicables de los seres humanos. Pues con éstas, el hombre ejerce su capacidad de aprehender el medio y aplica su dominio sobre él: entonces se pasa del estado de naturaleza al de cultura. El principio de la vida sobrenatural que caracterizará la existencia de los hombres. Esto es el principio rector de la lógica de lo concreto y por ende del pensamiento salvaje, el propiamente humano. *Vid. Lévi-Strauss, El pensamiento salvaje.*

²⁷⁴ Núñez de la Vega, “IX Carta pastoral”, p. 753. Sobre este punto en particular, de lo que podríamos llamar la población indígena que se dedicó a rescatar los antiguos calendarios y trató de empatarlos con los nuevos conocimientos que iba aprendiendo en las escuelas de los frailes, en un reciente trabajo, *Las guerras invisibles*, David Tavárez documenta la posesión, difusión y practica de un sin fin de almanaques, o reportorio de los tiempos, muy parecidos a los que se usaban durante el periodo prehispánico.

estaba la Provincia toda aniquilada,”²⁷⁵ hechos particularmente importantes para los indígenas, acostumbrados a mirar el cielo, sentir el aire y oler la tierra, les anunciaban el inicio de otros tiempos.

La vida del hombre estaba hasta cierto punto predestinada por aquella compleja relación de símbolos y de números, a los niños se les asignaba un destino o un ángel, según tuviera que ver con una fecha calendárica, según por dónde hubiera salido el sol, así sucedía con todo, los dioses eran el mismo tiempo que se sucedía a través de los árboles cósmicos, por donde iban saliendo, por eso al nacer los niños ya tenían un destino, el cual indagaban los especialistas mediante la identificación de sus *lab*.

Los frailes interpretaban los *lab* —o animales compañeros de los hombres—, como demonios disfrazados de ángeles, que eran aquellos que acompañaron a Lucifer al infierno cuando fue desterrado del cielo, decían los frailes que sus primos del cielo eran de la guarda, allá en su tierra, del otro lado del gran lago; pero en esta tierra eran aquellos que vivían abajo, los otros ángeles, los demonios; los “pasados”, los reyes subterráneos, fueron asimilados como demonios de la tradición cristiana, y sus especialistas rituales como sacerdotes del Diablo,²⁷⁶ demonios encarnados; así daban justificación de los naguales los fraile.²⁷⁷ En Mesoamérica ha sido común la creencia del destino compartido entre el nagual y la persona que lo posee, según la tradición los naguales habitan los corazones de los hombres durante el día, saliendo por las noches andar los

²⁷⁵ Ximénez, *Historia*, VI, p. 219.

²⁷⁶ Vid, Millones y López Austin, *Cuernos y Colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*.

²⁷⁷ La separación entre *tonalismo* y *nagualismo* consiste en ver el primero como el animal compañero del hombre y al segundo como la posibilidad de metamorfosis que tienen ciertos personajes de la élite indígena que pueden transformarse en animales.

caminos de los sueños, donde aprenden todo lo que durante el día practican de un complejo conocimiento de hierbas medicinales, de vientos, de aguas y de tierras, adquiridos a través de un constante peregrinar por los pueblos a aprender y practicar nuevas formas de curar.

A tan infernales maestros llaman los indios sabios de los pueblos y así los buscan para que por sus reportorios y supersticiosos calendarios, dictados del Demonio, les pronostiquen las fortunas y señalen naguales antes que se bauticen desde el día que sus hijos nacen, y algunos, sin saber leer ni escribir, tienen muy en la memoria los animales correspondientes al día del nacimiento de los niños, que están escritos por meses para todo el año en dichos calendarios, [y] regularmente son grandes brujos y hechiceros.²⁷⁸

Según Núñez de la Vega, existía un rito iniciático, el momento del “concierto o dar palabra”; al iniciado se le sentaba en un hormiguero de donde salían muchas serpientes pequeñas, hormigas y una ‘mamá hormiga,’ la serpiente gigante pintada de cuatro colores, la gigantesca *muk ta chon* de los tzeltales, acompañada por las pequeñas hormigas y serpientes que se le introducían por los oídos al iniciado, comenzando por el derecho y le iban saliendo por la parte posterior, para volverse a introducir al agujero en la tierra, después la serpiente de cuatro colores se lo tragaba, después lo cagaba “y entonces decía el maestro que ya estaba enseñado.”²⁷⁹

Una de las creencias era —y sigue siendo— que los hombres con naguales poderosos, como las serpientes y los jaguares, se pueden mover por debajo de la tierra. Según Gary Gossen, “solamente los amos de la tierra, las serpientes (que son demonios familiares de los amos de la tierra y cuya forma pueden adoptar), y los diablos habitan la red de cuevas subterráneas”.²⁸⁰

²⁷⁸ Núñez de la Vega, “IX, carta pastoral”, p. 790.

²⁷⁹ Núñez de la Vega, “IX carta pastoral”, p. 790.

²⁸⁰ Gossen, *Chamula, el imperio del Sol*, p. 42.

Durante la guerra de liberación de 1712 existían generales en la rebelión de los que se corrían rumores que poseían poderes mágicos, un caso ejemplar es el de Nicolás Vázquez de quien se decía poseía poderes, de los cuales supo el padre Monroy cuando iba a realizar una visita a San Andrés, poco tiempo después de que la guerra había concluido y las autoridades se dedicaban a montear indios, cuando se corría el rumor que María de la Candelaria, junto con Nicolás Vázquez, seguían organizando al pueblo, los indígenas de San Andrés le decían al Padre Monroy: “[Nicolás Vázquez] vendrá por suerte por debajo de la tierra y estando diciendo misa saldrá al Sagrario a matarte”.²⁸¹

Pero se necesitaba toda una serie de elementos litúrgicos para ser un iniciado, como las mariposas, requería de una metamorfosis, pienso que ésa era la intención de que se realizaran las ceremonias que don Sebastián Gómez de *La Gloria* realizaba sobre aquellos que elegía para sacerdotes y después María de la Candelaria ratificaba; su objetivo era la transformación de aquellos hombres en “pasados”, más que imitar a los frailes con rudimentos de latín, aquellos ritos eran su iniciación como especialistas rituales, según María del Carmen Valverde:

las características del chamán también están presentes en los propios líderes de la rebelión, tanto en Sebastián Gómez como en María de la Candelaria cuando se le aparece la Virgen, mientras que él adquiere el apelativo <<De la Gloria>> después de haber subido al cielo para hablar con los santos; esta ascensión a otro plano cósmico, en donde recibe un mensaje divino, es un viaje iniciático. Ambos dejan la vida profana y se convierten en otras personas, en seres sagrados, de ahí su poder para transmitir esta misma energía divina a los indígenas a quienes ungen para ser vicarios en ceremonias de ordenación que constituyen ritos también iniciáticos, por demás complejos. En ellas el iniciado permanecía arrodillado con una vela en la mano y rezando el rosario, durante 28 horas, después de las cuales salían de la capilla y ante todo el pueblo era rociado con agua; así el nuevo vicario era considerado como el <<hijo>> [y hermano mayor] del santo patrono de su localidad.²⁸²

²⁸¹ Ximénez, *Historia*, VI, p. 265.

²⁸² Valverde Valdés, “De Vírgenes, profecías, cruces y oráculos”, p. 294.

El iniciado era recostado en una mesa franqueada en las cuatro esquinas por sendas velas encendidas, mientras llevaba en su pecho y en su cabeza una vela y una cruz, Sebastián Gómez de *La Gloria* le pasaba un envoltorio “en que no se supo lo que había, más decía él que lo que estaba dentro de aquel envoltorio era San Pedro,”²⁸³ al tiempo que pronunciaba unas palabras que nadie supo qué decían y echaba sobre el ordenante lo que llamaban agua bendita, con esto quedaba sacerdote el hombre aquel postrado en la mesa.

Los distintos objetos de este ritual tenían algún significado; las velas, las cruces y sobre todo la mesa, son una delimitación del espacio sagrado, así como “la milpa, la casa, el pueblo y el templo [que] tienen la misma estructura conceptual que el universo. Todos tienen cuatro esquinas y el centro,”²⁸⁴ al parecer durante el rito estos objetos representaban la superficie del Monte Sagrado; supongo que en conjunto era un cosmograma, similar al que se representa en un *petlacalli* (la caja de los nahuas), donde se resguardaba lo que se consideraba de gran valor, eran réplicas del promontorio sagrado; asimismo

²⁸³ Valverde Valdés, “De Vírgenes, profecías, cruces y oráculos”, pp. 239-240. En el nombre la Gloria, podemos encontrar similitudes con otros movimientos de resistencia al gobierno colonial. En el caso de la guerra de castas en Yucatán: “En 1858 se inició en Chan Santa Cruz, la construcción de un gran templo de piedra, *Balam Na*, dentro del cual se colocó a ‘la santísima’ en un altar llamado La Gloria, y al igual que en otras rebeliones por ser un objeto sagrado, permaneció oculta detrás de una especie de cortina de palma. De ella heredaron el poder igual que se venía haciendo desde la época prehispánica con los ‘bultos ceremoniales’”, María del Carmen Valverde Valdés, “La guerra de Castas. Península de Yucatán (1847-1901)”, pp. 54-59. García de León describe una ceremonia de iniciación que podría tener relación con lo que sucedía en Cancuc y lo planteado por el obispo Núñez de la Vega para el caso de los maestros nagualistas que describe en la “IX carta pastoral”. En Pajapan, Veracruz, sucede que “en la mañana del viernes, y después de haber pactado con el Mono Blanco, los curanderos salen a la falda del cerro a recolectar hierbas. Este día es posible conseguir, por otro medio, suerte en el juego y en el amor. La forma de hacerlo es ir al monte a cazar un mono; éste debe ser muerto a las doce del día. El animal, antes de morir, arrojará al tirador una carta con las indicaciones para tener éxito en los juegos de azar y en el trato amoroso con las mujeres”, García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, p. 286.

²⁸⁴ Münch Galindo, *Etnología del Istmo veracruzano*, p. 229.

aquellos elementos litúrgicos transformaban a cuanto contenían, incluyendo a los hombres y su corazón, “cajas de tiempo-espacio”, según López Austin:

Para los nahuas veracruzanos, el cielo y la tierra son personas acostadas en cofres, el cofre celeste es curvo, mientras que el terrestre es un prisma cuadrangular. Ambas personas guardan en sus cofres, como tesoro, su propio corazón. Más aun, los tzeltales llaman a la divinidad de la Tierra Señora *Kaxa-il*, ('Señora caja'). En suma, *Petlacalli* y *tepetlacalli* son sinónimos de la gran bodega subterránea del interior del Monte Sagrado, el inagotable almacén de antepasados y semillas-corazones.²⁸⁵

Ahora bien, el bulto de que nos hablan las fuentes parece ser la reliquia que el dios con forma de hombre repartió entre sus hermanos, delegándoles potestad sobre los distintos pueblos que habitaban la tierra. “Los envoltorios contenían reliquias que el dios patrono entregaba a su pueblo, y servían también como medio de enlace”,²⁸⁶ *Tlaquimilolli*. Eran obtenidos de distintas maneras y conservados por los “pasados”. Según María del Carmen Valverde:

El <<bulto>> fue entonces, desde tiempos precolombinos, un símbolo de autoridad, una imagen del poder divino que se entregaba a la comunidad y que ésta guardaba celosamente, ya que era la manera tangible de transmitir ésta fuerza de generación en generación; sin lugar a dudas fue atributo de los jefes y de los personajes sagrados, entre ellos los chamanes.²⁸⁷

Éste era uno de los tesoros que resguardaban los “pasados”, producto, según Núñez de la Vega, “de esta vehemente inclinación al supersticioso error de nagualistas, heredada de los padres y fomentada por algunos de ellos mismos que los instruyen y ejercitan en ella desde niños [de tal forma que], se ha hecho como

²⁸⁵ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 324.

²⁸⁶ López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, p. 58.

²⁸⁷ Valverde Valdés, “De Vírgenes, profecías, cruces y oráculos”, p. 294. “Los dioses poseen la capacidad de reintegrarse a su fuente; pero mientras cumplen aquí su misión, fraccionados en sus imágenes, en los bultos sagrados, o como fuego de vigor y de poder reproductivo en cada uno de sus hombres, en cada una de las semillas que germinan en sus milpas, son de aquí. Al revés de los santos del catolicismo, han transitado de la divinidad a la humanización. Por ello el indígena se refiere frecuentemente a los santos católicos como dioses de origen, anteriores al género humano”, López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 177.

imposible el desarraigarles este vicio.”²⁸⁸ Pero en realidad eran los guardianes de la tradición, todos los pueblos solicitaban a los “pasados” para su defensa, y acudieron.

Hubo algunos casos que a los ojos de los frailes parecían extremos, donde ciertos personajes, que actuaban conforme a sus ideas y creencias, parecían morir de una forma necia y absurda; los defensores de la comunidad exhortaban a sus hermanos a huir, les decían que “se retirasen todos los indios al monte, que ellos solos bastaban contra los españoles,”²⁸⁹ poco después se paraban en frente del ejército, buscando batalla, en cuanto eran divisados por los milicianos —que con justa razón desconfiaban e imaginaban una trampa—, los intrépidos personajes eran invitados a aceptar la paz de Dios y la paz del Rey, pero en lugar de eso contestaban con improperios, ofensas y afrentas; al final aquellos infelices simplemente eran arrasados cumpliendo su único propósito real, ganar tiempo para que los suyos pudieran huir. El ejército simplemente pasaba sin ver a aquellos “miserables despojos de apostatas”, con los que tal vez se moría parte de la tradición para que perdurara otra, a fin de cuentas era el inicio de otra era. No morían, simplemente cambiaban de estado —como las mariposas—, se cambiaban de cuerpo para tener una nueva vida.

El nuevo tiempo iba a ser resultado de la guerra en los días de oscuridad, iban a haber muchos sacrificios antes de lograr nuevamente la luz, el último socorro que tenían los oprimidos para librarse de sus opresores era el “retorno” de su rey para instaurar un orden más justo, muchos “pasados” intentarían ser reyes

²⁸⁸ Núñez de la Vega, “IX carta pastoral”, p. XVIII.

²⁸⁹ Ximénez, *Historia*, VI, p. 261.

y lograr la victoria comandando al ejército de los “pasados,” ese fue el caso de Juan López, el rey Montezuma.

CAPÍTULO 5 LA BASE COSMOLÓGICA MESOAMERICANA

Concluyo que en la guerra de liberación mesoamericana de 1712, en Cancuc, la praxis se organizó alrededor de la cosmovisión mesoamericana colonial. Lo que veían los “pasados” en los tiempos eran las consecuencias de la ruptura del pacto de reciprocidad establecido en el tiempo primigenio entre los hombres y los dioses,²⁹⁰ las señales eran las hambres, las sequías, las enfermedades, la violencia, la guerra y, en general, la muerte. Con ella, en última instancia, se cumplía con la reciprocidad, cuando los hombres entregaban sus cuerpos a la tierra y, con sus almas, dinamizaban el universo. Las calamidades eran las señales que anunciaban el retorno de los “reyes subterráneos” a restablecer el orden.

Así, podemos decir que durante la guerra de liberación los indígenas veían al Monte como gran promontorio, casa de los dioses y de los pasados, guardianes de la vida; las cuevas eran portales donde se establecía la comunicación con ellos para que dispensaran la vida y dejaran de producir la muerte; los principales líderes de la rebelión, María de la Candelaria *Anjel* y Sebastián Gómez de La Gloria, eran la encarnación del Dueño del Monte, un sólo personaje dual, cada uno tenía funciones diferenciales, propias de su ámbito de acción, una en lo bajo y el otro en lo alto. Las distintas funciones y ámbitos de acción de los sujetos históricos dependían de la naturaleza de su ser y de su tiempo; los santos y las cruces de las iglesias y de los cerros hacían las veces de *Árbol Florido*, y eran las futuras

²⁹⁰ En el *Popol Vuh* y en la *Leyenda de los Cinco soles*, se puede ver cómo las distintas destrucciones de los distintos mundos responde a esta misma causa: los distintos proto-hombres fueron destruidos por no ofrendar a los dioses.

“paridoras del sol”. Los distintos milagros eran la señal del inicio de una nueva era, cada uno marcaba al *axis mundi*. Las ermitas eran sus aposentos y, por ende, el “ombigo del mundo” (representaciones microcómica del interior del cerro), algunas mandadas a construir *ex profeso* para que la Virgen no muriera con su hijo entre palos y piedras, otras simplemente refuncionalizadas de una forma más radical a las ya existentes, como el caso de la de *Ch’enalvo’* y la de Zinacantán. Hasta las ermitas acudían todos los ancianos y las autoridades de los pueblos, los “pasados”, a rendir tributo y jurar fidelidad a la Virgen, que había venido a dar a luz al libertador del mundo, el rey que anunciaban (y anuncian) las profecías en toda Mesoamérica. Los vicarios mayores de los santos, los “pasados”, eran quienes anunciaban el retorno del rey e instigaban a la guerra de liberación, su intención no era acabar con el español y el ladino sino, restituir el pacto de reciprocidad entre los dioses y los hombres, para que los dioses volvieran a prodigar sus bendiciones y se acabara el sufrimiento. En suma, el pacto de reciprocidad era el fundamento de la estabilidad en todos los ámbitos de la vida.

El tiempo que anunciaba el “retorno del rey” —el nacimiento del Cristo Sol—, estaba antecedido por el gobierno de los señores de la noche, que se empeñaban en que no saliera a alumbrar el mundo, según los relatos indígenas suscritos a una realidad colonial, los “judíos” intentaban asesinar a la Virgen que iba a dar a luz a Cristo, las huestes coloniales venían a asesinar a los hijos de la Virgen, a los verdaderos cristianos. En suma, la guerra era el tiempo de la inversión, de la metamorfosis, de las aventuras. Es como en la aurora, los momentos que anteceden la salida del sol, donde la victoria significa el mando, al

mismo tiempo que la derrota la sumisión. En suma: la guerra es el tiempo donde todo es posible.

Podemos decir que la Virgen que iba a dar a luz a Cristo y se le apareció a María de la Candelaria, representaba el nacimiento del Nuevo Sol, María de la Candelaria era aquella india que cuentan los viejos concibió en la cueva al rey indio Juan López, ella junto a Sebastián Gómez de La Gloria, como los principales líderes de la rebelión, tenían la facultad de elegir a un rey de entre los distintos generales que combatían al enemigo en el campo de batalla.

En suma: las acciones de los sublevados de Cancuc responden a una base cosmológica mesoamericana, es decir, tienen su lógica sobre las reglas que se estructura el pensamiento humano en Mesoamérica.

Como conclusión presento un modelo para caracterizar las guerras de deliberación mesoamericanas desde su base cosmológica. Dicho modelo surge del caso particular de la guerra de liberación de 1712 en Cancuc, en suma, propongo la siguiente tipología de análisis como un primer acercamiento:

1. La creencia popular de la existencia de un rey que vive al interior del cerro y que espera retornar junto a sus huestes a restablecer el orden perturbado por la ruptura del pacto de reciprocidad entre los hombres y los dioses.
2. El tiempo que lo antecede está marcado por las calamidades: hambres, epidemias, guerras, sequías y, en general, la muerte.
3. Esos hechos motivan a que empiecen a suceder una serie de milagros, en particular el de una virgen que desciende y/o de un

hombre que asciende a La Gloria, de donde regresan divinizados, es decir, llenos de capacidad de discernimiento.

4. El espacio sagrado en que se dan los milagros corresponde al ámbito de lo alto y de lo bajo, al centro y a la periferia. El milagro del hombre se da durante el sueño, o cuando el cuerpo es dominado por el alma; mientras que el de la mujer se da mientras va a hacer algunas necesidades fisiológicas, o cuando el alma es dominada por el cuerpo.
5. La mujer es oráculo y el hombre es exégeta, ambos son los líderes, los guías, los encargados de designar al próximo rey indio que ha de nacer en el combate, donde el puesto es disputado por los distintos generales que comandan a los distintos pueblos en la guerra.
6. El epicentro de la guerra es una ermita mandada a construir *ex profeso* y/o refuncionalizada a imagen y semejanza del interior del cerro, lugar comprendido como *axis mundi*.
7. Los principales promotores del milagro y de la insurrección son los “pasados” o “especialistas rituales”, los maestros nagualistas.
8. Al tiempo de la guerra se le reconoce como el tiempo de la inversión y, entonces, la guerra de liberación es la praxis del mito primigenio de la pareja que da a luz al sol y a la luna en el tiempo del caos.
9. En Mesoamérica la guerra de liberación es el momento en que los hombres se vuelven libres o esclavos, donde todo es posible, no sólo la muerte, también la liberación.

Estas hipótesis se podrían corroborar y enriquecer mediante el método comparativo, aplicado a distintas guerras de liberación coloniales. Como la de Tehuantepec de 1660, por ejemplo, donde el rey *Cong Oy* retornó a ayudar a su pueblo que, forzado por sus verdugos, había rotó el pacto de reciprocidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La medicina indígena*, México, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, 1947.
- Alcina Franch, José, "El manuscrito azteca del Museo del Ejército de Madrid", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 1969, pp. 27-30.
- Almuedena Hernando, Gonzalo, "La identidad q'echí. Percepción de la realidad y autoconciencia", *Revista Española de Antropología americana*, Madrid, Universidad Complutense, núm. 27, 1997, pp. 16-32.
- Alsina, José, *Tucídides. Historia, ética y política*, Madrid, Ediciones Rialp, 1981.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana*, Editorial Leyenda, 1944.
- Aramoni Burguete, María Elena, *Talokan Tata, Talokan Nana*, México, Conaculta, 1990.
- Arias, Jacinto, *El mundo numinoso de los mayas. Estructura y cambios contemporáneos*, Sep setentas, México, 1975.
- Báez Cubero, Lourdes, "Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Lourdes Baéz Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coord.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, México, INAH-CVAP, 2008, pp. 57-84.
- Báez-Jorge, Félix, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografía popular*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013.
- Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.
- Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas: dialéctica de la religiosidad popular de los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1987.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 2004.
- Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, México, , FCE, 2010.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Conaculta-Grijalbo, 1990.

- Braudel, Fernand, "La historia y las ciencias sociales. La larga duración", en *Escritos sobre historia*, México, FCE, 1991.
- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo, el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 v, 1ª edición en español, México, FCE, 1971.
- Briton, Daniel M.D., *Maria Candelaria, An Historical Drama from American Aboriginal Life*, Philadelphia, David Mckay, 1897.
- Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, 1999.
- Broda, Johanna, "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, 1999, pp. 15-46.
- Broda, Johanna, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, 1999, pp. 165-238.
- Cannetti, Elías, *Masa y poder*, Madrid, Mondadori, 2003.
- Castellanos, Rosario, *Ciudad Real*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1981.
- Castellanos, Rosario, *Oficio de tinieblas*, México, Booket, 2006.
- Castro, Carlo Antonio, "Literatura oral de los tzeltales", *La palabra y el hombre*, Xalapa, enero-marzo, 1961, pp. 53-68.
- Chikix, Gregorio, "Segunda versión del rey indio" en Domingo Gómez Gutiérrez, *Jwan Lopis, Bats'il Ajaw, Juan López Héro tzeltal*, México, INI, 1996, pp. 91-94.
- Collier, George A., *Planos de interacción del mundo tzotzil. Bases ecológicas de la tradición en los Altos de Chiapas*, México, INI, 1976.
- Confucio, *Los cuatro libros clásicos*, Barcelona, Bruguera, 1968.
- De Cicco y Horcasitas, "Los cuates: Un mito chatino", *Tlalocan*, v. 4, n.1, ciudad, año, pp. 75-79.
- De Vos, Jan, "De la costumbre colonial a los credos modernos", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, Ciesas, 2000, pp.199-214.

- De Vos, Jan, "Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes", en *Paisajes rebeldes: una larga noche de rebelión indígena*, México, UIA, 1995, pp. 239-270.
- De Vos, Jan, "Panorama de cuatro rebeliones indígenas", *El Caminante*, n. 22, San Cristóbal de las Casas, 1979, pp. 33-63.
- De Vos, Jan, "Una leyenda maya: Juan López, rey de los indios", en *Investigaciones recientes en el área Maya*, Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de las Casas, 1984, pp. 278-293.
- De Vos, Jan, *Catálogo de los documentos históricos que se conservan en el fondo llamado "Provincia de Chiapas" del Archivo General de Centroamérica Guatemala 2b*, UACH, San Cristóbal de las Casas, 1985.
- De Vos, Jan, *La paz de Dios y del rey. Conquista de las selva Lacandona (1521-1821)*, México, FCE, 1980.
- De Vos, Jan, *La guerra de las Vírgenes. La rebelión de Los Zendales (Chiapas, 1712) documentada, recordada y recreada*, México, CIESAS, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2011.
- De Vos, Jan, *San Cristóbal, ciudad colonial*, México, INAH, 1986.
- Días, Agustín, "Los monos: el batz y el max" en J. Manuel Hidalgo, *Cuentos tsotsiles*, Conaculta, 2000, pp. 36-37.
- Duby, George, "Las sociedades medievales: una visión de conjunto" en Beatriz Rojas (comp.), *Obras selectas de Georges Duby*, México, FCE, 2004, pp. 140-155.
- Dürr, Eveline, "Finalidad y cambios en el desarrollo procesal de la sublevación de los tseltales (1712-1713) en los Altos de Chiapas, México", en *Memorias del tercer congreso de mayistas (9-15 de julio de 1995)*. México, UNAM. 1998, pp. 773-787.
- Dussel, Enrique, *América Latina y conciencia cristiana*, Quito, Instituto Pastoral Latinoamericano, 1970.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, Asociación Filosófica de la Liberación, 1971.
- Elson, Ben, "The Homshuk a sierra Popoluca Text", *Tlalocan*, v, II, n.3, 1947.

- Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial e América Latina*, México, INI, 1971.
- Fernández, Justino, *Estética del arte mexicano*, México, UNAM, 1972.
- Figuerola, Pujol, Helios, "El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas", en *El cuerpo y sus males y sus ritos*, México, diciembre 2000, pp. 13-24.
- Figuerola, Pujol, Helios, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*, México, UNAM, 2010.
- Foucault, Michael, *El poder psiquiátrico*, México, FCE, 2006.
- Foucault, Michael, *Hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2003.
- Foucault, Michael, *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2003.
- Foucault, Michael, *La genealogía del racismo*, Madrid, Piqueta, 2001.
- Foucault, Michael, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981.
- Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina: la historia de un despojo*, México, Siglo XXI, 1982.
- Galinier, Jacques, "Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales", en Johanna Broda y Felix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, 1999. pp. 453-484.
- García de León, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz" en *Estudios de Cultura náhuatl*, 8, México, UNAM, 1969.
- García de León, Antonio, *Resistencia y utopía*, México, ERA, 1981.
- Garibay K., Ángel María, *Poesía náhuatl*, 3 v, México, UNAM, 1964.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos*, Madrid, Océano, 2003.
- Glockner, Julio, "Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, 1999, pp. 299-334.
- Gómez Gutiérrez, Domingo, "Conclusión, versión conjuntada" en Domingo Gómez Gutiérrez, *Jwan Lopis, Bats'il Ajaw, Juan López Héroe tzeltal*, México, INI, 1996, pp.117-130.

- Gómez Gutiérrez, Domingo, *Jwan Lopis, Bats'il ajaw. Juan López héroe tzeltal*, México, INI, 1996.
- Gómez Martínez, Arturo y Félix Báez Jorge, "Tlacatecolotl, Señor del Bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec), en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, 1999, pp. 391-452.
- González, Juliana, "La ciencia-filosofía en Eduardo Nicol", *Ciencia, Pensamiento y Cultura*, n. CLXXXIV, noviembre-diciembre, 2008, pp. 734-760.
- Good Eshelman, Catherine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, 1999, pp. 239-298.
- Gosner, Kevin, *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, Tucson & London, University of Arizona Press, 1951.
- Gossen, Gary, *Los chamulas en el mundo del Sol*, INI, México, 1974.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 2007.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma*, México, FCE, 1965.
- Guzmán, Sebastián, "Cuarta Versión de Juan López Xboj'il chenek", en Domingo Gómez Gutiérrez, *Jwan Lopis, Bats'il Ajaw, Juan López Héroe tzeltal*, México, INI, 1996, pp. 99-103.
- Hassig, Ross, "La guerra en la antigua Mesoamérica", *Arqueología mexicana*, marzo-abril, v. XIV, n. 84, 2007, pp.32-40.
- Heliodoro Valle, Rafael, *Anales del mole de guajolote*, Puebla, Museo Amparo, 1991.
- Hernández, Manuel, "Tercera versión de Juan López el pastor", en Domingo Gómez Gutiérrez, *Jwan Lopis, Bats'il Ajaw, Juan López Héroe tzeltal*, México, INI, 1996, pp. 95-98.

- Holland, "Conceptos cosmológicos tzotziles como una base para interpretar la civilización maya prehispánica", *América indígena*, v. XXIV, n. 1, 1964.
- Holland, William R., *Medicina maya de los Altos de Chiapas*, México, INI, 1963.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Trotta, 2006.
- Horneffer, Ricardo, "La idea del hombre", *Relaciones*, v. XXIII, 2007, 25-42.
- Houston Stephen, David Stuart y Karl Taube, *The memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- Huerta, María Teresa y Patricia Palacios (comps.), *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México, INAH, 1976.
- Kirchhoff, Paul, "Mesoamérica", en *Escritos selectos. Estudios mesoamericanistas*, UNAM-IIA, México, 2002, pp. 28-45.
- Klein, Herbert S, "Rebelión de las comunidades campesinas: la república tzeltal de 1712", en *Ensayos de Antropología en los Altos de Chiapas*, México, Conaculta, 1970, pp. 151-178.
- Köler, Ulrich "La sublevación tzeltal de 1712-1713 según narraciones indígenas actuales", en *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas (9-15 de julio 1995)*, México, UNAM, 1998, pp. 816-822.
- Le Goff, Jacques, *Pensar la historia*, Madrid, Paidós, 1988.
- Lenkersdorf, Carlos, "La perspectiva del tojolabal", en *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas (9-15 de julio 1995)*, México, UNAM, 1998, pp. 845-853.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2009.
- Lévi-Strauss, Claude, *El totemismo en la actualidad*, México, FCE, 1965.
- Lévi-Strauss, Claude, *Mitológicas I*, México, FCE, 2010.
- Lévi-Strauss, Claude, *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- López Austin, Alfredo (coord.), *El modelo en la ciencia y la cultura*, México, UNAM, 2003.

- López Austin, Alfredo, "Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el posclásico tardío", en Silvia Limón (coord.), *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, 2008, pp.
- López Austin, Alfredo, "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin, *De hombres y Dioses*, Colmich, Zamora, 1997, pp. 209-228.
- López Austin, Alfredo, "Del traductor", en Bernardino de Sahagún, *Educación mexicana. Antología de documentos sahumantinos*. México, UNAM, 1985.
- López Austin, Alfredo, "El dios en el cuerpo", *Dimensión Antropológica*, año 16, vol. 46, mayo-agosto, 2009, pp. 8-69.
- López Austin, Alfredo, "El núcleo duro", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, 1999, pp. 47-66.
- López Austin, Alfredo, "Honshuk. Análisis temático del relato" *Anales de Antropología*, n. 29, 1992, pp. 269-271.
- López Austin, Alfredo, "La cruz y el petate en la simbología mesoamericana y la revelación entre un dios patrono y el oficio de su pueblo, *Notas Antropológicas*, n. 2, 1973.
- López Austin, Alfredo, "La religión y la larga duración: Consideraciones para la interpretación del sistema mítico-religioso mesoamericano", en *Journal of Latin American Lore*, n. 18, 1992, pp. 53-62.
- López Austin, Alfredo, "Los reyes subterráneos", en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete et Guilhem Olivier, *La Quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michael Graulich*, París, Brepolis, 2012, pp. 39-56.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, 2004.
- López Austin, Alfredo, *El conejo en la cara de la Luna*, México, INI, 1994.
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, México, IIA-UNAM, 2003.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1999.

- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, “El cuartillo de Santo Tomás Ajusco y los cultos agrícolas”, *Arqueología Mexicana*, v. XVIII-n. 106, noviembre-diciembre, 2010.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, Colmex-FCE, 1996.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, México, INAH-IIA, 2010.
- López Sánchez, Hermilo, “Sublevación indígena. Años de 1712 y 1869 en *Apuntes para la historia de San Cristóbal de la Casas*, GECh, San Cristóbal de las Casas, 1951, pp. 703-739.
- López, Vicente, “Quinta versión de Juan López, artesano” en Domingo Gómez Gutiérrez, *Jwan Lopis, Bats’il Ajaw, Juan López Héroe tzeltal*, México, INI, 1996, pp. 104-107.
- Lupo, Alessandro, “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, 1999. pp. 335- 390.
- Martínez Peláez, Severo, “(1) La sublevación de Los Zendales”, *Economía*, Guatemala, julio- septiembre, 1973, pp. 79-113.
- Martínez Peláez, Severo, “(2) La sublevación de Los Zendales”, *Economía*, Guatemala, julio-septiembre, 1973, pp. 105-173.
- Martínez Peláez, Severo, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla Casa Presno, [s.a.p.]
- Martínez Yolanda, Mercedes, *Crónicas y cronistas de la Nueva España. Orden de Predicadores de Santo Domingo*, México, INAH, 1984.
- Médina Hernández, Andrés, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA, 1999, pp. 67-154.
- Médiz Bolio, Antonio (trad. y prólogo), *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM, 1941.

- Méndez, Juan S., "Sexta versión, Juan López, héroe" en Domingo Gómez Gutiérrez, *Jwan Lopis, Bats'il Ajaw, Juan López Héroe tzeltal*, México, INI, 1996, pp. 108-112.
- Mendieta, Fray Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México Editorial Salvador Chávez, 1945.
- Moscoso Pastrana, Prudencio, "Guerra de castas de 1712. Sublevación tzeltal", en *Lecturas chiapanecas*, III, México, UNACH, 1990, pp. 137-212.
- Nakuk ah Peck, "Historia y crónica de Chac-Xulub-Chen", en Ernesto de la Torre Villar, *Lecturas históricas mexicanas*, México, UNAM, 1998, v. I, pp. 230-245.
- Narváez Palacios, Eliseo, *La vida indígena en Chenalhó*, México, Universidad Autónoma de Baja California, 1999.
- Navarrete, Carlos, "La relación de Ocozocoautla Chiapas", *Tlalocan*, v. V, 1968, n. 4, pp. 368-374.
- Neurath, Johannes, "Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes t+apuritari", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, 1999, pp. 485-526.
- Neurath, Johannes, "Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar", en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, México, INAH-CVAP, 2008, pp. 23-56.
- Nicholson, H. B., "Los principales dioses mesoamericanos", en *Esplendor del México antiguo*, v. I, México, IIA-UNAM, 1988, pp. 161-178.
- Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1974.
- Nicol, Eduardo, *Idea del hombre*, México, FCE, 1971.
- Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965.
- Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1951.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II intempestiva]*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

- Núñez de la Vega, Fray Francisco, "IX carta pastoral", en *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa*, México, UNAM, 1988, pp. 752-760.
- O' Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 1981.
- Ochiai, Kazuyasu, *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, San Cristóbal de las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.
- Orosco y Jiménez, Francisco, "Sublevación de los indios", en *Colección de Documentos Inéditos de la Iglesia de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, 1993, pp. 133-138.
- Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1972.
- Pineda, Vicente, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, México, INI, 1986.
- Pitarch Ramón, Pedro, "Una versión tzeltal de la rebelión indígena de 1712, y sus razones", en *Anuarios del Instituto de Investigaciones Indígenas de la UNACH*, v. IV, 1994-1993, pp. 151-173.
- Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'ulel: etnografía del alma tzeltal*, México, FCE, 2003.
- Quezada, Noemí, "La Virgen de Cancuc", en *Tlalocan*, v. IX, núm. 9, 1982, pp. 302-312.
- Quezada, Sergio, *Reseña: Kevin Gosner, Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, Mérida, Universidad de Yucatán, 1992, pp. 684-686.
- Radin, Paul, "Cuentos y leyendas zapotecas", *Tlalocan*, Sacramento, v. 1, n. 1, 1943-44, pp. 194-226.
- Reifler Bricker, Victoria, "Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas", *América Indígena*, México, enero-marzo, 1979, pp. 17-43.
- Reifler Bricker, Victoria, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE, 1992.
- Reifler Bricker, Victoria, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, México, FCE, 1986.
- Reina, Leticia, "Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la colonia y en el siglo XIX: un recuento", en *Historia 17*, México, INAH, abril-junio, 1987, pp.39-54.

- Remesal, Fray Antonio de, *Historia general de Las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 v., México, Porrúa, 1988.
- Restrepo, Luis Fernando, “Estudios Subalternos y tiempo insurgente. Memorias maya-tzeltal de la rebelión de 1712, en Chiapas”, en *Revista Iberoamericana*, v. LVIII, núm. 201, octubre-diciembre 2002, pp. 1091-1109.
- Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, I, México, Siglo XXI Editores, 2003.
- Rojas, Francisco, *El diosero*, México, FCE, 1982.
- Ruz, Mario Humberto y Juan Pedro Viqueira, *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, Ciesas, 1997.
- Ruz, Mario Humberto, “La religión maya en la época colonial”, en María del Carmen Valverde, *La religión maya*, Barcelona, Trotta, 2001, pp. 321-364.
- Ruz, Mario Humberto, “Las lágrimas de los indios, la justicia de Dios. La resistencia armada maya” *Arqueología mexicana. Rebeliones*, v. XIX, n. I, 48- 53.
- Ruz, Mario Humberto, *Copanaguastla frente a un espejo*, México, UNAM, 1989.
- Sáenz de Santa María, Carmelo, “Introducción general”, en Fray Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de Chiapa y Guatemala, escrita por el reverendo padre de la Orden de Predicadores, Francisco Ximénez*, 5v. Tuxtla Gutiérrez, 1971, v. III, pp. 21-68.
- Sahagún, Fray Bernardino de, “Relación breve de las fiestas de los dioses” (versión de Ángel María Garibay), en *Tlalocan*, v. II, n.4, 1948.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, 3 vol. (introducción y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin), Conaculta, México, 1989.
- Saint-Lu, André, “El poder colonial y la iglesia frente a la sublevación de los indígenas tzeltales de Chiapas en 1712”, *Mesoamérica*, México, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1986, pp. 23-33.
- Saint-Lu, André, “Significado histórico de la sublevación de los indios tzeltales (Chiapas, 1712)” [s.p.i., pdf], pp. 567-577.

- Sántis, Alonso, "Juan López, hombre eterno", en Domingo Gómez Gutiérrez, *Jwan Lopis, Bats'il Ajaw, Juan López Héroe tzeltal*, México, INI, 1996, pp. 113-116.
- Seler, Eduard, *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, México, JP, 2004.
- Serrano Martínez, Caledonio, "El Cerro de los Monos y su tradición", *Tlalocan*, v. 3, n. 1, 1949-57, pp. 175-178.
- Silverts, Henning, *Oxchuc*, México, 1969.
- Swadesh, Mauricio, "Ochenta lenguas autóctonas", en *Esplendor del México Antiguo*, I, México, Editorial del Valle de México, 1988, pp. 85-96.
- Tapia, Andrés de, "Los españoles en Tenochtitlan", en Ernesto de la Torre Villar, *Lecturas Históricas Mexicanas*, I, México, UNAM, 1998 pp.
- Tavárez, David Eduardo, "Una fuente inédita sobre la rebelión tzeltal de 1712: La sucinta relación de fray Gabriel de Artiga al prior general dominico (1713)", pdf. pp. 20.
- Tavárez Bermúdez, David, *Las guerras invisibles*, México, Colmich, Ciesas, UAM-Iztapalapa, 2013.
- Traven, B., *Tierra de la primavera*, México, CONACULTA, 1990.
- Trens, Manuel B., "1712-1715" en *Historia de Chiapas*, 2000, v. III, pp. 137-150.
- Tucidides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, v.1, Madrid, Gredos, 2001.
- Valverde Valdés, María del Carmen, "De vírgenes, profecías, cruces y oráculos: religión y rebelión en el área maya", en Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Nájera, *Religión maya*, Madrid, Trotta, pp. 283-320.
- Valverde Valdés, María del Carmen, "La guerra de castas. Península de Yucatán (1847-1901)", en *Arqueología mexicana. Rebeliones indígenas*, México, septiembre-octubre, 2011, pp. 54-59.
- Van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1971.
- Vázquez, Miguel, "Primera versión de Juan López, dios indio", en Domingo Gómez Gutiérrez, *Jwan Lopis, Bats'il Ajaw, Juan López Héroe tzeltal*, México, INI, 1996, pp. 77-90.
- Villa Rojas, Alfonso, "The Tzeltal", en *Estudios Etnológicos*, México, UNAM. 1995, pp. 386- 426.

- Viqueira, Juan Pedro, “¿Qué había detrás del petate del a ermita de Cancuc” en *Encrucijadas Chiapanecas*, México, Tusquets, 2002.
- Viqueira, Juan Pedro, “Jerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde: la red de poderes indios durante la sublevación de Cancuc, Chiapas, en 1712”, en María del Carmen Valverde Valdés (coord.), *La resistencia en el mundo maya*, UNAM, México. 2007, pp. 65-105.
- Viqueira, Juan Pedro, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en *Chiapas los rumbos de otra historia*, México, UNAM-Ciesas, 1997, pp. 103-144.
- Viqueira, Juan Pedro, *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas (1520-1720)*, tesis doctoral, EHESS Paris, Francia, 1997.
- Viqueira, Juan Pedro, *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, Ciesas, 1997.
- Vogt Z., Evon, *Ofrendas para los dioses*, México, FCE, 1976.
- Wallertein, Immanuel, “La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI”, en *El moderno sistema mundial*, v. I, México, Siglo XXI, 2003.
- Wasserström, Robert, “Etnicidad y negación cultural en Chiapas: La rebelión Tzeltal de 1712”, en Susana de Valle (comp.), *La diversidad prohibida. Resistencia étnica y poder en el estado*, México, Colmex, 1989, pp. 233-258.
- Ximénez, Fray Francisco, *Historia de la Provincia de Chiapa y Guatemala, escrita por el reverendo padre de la Orden de Predicadores, Francisco Ximénez*, v. III, introducción y notas, Carmelo Sáenz de Santa María, Tuxtla Gutiérrez, 1971.

Documentos de Archivo

118. Xiquilpa del Ouispado de Mechoacan. Nueva España. Céspedes Vistos. En RH Barlow, “Relación de Xiquilpan y su partido, 1579”, *Tlalocan*, v.1, n.4, 1944, pp. 291.

Rollo 63, 1ª Serie Guatemala, *Apud*, Aura Marina Arreola, “Población de los Altos de Chiapas Durante el siglo XVII e inicios del XVIII” en *VIII Mesa Redonda en San Cristóbal de las Casas*, México, UNAM, p. 259-260.

AGN, *Ramo Inquisición* v. 801, f. 108-114.

1713,- VII- 22. Ciudad Real, Chiapas. El rey agradece al Virrey de la Nueva España, Duque de Linares, los informes sobre la sublevación de indios en la provincia de Chiapa y la manera como trató el problema, AGN, Reales Cédulas Originales, v. 19, exp. 35, fs. 63-64.

AHDSC, “El rey para que los ministros del Santo Oficio puedan subir a los barcos que lleguen a los puertos de Indias a buscar libros prohibidos”, en *Cedularios 5 (1680-1780)*, febrero 27 de 1713 ff. 6.

AHDSC, “Al Obispo de Chiapas sobre el contrabando” *Cedularios 5 (1680-1780)*, septiembre 15, 1776, ff. 30-40.

AHDSC, III A2; I64; IIID3a

AHDSC, AI.II (o 176) “ley” 13. 42 folios.

AHDSC, *Defunciones IV*, D 2d 1721-1780.

AHDSC, *Justicia, Jiquipilas XII B5* “Recapitulación de dinero, 1660-1710”, Exp.2 Obs., Tacuazintepeq Ocozocuatla.

AHDSC, *Justicia, Jiquipilas*, III A1 “Idolatría y hechicería”, 1685, exp. 1, 58 ff, 1c. Obs., maltratado y mutilado.

AHDSC, “El rey confirma la libertad de tributos que el Presidente de Guatemala concedió a Tomás Gómez ,indio de Yajalón después de la sublevación de los 32 pueblos, junio de 1712, en *Cedularios 5 (1680-1780)*, ff. 135-142.

AHDSC, “El Rey recomendando se observen las cédulas sobre el cuidado de los indios, mayo 21 de 1678” en, *Cedularios 5 (1680-1780)*, ff.102

Archivo General de Centroamérica (Guatemala), Sign. AI-15, Leg.13, exp.176 [hay una copia en AHDSC].