



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

REVITALIZACIÓN Y AUTODETERMINACIÓN INDÍGENA: LA REBELIÓN DE 1712 EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA

DANIEL AYALA CONTRERAS

ASESOR: DR. GUILLERMO FERNÁNDEZ AMPIÉ

CIUDAD DE MÉXICO

2018





Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

A mis padres,
por darme la vida.

A la manada,
con amor. ¡Fuerza!

AGRADECIMIENTOS

El proceso de escritura de esta investigación fue largo, pero sumamente gratificante. Muchas cosas sucedieron durante ese tiempo, para bien y para mal, dejando su impronta en estas páginas. Sin ignorar sus limitaciones, el resultado final me deja plenamente satisfecho. Aprovecho este espacio para compartir esa satisfacción y agradecer a las personas que de un modo u otro contribuyeron a su realización.

En primer lugar, a mis padres, por la excelente educación que me dieron, por apoyarme a lo largo de toda mi formación académica y acompañarme, a su manera, en el proceso de titulación. Sin ellos esto no sería posible. A ambos, mi más profundo agradecimiento.

Al doctor Guillermo Fernández Ampié, quien además de ser mi profesor en varias asignaturas de la licenciatura fungió como asesor de esta investigación. El intercambio de ideas con él y sus enseñanzas durante todo este tiempo, así como sus señalamientos puntuales, contribuyeron sobremedida al resultado de este trabajo.

A cada uno de los lectores de esta tesis, por tomarse el tiempo de analizar a profundidad la primera versión del texto. Sus acertados comentarios y sugerencias fortalecieron su contenido. Las omisiones y flaquezas son, por supuesto, enteramente mi responsabilidad.

A los profesores y compañeros del Colegio de Estudios Latinoamericanos, con los que compartí dudas, certezas y utopías, en especial a aquellos que se mantienen en la búsqueda de un mundo nuevo para todos.

A todos los compañeros de lucha, que se mantienen irreductibles en el combate al capital. ¡Adelante!

Por último pero no menos importante, a Josa, por todo el cariño, las experiencias, el tiempo compartido y por ser una parte fundamental de mi vida. A estas alturas mis logros también son tus logros, porque en la calle, codo a codo, somos mucho más que dos.

ÍNDICE GENERAL

Introducción.....	1
Capítulo 1. De pueblos de indios y conquista pacífica. La orden de Santo Domingo y su legado en Chiapas.....	15
1.1. Los dominicos y la configuración del régimen colonial en Chiapas.....	15
1.2. Fray Bartolomé de Las Casas, los encomenderos y las Leyes Nuevas.....	16
1.3. Los dominicos y los pueblos de indios.....	23
1.4. El fin de la conquista pacífica.....	33
1.5. A modo de conclusión.....	41
Capítulo 2. De cofradías, cultos clandestinos y cosmovisión autóctona.....	45
2.1. Las cofradías indias y la rearticulación de la sociedad nativa.....	46
2.2. Cofradías, fiestas y religiosidad india.....	59
2.3. Los cultos clandestinos y la práctica religiosa a nivel privado y doméstico.....	67
2.4. Nagualismo y poder político.....	71
2.5. A modo de conclusión.....	79
Capítulo 3. De autodeterminación y revitalización indígena: la rebelión de 1712 en Cancuc.....	81
3.1. La virgen de Cancuc y la concepción del tiempo entre los mayas.....	81
3.2. La pérdida de autonomía de las cofradías indias.....	93
3.3. La respuesta de los indios: una rebelión anticolonial.....	98
3.4. A modo de conclusión.....	113
Conclusiones Generales.....	117
Bibliografía.....	135

INTRODUCCIÓN

Maldito e infame Cancuc.
Fray Juan Arias.

Durante todo el régimen colonial, el virreinato de la Nueva España fue escenario de múltiples motines, protestas y rebeliones indias, que en más de una ocasión tomaron la forma de movimientos socioreligiosos, relacionados con algún suceso o aparición de carácter milagroso, y el Reino de Guatemala no fue la excepción.¹ Esta situación fue, en su momento, paradójica, ya que los protagonistas de estos movimientos, además de ser indios ya “pacificados”, enarbolaban como símbolos de su rebeldía santos y vírgenes cristianas, de quienes decían representar su voluntad.

El presente estudio trata de una de esas rebeliones, la ocurrida en 1712 en la Alcaldía Mayor de Chiapa, cuyo principal bastión —pero no el único ni el último— fue Cancuc, un pueblo de la provincia de Los Zendales. El movimiento inició con la supuesta aparición de la Virgen del Rosario a una joven indígena cancuquera, María de la Candelaria, alrededor de quien se organizó un culto religioso autóctono, en el que participaban los indígenas locales, así como de otros pueblos y parajes aledaños de lo que hoy son Los Altos de Chiapas. La Virgen traía mensajes sobre el fin de la dominación española y el sufrimiento indio, por lo que pronto el culto devino en el rechazo total a las autoridades coloniales por parte de las comunidades participantes y en una rebelión armada.

Durante el tiempo que duró, los rebeldes tuvieron el control de un amplio territorio del Chiapas² colonial, las provincias de Los Zendales; Las Coronas y Chinampas y la Guardianía de Huitiupán, arrebatando a los españoles la facultad de decidir sobre la vida de los indios y poniendo en marcha todo un engranaje social alternativo, constituyendo, así, una verdadera utopía india. A estas alturas, su relevancia histórica es innegable. Este movimiento es considerado el más importante en la historia del Reino de Guatemala, por su magnitud y, sobre todo, porque representó un desafío abierto al régimen colonial: el principal mensaje de la Virgen, quien predicaba a través de María de la Candelaria, era “ya no hay Dios ni rey”.³

1 Las obras fundamentales sobre movimientos socioreligiosos, motines y rebeliones indias coloniales son, respecto a lo que ahora es México, Alicia Barabas, *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, Ediciones ABYA YALA, Quito, 2000, 258 págs; y respecto a Centroamérica y Chiapas, Severo Martínez Peláez, *Motines de Indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, F&G Editores, Guatemala, 2011, 502 págs.

2 A lo largo de todo el periodo colonial, el territorio del actual estado mexicano de Chiapas tuvo diferentes delimitaciones políticas, territoriales y administrativas. De manera resumida, en 1522 se le incluyó en la jurisdicción de la villa de Espíritu Santo; en 1528 se creó la provincia de Chiapa; en 1577 se formó la Alcaldía Mayor de Chiapa y, finalmente, en 1790 se estableció la Intendencia de Ciudad Real de Chiapas. En adelante, para facilitar la lectura de este trabajo, se utilizará el término de “Chiapas” o en su defecto el de “Alcaldía Mayor de Chiapa”, por ser su denominación oficial al momento de la rebelión de 1712. Para un breve recuento histórico, véase Gloria Pedrero Nieto, “Las divisiones políticas de Chiapas: siglos XVI-XIX”, en Rafael de J. Araujo González, Esaú Márquez Espinosa y María del Rocío Ortiz Herrera (coord.), *Estado-Nación en México: Independencia y Revolución*, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, 2011, págs. 211-261.

3 Fr. Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Libro VI, Gobierno del Estado de Chiapas/Concultura, Tuxtla Gutiérrez, 1999 [1720], pág. 229.

Por su carácter, la rebelión de 1712 ha sido ampliamente estudiada en la academia desde distintas disciplinas, en especial la antropología y la historia. La mayoría de las investigaciones se han centrado en sus causas, presentándola como una respuesta a la agudización de la explotación colonial; o bien, la han calificado como un movimiento mesiánico milenarista, por haber surgido de un culto religioso. En realidad, en el levantamiento los indios lucharon por la destrucción del régimen colonial, por su autodeterminación y por la revitalización de su cultura. No se trató de un movimiento espontáneo, ni de una respuesta mecánica al aumento de la explotación, sino de la culminación de más de siglo y medio de resistencia indígena. El presente trabajo busca ofrecer una interpretación de la rebelión anclada en la larga duración, para comprender mejor sus causas, sentido y significado histórico.

Los objetivos principales de la investigación son abordar la rebelión de 1712 desde la perspectiva de los indios participantes e intentar dilucidar por qué adoptó la forma de un movimiento sociorreligioso, por lo que el análisis se centrará en señalar los elementos que explican dicha expresión y que forman parte de la dinámica de resistencia india al colonialismo. Para ello, se destacan las condiciones que hicieron posible y a la vez influyeron esta dinámica, que engloba procesos, instituciones, prácticas y contenidos tanto religiosos como políticos; con el fin de hacer inteligible la coherencia de este levantamiento, tanto en su forma como en su contenido.

Con el afán de identificar los cambios, las continuidades y las rupturas en la dinámica social de las comunidades indias de Chiapas, el estudio se remonta en el primer capítulo hasta las primeras décadas de la época colonial, cuando las características esenciales de la dinámica de dominación y resistencia, que determinarían el porvenir de Chiapas, tomaron forma. En el segundo capítulo, se señalan los elementos propios de la tradición cultural mesoamericana que lograron persistir bajo la nueva situación, haciendo énfasis en su relación con el poder político. Por último, el tercer capítulo está dedicado a la narración de los hechos ocurridos en 1712, destacando aquellos que ejemplifiquen los aspectos tratados en los capítulos anteriores.

La memoria del levantamiento es resguardada por múltiples fuentes primarias, entre las que se incluyen autos judiciales, cartas y partes de guerra. La presente investigación consiste esencialmente en la revisión y análisis de las fuentes secundarias así como de algunas fuentes primarias publicadas sobre el tema. Uno de estos trabajos es la crónica de la rebelión presentada por fray Francisco Ximénez, dominico y cronista oficial de su orden en la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, quien le dedica quince capítulos del libro sexto de su *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, de 1720.

En palabras de Jan De Vos, ésta es “la fuente secundaria más importante sobre la rebelión, por haber sido escrita en el momento mismo e inmediatamente después de los hechos”.⁴ El texto de Ximénez es, en su mayor parte, una transcripción de la relación escrita en 1716 por fray Gabriel de

⁴ Jan De Vos, *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendaes (Chiapas, 1712) documentada, recordada, recreada*, CIESAS/UNAM/UNICACH, Mérida, 2011, pág. 14.

Artiga, superior provincial de los dominicos al momento del levantamiento. La relación de Artiga se basa en “varios informes que le habían sido enviados por frailes que estuvieron directamente involucrados en la pacificación de los rebeldes”, por lo que “es la fuente más detallada y mejor informada”⁵ de los hechos. Ximénez la integró en su historia, no sin antes añadirle “muchas observaciones”.⁶

Por supuesto, el tono de la relación de Artiga es de desaprobación a los indios, a los que califica de “maliciosos, muy faltos de entendimiento, muy inclinados a la idolatría y a la superstición, muy adversos a todo lo que es sagradamente serio”.⁷ Expresa la mentalidad de los religiosos españoles, que se puede catalogar de inquisidora y también supersticiosa, ya que Artiga afirma que la rebelión estalló porque “el demonio, disponiendo a estos pobres por medio de indios y indias maliciosos, con varios y falsos milagros” los llevó a cometer “las barbaridades que se verán en esta relación”.⁸ Además de esto, el relato contiene la descripción de varios hechos milagrosos ocurridos en favor de los españoles en el transcurso de la rebelión y durante su pacificación.

Refleja también otro aspecto de la mentalidad española, determinante en la dinámica social colonial en Chiapas y el resto del Reino de Guatemala: la certeza de que los indios no tenían derecho, bajo ninguna circunstancia, a rebelarse violentamente, aún cuando tuvieran motivos para hacerlo. Ximénez afirma, antes de presentar la relación de Artiga, que las causas del levantamiento fueron “las tiranías que con los indios obraron el Alcalde Mayor y otros españoles” pero, aclara, “el mayor motivo fue el señor obispo”, el franciscano Juan Bautista Álvarez de Toledo, “con su desmedida codicia, porque con la ansia de juntar dinero para sus pretensiones no quedó medio por ilícito que fuese de que no se valiese”.⁹ Así, menciona la participación del prelado en el sistema fraudulento de cobró de tributos, puesto en marcha por el alcalde mayor en la última década del siglo XVII, así como sus costosas y numerosas visitas pastorales a los pueblos indios. No obstante, en ningún momento se menciona que, por tales abusos, se justificaba la sublevación.

El resto de trabajos en los que se basa esta investigación se apoyan en la obra de Ximénez, así como en múltiples fuentes primarias. Severo Martínez Peláez, en su obra fundamental *Motines de indios*, sostiene que, en la Guatemala colonial, “los motines fueron reacciones violentas contra la explotación legal y las exacciones ilegales vinculadas a la misma”, las que “no eran accidentes ni anomalías del sistema, sino pertenecían a su esencia misma”.¹⁰ De esta manera, también los motines fueron un fenómeno inherente al régimen colonial, *presupuestados* en él, ya que “funcionaban como válvulas de escape del disgusto social y como avisos, previstos y hasta deseables, porque eran explosiones de descontento aisladas, apolíticas y por ende fácilmente controlables”.¹¹

5 *Ibidem*, pág. 15.

6 *Ibidem*, pág. 51.

7 Ximénez, *op. cit.*, pág. 222.

8 *Idem*.

9 *Ibidem*, pág. 219.

10 Martínez Peláez, *op. cit.*, págs. 47-48.

11 *Ibidem*, pág. 111.

De acuerdo con Martínez Peláez las poblaciones originarias se amotinaban cuando la soga al cuello de la dominación española era apretada con tanta fuerza que les impedía respirar, funcionando entonces como el indicador perfecto de que la explotación legal e ilegal había llegado al límite. En su opinión, los indios eran “seres de bajísima capacidad política”,¹² por lo que “no se amotinaban contra el sistema, sino contra ciertas extralimitaciones del mismo en un momento dado”.¹³ Así, las expresiones violentas del descontento indígena carecían de objetivos claros y concretos encaminados a suprimir su situación, constituyendo meras reacciones espontáneas a la agudización de la explotación.

Sin embargo, para Martínez Peláez el caso del levantamiento de 1712 es distinto. Caracteriza este movimiento como “el único que tuvo las características de una verdadera sublevación o rebelión de indios en el período colonial centroamericano”.¹⁴ Así, aunque menciona que motines y rebelión tuvieron elementos comunes con diferencias de grado, la principal de ellas fue que en 1712 “los sublevados se trazaron un plan de acción bastante elaborado, y se proponían suprimir la dominación española definitivamente en un amplio territorio”.¹⁵ El autor inserta su análisis dentro de su estudio de larga duración sobre los motines indios en la Centroamérica colonial, desde la perspectiva de la lucha de clases.

Con base en Ximénez y en abundantes fuentes primarias, resume las causas del levantamiento de la siguiente manera:

Exacciones relacionadas con el cobro de tributos, y especialmente los fraudes derivados de los mismos. Exacciones institucionalizadas en el régimen colonial, como la venta forzada de productos y la compra forzada de mercancías por los indios. Exacciones de Iglesia, recrudescidas por la actividad de un obispo que ganó fama por sus virtudes coloniales, es decir por sus servicios a los grupos dominantes de la colonia. Todo ello agravado por la incidencia de plagas de langosta [...]. División entre los grupos dominantes locales y debilitamiento bastante profundo de su autoridad y eficacia en el control de los indios. En dos palabras: un recrudecimiento de la explotación combinado con un debilitamiento del poder.¹⁶

En este contexto, el papel de la Virgen fue el de un catalizador del descontento acumulado, pero “para cumplir esa función, el símbolo religioso tenía que aislarse de la Iglesia dominante, desprenderse de ella para enfrentársele”,¹⁷ garantizando así lo que el guatemalteco llama el elemento humano y las condiciones subjetivas para la rebelión. Para Martínez Peláez, al hacer de la Virgen la patrona de su lucha contra el tributo y la dominación española los indios actuaron de manera semejante a los campesinos que se rebelaban en Europa durante la baja Edad Media. Sin embargo, afirma que este hecho no sería fundamental, sino que lo verdaderamente interesante “es

12 *Ibidem*, pág. 105.

13 *Idem*.

14 *Ibidem*, pág. 339.

15 *Ibidem*. pág. 341.

16 *Ibidem*. págs. 384-385.

17 *Ibidem*. pág. 386.

comprobar que no se hallaron en condiciones de abandonar el catolicismo colonial, que no apelaron a las divinidades prehispánicas, o lo hicieron muy secundariamente respecto de la Madre de Dios de la religión colonial, hondamente arraigada en ellos, lucharon contra el sistema, pues, enarbolando símbolos religiosos que el propio sistema les había impuesto en el proceso de su conquista espiritual”.¹⁸

Así, parece debatirse entre la fascinación por un movimiento que afirma “tenía un plan y una organización previa”¹⁹ y la dura comprobación de lo que considera “un nivel político muy bajo —el que correspondía a siervos coloniales [los indios]— y la debilidad subjetiva del movimiento”.²⁰ No obstante, afirma que “no se trata de las creencias, nivel en que los indios tenían que hallarse confundidos por motivos de doctrina y de ignorancia, sino de responder a una situación realmente nueva y deseada por todos: la supresión de los explotadores”.²¹ Finalmente, Martínez Peláez destaca, a pesar de todo, que “los cinco meses que duró la rebelión zendal [...] fueron verdaderamente un vacío colonial: la supresión de la explotación durante un tiempo y en una región relativamente amplias, y los inicios de un gobierno indio que comenzaba a ensayarse”.²²

Por su parte, Victoria Reifler Bricker inserta el estudio de la rebelión originada en Cancuc en una investigación más amplia, centrada en la configuración del ritual entre los pueblos mayas de México y Guatemala. Caracteriza este hecho como “una auténtica rebelión de carácter político así como también religioso”,²³ y considera que sólo es posible comprenderla tomando en cuenta la serie de cultos religiosos autóctonos que le precedieron. Como se verá en el desarrollo de esta investigación, los años anteriores al estallido del levantamiento estuvieron marcados por sucesos considerados de carácter milagroso en las tierras altas chiapanecas.

Aunque en apariencia la causa de éstos era la explotación económica, según la autora “los cultos de Zinacantán, Santa Marta, Chenalhó y Cancuc deberían ser vistos como una serie de experimentos de los nativos por buscar un santo propio que fuese aceptable por parte de las autoridades religiosas españolas”.²⁴ Lo determinante habría sido la actitud de los españoles ante esos cultos, quienes interpretaban “la revitalización religiosa indígena en general —y no solamente la rebelión de Cancuc en particular— como una expresión de soliviantamiento en contra del orden colonial”,²⁵ es decir, como la primera etapa de una rebelión contra la autoridad española.

Si los religiosos no hubieran intentado suprimir estos cultos, argumenta Bricker, “no habría habido un alzamiento general indígena en los Altos de Chiapas en 1712”.²⁶ Los líderes del

18 *Ibidem*, pág. 405.

19 *Ibidem*, pág. 390

20 *Ibidem*, pág. 410.

21 *Ibidem*, pág. 411.

22 *Ibidem*, pág. 418.

23 Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, FCE, México, 1989, pág. 113.

24 *Ibidem*, pág. 138.

25 *Ibidem*, pág. 137.

26 *Idem*.

movimiento de Cancuc y el resto de indios participantes de los cultos autóctonos , “impedidos en sus numerosos esfuerzos por encontrar un lugar legítimo dentro de la religión católica, para un santo indígena, [...] decidieron finalmente rechazar por completo tanto el control religioso como el político de los españoles, y formar su propio Estado y burocracia religiosa”.²⁷

De esta forma, un culto religioso autóctono, que funcionaba dentro del orden colonial, terminó por ser una rebelión en contra de ese mismo orden. Sin embargo, los rebeldes tomaron como modelo las instituciones españolas, desempeñando cargos con los mismos nombres y funciones, por lo que Bricker afirma que “la revuelta de Cancuc de 1712 no fue un intento por revivir antiguas costumbres mayas”, sino “una expresión de descontento en cuanto al monopolio español de la religión católica”.²⁸

El historiador Juan Pedro Viqueira ha abordado el tema en diversas ocasiones, por lo que se destacan aquí los postulados que consideramos más relevantes. En su estudio “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, Viqueira se dedica a escudriñar en los motivos de los indios para levantarse, y comienza señalando que esta fue “una de las rebeliones indias más importantes que haya conocido el Reino de Guatemala”, ya que los indios de las provincias rebeldes “se levantaron en armas con el propósito declarado de acabar con el dominio español”.²⁹ El autor menciona que, como cualquier hecho histórico, fueron varios y muy diversos los factores causantes del conflicto, relacionados entre sí. No obstante, es posible identificar “las fuerzas históricas que hacen inteligible la rebelión de 1712 de acuerdo a sus distintas temporalidades”, es decir las de larga, mediana y corta duración.³⁰

Las fuerzas de larga duración serían el resultado de la forma peculiar que adoptó la dominación colonial en Chiapas; las de mediana duración serían parte de una fase ascendente de un ciclo económico secular, típico de toda sociedad tradicional, comenzada en 1670 y agotada a principios del siglo XVIII; finalmente, las fuerzas de corta duración serían el resultado de la crisis de esta fase, que tuvieron lugar entre 1707 y 1711, es decir inmediatamente antes del levantamiento. La Alcaldía Mayor de Chiapa fue un territorio marginal durante la Colonia, por la ausencia de metales preciosos y de acceso al mar,³¹ así como su lejanía de las principales rutas comerciales, por lo que fue un territorio poco atractivo para los colonizadores, y su número siempre se mantuvo bajo: a fines del siglo XVII, la alcaldía se componía de 66 500 habitantes, de los cuáles 1 500 eran españoles peninsulares o criollos; alrededor de 4 000 mestizos, negros o mulatos; y el resto, 92%, indios.

27 *Ibidem*, pág. 139.

28 *Ibidem*, pág. 140.

29 Viqueira, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira [eds.], *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS, México, 2004, pág. 103.

30 *Ibidem*, pág. 105.

31 Como menciona Juan Pedro, “durante los siglos XVI, XVII y primera mitad del XVIII, la costa del actual estado de Chiapas no formaba parte de la alcaldía mayor de Chiapas, sino que constituía una entidad territorial distinta, conocida con el nombre de Gobernación del Soconusco”. *Idem*.

Las fuerzas de larga duración se expresan en el hecho de que “la oposición entre los españoles [...] y los indios [...] tomó necesariamente tintes extremos [...] especialmente en la región de Los Altos”, región fría donde las epidemias afectaron poco a la población, que se mantuvo numerosa y como reserva de mano de obra. El orden colonial local era, pues, una sociedad en “permanente polarización”.³² La explotación recayó, de manera directa, sobre los pobladores autóctonos, quienes a su vez mantuvieron vivas sus creencias más profundas, por lo que esta oposición era, en realidad, “la confrontación de dos mundos culturales incompatibles entre sí”.³³

Las fuerzas de mediana duración serían aquellas desatadas a partir de 1670, cuando tuvo lugar un breve periodo de bonanza económica, a expensas de los indios. La recuperación demográfica en Los Altos atrajo españoles y mestizos dedicados al comercio y sus caminos se hicieron cada vez más transitados. Las visitas de alcaldes mayores, obispos y oidores se multiplicaron, aparejando consigo grandes gastos para las comunidades. Los patrones tributarios se actualizaron con mayor frecuencia, y a partir de 1680 “se estableció en Chiapas un nuevo y original mecanismo de cobro de los tributos que permitía a las autoridades españolas encargadas de recabarlos [...] obtener jugosos e ilegales beneficios e imprimir, al mismo tiempo, un mayor dinamismo a la economía de la alcaldía”.³⁴

Las consecuencias de esta fase fueron, por un lado, la creciente animadversión de los indios hacia los tributos y hacia Ciudad Real, así como la movilidad de los habitantes de los pueblos que, bajo el nuevo sistema, debían pagar todo su tributo en dinero. Ambas cuestiones desembocaron en el fortalecimiento de las redes regionales de ayuda mutua y solidaridad, que fueron determinantes durante el levantamiento. Por otro lado, las autoridades civiles y eclesiásticas se enfrascaron en profundas disputas, entre ellas y al interior de cada facción, por el control sobre los indios, “debilitando las redes del control político”.³⁵

Por último, las fuerzas de corta duración corresponderían al agotamiento de esta fase de bonanza, iniciada en 1707 con una crisis agrícola, “que trajo el hambre y la enfermedad a muchos pueblos de la alcaldía mayor de Chiapas”.³⁶ Las disputas entre españoles continuaron, alcanzando un nivel alarmante en 1712. Además de “estos trastornos económicos y políticos, se produjeron extraños sucesos religiosos y movimientos de protesta en los pueblos indios”,³⁷ entre 1709 y 1711. Finalmente, la rebelión estallaría de manera formal en 1712, justo en el momento en que el obispo

32 *Ibidem*, pág. 106.

33 *Ibidem*, pág. 107.

34 *Ibidem*, pág. 110. Para Severo Martínez Peláez, estas exacciones ilegales componían una gran trama de tolerancias, por lo que no eran “una serie de anomalías o desajustes del régimen colonial, sino todo lo contrario: ajustes perfectamente sistematizados que estuvieron funcionando durante más de dos siglos y medio; corrupción institucionalizada”. Bajo este sistema, todos podían obtener algún beneficio extra arrancado a los indios, siempre y cuando recaudaran primero lo que le pertenecía a la Corona: “el secreto para medrar en los mecanismos de explotación del indio era [...]: *robarle con estricta lealtad a los intereses del rey*”. Martínez Peláez, *op. cit.*, págs. 110-111 y pág. 51, respectivamente.

35 Viqueira, “Las causas de una rebelión...”, *op. cit.*, pág. 121.

36 *Ibidem*, pág. 120.

37 *Ibidem*, pág. 123.

Álvarez de Toledo iniciaba su segunda visita pastoral, que se presumía desastrosa para los indios tomando como parámetro la primera, realizada en 1709 en medio de la hambruna en las comunidades.

Además de enumerar las causas de la rebelión, Viqueira señala que se trató de un movimiento organizado y planeado por un grupo de indios influyentes en Cancuc y el resto de pueblos de Los Altos, y no un movimiento espontáneo, “provocado por las visiones religiosas de María de la Candelaria, que [...] habrían despertado a los indios de su letargo y los habrían arrojado a un frenesí milenarista”.³⁸ En lugar de ello, “el milagro de la Virgen de Cancuc’ fue obra de cinco indios”,³⁹ futuros mayordomos, sobre lo que volveremos más adelante. Para el autor, “sin duda el propósito final de la rebelión era terminar con la dominación española”, además de la “recuperación total del control sobre los ritos y el culto religioso de los naturales”.⁴⁰

Viqueira también dedicó un ensayo a indagar sobre las prácticas y creencias religiosas de los indios de Chiapas a principios del siglo XVIII, que contextualizan la rebelión de 1712, así como las implicaciones sociales que éstas tenían en la distribución local del poder en los pueblos. Para conseguirlo, se centra en desmenuzar un aspecto central del levantamiento, resumido en el título de su trabajo: “¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?”.⁴¹ Como se verá más adelante, los rebeldes dirigían sus ceremonias secretamente a un objeto, y el historiador pretende esclarecer de qué se trataba.

Así, maneja tres hipótesis sobre lo que se encontraba oculto en la ermita de Cancuc: “una imagen de la Virgen del Rosario [en nombre de quien se hizo la rebelión], una mujer —más precisamente: una mujer-diosa— o, finalmente, un ídolo”.⁴² Se trata de tres posibilidades siguiendo las declaraciones de testigos presenciales asentadas en las fuentes primarias, así como los indicios que las prácticas de los rebeldes aportan, complementadas con la información vertida por historiadores y antropólogos contemporáneos. Elucidar esta cuestión resulta de suma importancia ya que, “además el contenido concreto —material, podríamos decir— al que se refiere (el objeto físico adorado), encierra una gran carga simbólica”,⁴³ presente en cualquiera de las tres posibilidades.

No obstante, Viqueira no termina por dar una respuesta definitiva. A pesar de sus esfuerzos, afirma que “seguimos sin saber que era lo que estaba detrás del petate”.⁴⁴ Aún así, su texto es fundamental, en tanto incluye abundantes testimonios de la época, tanto de los indios —rebeldes o no— como de los españoles, además de presentar un panorama general sobre la religiosidad

38 *Ibidem*, pág. 127.

39 *Idem*.

40 *Ibidem*, pág. 129.

41 *Ibidem*, págs. 201-258.

42 *Ibidem*, pág. 206.

43 *Ibidem*, pág. 205.

44 Juan Pedro Viqueira, “¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?”, en *Encricujadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, El Colegio de México/Tusquets Editores, México, 2002, pág. 257.

autóctona, que podemos definir como la mentalidad india colonial, que proporciona pistas y elementos para comprender el levantamiento de 1712.

Por último, la última fuente secundaria en la que se basa este trabajo, y en mi opinión la más completa, es el libro póstumo de Jan De Vos, *La guerra de las dos vírgenes*.⁴⁵ En realidad, De Vos es editor del texto, que divide en tres grandes apartados: la rebelión documentada; la rebelión recordada y la rebelión recreada. En el primero, agrupa fuentes primarias y secundarias, ya sea completas o algunos fragmentos, que tratan sobre los sucesos, las causas y las consecuencias de la rebelión. El autor procuró presentar las visiones tanto de los indios como de los españoles. En el segundo apartado, recoge diferentes productos de la memoria histórica local chiapaneca sobre la rebelión, de indios y ladinos. En el último, reúne extractos de obras que buscan recrear, desde el cine y la literatura, los acontecimientos.

Además de esto, elaboró un estudio introductorio, donde presenta algunos postulados importantes. Su preocupación se centra en la relación entre el modo específico que adoptó la revuelta india y sus objetivos. Dado que ésta estalló “en nombre de la Virgen del Rosario”, pretende profundizar en lo que denomina el “proceso de adopción-adaptación por parte de los indígenas rebeldes”⁴⁶ de esta particular advocación mariana. Destaca, al igual que Juan Pedro Viqueira, que se trató de un movimiento organizado por un grupo de principales que serían futuros mayordomos de la Virgen.

Lo más relevante de su trabajo se refiere a la hipótesis lanzada sobre la identidad del misterioso objeto oculto en la ermita de Cancuc. El historiador afirma que se trataba de “un objeto esculpido en piedra o madera”,⁴⁷ una representación de forma y contenido prehispánico, que se presentaba públicamente como una Virgen cristiana. En su opinión no se trataría de un retorno a la religiosidad indígena antigua, sino de un ejercicio sincrético, expresión del accionar indio en todos los aspectos de su vida bajo el dominio colonial: “adoptando, y a la vez adaptando, un sinnúmero de productos materiales y culturales introducidos por los españoles desde la lejana y desconocida Europa”.⁴⁸ Sobre estos puntos, volveremos más adelante en la investigación. Por ahora, basta destacar que, por su riqueza documental, la obra de Jan De Vos permite abordar la rebelión de Cancuc desde diversos ángulos, aportando un panorama general y a la vez particular sobre ella.

Como ya se mencionó, la mayoría de los análisis se han centrado en las causas y orígenes de la rebelión, pero enfocándose en los abusos y la explotación española a través de distintos agentes —como los obispos y los alcaldes mayores— en los años inmediatos al estallido rebelde, como sería el caso de Severo Martínez Peláez y de uno de los trabajos de Juan Pedro Viqueira. Por su parte, Victoria Bricker, reduce el origen del conflicto a una cuestión religiosa: la intención de los

45 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*

46 *Ibidem*, pág. 22.

47 *Ibidem*, pág. 44.

48 *Ibidem*, pág. 45.

indios de establecer un culto alrededor de un santo propio, y la negatividad —violenta, además— de las autoridades eclesiásticas a aceptarlo, que en una especie de espiral ascendente habría llevado a los primeros a expresar la frustración acumulada a través de un levantamiento armado. Sobre la obra del cronista dominico Francisco Ximénez basta decir una cosa: se trata de la visión de los vencedores.

Al limitar los hechos a una reacción de los indios ante situaciones particulares y a la expoliación española, se hace caso omiso a sus reclamos, motivaciones y aspiraciones, que de una u otra manera se presentaron en el desenvolvimiento de la rebelión. La excepción la constituyen los trabajos de Jan De Vos y el de Juan Pedro Viqueira que se centran en las creencias indígenas que influyeron en la rebelión, así como en algunos de sus aspectos particulares. Tomando en cuenta lo anterior, es necesario destacar los objetivos y las reivindicaciones profundas de los rebeldes, que incluyen pero a la vez rebasan la coyuntura. Así, aunque en términos objetivos resulte algo imposible de conseguir por completo, para comprender mejor los hechos de 1712 es necesario *ponerse en los zapatos* de los indios.

Hacerlo permitirá, además de obtener un panorama más completo, explicar porqué la rebelión partió de un culto religioso autóctono y adoptó la forma de un movimiento sociorreligioso. Esta cuestión particular ha llevado a la mayoría de los estudiosos contemporáneos del tema —incluyendo prácticamente a todas las fuentes secundarias ya mencionadas— a destacar, por un lado, la importancia de los cultos y sucesos milagrosos que antecedieron la sublevación y, por el otro, a señalar que ésta tuvo un carácter mesiánico milenarista. Sin embargo, ¿de dónde parten estos postulados? Veámoslo brevemente.

Los movimientos sociorreligiosos son fenómenos de naturaleza religiosa, cultural y política, en los que existe una imbricación profunda entre estos tres campos. Después de la conquista y la colonización del Nuevo Mundo, se constituyeron en una de las formas más difundidas de resistencia étnica. En la realidad latinoamericana, señala Alicia Barabas, estos movimientos “se estructuran en oposición a la situación colonial producto de la invasión europea y al colonialismo interno que caracteriza las relaciones interétnicas después de las independencias nacionales del siglo XIX”.⁴⁹

Una de sus características, siguiendo a Barabas, es que “las expectativas de transformación de la realidad dada se expresan a través de cosmovisiones mítico-religiosas y de rituales que legitiman y guían su configuración”.⁵⁰ En estos movimientos, “la cosmovisión religiosa es el fundamento de la comprensión del mundo social, germen de la rebelión y guía para la acción colectiva. En ellos el nomos social —el entramado de significados del mundo— se halla fusionado con el nomos cósmico”. De esta manera, dado que se presentan en sociedades en las que el orden cósmico y el orden social son coextensivos, “la penetración de lo sagrado en lo social resulta totalizadora y

49 Barabas, *op. cit.*, pág. 37.

50 *Idem.*

supone la legalización mítica —por lo general realizada a través de la profecía— de lo social; esto es, del acontecer histórico y de las acciones humanas”.⁵¹

En América Latina, este tipo de resistencia étnica a la dominación colonial se expresó en sociedades en las que no existía una diferenciación estricta entre la esfera de lo religioso y la de lo político, sino una interrelación profunda, como es el caso de las sociedades mesoamericanas. Así, lo sagrado en sus múltiples expresiones se presentaba “como organizador y disparador de la acción”,⁵² por lo que la mayoría de los movimientos sociorreligiosos culminaron en rebeliones armadas que desafiaban el orden colonial, y pretendían “la recuperación de la forma de vida truncada por la Conquista”.⁵³

En su desenvolvimiento, los movimientos sociorreligiosos seleccionaron aspectos fundamentales de la cultura autóctona y los llevaron a la práctica, de manera velada pero a simple vista la mayoría de las veces, expresados a través de las prácticas y los símbolos de poder impuestos en su momento por los colonizadores, pero con un sentido autóctono en su significado y más cristalino en ciertos espacios y ocasiones. De esta forma, durante la Colonia fueron un ejercicio de revitalización de la cultura autóctona de los pueblos indios.

Las tipologías sobre los movimientos de esta clase son variadas. Para Alicia Barabas “la terminología más adecuada, por global, es la que permite incluir a los milenarismos, mesianismos, profetismos y otros fenómenos sociorreligiosos asociados, dentro de la categoría de movimientos sociorreligiosos”.⁵⁴ Como se mencionó, el levantamiento de Cancuc ha sido etiquetado como un movimiento con características mesiánicas y milenaristas, por lo que conviene dedicar unas palabras a ambas categorías.

El milenarismo proviene de la tradición judeocristiana y se insertó en los pueblos americanos a partir de la Conquista y la evangelización. Norman Cohn refiere que el significado original del concepto *milenarismo* era limitado, y hacía referencia a la creencia de algunos cristianos basada en el *Libro de la Revelación*, según la cual, tras su Segunda Venida, Cristo establecería su reino sobre la tierra y reinaría durante mil años antes del Juicio Final.⁵⁵ En el mismo sentido, María Pereira Isaura de Queiroz señala que, en las creencias milenaristas originales, “el rasgo especial que se desarrolla [...] es la espera del Milenio, en el curso del cual Cristo reaparecerá sobre la tierra [y] reinará en ella mil años; ese reinado debía comenzar exactamente mil años después de su nacimiento”,⁵⁶ Como se ve, se trataba de un milenarismo cristiano, por lo que “en un sentido

51 *Ibidem*, pág. 58.

52 *Ibidem*, pág. 59.

53 *Ibidem*, pág. 64.

54 *Ibidem*, pág. 46.

55 Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pág. 14.

56 María Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, Siglo XXI Editores, México, 1978, pág. 19.

restringido, el ‘milenario’ es el conjunto de las creencias relativas a la vuelta de Cristo en una fecha precisa”.⁵⁷

Sin embargo, entre los antropólogos, los sociólogos y los historiadores el término comenzó a usarse en un sentido más amplio, convirtiéndose “en una etiqueta convencional para un tipo particular de salvacionismo”.⁵⁸ En palabras de Isaura de Queiroz, “en su sentido más amplio, el milenario es la creencia en una edad futura, profana y sin embargo sagrada, terrestre y sin embargo celeste”, en la que “todos los entuertos serán [...] corregidos, todas las injusticias reparadas, y abolidas la enfermedad y la muerte”. Así, “está en la naturaleza del milenario ser al mismo tiempo religioso y sociopolítico, y de enlazar estrechamente lo sagrado y lo profano”.⁵⁹

Siguiendo a Cohn, los movimientos milenaristas conciben la salvación como un hecho colectivo, puesto que debe ser disfrutado por los fieles como colectividad; terrenal, ya que debe realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo; inminente, en el sentido de que llegará pronto y de manera repentina; total, ya que transformará por completo la vida en la tierra, de modo que ésta no será una simple mejoría del presente sino la perfección; y, por último, milagroso, en tanto debe realizarse por o con la ayuda de intervenciones sobrenaturales.⁶⁰ Alicia Barabas añade que la salvación también es concebida como última, ya que será parte de un futuro diferente, definitivo e irrevocable; y catastrófica, al estar precedida de acontecimientos apocalípticos y crisis que anuncian la destrucción del mundo.⁶¹

Pereira de Queiroz hace una distinción importante: “en el marco de las creencias milenaristas, el mesianismo constituye un caso particular; alguien —un héroe, un mensajero divino— tendrá por función instaurar en el mundo la sociedad perfecta”. Así, no todo movimiento milenarista adopta características mesiánicas, ya que el milenio puede ser buscado sin la ayuda de un mesías. De tal modo, un movimiento milenarista será mesiánico cuando la colectividad que hace parte de él sea “dirigida por un jefe sagrado en contacto directo con el más allá”.⁶²

El levantamiento indio que sacudió el Reino de Guatemala en 1712 presentó ciertas características que se pueden asociar a esta tipología de movimientos socioreligiosos, milenarismo y mesianismo. No obstante, se trata de una identificación realizada a la distancia, en el tiempo y el espacio, de acuerdo con la tradición occidental y una parte de su horizonte cultural: el milenarismo judeocristiano, a partir del cual se han analizado diversos movimientos rebeldes en América Latina y el mundo. En última instancia, se trata de una perspectiva totalmente ajena a los hechos, puesto que no toma en cuenta la dinámica *propia* de la rebelión y de sus protagonistas, los indios de Chiapas.

57 *Ibidem*, pág. 19.

58 Cohn, *op. cit.*, pág. 14.

59 Pereira de Queiroz, *op. cit.*, pág. 20.

60 Cohn, *op. cit.*, págs. 14-15.

61 Barabas, *op. cit.*, pág. 45.

62 Pereira de Queiroz, *op. cit.*, pág. 21.

En realidad, dos cuestiones particulares influyeron en la conformación de movimientos rebeldes con características asociadas al milenarismo mesiánico. Por un lado, la propia tradición cultural mesoamericana sobre el poder político, los atributos de los mandatarios y el transcurrir del tiempo. Por otra parte, la forma particular que adoptó la dominación española y el régimen colonial a nivel local, que posibilitaron que algunos elementos fundamentales de la cosmovisión mesoamericana autóctona perduraran durante todo el colonialismo.

De este modo, la configuración tanto del dominio colonial como de la resistencia india en Chiapas dieron pie a una dialéctica entre la estructura del colonialismo y la cosmovisión autóctona maya, cuyo resultado fue la configuración de movimientos sociorreligiosos autóctonos de carácter anticolonial, pero que, al mismo tiempo, poco tenían que ver con el milenarismo mesiánico de origen judeocristiano. Por ello, esta investigación también destaca las formas que adoptaron tanto la dominación española como la resistencia indígena en Chiapas, que determinarían en buena medida el curso y la forma de las rebeliones indígenas contra la opresión colonial, incluyendo la de 1712. En otras palabras, lo fundamental no es comprender la relación entre los cultos y hechos milagrosos que antecedieron el levantamiento de Cancuc, sino comprender y explicar por qué el descontento, la rebelión y el afán de librarse del dominio español se expresaron a través de movimientos sociorreligiosos.

Los españoles de Chiapas atribuyeron la aparición de profetas, santos y vírgenes autóctonas a la inclinación natural de los indios a la idolatría, a su malicia y, por supuesto, a la actividad del demonio, que los manipulaba y engañaba. Y aunque reconocieron los abusos de ciertas personalidades y autoridades del régimen colonial, nunca repararon en una cuestión de suma importancia: el propio régimen colonial, a través de las instituciones que impuso y en particular a través de las condiciones de la reducción y congregación de la población autóctona en pueblos de paz, contribuyó al desarrollo de las rebeliones indias surgidas de movimientos sociorreligiosos.

La rebelión de Cancuc tiene su explicación no sólo en la coyuntura desastrosa para las comunidades indias, sino en los albores mismos del colonialismo en Chiapas, las fuerzas de larga duración mencionadas por Viqueira, pero no solamente aquellas que fueron producto de la opresiva y desigual relación que se construyó entre indígenas y españoles, sino también aquellas conservadas y puestas en marcha por los propios indios, en su afán de sobrevivir como seres humanos y como grupos culturalmente autónomos.

Por esta razón, también nos apoyamos en fuentes que aportan información sobre la forma particular que adoptó el régimen colonial en la provincia y sobre ciertos elementos fundamentales de la cosmovisión mesoamericana que se presentaron directa e indirectamente en la rebelión de 1712, con las que se entablará un diálogo crítico, a fin de retomar lo que resulte útil para los objetivos planteados y discutir los distintos puntos de vista a través de los cuáles han sido abordados los sucesos.

Por último, basta decir que con el presente estudio, al destacar la compleja estrategia de resistencia indígena frente a la dominación colonial en Chiapas, así como las aspiraciones y objetivos de los rebeldes durante el levantamiento de 1712, se pretende contribuir no sólo a la reinterpretación de este fundamental episodio histórico, sino también al desenvolvimiento de un enfoque que rescate, en nuestras investigaciones académicas, el papel de los oprimidos en la construcción de su destino y el renovado afán por ejercer lo máspreciado de la naturaleza: la libertad.

1. De pueblos de indios y conquista pacífica. La orden de Santo Domingo y su legado en Chiapas

¿por qué en lugar de enviar ovejas que conviertan los lobos, enviáis lobos hambrientos, tiranos, crueles, que despedacen, destruyan, escandalicen y avienten las ovejas?
Fray Bartolomé de las Casas.

La rebelión de 1712 sólo puede entenderse como producto de la resistencia indígena al colonialismo, conformada a lo largo de los años de acuerdo con las circunstancias y las posibilidades de acción. Un análisis efectivo de este episodio de rebeldía india debe partir de una perspectiva de larga duración. Este primer capítulo está dedicado a relatar el modo particular en que el régimen colonial se impuso en territorio del actual estado de Chiapas, particularmente en los valles centrales y las tierras altas, que a la larga terminó por influenciar y condicionar los mecanismos de resistencia autóctona en su lucha por sobrevivir como grupos culturalmente autónomos.

Las preguntas que guían el desarrollo del capítulo y a las que busca dar respuesta son las siguientes: ¿de qué manera se implantó y consolidó el régimen colonial en Chiapas? ¿qué factores influenciaron esta expresión local del colonialismo? ¿quiénes fueron sus principales protagonistas? ¿cuáles eran sus motivaciones? ¿cuál fue la respuesta de los indios ante el accionar de los españoles? Para comprender la dinámica de resistencia india al dominio español, en la que se inserta el gran levantamiento de 1712, es preciso remontarse hasta mediados del siglo XVI, cuando adquirió parte de sus rasgos fundamentales.

Este momento de *despegue* del colonialismo en la región no puede entenderse sin considerar la actuación de uno de sus principales agentes: la orden de Santo Domingo, y de uno de sus más célebres miembros, fray Bartolomé de Las Casas. Comenzaremos entonces con una síntesis de la praxis dominica en la provincia, responsable directa del afianzamiento del dominio español en tierras chiapanecas, señalando sus principales tópicos así como su devenir, que determinaría, desde su llegada en 1545, el porvenir de Chiapas.

1.1. Los dominicos y la configuración del régimen colonial en Chiapas

Uno de los grupos más importantes en la conformación de la sociedad en el Chiapas colonial fue la orden de predicadores o de Santo Domingo. Fundada en 1206 por Domingo de Guzmán (1170–1221) y confirmada por el papa Honorio III el 22 de diciembre de 1216, se planteó como finalidad la predicación de Jesucristo, supeditando a ella el resto de actividades conventuales.⁶³ La orden se

63 Rodolfo Esteban Hernández Méndez y Norma Alma Lucky Ramírez Juárez, *La orden de los dominicos en el Reino de Guatemala*, Universidad de San Carlos de Guatemala-Dirección General de Investigación-Escuela de Historia-Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Guatemala, 2000, pág. 18.

organizó en tres niveles: el convento, donde tiene lugar la vida personal y comunitaria de la orden e incluye la oración en común, el estudio, la contemplación, la reflexión en común y las observancias conventuales; las provincias, que son un conjunto de conventos de una área geográfica determinada; y por último, la orden misma en su totalidad, que no es sino un conjunto de provincias.

La Provincia de Santo Domingo en España fue fundada en el Capítulo General de la Orden de Predicadores, celebrado en Bolonia en 1221 con la presencia del propio Santo Domingo de Guzmán, donde se decidió que la orden se dividiera en cinco provincias. Alcanzó su mayor esplendor “durante los siglos XVI y XVII”,⁶⁴ es decir, durante los años más importantes de la colonización del Nuevo Mundo, por lo que no es de extrañar entonces que su presencia en tierras americanas haya sido temprana y exitosa.

La historia de la relación de los dominicos con el llamado Nuevo Mundo es relativamente larga. La orden dio su apoyo a Cristóbal Colón cuando su proyecto de navegación transoceánica era sólo un plan.⁶⁵ Más adelante, entre finales de 1510 y principios de 1511, los predicadores pisarían por primera vez las tierras descubiertas, cuando una misión compuesta por 16 frailes, “elegidos de los mejores centros intelectuales y de vida dominicana”,⁶⁶ llegó a la isla de La Española.

En poco tiempo se extendieron en territorio continental, y en 1526 llegaron a Nueva España, desde donde se extenderían a Guatemala y el resto de Centroamérica. En Chiapas, su práctica se inauguró con la llegada de uno de los personajes más influyentes de todo el régimen colonial en el siglo XVI, fray Bartolomé de Las Casas, con el propósito de ejercer como obispo de la diócesis. Le precedía una mala fama entre los colonizadores, que se acentuaría durante su breve obispado. Como se verá, en esta historia de ladinos abusivos e indios rebeldes, la figura del dominico es fundamental. La propia provincia dominica de San Vicente de Chiapa y Guatemala fue creada en 1551, a instancia de fray Bartolomé, aún cuando ya no se encontraba en territorio americano.⁶⁷ Conviene entonces realizar un breve repaso de su accionar y su legado.

1.2. Fray Bartolomé de Las Casas, los encomenderos y las Leyes Nuevas

Antes de que fuera nombrado obispo de Chiapas, Las Casas protagonizó junto con otros miembros de la orden de Santo Domingo enérgicas protestas en contra del trato cruel e inhumano que se daba a los pobladores autóctonos del llamado Nuevo Mundo. La Corona escuchó con atención estas denuncias, y promulgó las Leyes Nuevas en 1542, en las que se abolía la esclavitud indígena y se

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ Rodolfo Hernández y Norma Ramírez mencionan que “entre el otoño de 1486 y la primavera de 1487 Colón se encontraba en Salamanca, donde expuso su proyecto transoceánico a varias juntas de profesores de la universidad de esa ciudad. Durante su estancia en ella residió en el convento dominico de San Esteban. El apoyo principal se lo dio fray Diego de Deza, catedrático de Prima de Teología de la Universidad de Salamanca y preceptor del príncipe don Juan. Tanto en la universidad como en el Estudio General de San Esteban había catedráticos [dominicos] de Astrología y de Matemáticas, quienes discutieron con mucho rigor académico los planes de Colón”. *Ibidem*, pág. 22.

⁶⁶ *Ibidem*, pág. 30.

⁶⁷ Marijose Amerlinck de Bontempo, “Conquista espiritual y económica: la formación de haciendas de frailes dominicos en Chiapas”, en *Mesoamérica*, núm. 20, diciembre de 1990, pág. 220.

permitía a sus autoridades controlar los asuntos de su comunidad a cambio de ser responsables ante la Corona y de no violar las enseñanzas de la Iglesia.⁶⁸ Para el caso específico que tratamos, lo más relevante es que fray Bartolomé “también fue capaz de convencer al rey de que sólo la orden dominica tenía con los nativos el vínculo necesario y desinteresado para asegurar el cumplimiento de la nueva legislación”.⁶⁹

Esto tuvo un peso muy importante para la configuración de la sociedad indígena colonial en Chiapas, puesto que la Corona otorgó a los dominicos la potestad para realizar la conquista y predicación pacífica, así como las reducciones y congregaciones de los antiguos asentamientos de pobladores autóctonos, dispersos hasta entonces por un vasto territorio, en los pueblos de indios. Estas disposiciones, pactadas antes de la promulgación de las Leyes Nuevas, tuvieron que esperar hasta la asunción de Las Casas como obispo de Chiapas para llevarse a la práctica.

El obispado de Chiapa se conformó por bula papal de Paulo III el 14 de abril de 1538, el primer obispo, que asumió su cargo bajo el título de “protector de los indios”, fue Juan Ortega, pero pronto fue sustituido por el fraile presbítero Juan de Arteaga, perteneciente a la orden de Santiago, quien “estaba convencido de que la conversión pacífica de los indios debía aplicarse en Chiapas”,⁷⁰ por lo que estableció algunas medidas que castigaban el abuso sobre los indígenas, mismas que chocaron con los intereses de los encomenderos. Con tal antecedente, el posterior nombramiento de fray Bartolomé de las Casas como nuevo obispo de Chiapas no hizo más que agudizar las tensiones entre la Iglesia y los colonos españoles.

Las Casas fue consagrado como obispo de Chiapas en el convento dominico de San Pablo, en Sevilla, el 30 de marzo de 1544, y el 10 de julio de ese mismo año se embarcó con destino a Ciudad Real, pero no fue sino hasta febrero de 1545 que tomó posesión de su cargo. Llegó acompañado de 22 miembros más de su orden, provenientes del convento dominico de Salamanca. Aunque las incursiones armadas de españoles en Chiapas comenzaron en 1524, no fue sino hasta la llegada de fray Bartolomé y sus compañeros que la evangelización de sus pobladores comenzó realmente. Por aquellas fechas, la conversión de los indios infieles era un asunto primordial para la orden de Santo Domingo. Siguiendo a Jan De Vos, por lo menos desde 1537 hasta 1552, “la conquista pacífica de los indios infieles” fue, “bajo el impulso de fray Bartolomé, la preocupación principal de los dominicos en Centroamérica”.⁷¹

68 Neil Harvey, *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, Ediciones Era, México, 2000, pág. 59.

69 *Idem*.

70 Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Ediciones Era, México, 2002, pág. 50.

71 Jan De Vos, *La Paz de Dios y del Rey. La Conquista de la Selva Lacandona*, Fonapas/Gobierno del Estado de Chiapas, México, 1980, pág. 81. Esta preocupación dominica y la designación de Las Casas como obispo iban de la mano, puesto que, en ese entonces, su “diócesis comprendía Yucatán, Tabasco, Chiapas (incluyendo la gobernación del Soconusco) y la Verapaz”. Juan Pedro Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)”, en *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, El Colegio de México/Tusquets Editores, México, 2002, pág. 180.

El nuevo obispo llevó consigo una copia de las Leyes Nuevas,⁷² y de inmediato hizo una lectura negativa de la realidad de su obispado, sobre todo del comportamiento de los españoles. Ya en mayo de 1545, antes de una salida que hizo a la provincia de la Verapaz,⁷³ Las Casas escribió una carta desde Ciudad Real a Baltasar Guerra, encomendero en Chiapa de los Indios. En ella mencionaba que “no hay más justicia en esta ciudad [Real] que en casa del diablo, ni temen [los vecinos españoles de Ciudad Real] a Dios ni a su majestad, y en verdad que han de temer y reverenciar al uno y al otro o sobre eso serán hundidos”.⁷⁴

En un par de cartas más, escritas en Gracias a Dios, Honduras, en octubre y noviembre de 1545, esta vez dirigidas al príncipe Felipe —quien era entonces regidor de Castilla—, denuncia que, a pesar de la promulgación de las Leyes Nuevas, los tributos y servicios personales exigidos por los encomenderos a los indios no habían desaparecido, y afirma que “Lucifer...manda hoy mejor que nunca en los tiempos de la infidelidad más profunda destas gentes [los indios] mandaba”.⁷⁵

Pero la animadversión era mutua, pues las Leyes Nuevas atentaban directamente contra los intereses de los encomenderos y su posición de dominio sobre los tributos y la mano de obra indígena en todo el territorio dominado por los españoles en América. Y para los encomenderos, así como para muchos funcionarios de la administración colonial en tierras americanas, el culpable de la promulgación de tales disposiciones tenía nombre y apellido. En efecto, como mencionan Marcel Bataillon y André Saint-Lu, “de un extremo al otro de las Indias [...] los colonos [...] asocian en una misma queja los nuevos textos legislativos y el gran responsable de su contenido”:⁷⁶ fray Bartolomé de Las Casas.

No estaban del todo equivocados. De 1540 a 1545, Las Casas, junto con Jacobo de Testera, se dedicó a denunciar en España la situación en las llamadas Indias. En 1542, por órdenes del emperador Carlos V presentó ante las Juntas de Valladolid y Barcelona el *Memorial de los 18 remedios*, su plan de salvación de los indios ante la brutalidad de conquistadores y encomenderos, y también leyó su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Entre sus remedios expuestos,

72 De Vos, *La Paz de Dios ...*, op. cit., pág. 78.

73 Cuando estaba por ser consagrado obispo, Las Casas reclamó como parte de la “Tierra de Guerra” —sobre la que su orden tendría, como se verá más adelante, el monopolio de acción— las provincias de Tezulutlán y Lacandón, territorios aún no sojuzgados, e insistió en que se incorporara formalmente a los límites de su obispado, lo cual consiguió. Desde 1545 los dominicos llamaron a estos territorios “Tierra de la Vera Paz” o “Verapaz”, y comenzaron su labor misionera en Tezulutlán. El 15 de enero de 1547, el rey de España aprobó formalmente la creación de una nueva provincia llamada “Verapaz”, que constaría de cuatro distritos o provincias menores: Tezulutlán, Cobán, Acalá y Lacandón. *Idem*.

74 Fr. Bartolomé de Las Casas, “Carta de fray Bartolomé de Las Casas a Baltasar Guerra”, Ciudad Real, 18 de mayo de 1545, citada en Jan De Vos, *La batalla del Sumidero. Historia de la rebelión de los chiapanecas, 1524-1534, a través de testimonios españoles e indígenas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/INI, México, 1990, pág. 150-152.

75 Fr. Bartolomé de Las Casas y Antonio de Valdivieso, “Carta al príncipe Felipe”, Gracias a Dios, 22 de octubre de 1545, citada en Gudrun Lenkersdorf, “Huellas de fray Bartolomé de Las Casas en Chiapas”, en *I Jornadas Lascacianas. Derechos humanos de los pueblos indígenas*, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas, Año VI, núm. 17. mayo-agosto de 1991, UNAM, México, pág. 283.

76 Marcel Bataillon y André Saint-Lu, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Editorial Ariel, Barcelona. 1976, pág. 247.

uno se destacó de los demás, para cambiar breve pero vertiginosamente el curso del régimen colonial.

Siguiendo a Bataillon, “el octavo demostraba ampliamente mediante veinte razones que los indios no debían ser dados en encomienda, ni bajo ninguna otra forma de vasallaje, a los españoles. Y terminaba con una advertencia de grandeza bíblica [...], anunciaba en caso de repartimiento general de los indios, el total despoblamiento de las Indias”. Para rematar, Las Casas sentenció, con sus propias palabras, que en caso de llegar a tal situación “Dios ha de castigar con horribles castigos e quizá totalmente destruirá toda España”.⁷⁷ El resultado de esta enérgica prédica sería la expedición de las *Leyes y Ordenanzas recientemente hechas por Su Majestad para el gobierno de las Indias y el buen trato y conservación de los indios*,⁷⁸ mejor conocidas como las Leyes Nuevas, el 20 de noviembre de 1542.⁷⁹

No obstante, como señala Mario Ruíz Sotelo, no es posible atribuir toda la responsabilidad moral de las Leyes Nuevas a Las Casas, puesto que éstas “buscaban incrementar la participación política de la Corona y disminuir la de los encomenderos”⁸⁰. A su vez, representaban la concreción de ideas e inquietudes que circularon en todo el territorio español en América, y en la propia metrópoli, durante una década. Entre 1530 y 1540, “la coyuntura general [...] no es desfavorable a una acción reformadora de gran envergadura. Desde las Indias se hacen oír los gritos de alarma de los observadores más clarividentes, angustiados por la ruina próxima de esas vastas y ricas regiones tratadas como botín”.⁸¹ Así, estas disposiciones representaban el espíritu de una época, conformado por preocupaciones morales; teológicas y jurídicas; pero también pragmáticas, relacionadas con la autoridad de la Corona sobre sus nuevas posesiones y el destino de la empresa colonial.

A pesar de esto, tampoco se puede negar que en la nueva legislación “se encuentran inscritos los principios filosóficos y políticos lascasianos”.⁸² Las Leyes Nuevas ordenaban que se debía dar buen trato a los indios y procurar su conservación, además de prohibir estrictamente la esclavitud de la población nativa del Nuevo Mundo. Pero, como menciona Ruíz Sotelo, la más radical de todas las leyes fue la número doce, marcada claramente por la impronta lascasiana. En ella, se establecía que “de aquí en adelante [ninguna persona] pueda encomendar indios [y que] muriendo la persona que tuviere los dichos indios, sean puestos en nuestra Corona Real”.⁸³ Para fray Bartolomé, “el sistema de encomienda es totalmente incompatible con la conversión de los indígenas, único fundamento de la soberanía del rey de España sobre las Indias”.⁸⁴ Así, combinando el ímpetu de Las Casas en la defensa de los indios y la preocupación por mantener a flote el colonialismo, “las Leyes

⁷⁷ Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Ediciones Península, Barcelona, 1976. pág. 214.

⁷⁸ El título oficial de las Leyes Nuevas se encuentra citado en Marcel Bataillon y André Saint-Lu, *op. cit.*, pág. 223.

⁷⁹ Mario Ruíz Sotelo, *Crítica de la razón imperial: la filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, Siglo XXI, México, 2010, pág. 42.

⁸⁰ *Idem*,

⁸¹ *Ibidem*. pág. 189.

⁸² *Ibidem*, pág. 44.

⁸³ *Ibidem* pág. 43. Corchetes en el original.

⁸⁴ Bataillon y Saint-Lu, *op. cit.*, pág. 202.

Nuevas ponían fin al régimen autoritario y arbitrario de los conquistadores militares”,⁸⁵ quienes asumieron las primeras encomiendas en América.

Naturalmente, la reacción de los encomenderos fue la de un repudio generalizado hacia estas disposiciones. En ese contexto Las Casas fue electo obispo de Chiapas y consagrado como tal. Como era de esperar, a su llegada a la provincia tuvo una recepción hostil, y en Ciudad Real, “hubo motines en contra del obispo”.⁸⁶ No hay que perder de vista que, hasta esa fecha, la forma arbitraria y violenta que adoptó el colonialismo en la provincia fue brutal. Desde la primera invasión armada en 1524 al mando del capitán Luis Marín, hasta la llegada de los dominicos en 1545, los sucesivos conquistadores militares, que se convirtieron en los primeros encomenderos de Chiapas, impusieron su voluntad y el terror a las comunidades derrotadas. Durante estos 21 años, “las primeras encomiendas concedidas fueron más un medio para el tráfico de esclavos [...] que una relación laboral que legitimara la explotación de la mano de obra indígena”.⁸⁷

Siendo objetivos, los encomenderos tenían motivos suficientes para rechazar de manera tan tajante al dominico. Las Casas, ante la incapacidad de la Corona por hacer valer las Leyes Nuevas en Chiapas, decidió que la Iglesia, con él al mando, las hiciera cumplir. Por medio de un edicto ordenó denunciar a todo aquel que incumpliera las leyes que mandaban el buen trato a los indios, so pena de excomunión,⁸⁸ y ese fue sólo el primer paso. Durante su obispado, se condenaron los servicios personales que prestaban indios a españoles, la esclavitud de aquellos y la encomienda. Así, “en toda la provincia se negó entonces la confesión y la absolución a todo español que tuviera indios a su servicio”,⁸⁹ medidas hechas públicas en su *Confesionario*.

Éste se componía de doce “reglas y consignas para uso de los confesores, que llevan hasta sus últimas —y quiméricas— virtualidades, en materia de reparación y de restitución, los inflexibles principios lascasianos”.⁹⁰ Dichas medidas, en particular la negación de la confesión, elevaron la tensión a un grado que la conformación propia de la sociedad colonial no podía soportar. Al respecto, Bataillon y Saint-Lu apuntan que “en Ciudad Real de Chiapa, cabeza del obispo, [...] el antagonismo entre el defensor de los indios y su grey española se convierte en una prueba de fuerza cuando, en las proximidades del tiempo pascual [en 1545], los colonos son amenazados con la negativa de la confesión si no libertan a sus esclavos”.⁹¹

Como dice Ruíz Sotelo, si bien esta medida no suprimió la encomienda, si representaba una clara condena a muerte de esta práctica. Los encomenderos se escandalizaron ante la actitud de Las Casas, quien no daba su brazo a torcer. Antonio García de León menciona que “durante su

85 De Vos, *La Paz de Dios...*, *op. cit.*, pág. 78.

86 Ruíz Sotelo, *op. cit.*, pág. 45.

87 Gudrun Lenkersdorf, “La resistencia a la conquista española en Los Altos de Chiapas”, en Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira [eds.], *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS, México, 2004, pág. 82.

88 Ruíz Sotelo, *op. cit.*, pág. 45.

89 García de León, *op. cit.*, pág. 51.

90 Bataillon y Saint-Lu, *op. cit.*, pág. 253.

91 *Ibidem*, pág. 250.

ministerio, pocos españoles pudieron obtener la absolución de sus pecados si no devolvían a sus víctimas lo robado en derecho de conquista”.⁹² El orden colonial en Chiapas, y también en todo el territorio americano bajo control hispano, no podía resistir el efecto de la nueva legislación. Así, en octubre de 1545, “ante las presiones de los conquistadores y encomenderos y ante el peligro real de que la pérdida de autoridad de la Corona sobre sus posesiones americanas fuera total, el rey decide dar marcha atrás en la ley de la herencia marcada en las Leyes Nuevas, con lo cual dejaba viva la encomienda”.⁹³

Con ello, las intenciones del dominico sufrieron un golpe devastador y en adelante su relación con la grey española en Chiapas se volvió cada día más tensa. Éstos se negaron desde un principio a acatar las Leyes Nuevas y a liberar a sus esclavos indios, mientras que fray Bartolomé respondió negándoles rotundamente la confesión, de modo que “el enfrentamiento con los vecinos españoles de Ciudad Real alcanzó rápidamente tal grado de violencia que el obispo y los dominicos tuvieron que abandonar la ciudad y buscar albergue en diversas ciudades indias”.⁹⁴

Las Casas se dirigió entonces a Gracias a Dios, para pedir apoyo a la Audiencia de los Confines, “donde fue recibido con frialdad”. En marzo de 1546 partiría hacia la Ciudad de México, para participar en una reunión de obispos “convocada por el visitador Francisco Tello de Sandoval”, para finalmente marchar hacia Europa y no volver más a su diócesis, “a la que terminó renunciando en forma definitiva en 1550”.⁹⁵ Su periodo como obispo de Chiapas fue breve y accidentado, pero tuvo profundas repercusiones para la configuración de la sociedad colonial en la provincia, en especial para la reconstrucción de la sociedad autóctona, sobre lo que volveremos más adelante.

Según Gudrun Lenkersdorf, cuando Las Casas llegó a la provincia de Chiapas y analizó su situación, se preocupó no tanto por la evangelización de los indios sino por los abusos cometidos por las autoridades españolas, que evidenciaban una falta de cristiandad. De acuerdo con la autora, en ese momento para Las Casas “el problema [...] es el tipo de sociedad que está formándose”.⁹⁶

Por otro lado, la postura de Mario Ruíz Sotelo es distinta a la de Gudrun Lenkersdorf, además de adoptar una perspectiva y una panorámica más amplia. En su opinión, Las Casas se preocupó de manera directa por el tema de la evangelización, y “sobre la base de la idea de diálogo, no aceptará el uso de la fuerza para la imposición del cristianismo, pugnando por el convencimiento como único medio válido”.⁹⁷ Para Ruíz Sotelo el pensamiento de fray Bartolomé sobre este asunto debe situarse en un marco más amplio, a partir del cuál es posible entender su praxis en América: Las Casas no puede ser considerado sólo un hombre religioso o un defensor de los indios, sino que es necesario reconocerlo como un filósofo genuino.

92 García de León, *op. cit.*, pág. 51.

93 Ruíz Sotelo, *op. cit.*, pág. 46.

94 Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización...”, *op. cit.*, pág. 180.

95 *Idem.*

96 Lenkersdorf, “Huellas de fray Bartolomé...”, *op. cit.*, pág. 284.

97 Ruíz Sotelo, *op. cit.*, pág. 24.

Así, afirma que a pesar de que “Las Casas nunca se consideró exactamente como un filósofo, sin embargo hizo filosofía. Probablemente no la hizo con la sistematicidad de otros autores, pero tampoco careció de método ni de originalidad en su perspectiva. En su obra subyace una serie de tópicos inequívocos de la filosofía política: el origen del gobierno, la relación gobernantes-gobernados, el consenso, la soberanía, los derechos, la guerra, la legitimidad”.⁹⁸

Fray Bartolomé, continúa, no solamente se dedicó a la defensa de los indios, sino que, al hacerlo y para hacerlo de manera efectiva, inauguró “una nueva forma de hacer historia y filosofía política: desde las víctimas, de los marginados por la razón [eurocéntrica] dominante”; al optar por los vencidos, y con ello, “al rescatar la legitimidad histórica y política de las Indias, Las Casas comenzaba a hacer filosofía desde América”.⁹⁹ Ruíz Sotelo resume este accionar como una “filosofía lascasiana”,¹⁰⁰ y es dentro de ella que enmarca la defensa de los pueblos autóctonos de América.

Ahora bien, como es sabido, Las Casas no fue el único defensor de indios en América, y tampoco lo fue siempre: siendo joven aún, había participado en la pacificación de La Española, y como recompensa había recibido indios en encomienda. Para esos momentos, ya algunos pocos religiosos protestaban “contra la insensibilidad con que los españoles, amos de un lote de indios que les había sido confiado para evangelizarlos [...] los sometían a un régimen mortal de trabajo forzado, especialmente en las minas”,¹⁰¹ su portavoz era el dominico fray Antonio Montesinos. No es casualidad que la conversión definitiva del futuro obispo de Chiapas tuviera lugar a su ingreso en esa orden mendicante que, de acuerdo con Marcel Bataillon, en el “Nuevo Mundo” asumió “tareas misioneras y un papel de defensa de los indios oprimidos por sus explotadores”.¹⁰²

Por otra parte, la defensa tenaz de los indios y la puesta en práctica de la filosofía lascasiana también podría entenderse como parte de su controvertida personalidad. Según Bataillon, es posible encontrar en su vida y obra pruebas de lo que él llama “una extraña necesidad de prestigio”, además de poseer una mentalidad profética, que desde su conversión en dominico lo había llevado a comportarse “como un predestinado”.¹⁰³ Bataillon también menciona que Las Casas se volvió indeseable entre los colonos y funcionarios españoles en América “por haber aplicado demasiado fanáticamente las Leyes Nuevas”.¹⁰⁴ Esta tesis se comprueba por el hecho de que Las Casas alentó la fundación de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, en 1551, cuando tenía un lustro que había abandonado su obispado.¹⁰⁵

98 *Ibidem*, pág. 21.

99 *Ibidem*, pág. 22.

100 *Idem*.

101 Marcel Bataillon, *Las Casas en la historia*, FCE, México, 2013, pág. 15.

102 *Ibidem*, pág. 32.

103 *Ibidem*, pág. 63.

104 *Ibidem*, pág. 48.

105 Siguiendo a Marijose Amerfinck de Bontempo la intención de Las Casas era “liberar a sus religiosos de la funesta influencia de los dominicos de México”. Esta iniciativa encontró la oposición de los obispos de Guatemala y Nueva España, Francisco Marroquín y Vasco de Quiroga respectivamente, “que veían a la nueva provincia como un reducto de Las Casas”. Es probable que el propio fray Bartolomé considerara esta nueva jurisdicción como el

Gudrun Lenkersdorf plantea que, siendo obispo de Chiapa, “buscó nada menos que el completo poder temporal y espiritual para la Iglesia, es decir un régimen teocrático”,¹⁰⁶ lo que estaba en contradicción con el régimen monárquico colonial. Las medidas de su *Confesionario*, una de sus principales armas en el combate de la explotación india durante su periodo como obispo, dan prueba de ello, pues éste dictaba que todo conquistador —y por extensión, todo encomendero— debía “confiarse enteramente a las decisiones de su confesor”.¹⁰⁷ Por su parte, Juan Pedro Viqueira resume, quizás de la manera más acertada, las intenciones de Las Casas de la siguiente manera: “esperaba, por una parte, lograr la conversión de los indios que se mantenían fuera del control español sin recurrir a la violencia y, por la otra, fundar un gobierno teocrático, fiel a la Corona y protector de los naturales”.¹⁰⁸

Con todo, su defensa práctica de los indios en su obispado fue breve, como ya se mencionó. Y el impulso lascasiano inicial, en ausencia del propio Las Casas, se diluyó paulatinamente y pronto fue sustituido por una práctica centrada en los intereses materiales por parte de los dominicos. Sin embargo, la importante posición de influencia alcanzada por los predicadores en el Chiapas colonial no habría sido posible de no ser por las ventajas que fray Bartolomé obtuvo para sí y su orden. La historia de su praxis no puede entenderse sin Chiapas, todo parece indicar que, teniendo noticia de la posibilidad de obtener su obispado, lo imaginó como el bastión principal de la conquista y la predicación pacífica.

Hizo todo el trabajo diplomático necesario para moldear la provincia de acuerdo a sus planes e ideales, y procuró “antes incluso de ocupar su puesto, poner en juego todos los triunfos: reclama para su obispado un estatuto que le da plena autoridad sobre su clero; hace incluir en su diócesis las regiones belicosas que la reducción evangélica [...] promete transformar, bajo su paternal salvaguarda, en una ejemplar tierra de misión; por último [...] recluta a una importante falange de misioneros que podrán ayudarlo en las próximas luchas”.¹⁰⁹ Así, las condiciones que creó pensando en la conquista pacífica, determinaron la conformación colonial futura de la provincia, por lo que el legado de Bartolomé de Las Casas en Chiapas es innegable.

1.3. Los dominicos y los pueblos de indios

Como se mencionó antes, Las Casas convenció a la Corona de que sólo los predicadores podrían hacer cumplir las Leyes Nuevas en Chiapas. En palabras de Cristophe Belaubre, “la orden pudo aprovecharse de las circunstancias particulares de su llegada tras el fracaso de la conquista militar

último refugio de su empresa de evangelización pacífica en Centroamérica. Amerlinck de Bontempo, art. cit., pág. 220.

106 Lenkersdorf, “Huellas de fray Bartolomé...”, *op. cit.*, pág. 285.

107 Bataillon y Saint-Lu, *op. cit.*, pág. 254.

108 Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización...”, *op. cit.*, pág. 180.

109 Bataillon y Saint-Lu, *op. cit.*, pág. 239....

en ciertas regiones”.¹¹⁰ La conquista armada de Chiapas comenzó en 1524 y avanzó de los valles centrales a los Altos, pero cuando los españoles llegaron a la selva, los pueblos que la habitaban, aunque poco numerosos de acuerdo con los informes españoles, los rechazaron por la fuerza. A la actitud belicosa de estos grupos hay que agregar las dificultades propias de un terreno selvático y desconocido, que entorpecían las expediciones militares.

Tal era la situación del avance del colonialismo en Chiapas, cuando en España Las Casas se esforzaba por convencer a la Corona de la injusticia de la conquista violenta. Sus obstinadas protestas dieron frutos, y antes de ser nombrado obispo de la diócesis, el defensor de indios obtuvo concesiones importantes para su orden, quizás en un intento por allanar el camino al obispado y facilitar la realización de sus planes de evangelización pacífica. Los dominicos recibieron la potestad para llevar a cabo la reducción de las poblaciones ya pacificadas, y su congregación posterior en pueblos de paz. De esta forma idearon, después de su llegada a Chiapas en 1545, la conformación de los pueblos de indios, participaron en la mayoría de sus fundaciones y establecieron sus conventos en aquellos con mayor población, que pasarían a ser cabeceras de doctrina o vicarías, desde las cuales realizaban las visitas pastorales propias de su labor evangélica.

Pero no sólo eso; los predicadores también recibieron, gracias a la capacidad persuasiva de fray Bartolomé, la exclusividad para llevar a cabo la conversión pacífica en los territorios que se mantenían insumisos en las gobernaciones de Guatemala y Chiapas. El 2 de mayo de 1537, Alonso de Maldonado, oidor de la Segunda Audiencia de México y juez inquisidor y gobernador interino de Guatemala, pactó con fray Bartolomé el acuerdo Maldonado-Las Casas, mediante el cuál se otorgaba a los dominicos el monopolio de entrada en la llamada “Tierra de Guerra”¹¹¹ con el fin de llevar a cabo la conquista pacífica. En el acuerdo rezaba lo siguiente:

Yo el licenciado Alonso Maldonado, gobernador de esta ciudad y provincia de Guatemala, en virtud de los poderes que he recibido de Su Majestad el rey y en nombre suyo, pongo desde ahora a todos los indios que pacificareis y a todas las provincias que ellos ocupan bajo la soberanía directa de Su Majestad, para que le sirvan

110 Christophe Belaubre, “Poder y redes sociales en Centroamérica: el caso de la orden de los dominicos (1757-1829)”, en *Mesoamérica*, núm. 41, junio de 2011, pág. 35.

111 Como señala Nuria Pons Sáez, “no conocemos el momento preciso en que la selva lacandona y sus inmediaciones recibieron la designación de Tierra de Guerra, pero en algunos textos y cartas del siglo XVI ya se refieren a esta región con ese término”. La autora menciona que “en un memorial que Bartolomé de Las Casas envió [en 1544] al rey Carlos V señala que” la Tierra de Guerra “se conformaba por dos provincias: la de Tezulutlán y la del Lacandón”. Nuria Pons Sáez [editora], *La conquista del Lacandón*, UNAM, México, 1997, pág. XVI. Por colocar otro ejemplo, en la memoria escrita en 1575 al oidor de la Audiencia de Guatemala, Diego García del Palacio, por Francisco Montero de Miranda, se dice que “esta tierra ha por nombre la Verapaz, y también se llama Tierra de Guerra. Nombres, por cierto, bien contrarios y diferentes, aunque el uno y el otro tiene su origen y razón. Llamáronla los castellanos seglares Tierra de Guerra, porque nunca ellos la sujetaron e hicieron de paz, entrándola y conquistándola, como hacían a las demás tierras por fuerza de armas. Y así, se quedó siempre con el nombre de no conquistada y, por consiguiente, se llamó ‘de guerra’. [...] Por el contrario, los padres y religiosos de Santo Domingo, a cuyo cargo está la buena doctrina y gobierno espiritual destes naturales, la llaman la Verapaz, o en odio y aborrecimiento del otro nombre ‘de guerra’, o porque aquí se vive en la paz verdadera y quietud cristiana, y su conquista y toma no fue con armas y municiones corporales, sino con la predicación del Evangelio”. Véase, René Acuña [editor], *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, UNAM, México, 1982, pág. 227.

en calidad de vasallos, y no los daré en encomienda a ninguna persona, y ningún español, ni ahora ni nunca, podrá tenerlos en posesión.¹¹²

Es probable que, además de los argumentos lascasianos sobre la injusticia de la conquista violenta y la esclavitud indígena, esta decisión de la Corona también haya sido motivada por el afán de probar un método efectivo para sojuzgar a las poblaciones selváticas que se mantenían autónomas. No obstante, si bajo la influencia de Las Casas la orden había emprendido la pacificación de estos territorios, iniciando con la enigmática evangelización de Tezulutlán —la puerta de entrada a la Verapaz— en 1543,¹¹³ una vez ausente de Chiapas, y durante varios años, se hicieron pocos esfuerzos por cumplir su compromiso.

Las Casas fue sustituido por otro dominico en el obispado, fray Tomás Casillas,¹¹⁴ con lo que la orden de predicadores siguió ejerciendo fuerte influencia, además de contar con la posibilidad de seguir la línea de acción trazada por el defensor de indios. No obstante, aún cuando la resistencia al cristianismo y la conquista —tanto violenta como pacífica— por parte de la mayoría de los grupos que habitaban la actual Selva Lacandona era, como veremos, uno de los principales problemas que enfrentaban, en adelante “los frailes dominicos de Chiapas prefirieron organizar primero la iglesia entre los indios ya pacificados, antes de lanzarse a la conversión de las tribus infieles”,¹¹⁵ de modo que limitaron su actividad evangelizadora al área central de la provincia y a los pueblos que se encontraban a la orilla de la selva.

Su actividad se concentró entonces en Los Altos y Llanos de Chiapas, así como en Tezulutlán y Cobán, provincias que eran parte de la Tierra de Guerra, ahora llamada la “Verapaz”, en cuya pacificación se había avanzado antes de la partida de Las Casas. Los dominicos tomaron esta decisión aun cuando desde 1545, el mismo año en que comenzaron a reducir a la población autóctona dispersa y fundar los pueblos de indios cristianos, “la Audiencia de los Confines empezó

112 Bataillon y Saint-Lu, *op. cit.*, pág. 183. Por su parte, Jan De Vos destaca dos condiciones del contrato: “primero, los indios reducidos por los religiosos se pondrían inmediatamente bajo la autoridad de la Corona, es decir que nunca podrían darse en encomienda a ningún colono español; segundo, durante cinco años, contados a partir de la entrada de los primeros misioneros, ningún español podría entrar en dichas regiones, so pena de graves sanciones, excepto el mismo gobernador, pero con la condición de estar acompañado de los frailes”. De Vos, *La Paz de Dios...*, *op. cit.*, pág. 77.

113 Por mucho tiempo se generalizó la idea de que la conquista pacífica de la Tierra de Guerra por parte de los dominicos, encabezados por Las Casas por supuesto, había comenzado en 1537, unos meses después del acuerdo Maldonado-Las Casas, información difundida por fray Antonio Remesal. Sin embargo, Bataillon demuestra que en esa fecha comenzó tan sólo un trabajo de aproximación diplomática. Sería hasta 1541 que fray Luis Cáncer partiría hacia Verapaz y, de acuerdo con Bataillon, hasta mayo de 1543 que la conquista efectiva de Tezulutlán comenzaría, cuando señores indios “amigos” reciben concesiones oficiales de la Corona. Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé...* *op. cit.*, pág. 226.

114 Fray Tomás Casillas era parte del grupo de predicadores que acompañó a fray Bartolomé de Las Casas hacia Ciudad Real cuando éste fue nombrado obispo. De 1545 a 1547 fue superior general de los dominicos en Chiapas, más tarde prior del convento de Guatemala y en ocasiones portavoz de su orden ante el obispo y la Audiencia de Guatemala. Finalmente, “a instancia de Bartolomé de Las Casas”, fue nombrado obispo por el papa Paulo III el 19 de enero de 1551. Mario Humberto Ruz, *Chiapas colonial: dos esbozos documentales*, UNAM-IIF, México, 1989, pág. 26. Por otra parte, siguiendo a Jan De Vos, algunas fuentes mencionan incluso que era sobrino del propio Las Casas. De Vos, *La Paz de Dios...*, *op. cit.*, pág. 344, nota 43.

115 De Vos, *La Paz de Dios...*, *op. cit.*, pág. 80.

también a informar a la Corona acerca de los ataques continuos, lanzados por los lacandones y sus aliados contra los pueblos ya pacificados de Chiapas”.¹¹⁶

Al final, esta decisión rindió frutos para la orden: la iniciativa y potestad de congregar a los “indios amigos” dispersos en pueblos de paz fue definitiva para que los dominicos pasaran a la historia como uno de los principales agentes de transformación de la sociedad nativa, y también como uno de los más relevantes en la conformación de la sociedad colonial en Chiapas durante los primeros años. Así, pronto “la pobreza y humildad de los religiosos de los primeros años se convirtió en fastuosidad y gusto por la ostentación”,¹¹⁷ y desde mediados del siglo XVI los dominicos serían los grandes hacendados de la provincia.

Antes de la llegada de los conquistadores, el patrón de asentamiento en las áreas que más tarde serían parte de la Alcaldía Mayor de Chiapa se caracterizaba por su dispersión. Se trataba de los señoríos: unidades político-territoriales de tamaño diverso basadas en el parentesco. Se encontraban “diseminados en extensiones de territorio amplias, con diferentes características geográficas, ecológicas y económicas, y un alto contenido sagrado”.¹¹⁸ Esta dispersión, apunta Viqueira, se vio “agravada por las constantes y mortíferas epidemias traídas del Viejo Mundo por los españoles”, lo cual “dificultaba sobremanera el control político, el cobro de tributos, la imposición de cargas y servicios personales, y, claro está, la evangelización de los indios”.¹¹⁹

La reducción de los antiguos núcleos de población dispersos en pueblos de indios buscaba subsanar estas dificultades y fragmentar las antiguas lealtades prehispánicas y el orden político-territorial autóctono. En efecto, con las congregaciones las organizaciones social y política indígenas se vieron trastornadas: en ocasiones, se congregó en un mismo pueblo unidades políticas diferentes, es decir, a personas pertenecientes a diferentes linajes y señoríos; o a la inversa, los miembros de un mismo señorío se repartían en distintos pueblos. Se trató de un doble proceso, pues al realizarse se efectuaba también lo contrario: la concentración de la población india dispersa en unidades territoriales controlables implicaba la fragmentación y dispersión de los antiguos señoríos autóctonos.

Una vez creados los nuevos pueblos de paz se les otorgaron tierras y los dominicos los dotaron de un santo patrono —que constaba en el propio nombre del pueblo— e introdujeron instituciones de origen peninsular: el cabildo, encargado de resolver todos los asuntos de carácter político que se presentaran en los pueblos; las cofradías, que gestionaron todas las cuestiones relacionadas con el culto a los santos; la jerarquía local de la Iglesia, encargada de auxiliar a los párrocos en la enseñanza de la doctrina cristiana; y las cajas de comunidad, de donde los indios tomaban los recursos para cumplir sus obligaciones con la Corona. Con este nuevo cuadro

116 *Idem*,

117 María Dolores Palomo Infante, *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*, CIESAS, México, 2009, pág. 49.

118 *Ibidem*, pág. 50.

119 Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización...”, *op. cit.*, pág. 185.

institucional se otorgó cierto grado de autonomía local a los nativos, a cambio de que los nuevos pueblos se gobernaran de acuerdo con la legislación colonial, a la vez, “con este programa se creó una nueva organización social y espacial de la población nativa y se rompió el antiguo orden socioterritorial”.¹²⁰

La introducción de la cofradía fue un mecanismo de expansión del cristianismo y como tal una institución impuesta. En Chiapas, los frailes la pusieron en funcionamiento “como instrumento de la evangelización, para reorganizar la vida religiosa de los pueblos, inducir a los naturales al abandono de sus ‘antiguas prácticas idolátricas’ e implantar en ellos las creencias y rituales comunes a la ‘vida civilizada’”,¹²¹ pero como toda institución propia del sistema colonial, también reafirmó la posición de inferioridad de los indios. Así, las cofradías —que contaban con recursos propios— organizaron la construcción de iglesias y las fiestas patronales en honor a los santos protectores que se les habían impuesto.

Con la red de ayudantes indios de la Iglesia, “los religiosos intentaban suplir las carencias de su trabajo pastoral, resultado de su reducido número”.¹²² Aparecieron así los fiscales, miembros de la comunidad preparados e instruidos por los dominicos, cuya función era apoyarlos en la evangelización y en los ritos cristianos, así como controlar a la población de los pueblos de indios. Los fiscales, “aprovechando las repetidas ausencias de los sacerdotes, se tomaban grandes libertades con respecto a la doctrina y prácticas religiosas católicas, amén de hacerse de un gran poder al interior de sus comunidades”.¹²³

Ello se debe a que, junto a señores y principales, e incluso en algunos ocasiones en su carácter de tales, funcionaron como intermediarios directos entre la comunidad indígena y los representantes del aparato colonial, en esta caso, las órdenes religiosas. La Corona precisaba de la colaboración de estos intermediarios para mantener un dominio efectivo, por lo que otorgó reconocimiento a algunos miembros de las jerarquías nativas, con quienes negociaba directamente. Dentro de este grupo selecto, se incluían también los miembros del cabildo.

Los cabildos fueron montados por los colonizadores sobre los restos de la estructura de poder prehispánica, representada en principales y señores, y se trató de una forma totalmente nueva de organización política. Con ellos aparecieron los alcaldes y regidores indios, que desde entonces pasaron a ser conocidos como “justicias”, quienes representaban a los pueblos en materia jurídica y aparecían como responsables del comportamiento de la población ante las autoridades coloniales.

Estos elementos del nuevo cuadro institucional se encontraban estrechamente relacionados, y los religiosos dominicos se encargaron de asegurar su influencia en ambos. Así, en ocasiones los

120 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 52.

121 *Ibidem*, pág. 15.

122 Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización...”, *op. cit.*, pág. 187. Como señala el autor, en Chiapas, “en 1611 cada sacerdote tenía que administrar unos 700 habitantes, cuando en el conjunto de la Nueva España la grey de cada pastor se componía en promedio de tan sólo 171 personas”. *Ibidem*, pág. 190.

123 *Ibidem*, pág. 194.

indios principales fungieron como fiscales, y a su vez, también llegaron a ser regidores, alcaldes o gobernadores. De este modo, los frailes predicadores “ejercieron una influencia considerable en los Cabildos indígenas procurando que las personas allegadas a ellos fueran elegidos. Obviamente el poder político y religioso en los pueblos se concentraba en manos de las mismas personas que, a su vez, estaban bajo la influencia de los dominicos”.¹²⁴

Como se ve, tener la potestad para llevar a cabo las reducciones y congregaciones permitió a los dominicos asegurarse influencia política y recursos económicos. Al momento de establecer las cabeceras de doctrina y sus conventos, no sólo tomaron en cuenta la concentración de población nativa, sino que también “privilegiaron aquellos lugares donde los valles eran extensos, la calidad de las tierras, buena, y el clima, favorable”.¹²⁵ Así, se asentaron en los pueblos indios de Chiapa, Zinacantán y Copanaguastla, “tres puntos claves para la economía regional”,¹²⁶ a los que pronto se sumó Tecpatán. Para facilitar su actividad, “aprendieron tzeltal en Copanaguastla, tzotzil en Zinacantán, chiapaneca en Chiapa y zoque en Tecpatán”.¹²⁷ Aprovechando la posición estratégica de sus conventos y el dominio de estas cuatro lenguas, pudieron “fundar y mantener negocios rentables, como las estancias de ganado y el cultivo de productos de gran interés comercial”,¹²⁸ como el algodón, la caña de azúcar y la cochinilla.

Además de esto, eran responsables espirituales de los indios, lo que les permitió recibir recursos por parte de la Corona, a través de las mercedes reales y el sínodo. Las mercedes reales eran otorgadas como recompensa por los servicios prestados, representaban una donación real que podía hacerse en especie o en dinero. Los dominicos de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala tenían merced del rey para que, de los fondos de la Real Hacienda, se surtieran de vino y

124 Lenkersdorf, “Huellas de fray Bartolomé...”, *op. cit.*, pág. 80.

125 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 47.

126 Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización...”, *op. cit.*, pág. 182.

127 Lenkersdorf, “Huellas de fray Bartolomé...”, *op. cit.*, pág. 80.

128 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 47.

aceite.¹²⁹ Recibieron también mercedes de “dinero en efectivo,¹³⁰ ayuda para la construcción de conventos e iglesias¹³¹ y donaciones de terrenos”.¹³²

Como ejemplo, en el caso específico de la diócesis de Chiapas, la Corona ordenó que se terminara de edificar nada más y nada menos que el convento de Ciudad Real. En cédula real dirigida a la Audiencia de los Confines, con fecha del 27 de octubre de 1550, el rey estipulaba lo siguiente:

Vos mando que veáis lo susodicho y proveáis cómo se acabe el monasterio de la dicha Orden de Santo Domingo que está comenzado a hacer, en la dicha ciudad de Ciudad Real de Chiapas, y que lo que costare hacerse se reparta de esta manera: que Nos paguemos la tercia parte y la otra tercia parte los comenderos [*sic.*] de toda la dicha provincia de Chiapa, y en esta tercia parte de los dichos encomenderos entremos nos cada uno de ellos por la parte de los indios que estuvieren en nuestra Real Corona sin la primera parte que como díchose nos queremos que se pague de nuestra jurisdicción, y la otra tercia parte paguen todos los indios de la dicha provincia y proveeréis que el dicho monasterio se haga ... de y como convenga y que con toda brevedad se acabe.¹³³

El sínodo, por su parte, se trataba de un pago anual por los sacramentos y la enseñanza de la doctrina que el cura de parroquia realizaba en los pueblos de indios. Cuando los tributarios indígenas de un pueblo se encontraban asignados a la Corona, ésta pagaba a la orden el sínodo o

129 Rodolfo Hernández y Norma Ramírez escriben que “por medio de la cédula real del 24 de octubre de 1577, el rey hizo merced de la limosna de vino y aceite a la Provincia de Santo Domingo de San Vicente de Chiapa y Guatemala en forma perpetua. De acuerdo con esta cédula la Real Hacienda pagaba anualmente el valor del vino y el aceite que utilizaban los sacerdotes de la dicha Provincia”. Basándose en documentos de archivo, los autores exponen que, anualmente, a cada sacerdote de la orden le correspondían dos arrobas de vino (medida de líquidos que varía de peso según la zona geográfica y los líquidos mismos, que ronda entre los 11, 502 kg y los 12, 5 kg), y a cada lámpara del Santísimo Sacramento de los conventos le correspondían doce botijuelas de aceite. Véase Hernández Méndez y Ramírez Juárez, *op. cit.*, págs. 31-32. Es importante tener en cuenta que “la cantidad anual que la Provincia de Santo Domingo de Chiapas y Guatemala recibía en concepto de vino y aceite aumentaba en proporción directa con el crecimiento de dicha Provincia, en el número de religiosos, conventos y vicarías”. Véase *Ibidem*, pág. 33. Así, mientras en 1620 la Real Hacienda pago en materia de vino y aceite 6, 312 tostones, en 1690 pagó un total de 13, 981 tostones. págs. 32 y 33. Por otra parte, llegaron al rey noticias de que algunos conventos, aún contando con recursos, “cobraban en dinero la [limosna] que se les daba de vino, aceite y cera para el culto divino, cuyos gastos ascendían a una gran suma”, Cédula Real del 11 de septiembre de 1610, citada en *Ibidem*, pág. 33, nota 8.

130 Así, en cédula real dirigida a la Audiencia de Guatemala con fecha del nueve de abril de 1555 se ordenaba dar “a los religiosos de la Orden de Santo Domingo, que residen en esas provincias de Guatemala, Chiapa y Nicaragua, mil pesos de oro de minas de que les hacemos merced y limosna para ayuda a su sustentación, proveyendo vos el dicho presidente y Oidores; que se repartan conforme a la necesidad que cada monasterio, de los que hay en las dichas provincias”. Hernández Méndez y Ramírez Juárez, *op. cit.*, págs. 34-35. Por otra parte, Es interesante constatar que tener los dominicos la exclusividad para penetrar en la Tierra de Guerra les aseguró obtener mercedes reales en dinero. En otra cédula real, del tres de marzo de 1568 y también dirigida a la Audiencia de Guatemala, se establecía que los predicadores que trabajaban en la pacificación de la Verapaz fueran “favorecidos y ayudados, se vos manda que veáis la dicha nuestra cédula [se refiere a una cédula real emitida el 22 de julio de 1539], suso incorporada y conforme a ella, proveáis lo que convenga de manera que los dichos religiosos de la dicha Orden de Santo Domingo, sean favorecidos y ayudados, y se les dé el sustento que conviene y os pareciere que tienen necesidad para que se animen hacer lo que falta aquí, en la instrucción y conversión de esos naturales”. Véase, *Ibidem*, pág. 34.

131 Rodolfo Hernández y Norma Ramírez también citan una cédula real con fecha del 17 de septiembre de 1548, en la que se ordenó que, ya que los religiosos de la orden de Santo Domingo de la provincia de Chiapa no tenían donde recogerse, se construyera, a costa de la Real Hacienda y con trabajo indio, un monasterio humilde y sin superfluidad en cada pueblo en donde hubiera religiosos. Véase Hernández Méndez y Ramírez Juárez, *op. cit.*, pág. 36.

132 *Ibidem*, pág. 34.

133 *Ibidem*, pág. 36. Como se puede apreciar, en este caso particular, además de funcionar como mano de obra los indios se vieron obligados a pagar una parte de los costos de la construcción del convento.

pago de doctrinas, mientras que si estaban asignados a los encomenderos, éstos debían pagar a los religiosos. Siguiendo a Christophe Belaubre, el sínodo estaba establecido en 50, 000 maravedís por cada 400 tributarios.¹³⁴ Por ello. “los dominicos tuvieron la tendencia de acaparar la mayor cantidad de pueblos bajo su cargo para que sus ingresos aumentaran”.¹³⁵ De tal modo, había curas que se empeñaban en administrar una gran cantidad de indios, de ahí la importancia de los fiscales, como ayudantes de los mismos pueblos en la enseñanza del cristianismo, y de las cofradías indias, como instituciones encargadas de solventar los gastos locales de la Iglesia.

Por otra parte, el afán de ciertos curas por administrar muchos pueblos no solamente expresaba la intención de engrosar las arcas de su orden, sino que también aseguraba el enriquecimiento personal, ya que “en la realidad el sínodo no llegaba al doctrinero sino que era gozado por el convento más cercano; esas mismas doctrinas tenían que mandar cada año a las autoridades provinciales una parte de sus ingresos”.¹³⁶ Así, como una manera de compensarlo, “los curas doctrineros exigieron a sus feligreses diversos productos y dinero por concepto de mantenimiento, limosnas, misas y otros servicios religiosos. Estas obvenciones alcanzaron a menudo cifras muy superiores incluso a las que los pueblos tenían que pagar como tributo a la Real Hacienda o a sus encomenderos”.¹³⁷

Finalmente, en palabras de Belaubre, “otro privilegio [de los dominicos], y seguramente el más importante, fue el no pagar el impuesto de cuatro reales sobre la producción y comercio del azúcar, que quedó vigente a pesar de los intentos de la Corona de dar marcha atrás”.¹³⁸ Con todo, no se puede atribuir el poderío económico y político que alcanzó la orden de Santo Domingo —en todo el Reino de Guatemala y en Chiapas— sólo a las mercedes reales, el sínodo y la potestad y exclusividad para fundar pueblos de indios. Si los predicadores alcanzaron esta posición, “se debió a los privilegios de la conquista, la capacidad bancaria a través del otorgamiento de los censos redimibles, los singulares frutos sacados de la mano de obra servil y, sobre todo, a ‘un sentido excepcional para adquirir, gestionar y utilizar los bienes temporales’”.¹³⁹

Sin embargo, el permiso real para fundar los pueblos de indios y pacificar la Tierra de Guerra fue fundamental, como menciona Marijose Amerlinck, “la exclusión de los españoles hizo de los religiosos gestores únicos de la comunidad indígena e intermediarios ante el gobierno colonial”.¹⁴⁰ Por otra parte, los dominicos fueron rechazados por la sociedad colonial española hasta fines del siglo XVII, que los consideraba culpables de las Leyes Nuevas, a las cuales se atribuía el desastre económico, el deterioro demográfico y el cambio de actitud de los indígenas frente a los ladinos.

¹³⁴ Belaubre, art. cit., pág. 36, nota 17.

¹³⁵ Hernández Méndez y Ramírez Juárez, *op. cit.*, pág. 56.

¹³⁶ *Ibidem*, pág. 54.

¹³⁷ Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización...”, *op. cit.*, pág. 187.

¹³⁸ Belaubre, art. cit., págs. 36-37.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 35. Para una descripción detallada de la política económica de los dominicos de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, véase Hernández Méndez y Ramírez Juárez, *op. cit.*, capítulo segundo, págs. 30-58.

¹⁴⁰ Amerlinck de Bontempo, art. cit., pág. 220.

Esta situación “obligó a los frailes a recurrir a la comunidad indígena como alternativa importante para la satisfacción de necesidades materiales, desde la subsistencia hasta el mantenimiento del culto y la construcción de iglesias”.¹⁴¹ De esta manera, para los predicadores, la explotación de la mano de obra indígena fue tanto un privilegio como una necesidad.

En un comienzo, las haciendas sustentaban la actividad religiosa de la orden, y las necesidades propias de esa actividad condujeron a la búsqueda de un control más directo sobre la organización de la producción. La potestad de introducir el cuadro institucional colonial entre los pueblos de indios contribuyó a ejercer ese control, del que se podía sacar una enorme ventaja: no hay que perder de vista que, por las propias características ecológicas de la provincia, “la principal alternativa de beneficio económico fue la explotación del indígena”.¹⁴² Con esto, se inició el proceso de formación de haciendas dominicas, y los religiosos se aseguraron de utilizar en su provecho el funcionamiento de las cofradías y los cabildos indios,

En la opinión de Neil Harvey, en el caso específico de las cofradías, impulsadas con vigor por la orden, los dominicos actuaron de manera pragmática, al conceder “cierta autonomía local a cambio de su devoción al cristianismo”¹⁴³ que, es evidente, en la mayoría de los casos era declarada pero no necesariamente formal. Como sea, uno de los resultados más concretos de esta relación entre la población nativa y la orden, amparada en las disposiciones de la Corona, fue que “hacia finales del siglo XVI los dominicos, además de haber acumulado tierras productivas en toda la provincia, se habían convertido en la institución más importante en la reorganización de la sociedad nativa”.¹⁴⁴

Así, el funcionamiento de las cofradías no sólo permitió a los dominicos llevar a la práctica parte de la evangelización de los naturales en forma pacífica y por sus propios métodos —aunque sólo parcialmente, como se verá más adelante—, lo que implicaba también tener un papel preponderante en la construcción del orden y la sociedad colonial en América en general, sino que posibilitó que los miembros de la orden se hicieran de bienes y recursos, además de disponer de la mano de obra indígena y de una parte de los recursos materiales de las cajas de las cofradías. En suma, obtuvieron en la provincia una posición económica importante durante todo el siglo XVI a partir de su llegada en 1544 y hasta la segunda mitad del siglo XVII. Durante este tiempo, el resto de ladinos se vieron inmersos en una depresión económica, que determinó “que la sociedad española siguiera siendo débil y no pudiera enfrentar la posición alcanzada por los dominicos”.¹⁴⁵

Basándose en varias investigaciones, Christophe Belaubre señala que, durante la época colonial, la orden llegó a tener en Chiapas “17 haciendas: en Tuxtla: Canguí, San Lucas, El Yngenio, San Pedro, San Miguel, San Juan y Santiago; en Comitán: Santa Anna; en San Bartolomé:

141 *Ibidem*, pág. 222.

142 *Ibidem*, pág. 218.

143 Harvey, *op. cit.*, pág. 60.

144 *Idem*,

145 *Idem*.

San Jacinto, Chegel, Santa Catalina, San Lorenzo, El Rosario y Santa Rosa; y en Ocosingo: San Antonio, San Vicente y San Gregorio”.¹⁴⁶ Por citar sólo un par de ejemplos, siguiendo a Belaubre, el convento dominico de Ciudad Real poseía un cacaguatal de nombre “Poposa”, “el cual rendía 19% de los frutos del convento [...]. En su mayoría los religiosos vivían del acaparamiento de los sínodos y de las donaciones reales. Entre 1732 y 1740 ese convento gozó de un aumento de ingreso equivalente al 60%”.¹⁴⁷ En cierta manera, este dato refuerza la idea que se ha formado de una Ciudad Real parasitaria, en la que los españoles vivían no necesariamente gracias al fruto de su trabajo.

En cambio, para el convento de Chiapa de Indios “la mayoría de los frutos provenían de las haciendas y de los derechos parroquiales que los indígenas y ladinos debían pagar para recibir los sacramentos”.¹⁴⁸ Con esta afirmación se puede comprobar que algunos conventos acaparaban el pago de doctrinas, en especial el de Ciudad Real, por lo que otros templos se veían en la necesidad de recurrir a la exacción de recursos directamente de los pueblos o de la fuerza de trabajo india.¹⁴⁹

Ahora bien, Chiapas fue desde mediados del siglo XVI una de las regiones preferidas por los predicadores para instalarse, “por ser la única vía de acceso al virreinato de México y por su numerosa población indígena”.¹⁵⁰ Estas tierras prometían la posibilidad de establecer buenos negocios y acumular riqueza, así como oportunidades de ascenso social vía la Nueva España. Y estas expectativas no eran del todo infundadas; en palabras de Belaubre, aún cuando en el siglo XVIII la orden comenzó a perder influencia en todo el Reino de Guatemala y entró en decadencia, “el corazón histórico de la dominación dominica”, que incluía a Chiapas junto con Quiché y Verapaz, “se mantuvo hasta 1829”.¹⁵¹

En resumen, la potestad de fundar los pueblos de indios y la decisión de consolidar el terreno ganado en ellos en lugar de avanzar en la conquista pacífica, permitió a los dominicos alcanzar una posición económica y política importante. Se consolidaron como hacendados desde mediados del siglo XVI y lograron articular y controlar una red de intercambio de mercancías por toda la provincia. Gracias a esta posición hegemónica, la Iglesia se convirtió en “el pilar más sólido del dominio español en Chiapas”.¹⁵² Pero, como se verá, hubo un precio que pagar.

146 Belaubre, art. cit., pág. 48, nota 46,

147 *Ibidem*, pág. 49.

148 *Idem*.

149 Para un listado de bienes y posesiones de la Orden de Santo Domingo en Chiapas, véase, *Ibidem*, págs. 48-50; y Hernández Méndez y Ramírez Juárez, *op. cit.*, capítulo segundo, págs. 63-64; 67-68; 72-76; 78-79.

150 Belaubre, art. cit., págs. 35-36.

151 *Ibidem*, pág. 57. La idea de que Chiapas fue un enclave de la dominación dominica, se refuerza por otro dato ofrecido por el autor. En 1811, la Provincia dominica de San Vicente de Chiapas y Guatemala se dividió en dos, producto de diferencias entre los religiosos que ejercían en Chiapas y los que permanecían en Ciudad de Guatemala. Lo relevante, es que “al momento de la separación, es probable que los dominicos de Chiapas controlaban un 30% de la riqueza total de la orden en Centroamérica y albergaban aproximadamente el 50% de los religiosos”. Véase, *ibidem*, pág. 67. Por su parte, Juan Pedro Viqueira señala que “se calcula que para 1821 la mitad de las haciendas” de Chiapas “estaba en manos de la Iglesia”. Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización...”, *op. cit.*, pág. 188.

152 Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización...”, *op. cit.*, pág. 187.

1.4. El fin de la conquista pacífica

La dominación dominica, así como el proceso que supuso y sus consecuencias, era precisamente lo que rechazaban los grupos que se mantenían insumisos en la Tierra de Guerra. La resistencia a la conquista espiritual, incluso cuando los religiosos intentaron llevarla a cabo de manera pacífica de acuerdo con el espíritu lascasiano inicial, encuentra su explicación en la claridad con que estos grupos observaron las implicaciones de ceder al dominio colonial. Así, fueron capaces de comprender el régimen colonial que pretendía sojuzgarlos como una totalidad que tenía diversas expresiones, en la que las cuestiones religiosa, política y económica no eran sino elementos del mismo engranaje, imbricados profundamente.

Tenían claro que al aceptar el dominio en cualquiera de estos terrenos, aunque aparecieran como independientes entre sí, terminarían por ser aplastados en el resto, pues todos estaban encaminados a imponer sobre los territorios y sus pobladores la lógica del colonialismo. Pero, y esto es importante, estos pueblos alcanzaron tal nivel de claridad sólo por una circunstancia particular. Tuvieron un espejo privilegiado en el cual observar el reflejo cristalino de las formas y consecuencias del régimen colonial: los pueblos de indios pacificados.

De esta forma, al observar el proceso de conquista y reducción de los pueblos de indios que se encontraban en las proximidades de sus territorios —bien hubiera sido fundamentalmente por medio de la fuerza, como ocurrió en Los Altos y los Llanos, o bien en los casos en que se privilegió la sujeción pacífica por medio del convencimiento y la evangelización, como sucedió en las provincias de Tezulutlán y Cobán— los grupos que se mantuvieron autónomos comprobaron que aceptar el cristianismo, así como el reordenamiento espacial y las instituciones políticas y religiosas españolas, implicaba, en última instancia, la destrucción de su cultura.

No es casualidad entonces que las etnias de la Tierra de Guerra atacaran con tanta determinación precisamente a los pueblos de indios que se encontraban en las orillas de la selva, y que profanaran con insistencia símbolos y recintos cristianos, en los que protagonizaban actos contrarios a los preceptos impuestos por los religiosos. Tampoco resulta gratuito que hayan sido estas acciones las que los dominicos adujeron como justificación para dar un giro en su práctica. Si el sello de los dominicos en Chiapas bajo la influencia de Las Casas había sido la evangelización pacífica, en su ausencia y en tan sólo unos cuantos años la orden optó por el camino contrario.

Como ya se mencionó, prefirieron consolidar su posición en los pueblos y provincias ya pacificadas antes de intentar evangelizar a los grupos que se mantenían en pie de guerra, aún cuando contaban con la exclusividad de acción en los territorios insumisos, expresada en el llamado contrato Maldonado-Las Casas. La Audiencia de los Confines, al enterarse de las feroces incursiones de los grupos de la selva a los pueblos de paz, se quejaba ante la Corona de la poca voluntad de los dominicos por hacer valer el contrato y organizar una entrada pacífica a sus territorios. Los ataques tenían tales repercusiones que el propio Maldonado rompió su palabra

organizando una expedición militar contra los indígenas acaláes apenas un año después de firmar el pacto.¹⁵³

Serían dos hechos concretos los que harían que los dominicos decidieran pacificar las provincias de Acalá y Lacandón. Uno de ellos fue la petición realizada en carta al rey el 30 de enero de 1552 por fray Juan de Mansilla, superior de los franciscanos en Guatemala, para que sus compañeros de orden fueran autorizados para evangelizar el Lacandón. Los franciscanos se encontraban preocupados por las incursiones que los indios insumisos hacían contra los pueblos de paz de Sacapulas, que se encontraban bajo su responsabilidad y que colindaban al norte con dicha provincia. Como reacción —aun cuando la orden de San Francisco no fue autorizada para entrar— ese mismo año los dominicos fray Domingo de Vico, prior del convento de Cobán, y fray Tomás de la Torre, provincial de los dominicos de Chiapas y Guatemala, se adentraron en territorio acaláe con el fin de llamarlos a la paz.

El otro hecho que los incitaría a la acción fue una incursión de lacandones y pochutlas, que tuvo lugar también en 1552, en la que “atacaron y destruyeron dos pueblos cristianos de los cuales uno estaba apenas a quince leguas de Ciudad Real”.¹⁵⁴ En dicha ocasión, según los informes del ahora obispo de Chiapas, fray Tomás Casillas, sacrificaron niños, profanaron altares e imágenes cristianas y tomaron indios como esclavos. Ante la actitud de estos grupos, que hasta esa fecha habían destruido 14 pueblos de paz, y tomando en cuenta además que se acercaban peligrosamente a Ciudad Real, los religiosos asumieron su pacificación como una necesidad imperante. Los ataques tenían mayores consecuencias en tanto los indios de los pueblos pacificados se encontraban totalmente indefensos, sin ninguna estructura formal que pudiera hacerles frente y sin alguna fortaleza que los protegiera.¹⁵⁵

No hay que perder de vista que, con la fundación de pueblos de indios, los dominicos concentraron y dispersaron a la vez a los pobladores originarios de la región, y en el proceso actuaron en el mismo sentido que los conquistadores militares: no sólo fragmentaron los señoríos, sino que los desmilitarizaron. En efecto, los nativos fueron obligados a abandonar sus refugios fortificados, que se encontraban en cerros y peñones, para asentarse en sitios más accesibles. De

153 De Vos, *La Paz de Dios...*, *op. cit.*, pág. 81.

154 *Ibidem*, pág. 82.

155 Cabe recordar que, a la llegada de los españoles a Chiapas, los distintos señoríos eran políticamente independientes entre sí, hablaban diferentes lenguas y “en la mayoría de los casos mantenían una seria rivalidad”. Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 38. Así, la fragmentación de los antiguos señoríos y su reducción en los pueblos de indios bien podría haber representado, también, una oportunidad privilegiada para saldar viejas cuentas. Por otra parte, este estado de total incapacidad para defenderse de los pueblos de indios es lo que motivó a Jan De Vos a escribir que, con la reducción y congregación, “los dominicos de Chiapas paradójicamente destruyeron con una mano lo que querían crear con la otra”, puesto que los pueblos de paz resultaron ser el blanco de continuas incursiones armadas. De Vos, *La Paz de Dios...*, *op. cit.*, pág. 80. Por último, esta circunstancia fue corroborada por el propio fray Tomás Casillas, quien en carta al rey informa que “aunque no es mucha la gente infiel, pero diz que está siempre apercebida de guerra, y [...] como los naturales no tienen ayuda de los españoles, ni gente de los naturales en frontera, ni tienen aderezos de armas, saltean los poblados cuando más segura está la gente, y que así los afligen”. Citado en *Ibidem*, pág. 84.

esta forma, despojaron a los indios pacificados de su última arma y defensa, “sus asientos empañados”¹⁵⁶.

Sin embargo, dada la situación, los dominicos proponían ahora una “pacificación”, por métodos no precisamente pacíficos. Fray Casillas informó en un par de cartas, primero ante la Audiencia de Guatemala y más tarde ante el propio rey de España, del intento pacífico por llamar a los pochutlas a sojuzgarse ante la Corona y aceptar el cristianismo que él mismo organizó en 1552, y de su rotundo fracaso a causa de la respuesta sanguinaria de éstos ante el grupo que había mandado de avanzada. Ante la beligerancia de los indios, el obispo sugería al rey una entrada armada: “convendría poner remedio en ello, porque podría perderse aquella tierra, a causa que como los indios cristianos es gente nueva en la fe, y ven cuan maltratados son de los infieles y que no se castigan los malhechores, ni ellos son ayudados de los cristianos españoles, ni de Nos, fácilmente apostatarían, como lo han hecho muchos que se han ido a morar con ellos”¹⁵⁷.

Mario Humberto Ruz, retomando esta carta, expone que el obispo, antes de hacer tales sugerencias, había tomado la decisión de “entrevistarse con los infieles” para, en palabras del propio Tomás Casillas, “llamarles a la fe y requerirles y rogarles que no hiciesen más daño”¹⁵⁸. Al parecer, en la versión del mismo Casillas, la intención era demostrar que la vía pacífica estaba agotada, por lo que se requería de otros métodos. No obstante, Jan De Vos, al revisar un par de documentos más, demuestra que “claramente [...] Fray Casillas se hizo acompañar por gente armada”¹⁵⁹ quienes formaron parte de la avanzada que buscaba una entrada al pueblo de Pochutla.

Si estos señoríos rechazaban las exhortaciones pacíficas a aceptar el cristianismo y la dominación española, era natural que respondieran de manera violenta a los llamados que se hacían con la presencia amenazante de hombres armados. Es probable que esta clase de expediciones tuvieran presupuestada la reacción violenta de los naturales, que daría justificación a una posterior entrada militar que contara con el apoyo total de las instituciones coloniales. Como haya sido, todo parece indicar, entonces, que la motivación principal de los dominicos para cambiar de opinión en cuanto al método de sujeción de estos grupos fueron las consecuencias de sus continuas incursiones,

156 De Vos, *La Paz de Dios...*, *op. cit.*, pág. 80.

157 *Ibidem*, pág. 84.

158 Mario Humberto Ruz, *Chiapas colonial: dos esbozos documentales*, UNAM-IIF, México, 1989, pág. 27. El propio Ruz, hablando de una carta de fray Tomás Casillas de 1561, a diez años de asumir el cargo, caracteriza al obispo como “desinteresado de los aspectos económicos o el prestigio que se desprendía de administrar una vasta diócesis, y velando tan sólo por el bienestar espiritual de sus fieles”. *Ibidem*, pág. 31.

159 De Vos, *La Paz de Dios...*, *op. cit.*, pág. 345, nota 46. Los documentos en cuestión son las Probanzas de Méritos de Francisca Arias, de 1576; y de Marian Vázquez, de 1602; mujer y nieta del capitán Diego de Villareal, respectivamente. Villareal, uno de los primeros conquistadores de Chiapas, participó en 1536 en las expediciones de captura de esclavos de Francisco Gil Zapata y en la fundación de la villa de San Pedro de Tenosique. Según las probanzas, llegó a la conquista de Chiapas nada más y nada menos que con Diego de Mazariegos, para después participar en las de Tecpanpochutla y Río de Tanochel, como contador de la Real Hacienda y visitador general. En definitiva, se trataba de un hombre de conquista, enemigo a muerte de los pochutlas, quienes lo tomaron vivo y saciaron su odio contra él “abriéndole el pecho, arrancándole el corazón y poniendo su cabeza en una lanza como señal de victoria”, la cual clavaron, como una advertencia, a la orilla de la laguna que rodeaba la isla en la que tenían su fortaleza. *Ibidem*, pág. 83.

señaladas por el propio obispo en la carta: la apostatía de los indios ya “cristianos” y, con ella, el levantamiento y abandono de los pueblos.

El propio fray Tomás Casillas, refiriéndose al ataque a un pueblo cercano a Ciudad Real, escribe que “después de pasada la destrucción del dicho pueblo, se levantaron otros cuatro pueblos (...) y negaron la fe por persuasión de otros infieles vecinos que tienen, como no vieron castigo en los de Pochutla y Lacandón, y (...) sin temor osan acometer todos e injuriar la fe, e infestar a los cristianos ya bautizados, muy desvergonzadamente; y así se meten en los montes mucha gente de temor y dejan sus tierras y sus casas y se van como desesperados”.¹⁶⁰

Las expediciones de destrucción de los señoríos independientes de la selva hacían que algunos indios de los pueblos de paz, indefensos, huyeran al monte; y que algunos otros se rebelaran, incluso en su totalidad según la carta, bien porque observaban que las autoridades coloniales no eran capaces de brindarles protección, o bien porque veían en situaciones como estas una oportunidad para sacudirse la dominación. Con seguridad, una de las cosas que más preocupaban a los dominicos era que algunos indios se pasaban al bando rebelde. En la carta, Casillas menciona que los indios de los pueblos atacados “no tienen otro remedio sino dejarse matar y ser mártires por la fe, o hacerse al bando de los infieles. Y como no tienen tanto calor de cristianos que quieran ser sacrificados por Dios —que son nuevos—, han de hacer lo segundo”.¹⁶¹

Así, la insumisión de estos señoríos comenzaba a tener efecto sobre toda la empresa colonial en Chiapas, y los dominicos se dieron cuenta de que no podían seguir evadiendo ese problema. Ya no era sólo un obstáculo para la extensión del cristianismo y el dominio colonial, sino que también provocaba el abandono de pueblos de indios ya pacificados, el levantamiento de algunos, o su destrucción, lo que tenía, para los intereses inmediatos de la orden de predicadores, consecuencias importantes: sin pueblos de indios —o bien con pueblos de indios pero sin gente o devastados— no se podían aprovechar los recursos y la fuerza de trabajo de sus pobladores, ni gozar del pago de doctrinas y las contribuciones directas de las poblaciones y, por último, tampoco era posible avanzar cualitativamente en la evangelización. Esto quiere decir que se encontraban en peligro los tributos; los negocios rentables de los dominicos; las almas de los indios y la autoridad del rey.

En 1555 se produjo otro incidente sangriento, cuando en noviembre de ese año fray Domingo de Vico realizó una nueva entrada pacífica hacia territorio acaláe, para investigar una supuesta apostatía de los indios de San Marcos, pueblo de paz que el religioso había conseguido fundar en su anterior entrada. Fray Domingo se mantenía fiel a los principios pacifistas de la época lascasiana en Chiapas, de modo que rechazó la oferta del gobernador indígena de la Alta Verapaz, don Juan de Chamelco, de ser escoltado por trescientos indios cristianos de Tezulutlán y Cobán. En cambio, se hizo acompañar de un compañero recién ingresado a la orden, fray Andrés López, y de treinta indios desarmados. El resultado fue una doble matanza: fray Domingo de Vico y su comitiva fueron

¹⁶⁰ *Ibidem*, pág. 84.

¹⁶¹ Mario Humberto Ruz, *Chiapas colonial...*, op. cit., pág. 28.

recibidos con las armas por acaláes y lacandones, ataque del que sólo unos pocos indios lograron escapar para informar de los hechos; como respuesta, los llamados caciques de Tezulutlán, Cobán y Sacapulas organizaron una expedición de castigo en la que perecieron alrededor de trescientos acaláes.¹⁶²

En el informe que enviaron a la corte española los superiores de la provincia dominica de San Vicente de Chiapas y Guatemala, con fecha del 14 de mayo de 1556, “se quejan de la irresponsabilidad de la Audiencia, expresan su agradecimiento por la ayuda prestada por los caciques amigos y suplican al rey que ponga remedio”.¹⁶³ Aunque en la carta no expresaran de manera abierta que creían conveniente una intervención armada, enviaron tres emisarios a España, quienes comunicaron al rey en persona un plan que se alejaba de la práctica pregonada por Las Casas: reducir por la fuerza a los lacandones, reubicarlos en otro territorio y recompensar a los españoles de Chiapas y Guatemala que participaran en ella con los tributos de los pueblos que se fundarían. De esta forma, los dominicos proponían hacer caso omiso a las Leyes Nuevas mismas.

Unos años más tarde, a finales de enero de 1558, reunidos en capítulo provincial en Cobán los dominicos de Chiapas y Guatemala para discutir sobre el accionar que debería llevarse a cabo contra los indios infieles, decidieron que “no sólo le era lícito al rey hacerles guerra, sino que en conciencia estaba a ello obligado, y para defender a sus súbditos totalmente destruir a los de Lacandón y Pochutla”.¹⁶⁴ Los predicadores abogaban ahora por una aniquilación total. Sus repetidas quejas, así como las del Consejo de Indias, influyeron en la decisión que tomó el rey de aprobar una expedición armada.

En cédula real enviada a la Audiencia de los Confines el 16 de marzo de 1558, el rey le autorizó desplazar a pochutlas y lacandones de sus territorios y reducirlos en nuevos pueblos de indios, cuyo tributo sería ofrecido a quienes participaran en la empresa. Sin embargo, en la cédula se aclaraba que, en caso de que eso no funcionara, se daba licencia y facultad

para que sin embargo de la ley por el Emperador mi señor hecha, que prohíbe no se pueda hacer guerra a indio alguno, proveais que por todas las vías que ser puedan pacifiquen los dichos indios, y si para ello conviniere y fuere necesario, se les haga guerra. Que por la presente permitimos y tenemos por bien que a los indios que se cautivaren en la dicha guerra y fueren de aquellas provincias donde vinieron a hacer los daños, sean habidos por esclavos, y por tales los pueden tener y tengan los que los tomaren.¹⁶⁵

Con esta decisión, se echaba por la borda lo establecido en Las Leyes Nuevas y los avances conseguidos en la defensa de los indios por fray Bartolomé de Las Casas. También, en tanto sus peticiones y declaraciones tomaron parte activa de la resolución, “los dominicos se apartaron radicalmente de los principios humanitarios que hasta la fecha habían caracterizado la obra

162 De Vos, *La Paz de Dios...*, *op. cit.*, pág. 86.

163 *Ibidem*, pág. 87.

164 Fr. Alonso de Noreña, quien apuntó los debates de esta reunión, citado en De Vos, *La Paz de Dios...*, *op. cit.*, 1980, pág. 90.

165 *Ibidem*, pág. 88.

misionera de la Orden de Santo Domingo en Chiapas y Guatemala”.¹⁶⁶ Se dedicaron entonces a la defensa de sus intereses que, paradójicamente, surgieron de la propia dinámica del colonialismo en la región, los cuales eran, en parte, resultado de las concesiones otorgadas por la Corona a la orden en favor de la defensa de los indios y la conquista y evangelización pacífica.

No obstante, sería una perspectiva de análisis limitada considerar que la preocupación sincera por la evangelización de los indios, por un lado, y el acaparamiento de tierras y recursos así como la puesta en marcha de negocios rentables, por el otro, se trataban de polos antagónicos. Y sería lo mismo plantear que la labor de los dominicos era radicalmente distinta cuando Las Casas se encontraba ejerciendo su obispado en Chiapas que cuando no estaba más presente. En última instancia, aunque el pensamiento y la práctica lascasiana hayan sido excepcionales, se inscribían aún dentro del marco del colonialismo. La entrada a las poblaciones indias ya pacificadas y a la Tierra de Guerra bajo el aliento lascasiano se realizó “en completa simbiosis con la política de la Corona española, organizando las doctrinas, verdadero instrumento de la aculturación de la población indígena y del enriquecimiento de la orden”.¹⁶⁷

Ahora bien, las Leyes Nuevas prohibieron la esclavitud, pero sólo la de los indios, lo que ha motivado algunos señalamientos contra Las Casas. Christophe Belaubre plantea que la obsesión de fray Bartolomé y sus compañeros dominicos por preservar a la población autóctona del continente “pueden explicar por qué la provincia de San Vicente se encontró vinculada a la ‘crianza’ y negocio de esclavos. Los frailes compraban regularmente hombres para mantener la mano de obra en los ingenios y vendían a menudo mujeres y niños para realizar la plusvalía”.¹⁶⁸ En el reino de Guatemala, los indios y los negros

fueron los que pagaron el precio humano del poder económico de la orden de Santo Domingo, ya fuera como mozos o esclavos en las diferentes haciendas o como fieles obligados a contribuir a las raciones en las doctrinas. Nunca fueron olvidados por los dominicos, quienes mantuvieron a lo largo de la época colonial la enseñanza de la doctrina cristiana en lengua indígena con el fin apenas escondido de ser intermediarios obligados.¹⁶⁹

166 *Ibidem*, pág. 91. Caso aparte es el del también dominico fray Pedro Lorenzo de la Nada, quien dese 1560 continuó con la predicación y reducción pacífica de tribus insumisas de la Tierra de Guerra de Chiapas, así como de otras más de Guatemala y Tabasco. En palabras de Jan De Vos, se trata de una “obra excepcional que abarca varios años y que el fraile llevó a cabo contra la voluntad de la Audiencia y sin permiso de sus superiores religiosos, pero fiel a los ideales lascasianos y al espíritu del evangelio”. *Ibidem*, pág. 94. Considerado un prófugo “ajeno a la religión”, fue marginado de la orden, al grado que ésta nunca aceptó como parte de su misión importantes pueblos de Chiapas que el “fraile renegado” —como lo llama De Vos— logró reducir: Palenque, Tumbalá y Tila. Sobre su actividad, véase, *ibidem*, capítulo IV, págs. 93-108; Jan De Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada: misionero de Chiapas y Tabasco*, FCE/CIESAS, México, 2010, 134 págs.; y Fr. Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Libro IV, Gobierno del Estado de Chiapas/Concultura, Tuxtla Gutiérrez, 1999 [1720], capítulos 47 y 48, págs. 128-133.

167 Belaubre, art. cit., pág. 36.

168 *Ibidem*, pág. 52.

169 *Ibidem*, pág. 74. Tampoco hay que perder de vista que, como señalan Rodolfo Hernández y Norma Ramírez respecto a las mercedes con que La Corona favoreció a los dominicos, “el dinero con que contribuyó en diversos aspectos no salió de sus bolsillos, es decir, no fue enviado desde España, sino que era parte de la riqueza que los indios generaban con sus trabajos forzados”. Hernández Méndez y Ramírez Juárez, *op. cit.*, pág. 36.

Sin embargo, Mario Ruíz Sotelo plantea que la postura de fray Bartolomé en torno a la esclavitud negra se trata de “un punto tal vez no suficientemente aclarado”. Resalta que el dominico “apoyó la promoción de la esclavitud negra como una forma de sustituir la esclavitud indígena”, actitud que mantuvo “desde 1515 y por lo menos hasta 1547”.¹⁷⁰ En 1515 presentó ante el rey Fernando soluciones para frenar el genocidio de los indios, mismas que se publicarían más adelante en dos obras: el *Memorial de Agravios* y el *Memorial de los catorce remedios*. En este último “se hallaba justamente la propuesta de sustituir la ya innegable esclavitud indígena con la esclavitud negra”.¹⁷¹

En palabras del autor, tal cuestión “ha sido bien aprovechada por sus adversarios, al grado de pretender hacerlo pasar como el introductor de la esclavitud negra en América, argumento a todas luces falaz, pues la autorización para efectuarla se dio por lo menos desde 1502, mucho antes de la presentación del citado memorial”.¹⁷² De acuerdo con él, la explicación a esta postura inicial podría encontrarse, entre otras cosas, en el horizonte cultural europeo de la época y en el carácter inicial de la guerra de los portugueses contra los pueblos africanos como una lucha contra los musulmanes, lo que la hacía, a los ojos del mundo cristiano, una guerra justa, así como la posterior esclavitud de estos pueblos.

El cambio sucedería después de que el dominico se marchó de América por última vez, al parecer durante su estadía en Portugal, alrededor de 1547. Su siguiente escrito, la *Historia de las Indias*, terminó por “convertirse tangencialmente en un tratado en contra de las conquistas injustas de Portugal y España”.¹⁷³ Para realizar esta denuncia amplió su crítica a la esclavitud en general, no sólo la de los indios, sino también la de los pueblos africanos. En esta obra, Las Casas escribe que en un primer momento realizó la recomendación de traer esclavos negros a estas tierras, “no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque *la misma razón es de ellos que de los indios*”.¹⁷⁴

En palabras de Ruíz Sotelo, “la ‘misma razón’ significaba [...] que el valor moral de sus miles de páginas escritas en favor de los indios se podía transferir también para la defensa de los negros”. En la misma obra, fray Bartolomé sentencia que

cualquiera que seso tuviere, lo conozca y apruebe, deberé aquí de notar que *a ningún infiel, sea moro, alárabe, turco, tártaro, o indio o de otra cualquiera especie, ley o secta que fuere, no se le puede ni es lícito al pueblo cristiano hacerle guerra, ni molestarle, ni agraviarle con daño alguno en su persona ni en cosa suya, sin cometer grandísimos pecados mortales, y ser obligados el cristiano o cristianos que los hicieren, a restitución de lo que robaren y daños que les hicieren*”.¹⁷⁵

170 Ruíz Sotelo, *op. cit.*, pág. 121.

171 *Idem.*

172 *Idem.*

173 *Ibidem*, pág. 122,

174 Ruíz Sotelo, *op. cit.*, págs. 122-123. Cursivas de Ruíz Sotelo.

175 *Ibidem*, pág. 125. cursivas de Ruíz Sotelo.

De este modo, fray Bartolomé terminaría condenando la esclavitud africana también, con lo que se convertiría en “el primer defensor de los negros”.¹⁷⁶ Sin embargo, para Belaubre, es cierto que algunos dominicos, por iniciativa propia, protestaron ante las condiciones de vida de indios y esclavos, pero “asignarle un papel protector, que hubiera jugado la orden durante toda la época colonial, forma parte del mito”.¹⁷⁷ En realidad, “en la Orden de Predicadores no se mantuvo una valoración unánime respecto a la moralidad de las instituciones coloniales, lo que necesariamente se reflejó en diversos proyectos de evangelización en las diferentes provincias”.¹⁷⁸

En Centroamérica se optó en un comienzo por la evangelización y conquista pacífica, aunque sólo temporalmente, bajo el impulso de la utopía lascasiana, como la llama Marijose Amerlinck. Sin embargo, en 1551, poco después de fundada la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, los dominicos de Guatemala y Nicaragua lograron que en un capítulo se adoptara una resolución a favor de la encomienda.¹⁷⁹

También en otras partes de América, los predicadores asumieron posturas distintas. En 1544 los dominicos de la Provincia de Santiago de México, en la Nueva España, “se habían pronunciado a favor de la encomienda y pedían que allí al menos se revocaran las Nuevas Leyes, pues se trataba bien a los indígenas”.¹⁸⁰ Y dentro de la propia provincia, algunos religiosos, como fray Domingo de Betanzos, promovían la vida monástica centrada en la contemplación y la meditación.

En Chiapas, las condiciones en que se llevó a cabo la empresa de evangelización pacífica lascasiana contribuyeron a crear una serie de intereses económicos dentro de la orden de Santo Domingo, mismos que, con el tiempo, los religiosos defendieron a toda costa: cuando la conquista violenta de los pueblos indios que se mantenían independientes se presentó como necesaria para esta defensa, los frailes no dudaron en promoverla y apoyarla. El relevo generacional también contribuyó a que el impulso lascasiano se diluyera con el tiempo, y “para el primer tercio del siglo XVII la conquista espiritual se había convertido en una conquista económica”.¹⁸¹

En la provincia, el resultado de la dinámica colonial para los dominicos fue que pasaron “de enconados defensores del indígena y enemigos de encomenderos y esclavistas, en importantes dueños de haciendas trabajadas por indígenas y esclavos”.¹⁸² No obstante, tanto la conquista pacífica como la violenta eran distintas expresiones de una misma totalidad, ambas formaban parte del programa de dominio colonial de la Corona española sobre el llamado Nuevo Mundo. Palomo Infante lo sintetiza de una manera muy concreta: “los dominicos eran uno de los brazos del sistema

176 *Ibidem*, pág. 123.

177 Belaubre, art. cit., pág. 74.

178 Amerlinck de Bontempo, art. cit., pág. 218.

179 *Ibidem*, pág. 220. Este hecho demuestra, además de la diversidad de posturas frente a las instituciones coloniales por parte de los dominicos en Las Indias, la rapidez con que Las Casas perdió influencia en Centroamérica; a tan sólo un lustro de que abandonara su obispado en Chiapas y con ello tierras americanas, algunos de sus compañeros de orden ya se pronunciaban en sentido contrario a su espíritu pacifista.

180 *Ibidem*, pág. 219.

181 *Ibidem*, pág. 227.

182 *Ibidem*, pág. 217.

colonial, los colonizadores eran el otro. Ambos tenían un sólo objetivo: someter a la población originaria, explotarla económicamente y enseñarle la verdadera fe”.¹⁸³

En resumen, el programa colonial, cuyo objetivo era sojuzgar a la población nativa de América, pasaba por la desestructuración militar y política de los señoríos autóctonos y por su fragmentación territorial a través de la reducción y congregación en pueblos de indios; implicaba un control sobre la práctica religiosa de la población por medio de la estructura local de la Iglesia y las cofradías; un control de la vida política a través del cabildo; y su explotación económica a través de los repartimientos, los mandamientos, las encomiendas, los servicios personales y, por supuesto, los tributos. Se trata de varios elementos que componen una sola totalidad: el orden colonial, y que no pueden entenderse aislados los unos de los otros. De este modo, la actividad de los dominicos se desarrollaba en cada uno de estos ámbitos, y preocuparse por uno de ellos significaba preocuparse por todos.

Fue por ello que, como agentes del dominio colonial, se empeñaron en consolidar los pueblos de indios, imponiendo el cristianismo e instituciones de origen español. Para ello, había que acabar con la organización política, territorial y militar de los señoríos originarios de la región, así como con su religión, considerada “idólatra”. Sin embargo, en las sociedades indias de Chiapas todos estos elementos mantenían vínculos muy estrechos por lo que para imponerse el régimen colonial debía, en última instancia, destruir la cultura de estos pueblos.

1.5. A modo de conclusión

A lo largo de este capítulo fue posible vislumbrar el modo particular de implantación, despegue y consolidación del régimen colonial en Chiapas. Se trató de un proceso que perseguía un fin general: el sometimiento de la población autóctona. Sin embargo, esto no quiere decir que haya sido armonioso; por el contrario, fue un proceso caracterizado por un constante *jaloneo* entre todos sus protagonistas: la Corona española; los conquistadores militares, que a su vez serían los primeros encomenderos; la orden de Santo Domingo y, por supuesto, los principales afectados, los indios.

Cada uno de estos actores defendió sus propios intereses políticos, económicos y religiosos, supeditando a ellos sus relaciones, alianzas y disputas con el resto. Así, los conquistadores militares jugaron un papel fundamental en un primer momento, al sojuzgar por la vía armada a las poblaciones de la provincia en nombre de la Corona española. Más adelante, una vez que se convirtieron en encomenderos, dispusieron de los indios como únicos amos y señores de los nuevos territorios, amenazando la autoridad misma del rey y la propia empresa colonial puesto que, entre las epidemias y su práctica depredadora, la población de América amenazaba con desaparecer.

La Corona española se planteó entonces la viabilidad y el carácter moral del proyecto colonial, preocupaciones que se hacían presentes en las colonias y en la metrópoli. Ante tal

¹⁸³ Palomo Infante, *op. cit.*, 2009, pág. 13.

escenario, y con la pretensión también de garantizar la dominación y el predominio sobre los pobladores de sus territorios americanos, la conquista pacífica comenzó a vislumbrarse como la mejor alternativa. Entre sus impulsores se destacaba un sector de los dominicos, encabezado por fray Bartolomé de Las Casas, quien terminó por convencer al rey de las ventajas de la predicación y conquista no violenta, además de asegurar su papel de conductores y garantes de ella.

La orden de Santo Domingo buscaba proyectarse como protagonista principal en el proceso de cristianización y sojuzgamiento de los indios, amén de garantizar sus vidas en el proceso, desplazando a los encomenderos. Se promulgaron entonces las Leyes Nuevas, que contemplaban la extinción progresiva de la encomienda, así como la potestad directa de la Corona sobre los antiguos indios encomendados. Las Casas fue nombrado obispo de Chiapas, pero antes de asumir su cargo consiguió la potestad para llevar a cabo la conquista pacífica en la Tierra de Guerra y las fundaciones de pueblos de indios, tanto en las regiones insumisas como en las ya pacificadas. La tenacidad con que fray Bartolomé aplicó las Leyes Nuevas en la provincia y las propias disposiciones escandalizaron a los encomenderos, quienes hicieron todo lo posible por echarlas abajo. Al final, la Corona terminó cediendo a la presión: la encomienda se mantuvo y Las Casas se vio obligado a abandonar su obispado.

Sin embargo, los dominicos habían aprovechado las ventajas que aparejaba la dirección de la conquista y predicación pacífica, acumulando propiedades, controlando la fuerza de trabajo y los recursos de las comunidades indias. Se convirtieron pronto en el actor hegemónico del colonialismo en Chiapas, y defendieron su posición por encima de todo, al grado de abandonar la vía pacífica cuando la resistencia de los grupos selváticos insumisos se convirtió en una amenaza para los nuevos pueblos indios cristianos y, con ello, para el régimen.

Como se puede apreciar, la vía armada preparó el camino para el sometimiento formal de los pueblos autóctonos de Chiapas, mismo que se consolidaría solamente con la entrada en escena del sector de la orden de predicadores que enarbolaba la conquista pacífica como la única legítima. El empeño de fray Bartolomé, su principal impulsor, contribuyó sobremanera a catapultar a su orden como la conductora del avance colonial, es decir de la imposición del cristianismo, la introducción de instituciones españolas y el vasallaje de los indios, que a la larga crearían una serie de intereses que los predicadores intentaron defender a toda costa.

Concluyendo, el programa colonial, ya fuera impuesto por la vía pacífica o por la vía violenta, se encaminaba a sojuzgar a los grupos indios de Chiapas por lo que, independientemente del actor hegemónico en determinado momento del proceso, implicaba su opresión, explotación y, en última instancia, la destrucción de su cultura. Pero los indios no se quedaron de brazos cruzados, como simples espectadores y víctimas pasivas del colonialismo. Algunos de los grupos que habitaban la

selva, en especial los lacandones, rechazaron radicalmente la destrucción de su cultura. El precio que pagaron por su resistencia abierta fue demasiado alto: la aniquilación total.¹⁸⁴

Por su parte, aquellas poblaciones que terminaron cediendo al dominio español, cuya situación impulsaba a los grupos de la selva a mantenerse irreductibles, encontraron la manera para resistir y mantener vivos los elementos fundamentales de su cultura, aprovechando las grietas que la expresión local del colonialismo dejó abiertas. A la compulsión inicial siguió un periodo de relativa estabilidad, durante el cual los indios gozaron de un ligero margen de autonomía, mismo que fue asegurado en parte gracias a las concesiones que la orden de Santo Domingo había obtenido para ellos y para sí misma. Cuando este margen de acción comenzó a estrecharse y la resistencia mostró signos de agotamiento, los naturales debieron recurrir a otras vías para restablecer sus intereses.

Así, durante poco más de siglo y medio avanzaron en la reestructuración de sus sociedades adaptándose a las nuevas condiciones a través de distintos mecanismos. Uno de ellos fue la apropiación de instituciones impuestas, como la cofradía y el cabildo, que utilizaron a su favor. También jugaron un papel importante las prácticas de la vida cotidiana y los cultos clandestinos. En su conjunto, dejaron una huella indeleble en las comunidades indígenas del Chiapas colonial, misma que se hizo presente durante la rebelión de 1712. Precisamente a estos mecanismos está dedicado el siguiente capítulo.

¹⁸⁴ Como menciona Jan De Vos, “la desaparición de los lacandones es ante todo el resultado de la violencia ejercida por el sistema colonial español como tal y de la resistencia que opusieron las víctimas como respuesta a dicha violencia”. De Vos, *La Paz de Dios...*, *op. cit.*, p. 19. El libro de Jan De Vos sigue siendo la mejor fuente sobre el etnocidio de la tribu lacandona durante la Colonia. Se trató de un proceso que se prolongó por siglos, en el que los enfrentamientos militares sólo representaban su superficialidad. Por ahora, basta decir que la última vez que se menciona en una fuente oficial colonial a los lacandones fue en 1769, cuando “el alcalde mayor de Suchitepequez, Guatemala, en búsqueda del pueblo extinguido de Dolores, encontró en un barrio abandonado del pueblo de Santa Catarina Retalhuleu, a los últimos tres sobrevivientes de la tribu que un día había sido terror de los indios cristianos y pesadilla de gobierno español”. *Ibidem*, pág. 27.

2. De cofradías, cultos clandestinos y cosmovisión autóctona

No sacrificuéis ni vendáis al Demonio vuestros hijos haciendo luego que nacen el concierto con los maestros supersticiosos que les señalan los naguales; no los consultéis ni les pidáis consejo ni creáis sus infernales pataratas, con que astutamente os engañan para impedirlos y apartaros del camino verdadero de vuestra salvación y amarrar con los diabólicos lazos de naguales para meteros después en la formidable cárcel del infierno.
Fray Francisco Núñez de la Vega.

Si los pueblos de indios pacificados fueron el reflejo de los métodos, las formas y las consecuencias de la dominación española para los grupos selváticos insumisos, a su vez, éstos y la destrucción total de los lacandones fueron el reflejo del resultado de la resistencia abierta y violenta contra el colonialismo. Con seguridad el anhelo de preservar sus vidas y cultura alentó al resto de los indígenas de Chiapas a aceptar, al menos de manera formal, su nueva condición de vasallos de un rey extranjero.¹⁸⁵

Si los efectos de la conquista militar y sus secuelas durante los primeros veinte años de dominio español —caracterizados por las incursiones violentas para cobrar tributos, sofocar “rebeliones” y capturar esclavos de parte de los sucesivos encomenderos¹⁸⁶— fueron ruinosos para los indios, las reducciones y congregaciones en pueblos de indios y la conquista pacífica llevadas a cabo por los dominicos fueron un golpe devastador. Los antiguos señoríos fueron fragmentados y sus habitantes repartidos en pueblos de paz de manera arbitraria, según las necesidades de la evangelización dominica lo requirieran.

El efecto inmediato de las reducciones fue la ruptura del orden político y social autóctono. De esta manera, una vez fragmentado el territorio y las lealtades políticas; desmilitarizados los señoríos; dispersados los linajes gobernantes y las sociedades sobre las que mandaban, la

185 Esto no quiere decir que los señoríos de las tierras altas y bajas de Chiapas no opusieron resistencia alguna a la conquista española. Conocida es la resistencia de los chiapanecas y los chamulas, por nombrar sólo dos casos. Sin embargo, no hay que perder de vista que, además de la superioridad de las armas de los españoles, después de la caída de la gran Tenochtitlán, en más de una ocasión los conquistadores continuaron avanzando hacia el sur del continente acompañados ya no sólo por sus aliados tlaxcaltecas, sino por ejércitos compuestos además por mexicas y otros grupos indios que hasta la fecha habían sido tributarios de éstos, además de esclavos negros. Para obtener un panorama sobre el avance de la conquista militar en Chiapas, véase Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, FCE, México, 1989, págs. 91-107; Gudrun Lenkersdorf, “La resistencia a la conquista española en Los Altos de Chiapas”, en Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira [eds.], *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM/CIESAS, México, 2004, págs. 71-85; y Jan De Vos, *La batalla del Sumidero. Historia de la rebelión de los chiapanecas, 1524-1534, a través de testimonios españoles e indígenas*, Conaculta/INI, México, 1990.

186 En palabras de Gudrun Lenkersdorf, desde 1524, año en que llegó la primera expedición armada española bajo el mando del capitán Luis Marín a lo que hoy es territorio de Chiapas, “hasta 1545, fecha en que los dominicos llegaron a Ciudad Real, los colonos gozaron de largos años de impunidad en los que actuaron guiados exclusivamente por sus propios intereses”. Lenkersdorf, “La resistencia a la conquista española”, *op. cit.*, pág. 85. Durante este tiempo, los indios sufrieron la inestabilidad derivada del constante cambio de las encomiendas, ordenados por los capitanes, tenientes y gobernadores en turno, quienes en cada ocasión favorecían a sus familiares, seguidores y allegados. Durante estos veinte años, “la captura de esclavos, para poder comprar armas y caballos y así poder someter a la población rebelde, llegó a ser una de las principales preocupaciones de los colonos”. *Ibidem*, pág. 82.

articulación de cualquier intento por revertir el dominio español se vio severamente obstaculizado. No obstante, durante el régimen colonial los indios de Chiapas desarrollaron diversos mecanismos para preservar los elementos esenciales de su cultura y cohesionar su sociedad, adaptándose a las nuevas circunstancias.

El dominio español fue efectivo, en tanto mantuvo la autoridad de la Corona sobre sus vasallos americanos y logró imponer instituciones de origen peninsular encaminadas a cumplir el programa colonial: el sometimiento de la población originaria, su explotación económica y la propagación del cristianismo. Sin embargo, tal sometimiento nunca fue total. Algunos aspectos esenciales de la cosmovisión mesoamericana siguieron vivos, la religión autóctona siguió practicándose de manera velada, transformada o en la clandestinidad. Además, el anhelo por retornar al antiguo orden sociopolítico se manifestó en forma de motines y rebeliones recurrentes.

En palabras de Neil Harvey, “después del impacto de la Conquista y de las depredaciones de la primera generación de españoles, las comunidades indígenas sobrevivieron en relativo aislamiento, e incluso pudieron reconstruir silenciosamente la sociedad nativa durante la larga depresión del siglo XVII”.¹⁸⁷ Este segundo capítulo está dedicado a señalar cuáles fueron los mecanismos de reestructuración y adaptación que los indios que cedieron al dominio colonial pusieron en marcha, con el fin de comprender la coherencia del carácter particular que adoptó la rebelión india de 1712 en Cancuc, así como el sentido de la sociedad que se reconstruía.

Entre estos mecanismos, se puede destacar el papel que jugaron las cofradías indias; la práctica religiosa a nivel privado y doméstico; el nagualismo y los cultos clandestinos. Las preguntas que guían este capítulo y a las que se busca dar respuesta son: ¿cuál fue la respuesta indígena al avance del dominio colonial? ¿de qué manera dieron continuidad a sus prácticas y creencias religiosas una vez impuesto el cristianismo? ¿qué sucedió con las fuentes autóctonas de legitimidad de la autoridad, así como sus referentes y representantes? ¿cuál fue la relación de estas instituciones, prácticas y creencias con el poder político en las comunidades indias?

2.1. Las cofradías indias y la rearticulación de la sociedad nativa

La cofradía fue una de las instituciones traídas a América por los españoles, de manera específica por los evangelizadores. Como tal, se trataba de otra institución encaminada a hacer cumplir el programa colonial al que se ha hecho referencia, en este caso la adopción del cristianismo y el abandono de la religión autóctona. No obstante, la historia y desenvolvimiento de las cofradías, en el Reino de Guatemala en general y en Chiapas en particular, distó de los objetivos que los religiosos buscaban alcanzar con su introducción y de una absoluta sumisión indígena.

El funcionamiento y sentido de las cofradías en tierras americanas reprodujo características de la institución en Europa, donde habían surgido originalmente como “sociedades funerales

¹⁸⁷ Harvey, *op. cit.*, pág. 59.

cooperativas adjuntas a gremios de artesanos”,¹⁸⁸ cuya función era, sobre todo, asegurar un funeral digno para los trabajadores urbanos pobres que las integraban. En tierras europeas adquirieron relevancia durante los siglos XII y XIII, sufriendo expansiones y contracciones cíclicas según las circunstancias, en especial de acuerdo al apoyo o la oposición que recibían de la Iglesia y el Estado.

Las cofradías se fueron delineando con el tiempo como organismos religiosos relacionados con el cristianismo, a través de las misas “inculcaban un entusiasmo religioso en los fieles, conducían a que la comunidad se identificara con los santos y sacramentos merecedores de veneración, ayudaban a sostener la carga económica del culto de los santos y contribuían a la manutención del clero, principalmente por medio del pago que éste recibía por celebrar misas o realizar ceremonias”.¹⁸⁹ Por estos motivos, y en tanto mantuvieran ese carácter, fueron apoyadas por la Iglesia.

Pero se trataba de hermandades laicas, y “los cofrades no eran teólogos sofisticados, sino pobres y analfabetos”, por lo que con frecuencia se apartaban de las prácticas y comportamientos aceptados oficialmente por la Iglesia. Como señala Murdo McLeod, “la religión popular, las creencias locales y las ‘supersticiones’ se habían infiltrado repetidamente en las actividades de las confraternidades. Estas eran anomalías que con frecuencia los curas párrocos locales, cuyos ingresos dependían de su discreción, preferían ignorar pero que irritaban por su falta de ortodoxia al alto clero y a los teólogos que estaban más interesados en el resguardo de la pureza y uniformidad teológicas”.¹⁹⁰ Cuando sus actividades alcanzaban alto grado de autonomía y se alejaban más de los comportamientos aceptados, la alta jerarquía religiosa buscaba controlarlas y acotar su margen de acción, les restaba apoyo e incluso buscaba reducirlas.

Al implantarse entre los indígenas americanos conservaron parte de este carácter, funcionando, en palabras de Flavio Rojas Lima, como “un instrumento ambiguo y contradictorio”.¹⁹¹ En Chiapas, la cofradía, impuesta por los colonizadores e introducida por los dominicos, tenía como fin “apoyar la inclusión de la población nativa en el sistema colonial”,¹⁹² esto es, como nuevos vasallos cristianos del rey de España, sometidos en lo político y susceptibles de ser explotados en lo económico. Naturalmente, uno de sus objetivos centrales era alentar y conseguir que los indígenas abandonaran su religión y sus prácticas tachadas de idólatras.¹⁹³

188 Murdo J. McLeod, “Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas”, en *Mesoamérica*, vol. 4, núm. 5, 1984, pág. 64.

189 *Ibidem*, pág. 65.

190 *Idem*.

191 Flavio Rojas Lima, “La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala”, en Miguel Rivera Dorado y Andrés Ciudad (eds.), *Los mayas de los tiempos tardíos*, Sociedad Española de Estudios Mayas/Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1986, pág. 257.

192 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 15.

193 En efecto, como señala Itzá Eudave Eusebio, “a partir del siglo XVI, las distintas narrativas que describieron el supuesto pensamiento indígena en torno a lo sagrado formaron parte esencial en el proceso de apropiación sobre las culturas del territorio americano, ya que sus descripciones y clasificaciones interpretaron las costumbres indígenas como ‘idolatrías’ por realizar cultos y representaciones a símbolos distintos a los cristianos. Esta idea estaba sustentada principalmente en la Biblia, la cual establece que aquellos ‘gentiles’ que profesen otros cultos cometen un ‘pecado’ condenable en esa filosofía, pues como supuestamente estableció el propio Dios cristiano a través de

Sin embargo, los indios adoptaron como suya la cofradía y la utilizaron “como mecanismo de resistencia y adaptación a la nueva situación de dominio creada por la conquista y el régimen colonial, constituyéndola como un espacio social propio en el cual los grupos dominados negociaron e hicieron frente a las nuevas condiciones y relaciones de poder establecidas”.¹⁹⁴ A su vez, como menciona María Dolores Palomo, “se convirtió en un mecanismo que hizo posible la pervivencia cultural de estos grupos, ya que intervino en la reestructuración política, social, económica y religiosa de los pueblos indígenas”.¹⁹⁵

Con el tiempo, las cofradías indias alcanzaron un grado importante de autonomía en relación con los preceptos de la “vida civilizada” que enarbolaban los conquistadores. Pero esta posibilidad de actuar con un margen de autonomía es consecuencia del modo en que el régimen colonial terminó por *cuajar* en Chiapas, en particular una vez que la Corona española optó por apoyar a la Orden de Santo Domingo en su empresa de conquista pacífica realizada fundamentalmente por la predicación evangélica.

Para asegurar los beneficios de este método —un mayor control de sus posesiones y vasallos americanos para la Corona; la puesta en marcha del ideal lascasiano y la obtención de ventajas políticas y económicas en la región para la orden—, ambas optaron por ofrecer ventajas e incentivos a los indios si estos aceptaban de buena gana el dominio colonial. Para iniciar la tan ensalzada y propagandeadada conquista pacífica de Tezulutlán, anteriormente parte de la temida Tierra de Guerra, los predicadores se hicieron del apoyo de señores quichés de los pueblos fronterizos al territorio por convertir. Estos indios eran “no solamente caciques de paz, sino caciques en encomienda”.¹⁹⁶ Durante el periodo de silencioso trabajo diplomático que preparó las condiciones para internarse en territorio insumiso, los dominicos consiguieron que se otorgaran “testimonios de satisfacción que honraban a Don Juan, cacique de Atitlán, a Don Jorge de Técpán Atitlán, a Don Miguel de Chichicastenango y a Don Gaspar de Tequecistlán”.¹⁹⁷

A partir de mayo de 1543, como documenta Marcel Bataillon, “se les conceden privilegios más sustanciales: se les promete que sus pueblos estarán directamente vinculados con la Corona, de la que no podrán separarse”.¹⁹⁸ Esta disposición fue muy significativa precisamente porque se trataba de pueblos “pacificados” antes de la llegada de los dominicos al Reino de Guatemala, a

los llamados diez mandamientos, dirigiéndose en primera persona a quien lo pretenda seguir: ‘No tendrás otro Dios que a mí. No te harás esculturas ni imagen alguna de lo que hay en lo alto de los cielos, ni de lo que hay abajo sobre la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas, y no las servirás’”. De este modo, “la colonización en el llamado ‘Nuevo Mundo’ fue justificada teológicamente bajo la idea de la extirpación de idolatrías que se conocía desde tiempos antiguos, en ello pusieron todos sus esfuerzos las órdenes religiosas”. Itzá Eudave Eusebio, “A imagen y semejanza. La colonización del ser y el saber indígenas en la Historia General de las cosas de la Nueva España”, tesis para obtener el grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, UNAM-FFyL, 2017, págs. 11-12 y 42, respectivamente.

194 *Idem*.

195 *Ibidem*, págs. 15-16.

196 Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé...*, *op. cit.*, pág. 201.

197 *Ibidem*, pág. 226.

198 *Idem*.

través de la conquista militar, y que habían sido dados en encomienda. En palabras de Bataillon, “Se trataba, pues, de ‘desencomendarles’, [...] de librarles de sus encomenderos”.¹⁹⁹

Pero no sólo eso, para garantizar el apoyo de señores e indios de los pueblos de paz, y “para seducir mejor a los caciques de la Tierra de Guerra, a los que se les promete el mismo trato, se señala claramente que los señores indios favorecidos recobrarán su preeminencia bajo la soberanía del rey de España”. De este modo, Carlos V “confirma el poder de estos ‘señores naturales’ y les concede escudos de armas como a los conquistadores que ha ennoblecido”.²⁰⁰ Así, la nueva estrategia de dominio de la población autóctona, que tenía como horizonte el rescate de todo el régimen colonial en América, contemplaba dotar de cierta autonomía a los indios para asegurar su colaboración. De esta forma, quienes ya habían sido sojuzgados por la vía militar, así como aquellos que lo serían a través de la predicación evangélica, sacaron provecho de esta concesión.

Entre los indios la cofradía pasó a funcionar como “un instrumento de articulación colectiva, pero en un sentido diferente a la intención original de los evangelizadores”.²⁰¹ En Chiapas, “la fundación de las cofradías de indios iba de la mano de la labor misional de los dominicos, pues en la mayor parte de los pueblos [...] los religiosos encargados de las parroquias la impulsaban”.²⁰² Los dominicos llegaron a la región en 1545, pero “no fue sino hasta principios del siglo XVII que la fundación de cofradías indígenas se generalizó”.²⁰³

Para McLeod, es probable que los predicadores hayan creído conveniente introducir la institución en ese momento considerando que el periodo de conversión al cristianismo había sido sorteado con éxito, pero atribuye mayor peso a la situación demográfica y económica del Chiapas de principios de siglo: “en el último trimestre del siglo XVI la población indígena había sufrido un descenso catastrófico en toda Centroamérica ante el impacto de la drástica transformación provocada por la invasión europea y las enfermedades euroasiáticas. Los pueblos indígenas se encogieron y la prosperidad económica declinó”.²⁰⁴ Esta situación habría llevado a los evangelizadores a buscar nuevas fuentes de apoyo e ingresos.

Para los dominicos “parecía justo que los habitantes indígenas de los pueblos, cristianos ya por medio siglo, asumieran los gastos involucrados en el culto del propio santo patrón; lo que indudablemente requería de la iglesia recursos que ésta ya no tenía. Asimismo, parecía que era tiempo de que los indígenas de los pueblos contribuyeran al sostenimiento económico de los curas párrocos y de la diócesis a la que pertenecían los distintos pueblos”.²⁰⁵ A principios del siglo XVII, cuando las cofradías indias se generalizaron en el Reino de Guatemala, aquellas dedicadas a un santo patrón u otra advocación cristiana eran la variedad más numerosa, Para estas fechas, la

199 *Idem.*

200 *Ibidem*, pág. 227.

201 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 16.

202 *Ibidem*, pág. 68.

203 McLeod, art. cit., pág. 67.

204 *Idem.*

205 *Ibidem*, pág. 68.

proliferación de cofradías indias de este carácter, “era especialmente común en el occidente de Guatemala y en Chiapas”.²⁰⁶

Siguiendo a Dolores Palomo, “las cofradías de indios más antiguas de las cuales tenemos noticias son dos, ambas de la Virgen del Rosario, una en el pueblo tzeltal de Copanaguastla, fundada en 1561 por lo religiosos dominicos, y otra en Comitán”.²⁰⁷ Además, aunque no se tiene la fecha de su fundación, “en un libro de visitas de Ocosingo consta la fecha de la primera partida asentada en un libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Yajalón en 1565”,²⁰⁸ que pudo haberse fundado algunos pocos años antes. Para tener una idea de la magnitud que este fenómeno alcanzó en su momento, un dato ofrecido por Dolores Palomo sirve de ilustración: para 1625, ya se habían instituido en el obispado de Chiapas alrededor de 200 cofradías indígenas.²⁰⁹

Para Palomo, la razón que determinó el aumento de las fundaciones fue la presión colonial sobre los pobladores autóctonos, ya que “en el siglo XVI se produjo la presión más brusca y crítica y un cambio cultural más visible, creándose entre las poblaciones nativas una situación de vacío y desorden”.²¹⁰ Dicho estado de confusión, caracterizado por la paulatina desestructuración de la cultura de los grupos autóctonos de Chiapas, habría prevalecido el resto de siglo, y “no sería sino hasta el siglo XVII cuando las poblaciones autóctonas comenzarían su proceso de adaptación”. Las cofradías ganaron popularidad entre los indios a partir de entonces, cuando “comprendieron que esta institución les podría ser útil en el proceso de reestructuración”.²¹¹ Les tomaría todo el siglo madurar y estabilizarse, en la medida en que la resistencia india tomaba forma y la reestructuración de sus sociedades avanzaba.

Por otra parte, como aclara Palomo, el hecho de que no se cuenten con registros oficiales, sostenidos en la legalidad del régimen colonial, no necesariamente significa que en Chiapas no hayan existido más cofradías en el siglo XVI, o desde fechas más tempranas a las señaladas arriba. Tampoco se puede tener certeza de su existencia, sin embargo, muchas cofradías comenzaron a funcionar de *facto*. En palabras de Palomo

para fundar una cofradía, de cualquier calidad étnica que fuera —de españoles, de indios, de mulatos—, se debía solicitar una licencia del rey, cosa que en realidad nunca sucedía, así como la autorización del obispo de la diócesis. Es decir, para que una cofradía tuviera existencia legalmente reconocida debía tener aprobación —de la Santa Sede, del Consejo de Indias o de las instancias eclesiásticas correspondientes. Sin embargo, éste era un trámite que no siempre se cumplía, especialmente entre los pobladores nativos, quienes a menudo formaban su asociación sin ningún tipo de aprobación.²¹²

206 *Idem*.

207 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 67.

208 *Idem*.

209 *Idem*.

210 *Ibidem*, pág. 69.

211 *Idem*.

212 *Ibidem*, pág. 86.

Se tiene constancia de ello porque, en ocasiones, “encontramos en los autos de las santas visitas [de los obispos a los pueblos de indios] una cláusula que ordenaba que fueran anuladas todas aquellas cofradías que no tuvieran su aprobación canónica”.²¹³ También se dio el caso de algunas confraternidades indias que funcionaron durante un tiempo sin reconocimiento oficial hasta ser aprobadas formalmente.²¹⁴ Como menciona McLeod, “entre la población indígena la nueva institución parece haber sido acogida con considerable entusiasmo en la mayoría de los casos”.²¹⁵ Pero no sólo eso, sino que “pasado el impulso inicial de la Iglesia, los ‘naturales’ comenzaron a solicitar ellos mismos la fundación de cofradías para su establecimiento legal”.²¹⁶

Así, “ni siquiera tuvo que transcurrir un siglo para que los propios indios tomaran la iniciativa”²¹⁷: ya en 1613, los indios vecinos y principales de los pueblos de Santiago Yalajón, Santo Domingo Chilón y San Pedro Sitalá, pidieron a las autoridades correspondientes a San Sebastián Mártir como santo patrón, así como el permiso de fundar una cofradía para su mayor gloria. Una vez que los indios adoptaron la cofradía como una institución propia y lograron dotarla de un carácter específico, todas las disposiciones e intentos de los españoles por reducir su número, o en su caso desaparecerlas, fueron en vano: no fue posible detener “la euforia fundadora de los naturales”.²¹⁸

¿A qué se puede atribuir tal entusiasmo y euforia fundadora? Las razones formales para establecer una cofradía, tal como está asentado en las ordenanzas conservadas en sus libros, son “la fraternidad, la ayuda mutua, la práctica piadosa, la devoción a los santos y las advocaciones”.²¹⁹ Sin embargo, se pueden deducir otros motivos, propios de las necesidades de los indios de Chiapas bajo el dominio español, que los condujeron a apropiarse de esta institución. Para ellos, la cofradía fue un mecanismo de resistencia y adaptación, lograron transformarla en “un espacio social propio en el cual [...] negociaron e hicieron frente a las nuevas condiciones y relaciones de poder establecidas”.²²⁰

En efecto, tras la conquista militar y las reducciones en pueblos de paz los nativos de Chiapas quedaron en un limbo: los elementos que daban sentido a su existencia, todos enlazados de manera

213 *Idem*.

214 Dolores Palomo también menciona que las irregularidades en los registros en los libros de cofradías también podían deberse al debilitamiento del control de los curas y, por tanto, a una mayor libertad de las cofradías. Por otra parte, la autora cita el caso del pueblo indio de Yajalón, “donde fray Antonio de Corzo recomenzó las actividades de las cofradías de Jesús de Nazareno, Benditas Ánimas, Niño Jesús y Santísimo Rosario en 1713, pasada la rebelión tzeltal ocurrida el año anterior, por cuya razón se habían perdido los libros antiguos”. *Ibidem*, págs. 80-81. Como se verá en el siguiente capítulo, las convocatorias de los cancuqueros rebeldes que incitaban a los demás pueblos de indios a unirse a su movimiento exigían que todos los bienes de las cofradías fueran llevados a Cancuc; y la represión española fue brutal, al grado de que el pueblo original de Cancuc fue destruido. Así, no sería nada extraño que algunos libros de cofradías fundadas desde el siglo XVI hayan desaparecido durante la gran rebelión anticolonial de 1712.

215 McLeod, art. cit., pág. 68.

216 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 84.

217 *Idem*.

218 *Idem*.

219 *Ibidem*, pág. 89.

220 *Ibidem*, págs. 15-16.

muy estrecha y articulados a través del poder político, estaban siendo destruidos. Sus gobernantes fueron desacreditados en nombre de la superioridad y soberanía de un rey lejano, desconocido; sus asentamientos y territorios, que se encontraban dotados de aspectos esenciales de la reproducción cultural y material, fueron sustituidos de manera arbitraria por los pueblos de indios; su religión era declarada un engaño, sus símbolos e imágenes sagradas destruidas y su práctica prohibida, seguido de la imposición del cristianismo como única religión verdadera y; por último, sus estructuras militares fueron desarticuladas, dejándolos en la imposibilidad de resistir por la fuerza a la dominación colonial.

Por otra parte, los indios de las tierras altas de Chiapas fueron testigos de la paulatina derrota de los grupos que se mantuvieron insumisos en la Tierra de Guerra y de la exterminación de los más radicales y renuentes. Bajo este marco, quedaban pocas opciones para actuar: o aceptar el cristianismo y la dominación española, convirtiéndose en buenos vasallos que hicieran de estos aspectos los nuevos fundamentos de su existencia, o seguir el ejemplo de los pueblos más beligerantes de la selva y resistir hasta las últimas consecuencias.

Los nuevos elementos ofrecidos por el régimen colonial eran demasiado débiles para construir una nueva legitimidad y desplazar una cosmovisión forjada por miles de años; pero la incapacidad de aglutinarse para contrarrestar el dominio extranjero y la alta posibilidad de perecer en el intento tampoco hacían de la resistencia abierta una opción muy atractiva. Los indios se encargaron entonces de construir una alternativa que les permitiera preservar parte de su cultura, conservar la vida y sobrevivir como grupos con identidad propia a lo largo del tiempo.

Esta alternativa fue la adaptación, que se caracterizó por la sumisión aparente en el terreno de lo público, combinada con prácticas contrarias a la vida “en policía” predicada por los españoles, que se desarrollaron en la clandestinidad o en el ámbito doméstico y privado; situaciones ambas complementadas por acciones, hechos y situaciones veladas, difíciles de percibir con claridad a simple vista. Esta fue, en otras palabras, la estrategia de resistencia al colonialismo en las tierras altas de Chiapas. Maduró de a poco con los años, y fue efectiva a tal grado que permitió a los indios no sólo conservar —no sin alteraciones, claro está— la esencia, la naturaleza intrínseca de su identidad y sobrevivir tres siglos de dominación española, además de esto la población autóctona de Los Altos protagonizó durante todo este tiempo motines y protestas, llegando incluso a ser capaces de cohesionar y aglutinar a un considerable número de pueblos en la gran insurrección de 1712.

La cofradía fue adaptada y refuncionalizada para cumplir con tres propósitos, en la medida de lo posible: 1) la rearticulación de la estructura política prehispánica ahora en los pueblos de indios; 2) mantener la práctica de parte de su religión, la adoración velada ofrecida a sus figuras y símbolos sagrados; 3) con ello preservar el orden y funcionamiento del cosmos. Estas cuestiones permitieron a los indios cohesionarse como sociedades, a pesar de todo, con identidad propia.

El carácter de hermandad de las cofradías empataba con el carácter colectivo, comunitario y corporativo de “la idiosincrasia de la organización social de la época prehispánica”²²¹ —carácter que se reforzaría y transformaría durante la Colonia, llegando a convertirse en la marca particular de la comunidad indígena. Según algunos autores, en ciertas regiones de la América prehispánica existían modelos —ceremonias, rituales, reuniones e instituciones— parecidos a la cofradía europea, lo que facilitó su adopción y transformación.²²²

Pero lo decisivo fueron los beneficios que sacaron de esta institución aprovechando el margen de autonomía otorgado por el régimen colonial. La epopeya dominica de la conquista pacífica tuvo como consecuencia la fragmentación y dispersión de las unidades político-territoriales autóctonas. Esta situación determinó que los pueblos de paz fueran “también el ámbito donde se redefinían, recreaban y transformaban las identidades de sus habitantes, sus modos de organización y sus relaciones sociales”.²²³ En esta recreación y transformación, las cofradías jugaron un papel importante.

Una táctica para conservar parte de su organización social “fue la creación” en los distintos pueblos “de parcialidades o barrios, donde se reagrupaba la población de la misma procedencia social”.²²⁴ Estas parcialidades tenían sus respectivas “cabezas de calpul”, representantes de los anteriores linajes indios gobernantes. Cabe recordar que en muchas ocasiones las relaciones de los distintos señoríos eran de hostilidad, por lo que bajo esta situación inédita de convivencia forzada, y una vez formadas las parcialidades, los indios tuvieron que “inventar fórmulas políticas para lograr la representación de todas las unidades político-territoriales congregadas”.²²⁵

Al igual que en los cabildos, en las distintas cofradías de los pueblos de indios esta representación se consiguió al elegir cargos²²⁶ por cada una de sus parcialidades. De este modo, “contribuyeron a la reestructuración de los linajes nativos”.²²⁷ Sus cargos permitieron reconstruir parte de los antiguos poderes y que la organización en pueblos de indios adquiriera coherencia para

221 *Ibidem*, pág. 137.

222 El trabajo por excelencia sobre esta correlación es el de Pedro Carrasco, “La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en José R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975, págs. 323-340. Los aspectos que Carrasco destaca son “la existencia de una escala de status jerárquicamente clasificados, la posibilidad para un amplio grupo de individuos de ascender en esta escala, la vinculación de la escala a la estratificación social, y las implicaciones económicas del sistema”. No obstante, cabe mencionar que el trabajo de Carrasco se refiere sobre todo a los mexicas, con pocas referencias a otras zonas de lo que hoy es México. Sin embargo, el autor aclara que “existen situaciones similares en todas las zonas de Mesoamérica de las que se tienen datos”, aunque no especifica cuáles zonas ni muchos menos qué situaciones. Véase, págs. 325-326.

223 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 51.

224 *Ibidem*, pág. 52.

225 *Ibidem*, pág. 55.

226 Como menciona Dolores Palomo, en la mayoría de las cofradías de indios de Chiapas los cargos estaban limitados a un sacerdote y dos o cuatro mayordomos. En contadas casos, “como en la de San Sebastián de Chilón”, existían los cargos de alcalde-diputado y de secretario. Siguiendo a la autora, también ocasionalmente y sólo por ciertos períodos hubo una jerarquización entre los mayordomos: primero, segundo, tercero y cuarto. Por otra parte, lo común era que en las cofradías de indios los cargos fueran ocupados por hombres, aunque en las del Santísimo Rosario y de Jesús de Nazareno en Yajalón; y en la de la Solead de Comitán, mujeres llegaron a ocupar el cargo de prioras. *Ibidem*, pág. 88.

227 *Ibidem*, pág. 143.

los pobladores autóctonos y, por tanto, cierta legitimidad. No obstante, esta reconstrucción fue parcial, ya que los “señores de ahora no eran los mismos de antaño, a pesar de que en la mayoría de los casos seguían siendo las cabezas de calpul para los miembros de su linaje, pero ahora compartían su lugar privilegiado con otros nobles”²²⁸ y, como se verá, con advenedizos; sin dejar de lado que la principal modificación a su antiguo estatus venía dada por la subordinación a las autoridades españolas y al rey de España.

Esta reconstrucción parcial como parte de la adaptación a la nueva situación permitió que ciertos elementos de la cultura autóctona pervivieran, aunque transformados. En ese sentido, “la cofradía reproduciría una sociedad jerarquizada, como lo había sido desde la época prehispánica”.²²⁹ Durante los siglos XVI y XVII, la jerarquía y posición social era uno de sus principales criterios de adscripción. En la estructura legal de las cofradías tzeltales y tzotziles, existía una distinción entre los cofrades o hermanos en general, y los cargos de mayordomos y priostes, elegidos de entre los primeros. Y aunque en la práctica cualquier persona que cumpliera con los requisitos podía ser elegida para un cargo, todavía en el siglo XVIII “los principales y personas notables de los pueblos seguían siendo quienes de manera más asidua ocupaban los cargos y eran hermanos de las cofradías”.²³⁰

De acuerdo con Dolores Palomo, la explicación a esta mayor participación de los estratos más altos de la sociedad india en las confraternidades podemos encontrarla, por un lado, en “cierto egoísmo y el deseo de continuar ocupando un lugar social destacado”.²³¹ Por otra parte, también fue consecuencia de la propia función que las cofradías tenían, al menos formalmente, para el régimen colonial: como ya se mencionó, sostenían la labor evangélica en los pueblos, a las iglesias locales y a los párrocos con sus propios recursos, a través la construcción de templos, las limosnas y el pago por servicios parroquiales. Por ello, los curas, quienes confirmaban a los candidatos a mayordomos y su elección, se empeñaban en que estos fueran “sujetos abonados” capaces de contribuir al “aumento de las cofradías, al bien de la iglesia y al servicio de Dios”.²³²

Los mayordomos recibían los bienes de la cofradía al momento de ser electos y debían devolverlos íntegros al cabo de un año, tiempo que duraba el cargo. A la posible mala administración, se sumaban las coyunturas económicas difíciles provocadas por factores externos a los indios, como las sequías, epidemias y demás desastres naturales. Así, posiblemente eran los miembros de los antiguos linajes gobernantes quienes se encontraban en mejores condiciones de aportar al aumento de los bienes de la Iglesia y de las cofradías, así como de patrocinar individualmente los gastos de su cargo en caso de presentarse alguna situación de crisis o recibir pocos recursos al momento de ser electo.

228 *Ibidem*, pág. 138.

229 *Ibidem*, pág. 144.

230 *Ibidem*, pág. 94.

231 *Ibidem*, pág. 144.

232 *Ibidem*, pág. 95.

Sin embargo, es probable que la entusiasta participación de la antigua jerarquía india en los cargos de las cofradías se debiera también a una situación particular. Como se vio, en el Reino de Guatemala, “la nueva autoridad colonial reconoció y legitimó a los caciques nobles que sobrevivieron a las guerras de conquista [y aquellos que colaboraron con los dominicos en el avance de la pacificación a partir de la segunda mitad del siglo XVI], otorgándoles blasones y escudos de armas y apoyándoles en su afán por monopolizar el poder político en las municipalidades indígenas recientemente creadas”.²³³

Según Dolores Palomo, al precisar de intermediarios entre la población nativa y el régimen colonial, éste dio reconocimiento a señores y “principales”, y sobre esta estructura implantó “una forma de organización política que nada tenía que ver con la tradición anterior a la conquista, mediante la designación de gobernadores indios y la introducción de los cabildos”.²³⁴ Sin embargo, todo parece indicar que el puesto de gobernador indio y quizás incluso los cargos de autoridad en los cabildos estuvieron desligados de las jerarquías políticas autóctonas anteriores a la conquista.

Entre 1528 [...] y 1549 [...] la primera generación de funcionarios españoles, los encomenderos y los frailes dominicos se opusieron violentamente a los caciques y principales del lugar. Su intención no era destruir el orden jerárquico indígena sino aprovecharlo para que sirviera a sus propósitos, con los que a menudo competía. Cesaron de sus puestos a los ocupantes legítimos y pusieron en su lugar a individuos que no eran elegibles según las leyes tradicionales de la sucesión. Cuando no fue así, comprometieron de tal manera a los líderes indígenas originales que el pueblo se volvió contra ellos. A finales del siglo el rango de cacique desapareció en muchas comunidades; allí donde se conservó se habían establecido nuevas líneas de sucesión y se había roto la integridad de los linajes originales.²³⁵

De acuerdo con Kevin Gosner, en un documento de la Audiencia de Guatemala de 1582, “se informa que no hay cacique en Chiapas que pueda remontar los orígenes de su linaje hasta los señoríos anteriores a la conquista, y que en muchos pueblos el título ya no existe”. Con la introducción del cargo de gobernador indígena a finales de siglo, continúa, “se completó e institucionalizó la transformación del cacique, quien paso de ser quien gobernaba según los derechos y normas aborígenes a ser quien usaba un poder y la autoridad que legitimaban las autoridades españolas y lo ejercía al estilo hispánico”.²³⁶

Más aún, en su trabajo ya citado sobre la conquista pacífica por parte de los dominicos de Tezulutlán en la Tierra de Guerra, donde la colaboración de señores indios quichés ya pacificados

233 M. Charlotte Arnauld y Danièle Dehouve, “Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala, en *Tiempos de América*, núm. 1, 1997, pág. 29.

234 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 55. Los cabildos serían pues las instituciones oficiales en los que se desarrollaría la famosa “República de indios”, por medio de la cual, a pesar del notable control de parte de los religiosos y los alcaldes mayores, “se depositaba en manos de los mismos indios la oportunidad de gobernarse, de administrar el bienestar de su pueblo y defenderlo de los abusos”. *Idem*. Los cargos concejiles en los cabildos indios serían el de alcalde y regidor, mientras que el cargo de gobernador indígena era un puesto autónomo. En los cabildos de los pueblos también se elegían cargos por cada una de las unidades político-territoriales o parcialidades congregadas en ellos.

235 Kevin Gosner, “Las élites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)”, en *Historia Mexicana*, vol. 33, núm. 4 (abril-junio, 1984), El Colegio de México, México, pág. 410.

236 *Idem*.

fue fundamental, Marcel Bataillon escribe que a pesar de que los dominicos insistían en dejar a éstos su autoridad sobre los indios y su antigua jurisdicción, para 1552 “la conquista, en Guatemala, les ha destruido o desplazado de tal manera que apenas quedan caciques naturales legítimos. Además su autoridad, antes de la conquista, era tiránica, y [para estas fechas] continúa siéndolo”.²³⁷

De acuerdo con Bataillon, por esta misma razón desde mediados del siglo XVI “los caciques, que en otro tiempo eran reverenciados como dioses, no serán ya en absoluto respetados”.²³⁸ Por su parte, Juan Pedro Viqueira señala que mientras algunos de los mandatarios indios originales y sus descendientes perecieron en las guerras de conquista, otros fueron desplazados por advenedizos, “oportunistas que destacaron por su lealtad a los conquistadores”, quienes pasaron a ser desde entonces los “señores” y los “intermediarios entre la sociedad india y el mundo español”.²³⁹

Así, a partir del siglo XVII la mayoría de los indios a quienes los españoles llamaban “cacique” eran en realidad aquellos que ejercían el puesto de gobernador indígena, y no mantenían nexos legítimos con los grupos que gobernaban antes de la conquista. Pero los miembros de estas antiguas jerarquías indias, despojados por los españoles del poder político oficial, no se rindieron con facilidad. La información en diversos análisis y estudios permite pensar que aparecieron y actuaron desde entonces como los muy nombrados “principales” de las comunidades, quienes jugaron durante toda la Colonia un papel de suma importancia en las sociedades que tomaron forma en los pueblos de paz, y es posible que su accionar haya sido determinante en el intento por preservar ciertos aspectos de la cultura autóctona y en el proceso de redefinición de la identidad indígena.

Como menciona Jan De Vos, a inicios del siglo XVIII en Chiapas, además de la jerarquía de la administración civil —los gobernadores indios y los alcaldes y regidores, éstos últimos miembros del cabildo— y la jerarquía encargada de ayudar a los curas en su labor pastoral —en orden descendiente: fiscales, maestros de coro y sacristanes, y mayordomos de las distintas cofradías—, “existía un tercer grupo, generalmente más numeroso e influyente que los otros dos, formado por los ‘principales’, es decir, ancianos respetados por su trayectoria de servicio a la comunidad. Ellos formaban asimismo una élite que a menudo rivalizaba con los dignatarios civiles y eclesiásticos por el papel preponderante en el espacio sociopolítico del pueblo”.²⁴⁰

Por su parte, M. Charlotte Arnauld y Danièle Dehouve mencionan que “en la primera mitad el siglo XVIII la mayoría de los pueblos mayas coloniales de Chiapas y Guatemala tenían tres tipos de autoridades locales: los nobles ‘cabezas’ de *chinamit*, herederos de los poderes mágicos

237 Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé...*, *op. cit.*, pág. 242.

238 *Idem*.

239 Juan Pedro Viqueira, “El lento; aunque inexorable desmembramiento del señorío de Zinacantán”, en *Anuario 1998. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, 1999, pág. 325.

240 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 23.

ancestrales; los oficiales civiles de la jerarquía municipal (gobernadores y/o alcaldes, regidores, alguaciles...); y la jerarquía religiosa de los mayordomos y otros responsables de cofradías”.²⁴¹

Los *chinamit* no eran otra cosa que las ya mencionadas parcialidades o *calpules*, los distintos barrios de los pueblos de indios en los que se agrupaban personas de la misma procedencia social. Al igual que Dolores Palomo, Arnauld y Dehouve les asignan un papel esencial y las consideran de origen prehispánico. Así, señalan que “la entidad prehispánica del *chinamit* (o *calpul* o parcialidad) correspondía a un grupo de familias no emparentadas entre sí, gobernado por una familia noble, con derechos corporativos sobre un territorio dado. Cada pueblo maya colonial estaba formado por la congregación de dos o varios *chinamit* prehispánicos”.²⁴²

De tal modo, a pesar de haber sufrido una baja en su estatus y de haber perdido su poder guerrero, los antiguos gobernantes indios “guardaron al menos su prestigio, su papel político y gran parte de su riqueza económica, al menos durante todo el siglo XVII. La base de su resistencia como élite dominante la encontramos en su posición, no de reyes o príncipes de los antiguos reinos vencidos, sino de jefes de *chinamit*, o ‘cabezas’ de *calpul* o caciques de ‘parcialidades’”.²⁴³ Por permitir cierta continuidad en el terreno político de las sociedades indias, las autoras afirman que “el *chinamit* fue, sin lugar a dudas, la entidad socio-política más coherente durante la época colonial entre los pueblos mayas”.²⁴⁴

Así, para Arnauld y Dehouve, en su nueva faceta de cabezas de *calpul*, las “autoridades nobles fueron las que guardaron el poder legítimo y efectivo, al lado de la jerarquía municipal creada por la administración colonial”,²⁴⁵ mientras que Jan De Vos escribe sobre los indios principales que “difícilmente algo podía decidirse y hacerse en la comunidad sin su consentimiento”.²⁴⁶ Para Palomo, el término “principal” es el “nombre que se le dio a los miembros de la nobleza india o a las personas notables de los pueblos durante la época colonial”.²⁴⁷

Pero, ¿de dónde provenía la enorme influencia de los principales? Como se ha visto, los investigadores los identifican con los antiguos gobernantes y la nobleza india. Para aclarar esta cuestión, un dato presentado por Pedro Carrasco, aunque se refiere a los mexicas, funciona como indicio. Siguiendo a este autor, entre los mexicas, además de la guerra, el sacerdocio y el comercio,

existían posibilidades de mejorar de status dentro de la organización de distrito, donde había cierto número de líderes de grupo para el cobro de tributos y la organización de los reclutamientos de mano de obra, y también existían los cultos locales de los distintos distritos y los grupos de artesanos. Los jefes de distrito (*tepixque*, *calpixque*, *tequitlatoque* o *calpuleque*) solían ser sucedidos por un hijo o pariente cercano, pero también se exigían condiciones para el cargo y edad avanzada. Una vez alcanzada la edad de 52 años, el individuo quedaba libre de tributos y de los servicios en forma de trabajo y era tenido en gran estima. Los ancianos del distrito

241 Charlotte Arnauld y Dehouve, art. cit., pág. 31. Cursivas en el original.

242 *Ibidem*, pág. 30. Cursivas en el original.

243 *Idem*. Cursivas en el original.

244 *Idem*. Cursivas en el original.

245 *Idem*.

246 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, op. cit., pág. 23.

247 Palomo Infante, op. cit., pág. 58, nota 126.

(*calpul-hueuetque*) constituían un grupo importante en todas las funciones ceremoniales del distrito y eran consultados por el jefe del distrito en todas las cuestiones de importancia.²⁴⁸

Siguiendo al autor, entre los mexicas los jefes de distritos pertenecían a determinados linajes, y una vez alcanzada cierta edad alcanzaban un status superior a los jefes distritales en turno, quienes debían consultarlos. Algo similar ocurría en Chiapas con los principales, que en la mayoría de los casos eran cabezas de parcialidad. Jan De Vos menciona que “durante su vida habían desempeñado varios oficios en la burocracia civil o eclesiástica, pero su posición de retiro honorífico les daba la posibilidad de representar de manera más genuina las aspiraciones de la comunidad”.²⁴⁹ Parte de su prestigio provenía, entonces, de su trayectoria de servicio a la comunidad india.

Uno de los postulados de Arnauld y Dehouve, una vez señalada la existencia de la jerarquía municipal, la jerarquía religiosa y la jerarquía de los principales, es que “los nobles solían controlar la distribución de los cargos entre una y otra y guardar la autoridad local efectiva, aunque no siempre en forma abierta. Pero obviamente, la coexistencia de las tres jerarquías no se daría sin tensiones o conflicto”.²⁵⁰ Así, ante los efectos producidos por la desestructuración política de los señoríos de Chiapas, los antiguos gobernantes indios encontraron con la participación en los cargos de las cofradías un mecanismo para, además de preservar parte de su identidad y cultura, asegurar su posición y continuar dirigiendo, de manera velada y en la medida de lo posible, el destino de la comunidad; a través de una institución *alentada* y *reconocida* por el régimen colonial.

La explicación de la euforia fundadora de los indios y la adopción de la cofradía como una institución propia, podemos encontrarla sobre todo en esta función de reestructuración de sus sociedades. Finalmente, como menciona McLeod, “aun más que el cabildo del pueblo y la caja de la comunidad, los cuales a menudo no eran más que agencias de interferencia española o de recaudación de tributos, las cofradías representaban un cierto grado de autonomía y cohesión del pueblo”.²⁵¹

Las cofradías también permitieron a los principales mantener uno de los fundamentos de su poder en la época prehispánica: la intervención en favor de la comunidad en el ámbito sobrenatural. Como apunta Jan De Vos, los principales también “eran los depositarios por excelencia de la sabiduría rescatada del pasado mesoamericano, de la medicina tradicional, de la celebración del ciclo agrícola y de la elección de los nombres calendáricos, entre otras tradiciones”.²⁵² Al parecer, los principales resguardaron parte de esta sabiduría desde las confraternidades, por lo que éstas contribuyeron a la preservación de prácticas religiosas fundamentales en la cosmovisión

248 Carrasco, *op. cit.*, pág. 327.

249 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 23.

250 Charlotte Arnauld y Dehouve, *art. cit.*, pág. 31.

251 McLeod, *art. cit.*, pág. 71. El cabildo y las cajas de comunidad, de donde se extraían los recursos para cumplir las obligaciones tributarias, se impusieron a los indios antes que las cofradías. Así, “en 1600 ya se encontraban cajas [de comunidad] en todos los pueblos de la Audiencia de Guatemala, incluyendo Chiapas”. *Ibidem*, pág. 67, nota 4. Su introducción parece ser análoga al periodo de mayor compulsión y presión hacia las sociedades autóctonas por parte de los españoles.

252 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 23.

mesoamericana autóctona. El siguiente apartado tiene como fin profundizar en este aspecto, analizando el papel de la cofradía en la religiosidad india.

2.2. Cofradías, fiestas y religiosidad india

Siguiendo a Dolores Palomo, en los estudios sobre la cofradía india en diversas regiones de América, ya sean de carácter general o particular, “prácticamente todos [los autores] coinciden en que ésta contribuyó a arraigar el catolicismo entre las poblaciones originarias”.²⁵³ No obstante, es posible matizar esas conclusiones. Como menciona Palomo, “los indios, de manera individual y colectiva, aprovecharon la institución en defensa de sus propios intereses religiosos”.²⁵⁴ Más aún, la cofradía fue también un instrumento de rearticulación religiosa para los indios de todo el reino de Guatemala, incluyendo Chiapas.

La conversión al cristianismo además de producir —en realidad, de *requerir y propiciar*— cambios en la cosmovisión autóctona,²⁵⁵ significó una carga económica para los indios. La evangelización y la administración religiosa generó gastos que se pueden agrupar en tres rubros: “los rituales o derivados del ejercicio del culto —para lo que habían sido creadas las cofradías—; los que se imponían como obligaciones y deberes de los cristianos, y los que el proceso mismo de adoctrinamiento necesitaba para su desarrollo”.²⁵⁶ Una buena parte de estos gastos recaían sobre los pueblos de indios.

En teoría, “la Corona y los encomenderos eran los encargados de suministrar a los curas y religiosos los recursos necesarios para su sustento y el de su iglesia [el sínodo o pago de doctrinas mencionado en el capítulo anterior]; sin embargo, sus demandas hacen entrever que con eso no se podían mantener de manera decente”.²⁵⁷ Dado que los pagos oficiales del régimen no cumplían las expectativas de los religiosos, echaron mano de la extracción de trabajo y recursos a los indios. Conocidos son los servicios personales que éstos se veían obligados a prestar en los conventos a cambio de absolutamente nada, así como los gastos generados por la asistencia y pagos a los eclesiásticos que visitaban las comunidades.

Estas exacciones, algunas de ellas fuera de la ley, provocaron constantes quejas y denuncias por parte de los indios. No obstante, “hay un rubro en el cual no se registraron protestas: la celebración de festividades y rituales públicos”.²⁵⁸ Estos actos estaban a cargo de las cofradías e implicaban gastos por “los derechos que se pagaban al cura por officiar en los días de fiesta, así

253 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 25.

254 *Ibidem*, pág. 197.

255 Al respecto, Dolores Palomo menciona que la introducción de la nueva religión “afectó en gran medida no sólo su mundo de creencias, aspectos rituales y panteón de dioses, sino también varios ámbitos de su organización social. Las normas y valores que impuso la religión católica afectaron aspectos de la articulación y el orden social prehispánico, desde las conductas y patrones de comportamiento hasta el sistema de parentesco, así como los hábitos y costumbres nativas”. *Ibidem*, pág. 198.

256 *Ibidem*, pág. 202.

257 *Ibidem*, pág. 204.

258 *Ibidem*, pág. 211.

como la compra de ornamentos y construcción de espacios sagrados” como las iglesias, además de aquellos derivados “de la ambientación festiva —cera, flores, pólvora” y “de las celebraciones lúdicas y profanas en las que invariablemente terminaban las celebraciones sagradas”.²⁵⁹ En resumen, estas celebraciones públicas requerían grandes sumas de dinero así como una gran cantidad de trabajo.

Aunque la fraternidad, la ayuda mutua y los rezos por las almas de los difuntos estaban dentro de las funciones de las cofradías, los indios “privilegiaban el aspecto festivo y ceremonial de la asociación por encima de cualquier otro”.²⁶⁰ ¿Por qué las cofradías indias cumplían con esta función no sólo sin protestar sino con entusiasmo? Como es sabido, durante los primeros años del régimen colonial la mayoría de los indios aceptaron a regañadientes y sólo de manera formal el cristianismo, empleando diferentes mecanismos para practicar su religión. En palabras de Dolores Aramoni, “muchos indios continuaban practicando la idolatría a escondidas en cuevas y montes; colocando ídolos detrás de las imágenes de los santos en las iglesias o en las cruces; llevando a cabo sustituciones de deidades por santos patronos”.²⁶¹

Se conocen casos de cultos y ceremonias secretas en toda la América española, así como de la veneración de símbolos sagrados escondidos, por las obras de diversos cronistas y porque algunos de sus practicantes fueron sujetos a proceso por las autoridades eclesiásticas españolas.²⁶² Por su carácter clandestino, estos casos fueron contados, ya que no era tan sencillo tener noticias de su existencia. Sin embargo, el papel de los santos como sustitutos de deidades prehispánicas²⁶³ en los

259 *Ibidem*, pág. 226.

260 *Ibidem*, pág. 90.

261 Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas/Concultura, Tuxtla Gutiérrez, pág. 94.

262 En la obra citada, Dolores Aramoni trata estas cuestiones de manera general en el segundo capítulo a partir de la pág. 66, y específicamente sobre pueblos zoques en Chiapas en el capítulo tercero, págs. 117-262. Por otra parte, es necesario acercarse a estas fuentes con cautela, puesto que además de la necesaria posición poco objetiva de los cronistas, como menciona la autora en el caso de las actas judiciales, “los procesos reflejan los conflictos internos de una sociedad india en proceso de cambio; al romperse la vieja estructura social y desaparecer la clase dirigente se impone una nueva estructura que permitía mayor movilidad y posibilidades de ascenso en cuanto a las relaciones de poder (con los nuevos cargos y funciones). Muchos indios aprovecharon tal coyuntura y se valieron de los mecanismos que la sociedad dominante les ofrecía, para lograr beneficios personales o para su grupo”. *Ibidem*, pág. 94.

263 Cabe resaltar que, como menciona Itzá Eudavé, “desde las primeras descripciones sobre las costumbres indígenas, la palabra ‘ídolos’ sería utilizada para designar a las representaciones de lo sagrado, encubriendo y homogeneizando los diversos significados que tendrían para las culturas invadidas”. En la misma tónica, “para los europeos, la acción de creer y hacer culto a símbolos de la naturaleza representados en piedra, les llevó a identificar los ceremoniales indígenas como rituales al dios o dioses no correctos, de acuerdo a descripciones previas establecidas para diferenciarse de las culturas con cultos similares a los que se habían enfrentado antes, colocándolos automáticamente en el modelo del paganismo conocido previamente”. Así, los españoles utilizaron como herramienta en la descripción y clasificación de las culturas autóctonas de América la analogía, es decir la traducción a partir de semejanzas, conceptos, moldes e ideas preestablecidas por los europeos y ajenas a la realidad americana. Para el autor, lo más adecuado es utilizar el concepto de “símbolos de lo sagrado” para referirse a las entidades e imágenes que los europeos calificaron como “dioses”, entendiendo “lo sagrado como aquello que es respetado y venerado por parte de distintos pueblos, quienes a partir de su propia explicación respecto a la vida en el universo, así como por su relación con lo que les rodea, lo han nombrado y representado de diversas formas a través de seres, sucesos u objetos, estableciendo distintos cultos y rituales”. Eudave Eusebio, *op. cit.*, págs. 47-48; 48 y 10-11 respectivamente. En esta investigación, se retoman los conceptos “dioses” y “deidades”, mismos que utilizan la mayor parte de las fuentes en las que se apoya este capítulo, sin ignorar el uso que les dieron los colonizadores en favor de sus propios intereses.

pueblos de indios, aunque velado, fue una sospecha constante entre los religiosos a su cargo, en particular por lo que observaban en las fiestas organizadas en su nombre.

En efecto, las cofradías de indios, sus fiestas y el culto a los santos fueron algunos de los aspectos más rechazados y combatidos por los españoles. Desde la introducción de las cofradías, el culto a los santos fue parte fundamental e indispensable de su funcionamiento formal, además de sostén de la iglesia: en palabras de Flavio Rojas Lima, “mediante todo un ciclo ritual dedicado a los santos, como sus misas, derramas, limosnas, procesiones, etc., la Iglesia católica estableció una fuente de ingresos, segura y permanente, en la que descansaba a veces la vida misma de la Iglesia a nivel local y para lo cual servían preferentemente los capitales de las cofradías ”.²⁶⁴

Sin embargo, “también los santos sufrieron —en la historia religiosa de los indios de Guatemala— un proceso de adaptación o de reelaboración sincrética”.²⁶⁵ La acogida que tuvieron entre los indios, junto a otras advocaciones cristianas como la Virgen, podría explicarse en función de la correlación que hicieron con las deidades tutelares de sus asentamientos originales. Fray Diego Durán, cronista dominico del siglo XVI, escribe que

En todas las ciudades, villas y lugares de esta Nueva España en su infidelidad tenían los indios un dios particular, y aunque los tenían todos y los adoraban y reverenciaban y celebraban sus fiestas, empero, uno en particular señalado, a quien como abogado del pueblo, con mayores cerimonias y sacrificios honraban, como hacen agora, que, aunque solemnizan las fiestas de los santos todos, empero la fiesta del pueblo y advocación de él celébranla con toda solemnidad posible, y así era antiguamente en las fiestas de los ídolos, que teniendo cada pueblo su ídolo por abogado, en su día hacían excesiva fiesta y gasto.²⁶⁶

Por su parte, ”Motolinía apunta también que cada pueblo tenía un dios particular, al cual veneraban y adornaban con muchas ropas y joyas, y le ofrecían lo mejor que podían conseguir, sobre todo en aquellos pueblos que eran cabeceras de provincias. Tales ídolos estaban en poder de los principales, que los mantuvieron ocultos; pocos sabían en dónde estaban”.²⁶⁷ Y, como se ha visto, eran precisamente los principales quienes participaban más activamente en las cofradías, quienes decidían sobre el destino y las actividades de estas instituciones y de sus recursos.

Una vez iniciada y cimentada la conquista pacífica en Chiapas, “de la mano de la cofradía [...] ingresaron al mundo nativo la mayoría de los santos y misterios de la religión católica, y fueron

264 Flavio Rojas Lima, *op. cit.*, pág. 273.

265 *Idem.*

266 Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Edición, introducción y notas de Ángel María Garibay K., Editorial Porrúa, México, 1967, pág. 61. Como ejemplo, Durán describe la fiesta realizada en Cholula a Quetzalcóatl, “dios y abogado de los cholultecas”, mientras que “en la Ciudad de México, como no era la advocación de la ciudad, tenían no tanta cuenta de hacerle fiesta, como en Cholula”. Véase pág. 61 y pág. 64. Por otra parte, Siguiendo los datos de Garibay, Durán terminó de escribir su *Historia* en 1581, aunque el primer manuscrito reunido en ella, titulado “Libro de los Ritos y Ceremonias en las fiestas de los Dioses y celebración de ellas”, de donde proviene la cita, fue escrito entre 1565 y 1579; lo cual corrobora que desde la segunda mitad del siglo XVI, al menos en el centro del virreinato, los santos patronos y las cofradías ya habían sido introducidas y, más aún, que para estas fechas las confraternidades indias ya celebraban las fiestas patronales, es decir, que su estructura funcionaba coherentemente, por lo que se puede deducir que tenían al menos unos cuantos años de vida. Véase las “Notas de introducción”, escritas por Ángel María Garibay para la edición citada, p. XII.

267 Aramoni Calderón, *op. cit.*, pág. 73.

aceptados por los indios gracias a los paralelismos que ellos encontraron con algunas de las deidades prehispánicas en un proceso de reinterpretación”.²⁶⁸ Este paralelismo fue posible gracias a dos situaciones particulares. En primer lugar, como señala Dolores Palomo, una de las peculiaridades de la religión maya en general “era la existencia de un panteón abierto, conformado por muchos dioses y con la posibilidad de que ingresaran otros. Entonces, la llegada de otro Dios y de los santos católicos no presentaba ningún inconveniente”,²⁶⁹ al menos para los indios.

Por otro lado, como se señaló, las cofradías y en general el trabajo, los recursos y los bienes de los pobladores autóctonos eran, directa e indirectamente, el principal sostén de la Iglesia en la región, dado que “durante mucho tiempo la mano de obra indígena fue en Chiapas el único bien explotable”.²⁷⁰ Esta matriz estructural, por decirlo de alguna manera, propició que los curas se empeñaran en administrar la mayor cantidad de pueblos posibles, ya que de esta manera podrían gozar del sínodo y los pagos a los que estaban obligados los propios indios por las visitas y funciones eclesiásticas, así como los servicios personales.²⁷¹

De esta forma, en todo el Reino de Guatemala, en ocasiones, eran responsables de la evangelización y adoctrinamiento de miles de indios desperdigados en los pueblos. Por ello echaron mano de fiscales, sacristanes y de la jerarquía de las distintas cofradías para auxiliarse en el proceso evangelizador. Es más que probable que muchos curas no tuvieran la capacidad necesaria para vigilar de cerca y dar disciplina a este proceso.

268 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 213.

269 *Idem.*

270 Mario Humberto Ruz, *Chiapas colonial: dos esbozos documentales*, UNAM-IIF, México, 1989, pág. 5. En efecto, como en el resto del Reino de Guatemala, en Chiapas los españoles en general echaron mano de la explotación de los indios para construir el régimen colonial, sin embargo, en la región ésta se exacerbó, dadas sus propias características, y los religiosos no fueron la excepción. Murdo McLeod las ejemplifica a la perfección, por lo que vale la pena citarlo en extenso: “Chiapas era una provincia pobre. No tenía minas de plata y quedaba poco oro después de que los ríos rehusaran seguir sometidos a la intensa extracción de principios del siglo XVI. La provincia producía pequeñas cantidades de cochinilla, especialmente grana silvestre, un poco de algodón, añil, cacao y posteriormente tabaco. De vez en cuando se exportaban caballos finos de Chiapas de los Indios a México. Sin embargo, ninguno de estos productos podía rivalizar con los de Guatemala y, en cuanto a la cochinilla, se encontraba en bastante desventaja en relación a la de Oaxaca. Otro de sus problemas era el de los mercados. Las ciudades de México, Puebla y Veracruz estaban situadas a bastante distancia según la logística colonial. El comercio con el Caribe vía Tabasco llegó en ciertas épocas a tener bastante importancia, pero la piratería y el corte y transporte de trozas de los ingleses lo limitaba al igual que la naturaleza de Tabasco y de la Isla de Términos, llena de enfermedades, pantanosa y deshabitada. Gobernada en algunos aspectos desde Santiago de Guatemala, Chiapas era una provincia distante que sólo recibía una atención gubernamental intermitente, lo cual, por supuesto, no siempre era una desventaja. En resumen, Chiapas no atrajo a muchos españoles durante el período colonial y su principal posesión y fuente de riqueza era la relativamente numerosa población indígena con que contaba”. Véase, McLeod, *art. cit.*, pág. 75.

271 Rodolfo Esteban Hernández Méndez y Norma Alma Lucky Ramírez Juárez, hacen referencia a un documento que ilustra dicha pretensión. Se trata de una carta de 1656, que da cuenta de una controversia entre el obispo de Chiapas, fray Mauro Tovar, y el provincial de la Orden de Santo Domingo, fray Francisco Morán. La carta está dirigida al presidente de la Audiencia de Guatemala y fue escrita por el Alcalde Mayor de Chiapas, Alonso de Vargas Zapata y Luján, quien señala que el provincial “estaba sentido de que no hubiese, el señor obispo, dado la canónica institución a dos presentaciones de Vuestra Señoría, la una del padre fray Bartolomé de Cárdenas, para todo el Priorato de Comitlán, que tendrá más de tres mil indios. La otra para el padre fray Miguel Ramírez, para cinco o seis pueblos de la Provincia de los Zendales, que tendrán más de dos mil y seiscientos tributarios”. Véase Hernández Méndez y Ramírez Juárez, *op. cit.*, pág. 57.

Según Murdo McLeod, durante la mayor parte del siglo XVII, cuando las cofradías indias se generalizaron y consolidaron, los frailes escaseaban o bien preferían vivir en Ciudad Real, que ofrecía mayores comodidades en comparación con los aislados pueblos de indios, por lo que se les dejaba “aun más a merced de su propia suerte y los frailes se convertían en poco más que visitantes encargados de bautizos, confirmaciones y casamientos pendientes, recaudando estipendios por estas tareas y por celebrar misas y embolsándose otros emolumentos de varios tipos”.²⁷² De tal suerte, las cofradías indias gozaron, desde las primeras fundaciones de finales del siglo XVI hasta finales del XVII, de cierta autonomía, que aprovecharon para mantener algunas prácticas y contenidos religiosos de origen autóctono.

No es extraño, entonces, que algunos religiosos y funcionarios civiles del régimen colonial predicaran en su contra, “porque se consideraba que algunas eran supersticiosas y maléficas”,²⁷³ sobre todo atendiendo a lo que sucedía durante las celebraciones dedicadas a los santos patronos. Como anota McLeod,

los clérigos españoles, especialmente los de alto rango, y en particular los obispos, empezaron a ver con mucha desconfianza el entusiasmo de la población indígena por las cofradías y lo que realmente sucedía durante esas ceremonias y fiestas. Se quejaban de que se efectuaban bailes desenfrenados y de que había banderas y estandartes desconocidos en las procesiones, borracheras colectivas y ritos peculiares, los cuales ellos no vacilaban en catalogar de idolatría.²⁷⁴

Era en estas ocasiones especiales, en las que por fuerza se requería de su presencia, que los religiosos sospechaban del carácter real de las actividades, reuniones y devociones de las confraternidades indias. No estaban del todo equivocados. De acuerdo con Palomo, algunas de las principales celebraciones del santoral católico “coincidían muchas veces con alguna fiesta o ritual del ciclo agrícola o vital autóctono”.²⁷⁵ Dolores Aramoni incluso menciona que “en algunos casos se atrevieron a elegir santos patronos para sus pueblos haciendo coincidir las fechas de conmemoración de éstos con las de sus antiguas deidades”.²⁷⁶

Durante estas celebraciones “se introducían desviaciones a la regla y elementos propios de las prácticas antiguas de los nativos, los cuales a menudo eran descubiertos y considerados como idolatrías”.²⁷⁷ Por supuesto, durante los primeros años del dominio colonial identificarlas era más fácil: en 1584, el obispo fray Pedro de Feria descubrió en Chiapa de los Indios y Suchiapa la

272 McLeod, art. cit., pág. 72.

273 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 73.

274 McLeod, art. cit., págs. 69-70.

275 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 214.

276 Aramoni Calderón, *op. cit.*, 73-74. Por supuesto, debemos asumir que eso no siempre se trató de una elección “libre” o de una mera “coincidencia”. Los españoles destruyeron templos y sitios sagrados autóctonos para superponer en su lugar iglesias cristianas, al igual que hicieron con las fiestas y celebraciones, en su afán por imponer la nueva religión y conseguir el abandono de la práctica y las creencias religiosas indígenas.

277 Palomo Infante, *op. cit.*, p. 220.

cofradía de los Doce Apóstoles, cuyos miembros —doce indios que habían sido criados en la Iglesia y eran considerados buenos cristianos—

salían de noche, y andaban de cerro en cerro, y de cueva en cueva, y hacían sus juntas y consultas, donde debaxo, y so color de religión trataban cosas de sus ritos y culto del demonio, contra nuestra religión cristiana, y que traían consigo dos mujeres, a la una llamaban Santa María y a la otra Magdalena con las cuales usaban muchas torpedades, hacen ciertas ceremonias diciendo que con ellas se trocaban, y hacían otros, y otras, y se espiritualizaban, y se convertían en Dioses, y las mugeres en diosas.²⁷⁸

Con el paso del tiempo, mientras la liturgia cristiana era adoptada por las cofradías indias, las idolatrías²⁷⁹ fueron difuminándose, siendo difíciles de percibir con claridad, sin embargo algunos elementos de pretendido origen prehispánico perduraban a simple vista. Además de los estandartes desconocidos ya mencionados, en 1678 el obispo Marcos Bravo de la Serna denunció un tal “baile del Bobat” en el cual los indios caminaban por fuego, así como aparentes sacrificios de animales: el prelado habría señalado que “está averiguado que no solo del bobat sino otros impudios de que usan los indios principalmente aquellos en que los bailantes llevan en las manos esqueletos de monos gatos y otros animales que al efecto desecan”.²⁸⁰

Un elemento más de estas fiestas irritaba a los españoles: “toda reunión finalizaba con un banquete, y según los testimonios de los observadores, religiosos principalmente, eran grandes comilonas y borracheras que daban lugar a multitud de desórdenes, excesos y escándalos”.²⁸¹ Este aspecto les era particularmente molesto ya que, como explica McLeod, en opinión de “las altas autoridades eclesiásticas como las seglares, por ejemplo los capítulos catedralicios, obispos, alcaldes mayores y audiencias [...] las celebraciones de las cofradías constituían un ‘despilfarro’ y eran demasiado elaboradas. El dinero que debería gastarse en impuestos, mejoras en la agricultura u otros fines, se gastaba en bailes de borrachos y fiestas o en lujosas ceremonias religiosas, las cuales, según estas élites, eran impropias de simples campesinos”.²⁸²

278 *Ibidem*, pág. 223.

279 Como ya se mencionó, el combate a la “idolatría” —es decir a las prácticas y creencias religiosas diferentes al cristianismo— y la cristianización sirvió como excusa para la empresa colonial, como fundamento de la esclavitud, explotación y castigo a los pueblos autóctonos de América —con sus respectivos *matices*, claro está, como el caso de fray Bartolomé de Las Casas. En esta investigación se mantiene el uso del término no con la intención de encubrir el contenido original de las prácticas englobadas por los colonizadores en tal concepto; sino para resaltar justamente que se trataba de símbolos, creencias, ceremonias y rituales que expresaban la cosmovisión indígena. En otras palabras, cuando se hace mención a la “idolatría” en este trabajo, se hace referencia a la decisión y determinación de los indios de reivindicar, expresar y reproducir esta cosmovisión de manera cristalina e involucrando a la comunidad entera. Es decir, a la reivindicación del derecho a vivir, que los colonizadores se empeñaban en aplastar.

280 *Ibidem*, pág. 224. Tal información procede de una carta de Ramón Ordóñez de Aguiar, canónigo interino de la catedral, con fecha del 23 de julio de 1801, en la que enumera una serie de ordenanzas mandadas por Bravo de la Serna después de una visita general eclesiástica.

281 *Ibidem*, pág. 222.

282 McLeod, art. cit., pág. 69. Según Dolores Palomo, este carácter escandaloso de las fiestas de las cofradías era heredado de las confraternidades europeas más antiguas, y “fue fácilmente asimilada por la población nativa cuya convivencia social se distinguía por este lado lúdico del ritual”. Véase, Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 222. Por otra parte, hablando de las fiestas dedicadas a las deidades tutelares, el cronista Motolinía apunta que algunos indios “trabajaban y adquirían dos o tres años cuanto podían, para hacer una fiesta al demonio, y en ella no sólo gastaban cuanto tenían más aún se adeudaban; de manera que tenían que servir y trabajar otro año y aun otros dos para salir

En 1690 José de Scals, visitador de la Audiencia de Guatemala, durante su recorrido por Chiapas, asentaba que “celebrando fiestas al Santísimo Sacramento y otros santos, y haciendo bien por las benditas ánimas del purgatorio con título de cofradía, se destruyen y aniquilan los miserables naturales, pues las referidas fiestas y celebraciones que les hacen llamar por cofradías, ni tienen dotación ni bienes raíces ni rentas algunas de donde puedan salir ni salgan las excesivas cantidades de reales que les hacen gastar a título de lo referido”. Scals pensaba que este despilfarro en las fiestas de las cofradías era “una de las principales causas por que se halla esta provincia tan aniquilada y perdida”.²⁸³

La suntuosidad y exceso de las fiestas era posible en detrimento de otras obligaciones de los indios bajo el régimen colonial, sino de manera real —ya que durante la mayor parte del dominio español en América la Corona no quitó el dedo del renglón respecto al pago de tributos— al menos de manera simbólica. Según McLeod, los naturales tenían más afecto por sus cofradías que por sus cajas comunales. Algunos funcionarios del régimen colonial “comparaban el cuidado que se daba a las tierras destinadas para los gastos de las cofradías con la apariencia a veces descuidada y cubierta de vegetación de las tierras dedicadas al pago de tributos y al mantenimiento de la caja [comunal]”²⁸⁴

Sin duda, ésta fue una de las razones por las que el visitador Scals, con las ordenanzas que dejó tras visitar Chiapas, intentó desaparecer la cofradía. En efecto, la séptima reza lo siguiente: “ordeno y mando que de hoy más, en ningún pueblo de esta provincia no hayan ni tengan los indios cofradía alguna, ni con tal título tengan congregación o hermandad de santo alguno, ni de las ánimas, ni del Santísimo, ni de la Virgen; ni con título de cofradía celebren fiesta alguna”.²⁸⁵

Sin embargo, no todos los agentes del colonialismo en el Reino de Guatemala tenían una opinión completamente en contra de esta institución. Como ejemplo, el arzobispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz, en un informe enviado en el siglo XVIII a la corte de España, señalaba que si bien las cofradías se habían convertido en el centro de “las idolatrías y los vicios de los indios”, también eran el principal sostén de la Iglesia a nivel local en la diócesis de Guatemala; y que “siendo tan antiguas y que las quieren los Yndios, aunque sin idea alguna christiana, entiendo, que

de deuda; y otros que no tenían caudal para hacer aquella fiesta vendíanse y hacíanse esclavos para hacer una fiesta un día al demonio”. Para Aramoni, éste sería un antecedente prehispánico de lo que después serían las cofradías y más tarde los sistemas de cargos. Véase, Aramoni Calderón, *op. cit.*, pág. 74. Adicionalmente, no podemos ignorar la situación de precariedad y explotación cotidiana a la que estaban sometidos los indígenas, que muy probablemente hacían de la fiesta y el ritual una válvula de escape, un momento para gozar de libertad.

283 En 1690 el visitador José de Scals recorrió los pueblos indios de la Alcaldía Mayor de Chiapa. El resultado serían una serie de disposiciones, encaminadas al “buen gobierno y conservación” de los indios, tituladas “Ordenanzas que se han de observar y guardar en toda la provincia de Chiapas”. Se encuentran publicadas en Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, UNAM-IIF-CEM, México, 1988, págs. 219-225. Las citas sobre el despilfarro en las fiestas de las cofradías se encuentra en las págs. 220 y 221 respectivamente.

284 José de Scals, “Ordenanzas que se han de observar y guardar en toda la provincia de Chiapas”, en Núñez de la Vega, *op. cit.*, pág. 220.

285 *Idem.*

lo mismo sería quitarlas, reformarlas, o alterarlas de cualquier modo, que alborotarse los Yndios, abandonar los Pueblos, y desconocer el nombre de christianos”.²⁸⁶

Más aún, en ocasiones algunos párrocos e incluso obispos permitían conductas sospechosas o perdonaban castigos a tales conductas a cambio de sumas de dinero. Durante su visita. Scals obtuvo información de un caso ocurrido en Ocosingo, donde el padre prior apresó a una pareja de indios acusados de hechicería. Más tarde, durante una visita el obispo en turno mantuvo conversaciones con otros indios de la localidad, y finalmente dejó a la pareja en libertad a cambio de un pago de 180 tostones por parte de la comunidad.²⁸⁷ Así las circunstancias, los indios aprovecharon la institución y lograron dotarla de una característica particular, de modo que “el aspecto más importante de las cofradías en relación con el ámbito religioso” era el de “los rituales públicos”.²⁸⁸

Como se puede ver, el hecho de que los naturales no sólo no protestaran por los excesivos gastos de las celebraciones sino que además los asumieran con entusiasmo, tiene su explicación en el *uso* que le daban a la institución en favor de sus propios intereses. No hay que perder de vista que la vida del pueblo maya “se guiaba casi en su totalidad por la ritualidad”,²⁸⁹ y tal característica no perdió importancia con la colonización ibérica. En palabras de Jan De Vos, “los mayas de ayer y hoy son, igual que los demás pueblos mesoamericanos, gente profundamente religiosa. Esta religiosidad incluye, hasta la fecha, varias creencias y prácticas prehispánicas, a pesar de casi quinientos años de evangelización cristiana”.²⁹⁰

No obstante, si bien la religiosidad y su aspecto ritual permaneció entre los pueblos mayas, tuvo que adaptarse a la nueva situación y terminó por modificarse. La cofradía, alentada en un principio y permitida por los españoles, representó un espacio en el cual seguir reproduciendo parte de esta religiosidad. Vale la pena tener en cuenta que “en la cosmovisión maya, la existencia del hombre dependía de una multitud de seres sagrados que controlaban el universo”.²⁹¹ Los dioses mesoamericanos en general eran, en palabras de Nancy Farris, “como críos muy poderosos”,²⁹² que por su naturaleza caprichosa y neutral, podían asegurar tanto el bien del hombre como su destrucción, por lo que era necesario atenderlos y de ser posible manipularlos.

Como apunta Farris, la religión maya actuaba en varios niveles, entre ellos el personal y el público, existía “una actividad social encaminada a mantener el cosmos en funcionamiento y, de ese modo, asegurar la pervivencia de su componente humano”.²⁹³ Los especialistas mayas, formados en los cómputos calendáricos, astronómicos y en otros conocimientos calificados de “esotéricos” por los evangelizadores, “intentaban comprender y controlar las fuerzas sobrenaturales y, por encima de

²⁸⁶ Citado en Rojas Lima, *op. cit.*, pág. 264.

²⁸⁷ McLeod, art. cit., pág. 74, nota 16.

²⁸⁸ Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 220.

²⁸⁹ *Ibidem*, pág. 214.

²⁹⁰ De Vos, *op. cit.*, pág. 22.

²⁹¹ Nancy M. Farris, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza Editorial/Sociedad Quinto Centenario, Madrid, 1992, pág. 442.

²⁹² *Idem*.

²⁹³ *Ibidem*, pág. 443.

todo, evitar la destrucción del orden cósmico”.²⁹⁴ La forma de manipular estas fuerzas y de mantener “contentos” a los dioses en favor propio, era a través de diferentes rituales y ceremonias, que correspondían a diferentes niveles, de lo que se hablará más adelante.

Como ya se mencionó, en la religión maya existía la posibilidad de adoptar nuevos dioses, lo que en parte se explica por el hecho de que, “al igual que el resto de los mesoamericanos, poseían ya [al momento del contacto con los españoles] el concepto de una divinidad omnipresente, cuyas manifestaciones o refracciones eran las deidades menores”.²⁹⁵ Sin embargo, no existía un monoteísmo, por lo que aceptar al dios cristiano como un ser poderoso y sagrado “no era lo mismo que admitirlo como el *único* ser sagrado del cosmos”.²⁹⁶ Por eso, la prédica de los religiosos españoles según la cual el nuevo dios extranjero era no solamente el más poderoso sino el único verdadero resultó tan desconcertante para los indios; así como fatal la destrucción de sus imágenes y templos sagrados.

Con la introducción del cristianismo y la prohibición de la prácticas religiosas autóctonas, los indios se encontraron de pronto, según sus propios parámetros, en un verdadero dilema de vida o muerte, ya que “rendir culto a las deidades suponía el castigo de los españoles; no venerarlas debidamente tenía consecuencias quizá menos inmediatas, pero más terroríficas”.²⁹⁷ la destrucción del orden cósmico, y con ello de la humanidad. Los rituales públicos, que incluían a toda la comunidad y tenían como fin ganar los favores sobrenaturales, eran uno de los actos encaminados a reproducir y mantener el orden del cosmos, pero por su propio carácter no podían escapar de los ojos y oídos españoles.

Por ello, los indios debieron buscar mecanismos para concretar tan importante tarea, y parecen haber encontrado en las cofradías la fórmula ideal para ello. Gracias a la asociación que hicieron de los santos con las deidades tutelares de sus asentamientos y parcialidades originales, y a que la institución como tal y su funcionamiento era aceptado —al menos formalmente— por los agentes del régimen colonial; pudieron seguir celebrando estos rituales públicos sin ser castigados, ahora bajo la forma de celebraciones periódicas a los santos, que se caracterizaban por la suntuosidad y el exceso. Las cofradías desempeñaban entonces un papel crucial para los indios, aunque sus actividades por sí solas no podían asegurar el orden cósmico. Se vieron complementadas con otro tipo de ceremonias y rituales, de distinto carácter, que analizaremos a continuación.

2.3. Los cultos clandestinos y la práctica religiosa a nivel privado y doméstico

Para dar cuenta del papel desempeñado por estos otros dos espacios, conviene retomar la distinción señalada por Nancy Farris entre *idolatría* y *superstición*, discernida por los propios sacerdotes

294 *Ibidem*, pág. 448.

295 *Ibidem*, pág. 464.

296 *Ibidem*, pág. 444. *Cursivas* en el original.

297 *Ibidem*, pág. 448

españoles. Durante la Colonia, se identificó como supersticiones a ciertas creencias, ceremonias y prácticas “limitadas al ámbito individual y familiar, al monte, la milpa y la casa”,²⁹⁸ difíciles de detectar por su carácter doméstico. A pesar de su claro origen prehispánico, las llamadas supersticiones²⁹⁹ fueron hasta cierto punto toleradas por los religiosos españoles ya que, al estar “dirigidos hacia los espíritus más humildes de la cosmología indígena”,³⁰⁰ el clero las consideró poco peligrosas.

La tolerancia y la dificultad para detectarlas, permitió que algunas prácticas y creencias autóctonas sobrevivieran casi intactas a pesar de la embestida de la nueva religión. Sin embargo, en opinión de Farris, al operar en una esfera muy limitada, “la superstición [...] desde luego no planteaba al cristianismo, ni al orden social y político que lo sustentaba, la misma amenaza que la idolatría”.³⁰¹

Por su parte, para los religiosos españoles la idolatría estaba constituida por los rituales públicos, realizados tanto por “el nivel superior de sacerdocio maya” como por “las autoridades cívico-religiosas”, dedicados a deidades relacionadas con la comunidad en su conjunto, lo que Farris llama “la religión estatal”. Era precisamente esta esfera de la religión autóctona, en honor a los principales dioses, la que era combatida por la Iglesia y la que buscaba destruir y reemplazar por el cristianismo. Cuando alguna práctica tildada de idolatría era descubierta, era motivo de severas amonestaciones y castigos para los indios practicantes. No hay que olvidar que, para la jerarquía maya, “su poder y prestigio estaban firmemente vinculados a la idolatría que los conquistadores deseaban erradicar”.³⁰²

De acuerdo con Farris, mientras las prácticas supersticiosas, llevadas a cabo tanto por los indios *macehuales* como por los mandatarios, dirigían sus esfuerzos a dioses familiares o vinculados con alguna actividad u oficio, así como a deidades astrales y de la naturaleza —dioses del maíz, de la lluvia, del sol y de la luna—, que “eran panmesoamericanas”,³⁰³ las prácticas idolátricas, protagonizadas por las autoridades políticas y religiosas, veneraban a deidades de carácter universal; tradicionalmente se habían celebrado en plazas y templos y “representaban los

298 *Ibidem*, pág. 446. Aunque el estudio de Farris se centra en los mayas de Yucatán, algunos de sus postulados son válidos para describir, al menos en líneas generales, la situación de los mayas de Chiapas durante la Colonia, dado que se trata, por una parte, de pueblos con una matriz cultural común y, en segundo lugar, porque el proceso por el que fueron conquistados e incorporados al régimen colonial es común en sus líneas principales. Por supuesto, esto no quiere decir que cuenten con una historia idéntica, algunas de sus especificidades y particularidades históricas están presentes, con sus limitaciones, en cada uno de los capítulos de este trabajo.

299 El término superstición, acuñado por los colonizadores y cuya definición de acuerdo con el diccionario de la Real Academia Española (www.rae.es) es la de “creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón” es, naturalmente, despectivo. No obstante, en este trabajo se utilizará para referirse a aquellas prácticas, concepciones y creencias presentes en la vida cotidiana de las sociedades indígenas durante el régimen colonial, las cuales, contrariamente a lo que pensaron los españoles y a lo que afirman algunos investigadores, eran fundamentales, pues representaban el modo de concebir y aprehender la realidad. En otras palabras, dotaban de sentido la existencia.

300 *Idem*.

301 *Ibidem*, pág. 447.

302 *Ibidem*, pág. 448.

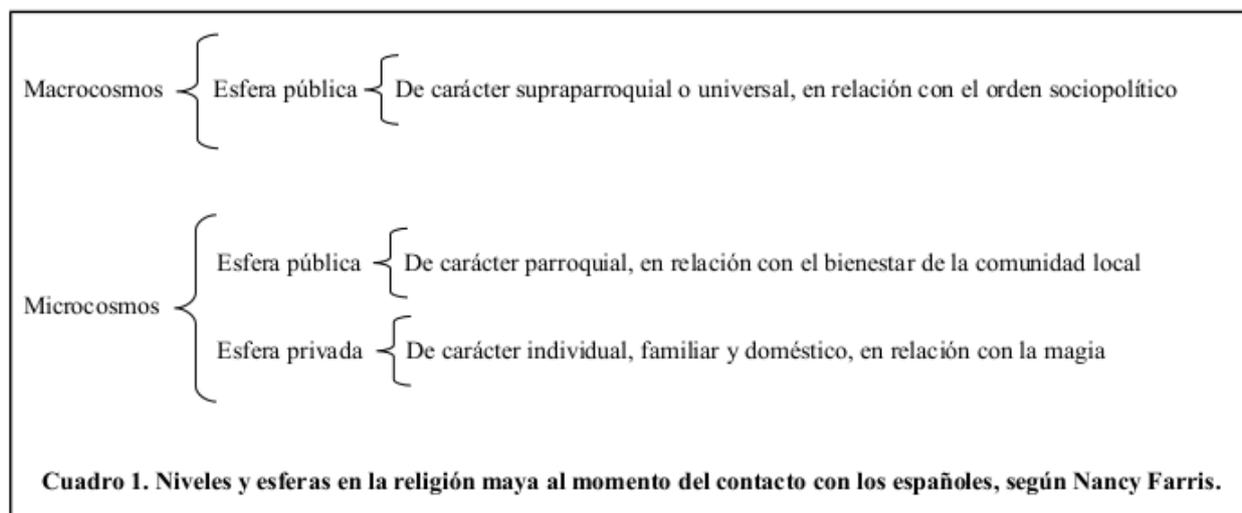
303 *Ibidem*, pág. 462.

vínculos colectivos de los mayas con lo sobrenatural”,³⁰⁴ es decir implicaban a toda la comunidad y se relacionaban con el orden social en su conjunto.

La idolatría no sólo se encontraba prohibida sino que era perseguida. Pero, por su importancia en la sociedad prehispánica, en particular para las jerarquías, éstas no podían darse el lujo de abandonarla: los dirigentes mayas “creían que los sacrificios y rogativas que llevaban a cabo eran necesarios tanto para asegurar el bien común como para sustentar su propia autoridad”.³⁰⁵ Bajo la situación colonial, estos rituales pasaron a realizarse en la clandestinidad, preferentemente cobijados bajo el manto de la noche, en parajes, montes o cuevas remotas y secretas.

Sin embargo, en opinión de Farris, al igual que la esfera doméstica y privada de la religión, “los cultos paganos que habían sobrevivido como rivales clandestinos del cristianismo no constituían un peligro para el culto oficialmente sancionado, puesto que cuanto más furtivo y exclusivista era el ritual, menos lograba cumplir su objetivo”,³⁰⁶ es decir, implicar a toda la sociedad. Dado que estas ofrendas eran secretas; que la veneración oculta podía sustentar sobre todo una relación personal con estos dioses; y considerando que “las relaciones colectivas de los mayas con lo sobrenatural eran tripartitas y se basaban en las deidades, los intermediarios de la élite y el resto de la comunidad”, este tipo de ceremonias “no logran expresar y mantener los vínculos con lo sagrado de toda una comunidad”.³⁰⁷

Pero el hecho de que la superstición y la idolatría no parecieran ser capaces de amenazar la hegemonía del cristianismo, no quiere decir que los pueblos mayas no encontraran la manera de hacer valer sus propios intereses religiosos. En Chiapas, como vimos, encontraron con la participación en las cofradías la manera de seguir realizando algunos rituales públicos dedicados a deidades tutelares, ahora bajo la forma del culto a los santos. Fue a través de la liturgia y las celebraciones relacionadas con los santos y advocaciones marianas que los indios conservaron parte de su cosmovisión, aunque transformada, logrando disputarle a los conquistadores la fe de los pueblos. Para entender este punto, es de gran utilidad el esquema teórico sobre los distintos niveles de la religión maya que presenta Nancy Farris, que podemos sintetizar en el siguiente cuadro:



Sin embargo, lo que sobrevivió de la cultura y religión autóctona no quedó incólume, sino que fue permeado por el cristianismo. La evangelización provocó cambios en los valores y pautas de comportamiento, y a pesar de que las cofradías permitían un margen de autonomía, “inculcaron los valores, creencias, rituales y formas de vivir de la religión católica”.³⁰⁸ En palabras de Dolores Palomo, “la cofradía fue un espacio en el que elementos prehispánicos y católicos se sincretizaron para formar la nueva religiosidad india”.³⁰⁹

Por otra parte, de acuerdo con Farris, la opción sincrética tampoco se trató de una simple superposición de los santos sobre las deidades indias, sino que se trató más bien de “un conjunto de cambios horizontales, mutuos, a través de niveles comparables”.³¹⁰ Dado que “el cristianismo español y el paganismo mesoamericano [...] son sistemas complejos y estratificados, y no tipos puros”,³¹¹ fue posible que, en tanto sistemas totales, ejercieran una influencia mutua en distintos niveles. Siguiendo a Farris, como se muestra en el Cuadro 1, la relación de los mayas con lo sobrenatural se dividía en la esfera macrocósmica, de carácter universal y público, y la esfera microcósmica, que a su vez podía ser de carácter familiar y doméstico, o de carácter parroquial y público.

Por su parte, continúa la autora, la versión del cristianismo que se implantó en el llamado Nuevo Mundo estaba lejos de ser un monoteísmo intransigente; se trataba de la “versión mediterránea de catolicismo popular, con la incorporación de una rica variedad de seres sagrados: ángeles, santos, el Príncipe de las Tinieblas y sus secuaces, y una multitud de espíritus menores”.³¹² Esto explicaría, además de las razones ya mencionadas, la tolerancia a la superstición india por parte de los curas españoles, el impulso que dieron al culto a los santos y las advocaciones marianas y las cofradías.

En opinión de Farris, fue precisamente “en este nivel parroquial o corporativo de la religión donde los sistemas maya y español entraron en competencia más directa”.³¹³ A través de los santos, los mayas, incluyendo los indios de Chiapas, continuaron realizando ceremonias en honor a sus antiguas deidades tutelares que, en opinión de Farris, no se trataba de dioses universales. Por ello, argumenta que, durante la Colonia, concentraron “su atención colectiva sobre el nivel medio del cosmos”,³¹⁴ mientras que la universalidad se deslizó a segundo plano.

Antes de la llegada de los españoles, entre los mayas la relación con el nivel macrocósmico universal estaba a cargo de los especialistas en la religión, quienes bajo el dominio colonial no podían ejercer públicamente su papel de intermediarios entre lo sobrenatural y los seres humanos. Pero en los pueblos de paz los naturales lograron mantener parte de su cosmovisión a través de las

308 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 212.

309 *Ibidem*, pág. 229.

310 Farris, *op. cit.*, pág. 456.

311 *Idem*.

312 *Idem*.

313 *Ibidem*, pág. 462.

314 *Ibidem*, pág. 474.

fiestas de las cofradías, bajo la apariencia del ritual cristiano. Con el tiempo, bajo estas condiciones, se desarrolló “una combinación satisfactoria del nuevo culto y de las antiguas prácticas paganas”.³¹⁵ El grado de éxito de este proceso se demuestra por el hecho de que en la religiosidad maya de la actualidad los “elementos mesoamericanos conviven, de manera relativamente armoniosa, con los credos y ritos introducidos por los misioneros católicos en el siglo XVI”.³¹⁶

Así, bajo las condiciones específicas en que se llevó a cabo la conquista de los indios en Chiapas, la alternativa del sincretismo y la utilización de la cofradía fue eficaz para salvaguardar parte del orden cósmico, a la vez que condicionó el desarrollo de la religiosidad india. La superstición convivía con el culto oficialmente permitido, y aunque las idolatrías formales parecen haber perdido fuerza e importancia, eso es relativo: algunas de las prácticas consideradas como simples supersticiones tenían una estrecha relación con la idolatría, es decir tenían relación con la legitimidad política prehispánica entre los pueblos mayas. El nagualismo es, quizás, el más claro ejemplo.

2.4. Nagualismo y poder político

Como afirman Charlotte Arnauld y Danièle Dehouve, una de las características centrales del poder entre los pueblos de Mesoamérica en la época prehispánica era “su carácter sagrado”.³¹⁷ Las autoras describen el papel de los gobernantes indios de la siguiente manera: “la figura del rey dominaba la ciudad con todo su poder sobrenatural, simbolizaba y permitía la reproducción del orden cósmico, mantenía relaciones con el mundo de los dioses y de los ancestros, y se encargaba de proteger la salud de la colectividad”.³¹⁸ Como se ve, se encargaban del orden político en la comunidad, de la salud de sus miembros y de la relación con lo sobrenatural, de la que a su vez emanaba su poder.

Al momento del contacto con los españoles, entre los pueblos mayas los gobernantes indios pretendían haber heredado el poder de sus ancestros, como parte de sus respectivos linajes. La pertenencia a un linaje cuyos primeros miembros habrían comenzado la sociedad, además de otorgarles legitimidad dotaba a los señores indios de ciertas obligaciones y habilidades. Reproducir el orden del cosmos, como una manera de asegurar el bien y la existencia de la comunidad, era uno de sus principales deberes, para ello encabezaban los distintos rituales y fungían como intermediarios entre la sociedad y las fuerzas sagradas del universo.

Estos atributos eran el resultado de un proceso por medio del cual la élite maya fue divinizada, caracterizado, como señala Andrés Ciudad Ruíz, por “la manipulación del subconsciente colectivo por parte de los dirigentes [...] para que éstos sancionaran la jerarquización social y el acceso desigual a la riqueza mediante la reinterpretación a su favor de los principales conceptos

315 *Ibidem*, pág. 478.

316 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 22.

317 Arnauld y Dehouve, art. cit., pág. 25.

318 *Idem*.

cosmológicos e ideológicos que compartía toda la sociedad”.³¹⁹ Así, partiendo de creencias de carácter general y comunes en toda el área maya, “interpretaron el pensamiento religioso de sus gobernados y le dieron forma a través del ritual”.³²⁰

Entre otras cosas, aprovechando el carácter cíclico de los dioses mayas, que los acercaba a la esencia de los hombres, “los gobernantes fueron combinando a lo largo de la historia características humanas con aquellas que eran propias del mundo sobrenatural, separando su esencia de aquella que era compartida por la comunidad humana”.³²¹ Para el periodo Clásico esta separación “es una realidad”.³²² Las fachadas de templos y santuarios fueron decoradas “por medio de imágenes de seres divinos emparentados con el linaje de los constructores —por lo general los gobernantes—, enlazando los hechos de los sobrenaturales con los hombres y con la herencia dinástica”. A su vez, la distribución de construcciones y templos en el espacio geográfico emulaba el orden cósmico, reproducido en cada ocasión ritual y encabezado por los mandatarios.

Esta relación con lo sobrenatural, es decir el papel de intermediarios, también fue reiterada en esculturas, vasos y códices, en los que se representaban con diversos atributos sagrados y en situaciones rituales.³²³ Además de este rol los señores mayas asentaban su poder en “su éxito personal en el gobierno de la comunidad”.³²⁴ En otras palabras, la descendencia de un linaje gobernante no era suficiente, sino que cada mandatario estaba obligado a “buscar su sacralización y adquirir así, por su propio esfuerzo, el carisma que le daba el derecho a gobernar”.³²⁵ Esto implicaba garantizar el acceso a los recursos, sobreponerse a otros señoríos y garantizar el bien de la comunidad y la continuación del linaje. De este modo, como escribe De la Garza, “el mandatario lograba su puesto en el cosmos a través de diversos ritos, unos de acceso y otros que debía realizar durante su reinado”.³²⁶

Mediante los ritos de iniciación, los gobernantes adquirirían conocimientos y habilidades que les permitían cumplir posteriormente con su rol de protectores de la comunidad. Una de estas habilidades fundamentales, que a la vez precisaba de un rito para realizarse y que entre otras cosas potenciaba su papel guerrero, era lo que los españoles, y también los indios, denominaron durante el régimen colonial como nagualismo: la capacidad de transmutarse en uno o más animales poderosos, o bien en un fenómeno natural, herencia de su linaje divino.

319 Andrés Ciudad Ruíz, “Religión y poder”, en Mercedes De la Garza y Martha Ilia Nájera (edit.), *Religión maya*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, pág. 195.

320 *Ibidem*, pág. 200.

321 En palabras del autor, las deidades mayas “compartían ciertos aspectos del desarrollo cíclico del ser humano: los dioses habían nacido en un momento determinado, necesitaban alimentarse, podrían sufrir por el desentendimiento de los hombres y, ocasionalmente, podían morir; es decir, que su comportamiento era cíclico, como también lo eran los cuerpos celestes, la vida natural y los seres humanos”. *Ibidem*, págs. 200-201.

322 *Ibidem*, pág. 201.

323 De la Garza presenta y analiza algunos de estos objetos, entre los que incluye relieves, esculturas, vasos y códices. Véase, Mercedes De la Garza, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*, UNAM-IIF-CEM/FCE, México, 2012, págs. 139-219.

324 Andrés Ciudad Ruíz, *op. cit.*, pág. 203.

325 De la Garza, *op. cit.*, pág. 142.

326 *Idem*.

En efecto, como señala De la Garza, “en los textos quichés y cakchiqueles se menciona [...] la facultad de transmutación en animales poderosos como una de las capacidades de los chamanes primigenios”.³²⁷ Esta capacidad, sin embargo, era sólo uno de los atributos de estos antepasados, quienes “por su naturaleza sagrada y sus poderes sobrenaturales [...] eran naguales, es decir, hombres sabios, sobrehumanos, reverenciados, consejeros, guardianes y protectores”.³²⁸ Los gobernantes quichés y cakchiqueles, así como los del resto de los pueblos mayas, “descendientes de aquellos grandes naguales [...] heredaron no sólo el trono, sino también la condición de chamanes”,³²⁹

Del mismo modo que los señores mayas se encarnaron a sí mismos como descendientes de sus antepasados deificados, también, apunta Ciudad Ruíz, “lo hicieron con una categoría especial de seres sobrenaturales, los *wayob*’, un término empleado por los mayas del Clásico para definir conceptos tales como ‘dormir, soñar, transformarse o metamorfosearse, adivino, brujo y animal o espíritu de compañía’”.³³⁰ Por su parte, De la Garza señala que “los mayas creían en la existencia de un *alter ego* animal para todos los seres humanos”, el *way*, “espíritu compañero animal”.³³¹

En el pensamiento maya, el hombre “es esencialmente una unidad, al mismo tiempo que es un ser múltiple”, que se compone de materias pesadas, el cuerpo, y de materias sutiles que se ubican en distintas partes de éste, las cuales “pueden ser externadas o proyectadas fuera de él en estados especiales de conciencia: el sueño y el éxtasis”.³³² Entre los tzeltales, tzotziles y ch’oles, una de éstas es el *ch’ulel*, entidad anímica que reside en el corazón físico, identificada con la energía vital. Dentro del *ch’ulel* reside una contraparte animal conocida como *vayijel* o *wayjel* en tzotzil; como *lab* en tzeltal y como *way* en maya yucateco, y que corresponde al *tonalli* de los nahuas, que “funge como alter ego desde el momento del nacimiento. La muerte de dicho animal trae consigo la del cuerpo, por lo que la vida depende [de] la suerte de aquel”.³³³

Esta contraparte animal “corresponde a la parte emocional, impulsiva e irracional del *ch’ulel*, que se asocia con el mundo silvestre, no socializado”,³³⁴ por lo que el *way* es un mediador entre el

327 *Ibidem*, pág. 144. Como explica la autora, “la palabra chamán procede del lenguaje de los evenkis, pequeño grupo de cazadores y pastores de renos de habla tungusa de Siberia; ahí se pronuncia *shár-man* o *sháy-man* y se ha usado en todo el mundo como sinónimo de curandero, brujo, mago o médico brujo, cuando estas figuras actuaban fuera de la corriente de las religiones institucionalizadas. Pero el chamán no puede reducirse a ninguna de esas clasificaciones; es todo eso y más”. También señala el sentido que da al término y aclara su uso en su investigación: “son ciertos hombres dedicados a presidir prácticas rituales, después de recorrer un camino iniciático, que les dio poderes sobrenaturales, como dominar el éxtasis y controlar sus sueños, quienes poseen el conocimiento del significado de las imágenes oníricas y tienen en sus manos el uso de plantas y animales sagrados. En virtud de los múltiples nombres que reciben esos hombres entre los nahuas y en las distintas etnias mayances, así como de la gran semejanza de sus facultades y poderes con los de los shamanes siberianos (y de muchos otros pueblos), les llamaré aquí chamanes; además, porque este término ha adquirido hoy, por su uso en la investigación, un sentido universal”, *ibidem*, pág. 17.

328 *Ibidem*, pág. 143.

329 *Ibidem*, pág. 144.

330 Ciudad Ruíz, *op. cit.*, pág. 202.

331 De la Garza, *op. cit.*, pág. 153.

332 *Ibidem*, pág. 20.

333 *Ibidem* pág. 23.

334 *Idem*.

mundo socializado y el de la naturaleza, una proyección del *ch'ulel* que, según el carácter del animal, “determina la personalidad del hombre”.³³⁵ Sin embargo, los tzotziles actuales también llaman *vayijel* al animal en el que se transfigura el chamán, y entre los tzeltales *lab* también designa al animal en que éste se transforma, y en español recibe el nombre de “nagual” en ambos casos. Así, el término *way* no sólo designa al *alter ego* animal que todos los seres humanos tienen, sino que “también se refiere al animal en que el chamán puede proyectar a voluntad su *ch'ulel*, externado a través de un trance extático o de un sueño”.³³⁶ De esta asociación del término a dos conceptos diferentes partiría en parte la confusión de los españoles, quienes, como se verá más adelante, denominaban ambas cosas como nagual.

Ante este dilema, De la Garza apunta que, entre los mayas, “a diferencia del *alter ego* animal que todo ser humano posee, determinado por el día en que nace y con el que comparte su destino, los poderes de transmutación en animales de los gobernantes-chamanes eran voluntarios y formaban parte de sus capacidades sobrenaturales adquiridas”, por lo que concluye que “al parecer, los chamanes se podían transformar en sus propios *alteri ego* zoomorfos”.³³⁷ Esta conclusión concuerda con la de Gonzalo Aguirre Beltrán quien, analizando el mismo complejo cultural entre los nahuas, estrechamente relacionado con el propio del área maya, afirma que “todo individuo tiene su *tona*, pero no todo individuo es *nagual*”.³³⁸

La capacidad de transformarse se reservó entonces a los gobernantes mayas, lo que demuestra que, a la larga, ésta tuvo éxito en su afán por “mimetizarse con las fuerzas divinas”.³³⁹ A pesar de los cambios sufridos por los distintos grupos mayas desde el periodo Clásico hasta el contacto con los españoles, la transmutación como un atributo de los mandatarios se hizo presente en las fuentes indígenas escritas durante el régimen colonial, incluso desde muy temprana época. El más famoso de estos relatos es el del enfrentamiento entre Tecún Uman y Pedro de Alvarado en la batalla decisiva entre los quichés y los españoles en las inmediaciones del actual Quetzaltenango, que terminó en la muerte del capitán quiché, donde Tecún atacó al adelantado volando, “hecho águila,

335 *Ibidem*, pág. 24.

336 *Ibidem*, pág. 156.

337 *Idem*.

338 Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial (Obra Antropológica, Tomo VIII)*, Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz/FCE, México, 1992, pág. 104, cursivas en el original. Aguirre Beltrán caracteriza al tonalismo como un complejo cultural afín y emparentado con el nagualismo, según el cual existe una ligadura mística entre una persona y un animal, destacando que “la suerte que corre el individuo o el animal repercute en ambos: si la muerte sobreviene en uno, mueren ambos. Este animal, guarda y protector, recibe el nombre de *tona* y el concepto que involucra es conocido, hoy día, por *tonalismo*. El parentesco de esta representación con el *nagualismo*, deriva del hecho de que en una y otra existe la idea de la ligadura mística entre un hombre y una bestia”. *Ibidem*, pág. 104.

339 Ciudad Ruiz, *op. cit.*, pág. 196.

lleno de plumas que nacían de sí mismo”.³⁴⁰ Según la relación, el capitán Tecún “volaba como águila, era gran principal y gran *nagual*”.³⁴¹

Sin embargo, la cualidad de transformarse era sólo uno de los atributos de estos *nawal winak*.³⁴² De la Garza afirma que, “por su naturaleza sagrada y sus poderes sobrenaturales, dichos antepasados eran naguales, es decir, hombres sabios, sobrehumanos, reverenciados, consejeros, guardianes y protectores, como define a los *nahualli* el *Códice Florentino*”,³⁴³ es decir, chamanes, en el sentido en que lo maneja la autora. Los principales poderes de un nagual eran “ascender al cielo, descender al inframundo y transformarse en los animales sagrados, que son principalmente la serpiente, el jaguar y el águila”, además de esto, “podían comunicarse con los muertos y con los dioses, poseían una gran fuerza física y una visión tan aguda y penetrante, que les permitían ejercer la adivinación”.³⁴⁴

Como señala De la Garza, a la luz del estudio de las fuentes, “es claro que los poderes sobrenaturales de los naguales mayas se lograban a través del éxtasis”.³⁴⁵ Una manera de alcanzarlo y propiciar así “la comunicación con los dioses” eran las prácticas ascéticas, como el aislamiento, el insomnio, el ayuno, la abstinencia sexual y, por supuesto, el autosacrificio; acompañadas del uso de plantas psicotrópicas.³⁴⁶ Para los mayas, estos poderes sobrenaturales, así como el conocimiento de las prácticas y rituales que los propiciaban, eran parte del carácter sagrado de los mandatarios y dotaban de legitimidad su poder político.

Los españoles por su parte no fueron capaces de concebir con claridad esta relación entre capacidades sobrenaturales y poder, subestimando durante toda la Colonia el papel del nagualismo, como llamaron a estas prácticas, y asociaron a los chamanes con “los brujos y brujas europeos, que eran seres malignos, que se acompañaban de ‘demonios’ en formas animales a los que llamaban

340 El famoso episodio se relata en los “Títulos de la casa Ixquín Nehaib, señora del territorio de Otzoya”, en Adrián Recinos, *Crónicas de Guatemala*, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala/Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 1957, págs. 89-90. De esta relación, como apunta Adrián Recinos en su breve introducción, “sólo se conoce una versión castellana antigua”. *Ibidem*, pág. 6. No obstante, en palabras de Miguel León-Portilla, los Títulos fueron “redactados originalmente en quiché durante la primera mitad del siglo XVI”. Miguel León-Portilla, *El reverso de la Conquista. Relaciones mexicas, mayas e incas*, Editorial Joaquín Mortíz, México, 2007, pág. 74. La misma crónica que contiene este relato da cuenta del poder de transformación de otros guerreros quichés, miembros de la realeza, que se enfrentaron a Alvarado en su avance antes de la batalla de Quetzaltenango. Véase las págs. 86 y 87. Quetzaltenango, como explica León Portilla, quiere decir “el lugar defendido por el quetzal”, *ibidem*, pág. 71.

341 “Títulos de la casa Ixquín Nehaib, señora del territorio de Otzoya”, en Adrián Recinos, *op. cit.*, pág. 87. El subrayado es mío.

342 “Hombres naguales” o “magos”, como se llama en algunos textos quichés y cakchiqueles escritos durante la Colonia “a los antepasados, fundadores de los linajes”. De la Garza, *op. cit.*, pág. 142.

343 *Ibidem*, pág. 143.

344 *Ibidem*, pág. 145.

345 *Ibidem*, pág. 148.

346 El ascetismo es una característica sagrada propia de los iniciadores de los linajes, mencionada ya en el *Popol Vuh*, donde se asienta que éstos “ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses”. Citado en De la Garza, *op. cit.*, pág. 148. A su vez, se trata de una condición que ciertamente sitúa al nagual por encima del resto de la comunidad y lo dota de un aire de *pureza*, al alejarlo de las pasiones terrenales, propias de los seres humanos comunes y corrientes. Así, “los ayunos, los insomnios, los autosacrificios con derramamiento de sangre y la abstinencia sexual, aunados a danzas y cantos rítmicos, provocan trances extáticos y alucinaciones semejantes a los causados por plantas psicotrópicas, y en muchos sitios mesoamericanos hay datos concretos de que estas prácticas se acompañaban con la ingestión de dichas plantas, para alcanzar el trance extático”, *ibidem*, pág. 145.

‘familiares’³⁴⁷. No obstante, los naguales y los cultos clandestinos siguieron jugando un papel importante en las comunidades indias, y conservaron gran parte de sus antiguos atributos.

En Chiapas, los religiosos hicieron constantes referencias al nagualismo, basándose en las creencias y prácticas de los naturales. El ejemplo más paradigmático es el de fray Francisco Núñez de la Vega, obispo de la diócesis, quien dedica al tema un texto en sus *Constituciones diocesanas*, escritas en 1692. Basándose en fuentes religiosas provenientes de Nueva España; en los informes de curas de los pueblos de su obispado y en las confesiones, informaciones y evidencias recaudadas por él mismo durante sus visitas pastorales, afirma que los nagualistas “no se avergüenzan de seguir la escuela del Demonio [...] y ocuparse en artes malas, divinaciones, hechicerías, maleficios, encantos y sortilegios y otras supersticiones para saber cosas venideras y futuras”.³⁴⁸

Los españoles utilizaron siempre la palabra nagual para referirse indistintamente tanto al *alter ego* animal compañero —*tonalli*, *lab* o *way*—, que en las creencias nahuas y mayas poseían todos los seres humanos, como al chamán y/o al animal o fenómeno natural en que éste se transforma. Así por ejemplo, Núñez de la Vega señala que

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 corresponden al día del nacimiento. Procediendo para ellos algunas endemoniadas ceremonias y consentimiento expreso de los padres (que es como pacto implícito de los chiquillos con los naguales que han de darles) y desde entonces les señalan la milpa o sitio donde, cumplidos los siete años, les ponen a la vista su nagual para que ratifiquen el pacto los muchachos.³⁴⁹

Claramente, el obispo se refiere en realidad al espíritu animal compañero. Entre los españoles la confusión se debe sobre todo a su incapacidad, de acuerdo con el pensamiento europeo de su época, de concebir la transmutación, la videncia y en general el nagualismo como una condición sagrada, propia de los mandatarios y miembros de los linajes gobernantes. Como muestra, Núñez de la Vega dice que “a tan infernales maestros [nagualistas] llaman los indios sabios de los pueblos”, mientras que él mismo los califica de “supersticiosos maestros de la mentira, hijos del Demonio, subversores de los fieles y apóstatas de nuestra santa fe católica”.³⁵⁰

Esta diferencia entre las concepciones india y española del nagualismo también se ve reflejada por el título de la carta pastoral, donde se habla de “los errores *supersticiosos* de su primitivo nagualismo”.³⁵¹ En efecto, aunque la frontera entre una y otra en el pensamiento español a veces se difumina, en el escrito el prelado caracteriza las más de las veces a las creencias y prácticas ligadas con el nagualismo como *supersticiones*, y no como *idolatría*; es decir, de acuerdo con la distinción

347 *Ibidem*, pág. 169.

348 Francisco Núñez de la Vega, “Carta IXa pastoral. Donde exhorta a todas sus ovejas a que hagan una buena confesión de todos sus pecados, y a los indios en especial para que detesten los errores supersticiosos de su primitivo nagualismo”, Ciudad Real, 24 de mayo de 1698, en Núñez de la Vega, *op. cit.* pág. 753.

349 *Idem*.

350 *Ibidem*, pág. 754.

351 *Ibidem*, pág. 752. Las cursivas son mías.

señalada por Nancy Farris, como creencias y prácticas que no representan una amenaza al régimen colonial y por lo tanto al cristianismo.

Sin embargo, en el Chiapas colonial la relación entre la superstición y la idolatría, tal y como las entendían los españoles, fue bastante estrecha, en particular si atendemos al nagualismo. El mismo obispo muestra cierta ambivalencia al respecto, y en ciertas frases aparecen destellos de una preocupación más profunda sobre la peligrosidad de estas prácticas. Para comenzar, menciona que “es digna de lamentarse la fe los indios” y que “es muy raro encontrar alguno en el cual ésta no sea confusa, esté desgarrada o moribunda”. Por supuesto, esto lo atribuye a que “sobrevive todavía aquella ceguera obstinada e inveterada de los paganos”, la “secta” del nagualismo.³⁵²

Afirma también que los nagualistas, con oportunidad de algunos ritos como la asignación del *lab*, hacían a los indios “renegar de Dios y de su bendita madre, previniéndoles justamente que no tengan miedo ni se persiguen con la cruz”.³⁵³ La carta pastoral es redundante en cuanto a la relación entre la fe dudosa de los indios de Chiapas y el nagualismo. En otro momento escribe que “doscientos años casi ha que recibieron la luz del evangelio, y en el transcurso de ellos doctrinados con la predicación de sus ministros, y sin embargo, perseveran en los corazones de estos miserables indios las raíces de su antiguo nagualismo, por pacto explícito en algunos maestros de esta secta, y por el implícito en casi todos o los más de los indios, en cuyas provincias no hay pueblo alguno en que no esté introducida”.³⁵⁴

Así, el obispo afirma que el nagualismo tiene repercusión en todos los indios, ya sea directamente, es decir porque lo practican, o bien indirectamente, porque creen en su naturaleza sobrenatural y respetan, en mayor o menor medida, su autoridad. La creencia en entidades anímicas data entre los mayas por lo menos del periodo clásico, este profundo arraigo explicaría en parte la persistencia de la idea del espíritu animal compañero.³⁵⁵ No obstante, durante la conquista y el régimen colonial, dicha idea estaba acompañada de la figura del intermediario entre los seres humanos y lo sagrado: los nagualistas, quienes adquirieron características adicionales, como la facultad de transformarse en uno o más de sus espíritus compañeros.

Es claro que los nagualistas que sobrevivieron a las guerras de conquista encontraron la manera de seguir ejerciendo influencia sobre el resto de la comunidad. Así, Núñez de la Vega, interpelando a los indios para que abandonen su fe en el nagualismo, les dice lo siguiente: “cada día os quejáis de que os han amarrado los nagueles, si no los hubiérais recibido, no os los amarraran”.³⁵⁶ Recordemos que, para los pueblos mayas, las materias sutiles o entidades anímicas que componen

352 Francisco Núñez de la Vega, “Situación de la Iglesia chiapaneca”, Ciudad Real, 24 de febrero de 1693, en Núñez de la Vega, *op. cit.*, pág. 216.

353 Núñez de la Vega, “Carta IXa pastoral. Donde exhorta a todas sus ovejas...”, *op. cit.*, pág. 754.

354 *Ibidem*, pág. 758.

355 Mercedes De la Garza apunta que “Nikolai Grube, así como Houston y Stuart, hallaron, independientemente uno de otros, un glifo en las inscripciones clásicas el T539, que interpretan como *way*, ‘espíritu compañero animal’, lo que confirmaría la existencia de esta creencia desde aquel periodo”. De la Garza, *op. cit.*, pág. 153.

356 Núñez de la Vega, “Carta IXa pastoral. Donde exhorta a todas sus ovejas...”, *op. cit.*, pág. 758.

al ser humano y se ubican en distintas partes del cuerpo, entre las cuales se encuentra el *lab* o *wayjel*, pueden ser externadas a voluntad; por accidente; o por hechizo. A su vez, pueden perderse por ira divina, al ser retenidas por alguna deidad, o robadas “por un espíritu maléfico”.³⁵⁷

Atendiendo al destino compartido del *alter ego* animal y la persona, así como a la información recogida por antropólogos y etnólogos en fechas más recientes, la pérdida del *lab*, a lo que con seguridad se refiere la situación de tener “amarrados” los naguales recogida por el obispo, se trataba de un hecho fatal, que podía culminar con la muerte del afectado. En estos casos, los indios no podían sino acudir al chamán, quien con su sabiduría y sus poderes sobrenaturales podía remediar la situación. Este aspecto particular es lo que condujo a Alfonso Villa Rojas a calificar el nagualismo entre los tzeltales contemporáneos como un recurso de control social.

Según el autor, el nagualismo tendría como función controlar las relaciones interpersonales entre los miembros de la comunidad y dotarla de protección sobrenatural. Así, son los

jefes [de los calpules] los que en la noche han de cuidar que no penetren a sus dominios naguales o espíritus maléficos de otras comunidades; también han de evitar que los miembros de su calpul sean injustamente atacados por naguales de cualquier procedencia, ocasionándoles enfermedades o infortunios. Estos naguales de los jefes tienen la tarea de vigilar la conducta de todos los miembros del calpul y de sancionarlos con alguna enfermedad cuando incurren en pecado. Es así como esos jefes saben quiénes tienen dinero, codicia, lujuria, egoísmo, deshonestidad y otras fallas igualmente sancionables.³⁵⁸

Sin dejar de lado las transformaciones entre el nagualismo de mediados del siglo XX y el que sobrevivió durante la Colonia,³⁵⁹ el escrito de Núñez de la Vega refleja el papel central que los chamanes siguieron jugando en la comunidad, así como su intento por establecer pautas de conducta en los pueblos de indios, a través de sus atributos sobrenaturales. Por eso mismo, Aguirre Beltrán califica al nagualismo a partir de la Colonia como “una fuerza conservadora”, que “lucha contra el grupo dominante que se propone la destrucción de la cultura india y contra aquellos individuos, del grupo propio, que ofrecen escasa resistencia a la compulsión de los dominadores y aceptan las innovaciones con demasiada facilidad”.³⁶⁰ Su función sería entonces “la conservación de

357 De la Garza, *op. cit.*, pág. 26.

358 Alfonso Villa Rojas, “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México”, en Alfonso Villa Rojas, *Estudios etnológicos. Los mayas*, UNAM-IIA, México, 1995. pág. 540. Los chamanes, “si descubren que, alguna [persona] tiene ‘pecado’, entonces, permiten que su nagual o labil se ‘coma’ el alma de alguno” de los miembros de la comunidad. *Ibidem*, pág. 542. Cabe señalar que, a la pérdida del *tonalli*, equivalente al *lab* o *wayjel*, se le llamó durante la Colonia por influencia cristiana “pérdida del alma”. Los pecados en el caso retratado por Villa Rojas serían actos que contravienen las normas de la tradición. Villa Rojas se basa en los datos obtenidos en dos de sus investigaciones realizadas de 1942 a 1944 y de 1958 a 1960 en la comunidad tzeltal de Oxchuc. Sin embargo, considera que el caso de Oxchuc “no es sino la expresión local de un patrón general que abarca, con diversas modalidades, gran número de comunidades de México y Guatemala”, *Ibidem*, pág. 536.

359 Los nagualistas de Oxchuc retratados por Villa Rojas eran ancianos llamados “jefes de calpul”, que habían alcanzado tal condición de poder e influencia al servir a su comunidad a través del sistema de cargos cívico-religioso, lo cual no deja de ser interesante.

360 Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pág. 101.

la cultura del grupo en su forma prístina”,³⁶¹ y el nagualista sería el principal sostén de “un movimiento contra-aculturativo”³⁶² existente en cada comunidad.

Es por ello que M. Charlotte Arnauld y Danièle Dehouve señalan que “la hechicería [como denominaron los españoles a las prácticas relacionadas con el nagualismo] condenada en tiempos coloniales como una actividad de ignorantes campesinos mayas fue, en realidad, la herencia de los poderes mágicos que tenían los antiguos caciques nobles”.³⁶³ Los miembros de los antiguos grupos gobernantes, desplazados del poder oficial, se vieron en la necesidad de idear mecanismos para mantener su estatus, así como conservar aspectos esenciales de las culturas indígenas. Optaron por dos vías simultáneas: la adaptación y la contra-aculturación. La participación en las cofradías, el culto a los santos y la estructura de la Iglesia a nivel local son ejemplos de la adaptación; mientras que el nagualismo y los cultos clandestinos fueron la cara del movimiento contra-aculturativo, clandestino por su naturaleza.

Así, el nagualismo y otras prácticas que los españoles llamaron supersticiones y que para Nancy Farris pertenecen al nivel medio del cosmos, como la interpretación de calendarios, la adivinación y la transmutación, en realidad pueden considerarse como elementos que interpelaban al nivel superior o universal, en tanto eran creencias que durante la época prehispánica fueron parte del fundamento del orden político de la comunidad, reproducción nada más y nada menos que del orden cósmico.

2.5. A modo de conclusión

Tanto los indios subyugados desde temprana época por los conquistadores militares, así como aquellos que fueron “pacificados” por los dominicos a partir de mediados del siglo XVI, no se resignaron a la destrucción de su cultura y religión bajo el yugo del colonialismo. Lejos de ello, pusieron en marcha una estrategia dirigida a preservar parte de su cosmovisión, aquello que era esencial en su reproducción como pueblos con identidad propia, la cual incluía la adaptación —tanto de su parte a la nueva situación como de las instituciones impuestas a sus propios intereses—; las prácticas veladas; el nagualismo y los cultos clandestinos.

Esto fue posible no sólo por la determinación de los indios, sino también por el pequeño margen de acción que la expresión local del régimen colonial permitió. Como se vio en el capítulo anterior, la conquista pacífica impulsada por los dominicos y respaldada por la Corona precisó del apoyo de los indios, a quienes se les otorgó ciertas concesiones que supieron canalizar en su favor. De este modo, el avance del colonialismo, es decir la imposición del cristianismo y de un cuadro institucional de origen español, se realizó a la par de la reestructuración de las sociedades indígenas.

361 *Ibidem*, pág. 100.

362 *Ibidem*, pág. 101.

363 Arnauld y Dehouve, art. cit., pág. 30.

Los indios pusieron tal empeño en estos mecanismos que, a estas alturas, es imposible negar el éxito que alcanzaron. La cofradía, una institución introducida por los españoles, permitió reconstruir parte del antiguo orden territorial y político y salvaguardar, aunque velado y transformado, un aspecto esencial de la religiosidad autóctona: el culto a las deidades tutelares y el ritual público; y no sólo eso, sino que con el tiempo se convertiría en una de las instituciones características de toda comunidad india. Por su parte, la práctica del nagualismo, herencia de los atributos sobrenaturales de los mandatarios de la época prehispánica, fue un elemento presente en todos los pueblos, que determinaba las creencias de la comunidad entera y representaba un esfuerzo contra-aculturativo.

Relacionado de manera muy estrecha, la idolatría perduró durante todo el régimen colonial, aunque reducida finalmente a cultos, reuniones y rituales secretos y furtivos, pero como la expresión más concreta y avanzada de la resistencia india, tan sólo superada por la rebelión abierta. No menos importante, la vida cotidiana reproducía elementos de origen indígena antiguo, como la práctica religiosa a nivel doméstico y las relaciones comunitarias, situación que se vio favorecida por las creencias de los españoles y la matriz estructural del colonialismo en Chiapas.

Al mismo tiempo, al interior de estas instituciones y espacios parte de las antiguas fuentes de legitimidad de la autoridad perduraron, aunque transformadas, como la pertenencia a los linajes gobernantes, la tradición de servicio a la comunidad y los atributos sobrenaturales de las figuras de autoridad. Por supuesto, la situación distó de ser una continuidad lineal del orden sociopolítico anterior a la conquista. El poder político se fragmentó en diversos espacios, dando lugar al surgimiento de diversas jerarquías locales.

A pesar de esto, lo cierto es que durante el régimen colonial los mecanismos, prácticas, creencias y cultos mencionados en este capítulo siguieron sancionando la diferenciación social. Pero, lo más importante, dieron continuidad a una cuestión fundamental para los pueblos indios durante la época prehispánica y también durante el dominio español: la reproducción del orden cósmico. Cuando los elementos que conformaban la resistencia autóctona en las tierras altas de Chiapas dieron muestras de agotamiento, los indios pasaron a la rebelión abierta, cuestión a la que está dedicado el siguiente capítulo.

3. De autodeterminación y revitalización indígena: la rebelión de 1712 en Cancuc

Pero llegó la hora decisiva: le pidieron que dijera misa en la ermita. Esto equivalía a pedirle que pusiera su santidad al servicio de la liberación de los indios; que fuera un aliado de ellos contra quienes los mantenían en la miseria cobrándoles tributos, arrebatándoles ‘maíces’, vendiéndoles a la fuerza mercancías inútiles, robándoles impuestos de ‘visita’. Y el santo padre se mantuvo firme en su ley: [...] él quería mansedumbre y no rebelión, resignación y no venganza, esperanza en los tesoros del cielo.
Severo Martínez Peláez.

El derecho de rebelión es sagrado porque su ejercicio es indispensable para romper los obstáculos que se oponen al derecho de vivir.
Ricardo Flores Magón.

Los elementos de la cultura india de origen prehispánico que sobrevivieron en el Chiapas colonial, ya fuera mediante la adaptación, de manera velada o en la clandestinidad, dieron cohesión a las sociedades indígenas bajo el dominio español. Contribuyeron a la reproducción de una comunidad india jerarquizada, aunque transformada, y con ello a la continuidad de ciertos elementos mesoamericanos. Pero cuando los mecanismos que permitían esta continuidad se mostraron insuficientes para la preservación y reproducción de una identidad cultural propia, los naturales, partiendo de esta base y en un intento por revitalizarla, pasaron a la rebelión abierta.

La rebeldía india también se apoyó en un componente de origen autóctono, que influyó su modo específico de expresarse: la concepción cíclica del tiempo. Este tercer y último capítulo está dedicado a analizar la relación de esta concepción particular con los mecanismos de resistencia, la crisis de éstos y el intento por revitalizar la cultura autóctona en la rebelión de Cancuc, así como la forma particular que ésta adoptó. Las preguntas que lo guían, y a las que se pretende dar respuesta son las siguientes: ¿cómo influyó la concepción cíclica del tiempo al movimiento rebelde de 1712? ¿Por qué los indios tomaron como símbolo de su rebeldía a la Virgen del Rosario? ¿Fue el levantamiento de 1712 un movimiento milenarista mesiánico? ¿Cuáles fueron las causas y los objetivos de la rebelión?

3.1. La virgen de Cancuc y la concepción del tiempo entre los mayas

La rebelión de 1712 partió de un culto religioso en torno a la Virgen del Rosario, quien supuestamente se le apareció de manera milagrosa a María de la Candelaria, joven india cancuquera, para comunicarle mensajes sobre el porvenir. El principal de ellos era que “ya no había ni Dios ni Rey”, y apoyados en él, los indios de “las provincias de Los Zendaes, Las Coronas y Chinampas, y la Guardianía de Huitiupán —cuya población representaba casi el 40% del total de la

alcaldía— se levantaron en armas”.³⁶⁴ Durante alrededor de cuatro meses, la tercera parte de los pueblos de Chiapas estuvo bajo el control de los rebeldes, quienes nombraron “capitanes y vicarios para su administración militar y religiosa, respectivamente”.³⁶⁵

Sin embargo, se trató de un proceso progresivo, con antecedentes claros y raíces profundas. Jan De Vos señala que la rebelión se desarrolló en tres etapas, marcadas por diferentes niveles de conciencia y organización.

En un primer momento (entre abril de 1709 y junio de 1712), nacieron varios cultos alternativos a partir de alguna aparición milagrosa de la Virgen María; en un segundo momento, muy corto, por cierto (entre julio y noviembre de 1712), uno de ellos se transformó en un movimiento rebelde que se estructuró social y militarmente en torno de una imagen de la Virgen, oculta pero hablante; y en un tercer y último momento (entre diciembre de 1712 y junio de 1713), la rebelión se descompuso en varios focos de resistencia entre los cuales destacaba el culto clandestino a un ídolo de factura posiblemente prehispánica.³⁶⁶

Antes de la aparición de la Virgen en Cancuc, se hizo presente en otros pueblos de indios. A finales de abril de 1709, en un paraje a medio camino entre Zinacantán y Chamula, pueblos de la provincia de Coronas y Chinampas, apareció un ermitaño ladino que predicaba desde el tronco hueco de un roble, donde resguardaba una imagen de la Virgen. El cura doctrinero de Chamula, fray Joseph Monroy, relató que los indios le informaron que “dentro de un palo estaba un varón justo que exhortaba a penitencia y que se reconocía una imagen de la Virgen Nuestra Señora que estaba dentro del mismo palo, la cual despedía rayos de sí, que era bajada del cielo, dando a entender los naturales que venía de allá a ofrecerles favor y ayuda”.³⁶⁷

Monroy se dirigió al lugar y descubrió que los habitantes de ambos pueblos proporcionaban ofrendas y alimentos al ermitaño. Dentro del tronco, encontró un lienzo pequeño con una imagen de San José y una cruz, así como un cuadernillo con versos “dirigidos a penitencia y al amor de Dios”.³⁶⁸ Amonestó al ladino por alborotar a los indios, quien se excusó diciendo “que él no era el culpable, que ellos lo seguían”,³⁶⁹ y lo condujo a Chamula, donde se encontraba de visita el obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo.

En el camino, los indios —que venían en gran multitud— se arrodillaban ante el ermitaño, y durante su estancia de tres días “con título de que era Dios procuraban verlo y darle culto”.³⁷⁰ Monroy y el obispo lo dieron por loco y éste decidió enviarlo al convento de San Francisco de

364 Viqueira, “Las causas de una rebelión...”, *op. cit.*, pág. 103.

365 *Idem*. Un periodo de insubordinación en apariencia corto, pero en realidad largo para el contexto colonial. En el área maya, los lapsos más largos de independencia autóctona después de la llegada de los españoles estuvieron representados por la tenaz resistencia a la Conquista de los indios lacandones, quienes se mantuvieron indómitos desde el año 1530 hasta 1695, cuando los españoles tomaron posesión de Sac-Bahlán, su último establecimiento libre; y por la también enigmática resistencia de los itzaes, que se prolongó hasta 1697, cuando fue derrotado Canek, el último de los señores de Petén Itzá.

366 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 24.

367 Ximénez, *op. cit.*, pág. 223.

368 *Ibidem*, pág. 224.

369 *Ibidem*, pág. 223.

370 *Ibidem*, pág. 224.

Ciudad Real. Más tarde el ermitaño fue liberado, pero en mayo de 1710 regresó a Zinacantán, donde esta vez los pobladores le construyeron en un monte una ermita que constaba de “dormitorio y oratorio, con un altar en donde tenía una imagen pequeña de la Virgen con candelas, cacao, huevos, tortillas y otras cosas semejantes que le ofrecían los indios”.³⁷¹

El ladino fue preso por el obispo en Ciudad Real y más tarde llevado al Colegio de la Compañía de Jesús, quienes lo juzgaron iluso y endemoniado, remitiéndolo a Nueva España, de donde era originario, pero murió en el pueblo de Ocozocuatla durante el trayecto. Finalmente, la ermita fue incendiada, aunque no sin dificultades, ya que de acuerdo con Monroy los indios estuvieron a punto de amotinarse. Sin embargo, poco tiempo después se suscitó otro acontecimiento parecido, esta vez en Santa Marta Xolotepec, también en la provincia de Coronas y Chinampas, donde en marzo de 1712 una joven afirmó que la Virgen se le apareció en el camino a su milpa. Nuevamente fue Monroy el primer español en investigar el tema.

En carta a su superior el párroco cuenta que, camino a aquel pueblo, un indio lo divisó y corrió a avisar sobre sus intenciones a los vecinos, por lo que fue interceptado por “las Justicias y principales del pueblo de Santa Marta con otros de los pueblos de Coronas y Chinampas, los cuales me dieron parte de milagro”.³⁷² Al llegar al pueblo, halló un gran número de indios de varias provincias que acudían a ver el milagro.³⁷³ Inspeccionó la ermita, donde encontró una imagen de la Virgen y a una joven india, quien le dijo que la imagen que se le apareció no era aquella que estaba a la vista, sino “otra pequeña a los pies de la grande, revuelta en un tafetán, que sería de dos cuartas, acabada de fabricar y hechura de los indios de Zinacatlán”.³⁷⁴

La joven relató de la siguiente manera el milagro a Monroy: “yendo yo para mi milpa, hallé en ella sobre un palo 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 en que vivir”.³⁷⁵

La aparición habría tenido lugar en octubre del año anterior, y la muchacha mencionó que no le había dado parte a ningún religioso porque “las Justicias se lo habían estorbado”.³⁷⁶ Monroy informó al obispo de la situación y mientras esperaba su respuesta la multitud le pedía que oficiara misa. Finalmente condujo a la joven y su esposo a Ciudad Real para interrogarlos, no sin que los indios congregados se resistieran, mientras ideaban como confiscar la imagen de la Virgen.

371 *Idem*. Siguiendo a Jan De Vos, de acuerdo con una referencia en los autos judiciales, “la imagen poseída por el ermitaño de Zinacantán [...] era la Virgen [...] de la Soledad”. De Vos, *op. cit.*, p. 28.

372 Ximénez, *op. cit.*, pág. 225.

373 Cabe mencionar que Santa Marta gozaba de una posición geográfica estratégica ya que, como el mismo Monroy asienta, se encontraba en lo alto de un monte y entre “las provincias de los zendales, Guardianía, Tzoques y Llanos con el Priorato de Chiapa, de tal suerte que a todos los tiene cercanos”. *Idem*.

374 *Ibidem*, pág. 226.

375 *Idem*.

376 *Idem*.

Por los autos del proceso judicial se sabe que la joven se llamaba Dominica López, y tenía 23 años. Según su declaración y la de su marido, Juan Gómez, la Virgen se apareció en carne y hueso tres veces, para más tarde transformarse en la imagen de madera. En la segunda Juan Gómez también pudo verla, mientras que los alcaldes del pueblo fueron testigos de su última aparición, cuando la cubrieron con una tela y la condujeron al pueblo entre música, recitaciones del rosario y letanías.

La Virgen fue colocada en el altar principal de la iglesia, y permaneció cubierta tres días. Al cabo de estos, los alcaldes levantaron el velo, pero “la Virgen real se había marchado dejando en su lugar una figura de madera”.³⁷⁷ Los lugareños le construyeron entonces una capilla y designaron dos mayordomos y un alférez para su cuidado, los primeros eran Dominica López y Juan Gómez, quienes recibían las ofrendas de los indios; mientras que el otro cargo fue ocupado por el local Domingo López, quien cantaba misa y organizaba festivales en honor de la Virgen.

Como se puede apreciar, el milagro de Santa Marta fue más elaborado que el de Zinacantán. Más indios participaron del culto a esta Virgen, provenientes de las provincias de Las Coronas y Chinampas, de la Guardianía de Huitiupán e incluso de unos cuantos pueblos de Los Llanos. De acuerdo con Victoria Reifler Bricker, adicionalmente a los dos imágenes de la Virgen, en la capilla se resguardaban también “imágenes de los santos patronos de los pueblos vecinos de San Pablo Chalchihuitán, Santiago Huistán y Santa María Magdalena”.³⁷⁸ A su vez, la Virgen hablaba únicamente con Dominica, quien permanecía siempre a su lado para revelar sus deseos, y “había prohibido mencionar su presencia a los españoles, ya que había bajado del cielo para ayudar únicamente a los indígenas. Éstos recibieron la promesa de ganar el cielo a pesar de sus múltiples pecados”, además de recibir en esta vida maíz, frijoles e hijos en abundancia, “siempre y cuando le dieran limosnas y otro tipo de ofrendas”.³⁷⁹

Mientras se extraía esta información en los interrogatorios, los españoles se esforzaban por confiscar la imagen de madera de la Virgen. Un despacho del Alcalde Mayor ordenando que la imagen fuese conducida a Ciudad Real no fue suficiente, de modo que Monroy tuvo que recurrir a un engaño: argumentó a la multitud congregada que la intención era llevarla a Ciudad Real para darle culto y un mayor crédito al milagro. Alrededor de dos mil indios acompañaron la procesión hasta la ciudad española y la imagen se colocó en el nicho de la Virgen del Rosario del convento dominico. La siguiente noche, la imagen fue confiscada y los indios regresaron a sus pueblos, no sin antes hacer peticiones para que les fuera devuelta.

Para dar fin al “falso milagro” como lo llama Monroy, por orden del obispo la india y su marido fueron azotados casi hasta morir en público, para regocijo de una parte de los habitantes de Ciudad Real. Más tarde fueron enviados a la cárcel de Guatemala y, finalmente, encerrados en un

377 Bricker, *op. cit.*, pág. 115.

378 *Idem.*

379 De Vos, *op. cit.*, pág. 27.

castillo del Golfo de Honduras. Pero, al mismo tiempo, otro milagro ocurrió en los Altos de Chiapas, ahora en San Pedro Chenalhó, también bajo el cargo de fray Joseph Monroy: los naturales del pueblo le informaron que la imagen de San Sebastián había sudado dos veces, mientras que la de San Pedro había emitido rayos luminosos también en dos ocasiones.

Cuando Monroy llegó a Chenalhó para investigar los hechos, los pobladores habían levantado una capilla en honor a San Sebastián, y los encontró “haciendo muchas penitencias y rogativas, porque decía [sic] tenían temer de que se acabase el pueblo y el mundo y que lo sucedido sería por sus pecados, que tendrían ofendidos a Dios”.³⁸⁰ El cura los reprehendió, diciéndoles que se trataba de una ficción, quemó la ermita y se dedicó entonces a predicar en contra de los “falsos milagros” en toda la provincia de Las Coronas y Chinampas.

Sin embargo, los sucesos de aparente carácter milagroso ya se habían difundido por otras provincias del Chiapas colonial: los españoles se enterarían más tarde que mientras se llevaba a cabo el juicio por el caso de la Virgen de Santa Marta, ésta volvió a hacer aparición, ahora en Cancuc, en la provincia de Los Zendales. En mayo de 1712, en un paraje, la Virgen se le presentó a una joven local, María López, de trece o catorce años de edad. Según la joven, “en las afueras del pueblo, cerca de su casa la Santísima Virgen le habló a ella, diciéndole que debía poner una cruz con una vela en ese caserío, y que ellos debían incensarla, y que después debían construir una capilla”.³⁸¹

El común del pueblo creyó rápidamente en las palabras de María, en particular porque tenía un respaldo muy importante, comenzando por su propia familia: su padre, Agustín López, era ex sacristán; mientras que su marido, Sebastián Sánchez ostentaba en el momento ese cargo. Encontró también el apoyo de Gerónimo Saraos, ex fiscal de Bachajón que había sido expulsado de su pueblo por los justicias; Gabriel Sánchez, buen amigo de Saraos; Sebastián García, ex regidor del pueblo y hermano del mayordomo del cura de Cancuc; y de Miguel Gómez, también ex regidor. Es decir, de personas que habían prestado servicio a la comunidad y que bien podrían formar parte del grupo de principales locales.

La cruz fue colocada en el sitio de la aparición y era venerada por los indios, quienes más adelante construyeron la ermita. A mediados de junio fray Simón de Lara, cura y único habitante español del pueblo, tuvo noticias de esta nueva aparición y se dispuso a desengañar a los pobladores. Confiscó la cruz e hizo azotar a la joven, así como a su padre y su madre,³⁸² pero no tuvo suerte en su intento de destruir la ermita, pues los indios “le rogaron la dexase en pie para hacer allí ladrillos”.³⁸³ Cuando Lara se marchó, aún a pesar de que según éste María López había

380 Ximénez, *op. cit.*, pág. 227.

381 Bricker, *op. cit.*, p. 120.

382 Declaración de Juan García, capitán de los rebeldes, 12 de diciembre de 1712, citada en *idem*.

383 Ximénez, *op. cit.*, pág. 228.

confesado delante de todo el pueblo “que su madre la había aconsejado publicase el milagro fingido”,³⁸⁴ el culto persistió.

El 22 del mismo mes, una comitiva de 16 principales de Cancuc acudió a Chamula, donde se encontraba el obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo, a pedirle permiso para mantener su ermita. Fueron conducidos a Ciudad Real, donde los interrogaron, encarcelaron y sustituyeron por nuevas autoridades nombradas por el obispo y por el Alcalde Mayor, Francisco de Astudillo. Sin embargo, el común del pueblo las desconoció y cuando Lara intentó con su presencia respaldar su autoridad, tuvo que abandonar el pueblo ante la tentativa de los indios de asesinarlo, quienes acudían en multitud a la ermita. Entonces, “siete miembros de la primera comitiva lograron escapar de la cárcel de Ciudad Real” y volvieron a Cancuc proclamando la defensa de la ermita. A decir de Jan De Vos, “en este preciso momento —a finales de julio, principios de agosto— el milagro de Cancuc [...] se convirtió en un movimiento organizado y en abierta rebeldía contra el régimen colonial”.³⁸⁵

Así, cuando el obispo anunció que iniciaría otra visita el 10 de agosto de 1712,³⁸⁶ el movimiento había alcanzado un nivel superior de conciencia. El 8 de agosto, “ante una muchedumbre de indios de unos diez pueblos de la provincia de los Zendales”, María de la Candelaria pronunció un discurso insurreccional, con lo que “dio la señal del inicio de la rebelión”.³⁸⁷ Acto seguido, desde Cancuc se despacharon convocatorias rebeldes a los pueblos de todas las provincias de Chiapas. Fray Gabriel de Artiga, superior dominico, reproduce de la siguiente manera una de ellas:

Jesús, María y Joseph. Señores Alcaldes de tal pueblo: Yo, la Virgen que he baxado a este mundo pecador, os llamo en nombre de Nuestra Señora del Rosario y os mando que vengais a este pueblo de Cancuc y traigais toda la plata de tu iglesia y los ornamentos y campanas con todas las caxas y tambores y todos los libros y dineros de cofradías, porque ya no hay Dios ni rey. Y así venid todos cuanto antes, porque sino sereis castigados pues no venis a mi llamado. Y a Dios. Ciudad Real de Cancuc. La Virgen Santísima María de la Cruz.³⁸⁸

El encargado de escribirlas era Gerónimo Saraos, uno de los mayordomos rebeldes, quien se convertiría también en “secretario de la Virgen”.³⁸⁹ Su tarea rindió frutos, y pronto una multitud de indios estaba congregada en el pueblo para rendir culto a la Virgen, quien sólo hablaba a través de la joven india, que ahora se hacía llamar María de la Candelaria. El cuidado y la dirección del culto estaba a cargo del grupo de mayordomos, los mencionados principales locales que respaldaron inicialmente a María de la Candelaria, quien era la encargada de transmitir los mensajes de la Virgen a los fieles. Así, “proclamó que la Virgen le había comunicado que el rey de España había

384 *Ibidem*, pág. 227.

385 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 32.

386 Bricker, *op. cit.*, pág. 135.

387 Viqueira, “Las causas de una rebelión...”, *op. cit.*, pág. 125.

388 Ximénez, *op. cit.*, pág. 229.

389 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 32.

muerto, que había llegado el tiempo en que los favorecidos por ella habrían de ser los indios y que, por lo tanto, había que exterminar a todos los españoles, religiosos incluidos”.³⁹⁰

La diferencia sustancial entre el culto a la Virgen de Cancuc y los otros surgidos con anterioridad en los Altos chiapanecos fue la declaración abierta contra el dominio español. No obstante, compartió con aquellos una serie de aspectos, que Jan De Vos enumera de la siguiente manera:

1) El milagro se registra cuando la Virgen María aparece, diciendo que viene a ayudar a los indígenas; 2) la aparición ocurre en el monte, es decir, fuera del ámbito geográfico del pueblo y fuera del control de las autoridades civiles y eclesiásticas; 3) el mensaje es recibido y propagado por un médium facilitador [...]; 4) la devoción indígena por la imagen milagrosa se expresa mediante símbolos católicos [...]; 5) por estar situado en un lugar neutral [todas las apariciones relatadas ocurrieron en parajes], el culto atrae una multitud de indios proveniente de varios pueblos; 6) los adeptos del nuevo culto insisten en pedir a las autoridades eclesiásticas que lo reconozcan oficialmente; 7) éstas, en vez de ver en él otra expresión más de devoción popular, lo tildan de idolatría; 8) los adeptos, al ver su petición rechazada y condenada, buscan fortalecer el culto construyendo, siempre fuera del ámbito físico y social del pueblo, una ermita; 9) las autoridades eclesiásticas castigan con dureza a las personas responsables de crear el “falso milagro”; 10) de esta manera, siembran en los ánimos de los adeptos un rencor que sólo puede ir en aumento al repetirse la experiencia del rechazo.³⁹¹

Esta reiteración en la forma y el contenido de los milagros inmediatamente anteriores al de Cancuc, así como de los cultos que originaron, han motivado que los estudiosos del tema les otorguen un papel especial. Como se puede ver, Jan De Vos destaca sus elementos comunes, mientras que Victoria Bricker señala que “resulta imposible comprender el levantamiento de Cancuc, como rebelión política o religiosa, sin analizar primero en detalle los tres movimientos que le precedieron”.³⁹² Por supuesto, las apariciones sucesivas de la Virgen en tan corto periodo de tiempo guardan una estrecha relación, y los milagros que antecedieron a la rebelión de Cancuc fueron fundamentales para su desarrollo, como se verá más adelante. No obstante, estos hechos no encontrarían cabida si no fuera por la supervivencia de una parte de la antigua cosmovisión india: la concepción maya del tiempo.

La concepción del tiempo entre los pueblos mesoamericanos, y por tanto entre los pueblos mayas, incluye ideas sobre los ritmos cósmicos así como el papel que desempeña en ellos el ser humano, idea que es sustancialmente distinta a la judeocristiana, llegada a América con la Conquista. Mientras que en la tradición occidental, “el orbe tuvo un principio y tendrá un fin, igual que la vida de una persona”, en las sociedades mayas la existencia del cosmos es concebida “como el resultado de un movimiento cíclico constante, como una interminable secuencia de creaciones y

390 Juan Pedro Viqueira, “Gerónimo 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-IIF-CEM, México, 2007, pág. 77.

391 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, págs. 25-26.

392 Bricker, *op. cit.*, pág. 113.

destrucciones”.³⁹³ Así, al mismo tiempo que la idea de un inicio absoluto se difumina, el futuro se entiende como una cadena perpetua de hechos tanto positivos como funestos.

En efecto, para los mayas la existencia del cosmos y la humana, inevitablemente ligadas, tenían un carácter cíclico, que se reafirmaba constantemente a través del ritual religioso. Como señala Martha Iliá Nájera, “mientras que los mitos mayas narran el proceso de los orígenes, los rituales recrean algunos fragmentos de ese relato primigenio”.³⁹⁴ Durante este tiempo primigenio narrado en los textos míticos, el del inicio del mundo del hombre, “se efectuaron una serie de acciones y se produjeron acontecimientos que justifican las reglas y fundan los valores según los cuales funciona la sociedad”, por lo que sirve de modelo para el porvenir: “lo que sucedió en aquel tiempo se repite sin cesar”.³⁹⁵

Esta concepción del tiempo dotó de sentido su existencia: si la vida humana estaba orientada a mantener el orden del cosmos, como se mencionó en el segundo capítulo, y éste era cíclico, aquella no podía sino ser también cíclica. Como apunta María del Carmen Valverde, “es la propia vida del ser humano la que se integra a los ciclos cósmicos, es decir, ésta adquiere una dimensión cósmica, en lugar de que el cosmos adquiriera un dimensión humana”.³⁹⁶ Los mitos recreados en el ritual, guías y vaticinios del porvenir, y con ellos la cosmovisión maya, fueron resguardados en los libros sagrados. Tras la conquista, los españoles destruyeron todos los que encontraron, por considerarlos de inspiración demoníaca.

Pero, en tanto parte fundamental de su existencia, los pueblos mayas adoptaron diversos mecanismos para resguardar su memoria durante el dominio colonial. Uno de ellos fue la utilización del alfabeto latino para escribir y transcribir textos en sus propias lenguas, algunos de los cuales pueden considerarse sagrados. Entre éstos se encuentran los libros del *Chilam Balam*, conjunto de textos escritos en maya yucateco, encontrados en diversos pueblos, siendo el de Chumayel el más conocido. Entre otras cosas, en los chilames se resguarda la rueda de los *katunes*, periodos de 20 años que se repiten sucesivamente, cada uno marcado por un sentido particular que determina los hechos que ocurren en su transcurrir.

A pesar de ser textos coloniales, como menciona Valverde, “algunas de sus partes se han considerado como códices transcritos en tanto que recogen la tradición de los almanaques adivinatorios de la época prehispánica que los sacerdotes, *ah kines* o chilames tenían que contar e interpretar [bajo el dominio español] en ceremonias colectivas clandestinas”.³⁹⁷ Como muestra la cita, parte de las ideas y creencias fundamentales sobre el tiempo fueron resguardadas en la

393 María del Carmen Valverde Valdés, “Tiempos de cambio y permanencia. Tiempos de resistencia”, en Mercedes De la Garza (coord.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, UNAM-IIF-CEM, México, 2015, pág. 166.

394 Martha Iliá Nájera C., “El juego de los tiempos: un acercamiento al ritual maya colonial”, en Mercedes De la Garza (coord.), *El tiempo de los dioses-tiempo...*, *op. cit.*, pág. 145.

395 *Idem*.

396 Valverde Valdés, *op. cit.*, págs. 166-167.

397 *Ibidem*, pág. 169.

clandestinidad. Pero no sólo eso, también en la clandestinidad se recrearon y practicaron: la rueda de los *katunes*, así como el calendario de los *allter ego* correspondientes a los días de nacimiento, debían interpretarse, por lo que se precisaba de especialistas que manejaran todo un código simbólico de representaciones abstractas.

Nancy Farris considera que, con el tiempo, la sofisticación teológica que caracterizaba a los libros de Chilam Balam se perdió, por lo que “es improbable que los escribas posteriores añadieran nada sustancial a las primeras versiones coloniales de las secciones cosmológicas, ni siquiera que comprendieran gran cosa de lo que estaban copiando”.³⁹⁸ No obstante, Farris supedita este hecho a la extinción de los cuerpos sacerdotales que supone ocurrió tras la conquista. Aunque los sacerdotes como tal desaparecieron, ya que su función estaba prohibida, en toda el área maya hubo individuos que siguieron manteniendo la relación con lo sobrenatural y su mediación con la comunidad: los nagualistas, la jerarquía de las distintas cofradías y también la jerarquía indígena que formaba parte de la estructura oficial de la Iglesia a nivel local.

En Chiapas, el papel de los nagualistas como bastiones de la resistencia cultural abierta queda en evidencia en los testimonios y prédicas en su contra del obispo fray Francisco Núñez de la Vega, que demuestran que su figura aún era importante en la vida cotidiana de las comunidades. Esta situación podría ser extensiva a todos los pueblos indios del Reino de Guatemala: un documento de 1704, del franciscano Antonio Margil de Jesús, da cuenta del papel imprescindible de los antiguos sacerdotes en la protección sobrenatural de la comunidad, en Suchitepéquez; por encima de la jerarquía municipal impuesta por los españoles y constituyendo un ejemplo de lo que Arnauld y Dehouve denominan “magia política”.³⁹⁹

Seguramente algunos contenidos de los antiguos libros sagrados se fueron perdiendo, pero gran parte de ellos sobrevivió y continuó vigente. Resguardarlos y comprenderlos era una tarea fundamental para los mayas. Como apunta Valverde, su destrucción fue fatal ya que, al quemarlos, también estaban “destruyendo su memoria y sus posibilidades de existencia hacia el futuro”. En efecto, interpretar correctamente el saber contenido en los *Chilam Balam* aseguraba la existencia misma, puesto que “el objetivo de las prácticas adivinatorias no sólo era y es el conocer el futuro, sino, sobre todo, como parte esencial de la concepción cíclica del tiempo, comprender y explicar el presente y el pasado; es, en síntesis, una herramienta para entender el cosmos”⁴⁰⁰ y preservar su orden.

Así, es improbable que ante semejante necesidad la jerarquía maya haya renunciado a mantener y recrear el orden cósmico, por lo que difícilmente los chilames elaborados a lo largo del

398 Farris, *op. cit.*, pág. 470.

399 El documento se encuentra publicado, junto con una pequeña introducción, en Danielle Dupiech Cavaleri y Mario Humberto Ruz, “La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché de 1704”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XVII, 1988, UNAM-IIF-CEM, México, págs. 213-268. Véase también Arnauld y Dehouve, *op. cit.*, pág. 34.

400 Valverde Valdés, *op. cit.*, pág. 171.

régimen colonial pueden considerarse simples transcripciones mecánicas. Los sabios que narraban su contenido, lo hacían “con el objetivo de ser comprendida por un grupo selecto de iniciados —los de entonces y los que habrían de venir— capaces de interpretar las narraciones en las que se utiliza un lenguaje simbólico y esotérico, esencialmente sagrado”.⁴⁰¹ Este conocimiento sagrado fue difundido a toda la comunidad por medio de la preeminencia de los individuos dotados de atributos sobrenaturales, los ritos furtivos ocasionales, la tradición oral y, por supuesto, las rebeliones abiertas.

Núñez de la Vega dejó testimonio del grado de influencia de los chamanes en Chiapas y, lo que es de destacar, de lo numerosos que continuaban siendo. En una carta pastoral de 1693 en la que describe la situación de su diócesis, al tratar el tema del nagualismo entre los indios el obispo afirma que, gracias a su labor, “casi doscientos de los adeptos de esta secta han sido reconciliados y convertidos por exhortaciones y castigos, de manera que gracias a ello es común que entreguen, sea por amenaza, sea de buen grado, los libros de supersticiones, las predicciones y los libros adivinatorios”.⁴⁰²

También señala que durante sus muchas visitas a “las villas de todo el episcopado”, había conseguido que los nagualistas le entregaran “más de doscientos calendarios de supersticiones o libros de adivinación”.⁴⁰³ Por supuesto, Núñez podría estar exagerando, dado que la carta en cuestión busca destacar su labor al frente de la Iglesia en Chiapas pese a las adversidades y el terreno infértil.⁴⁰⁴ Sin embargo, su documento da testimonio de la supervivencia, bien entrado el régimen colonial, del uso de libros y calendarios de contenido similar al de los *Chilam Balam*: calendarios de predicciones y de asignación del *lab* o *alter ego* animal. Y aunque para el caso chiapaneco los estudiosos no han encontrado ningún documento parecido, se puede suponer que los libros sagrados descubiertos fueron destruidos, y algunos otros ocultados con éxito.

Parece claro entonces que la concepción cíclica del tiempo perduró entre los mayas de Chiapas, lo que fue registrado indirectamente por el obispo apenas 19 años antes de que estallara la gran insurrección de 1712. Otra información vertida por el visitador José de Scals lo confirmaría. Tras su recorrido por Chiapas en 1690, escribió una carta dirigida al propio Núñez de la Vega, en la que denuncia las injusticias cometidas contra los naturales, en particular las exacciones ilegales, alentadas por el propio obispo. De acuerdo con Scals, cuando se encontraba de visita en la

401 *Ibidem*, pág. 169.

402 Francisco Núñez de la Vega, “Situación de la Iglesia chiapaneca”, Ciudad Real, 24 de febrero de 1693, en Núñez de la Vega, *op. cit.*, pág. 217.

403 *Ibidem*, pág. 216.

404 En otra carta, sin lugar y fecha, dirigida al virrey de la Nueva España, Núñez menciona que durante sus visitas “he sacado y recogido más de treinta libros en que la superstición de los indios estaba puesta por arte [...] y reduje a los maestros principales a que me entregasen dichos libros, con otros papeles en que estaban escritas en su idioma las invocaciones con que llamaban al Demonio para que los ayudase en sus maleficios”. El obispo también ratifica que estos textos eran interpretados, ya que de acuerdo con él, “de unos a otros se enseñaba y comunicaba a los que entendían eran capaces de aprender este arte”. Véase, “Extracto de una carta escrita por fray Francisco Núñez de la Vega, obispo de Chiapa y Soconusco, a marqués de los Veles, s.l, s.f.”, en De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 191.

provincia, encaró a Núñez para pedirle una explicación sobre estos abusos, a lo que éste respondió “que padecían los indios en cumplimiento de una profecía en que se les predijo que bajo el yugo de los españoles padecerían muchas calamidades”.⁴⁰⁵

Sin comprender a profundidad el pensamiento autóctono al respecto, Núñez tenía noticia de estas ideas y creencias de los naturales. La serie de milagros que precedieron a la rebelión convocada desde Cancuc pueden explicarse entonces como expresiones concretas de un sustrato cultural mesoamericano latente y presente a la vez, puesto que jugaba un papel importante en la vida social de los indios y estaba pronto a potencializarse de un momento a otro.

Los milagros anteriores en los Altos de Chiapas influenciaron la rebelión de Cancuc en mayor o menor grado. Según fray Gabriel Artiga, Magdalena Díaz, mujer de Gabriel Sánchez, futuro mayordomo rebelde, acudió a Santa Marta para ver a la Virgen y atestiguó entusiasmada las multitudes de indios que el milagro había conseguido congregarse. De esta información personal habría partido la idea de lo poderoso que un milagro de este tipo podría resultar.⁴⁰⁶

Además, para abril de 1712 en Cancuc “sólo se hablaba de la aparición de la Virgen en el pequeño pueblo tzotzil de Santa Marta”, y seguramente también en la mayoría de pueblos de Chiapas, ya que “indios de toda la alcaldía mayor se habían trasladado a aquel apartado rincón para ver a la Virgen”.⁴⁰⁷ Por otra parte, contrario a lo que suele interpretarse en primera instancia, los indios de Chiapas tuvieron una considerable movilidad durante la Colonia, como lo demuestra Juan Pedro Viqueira,⁴⁰⁸ de tal modo que las noticias corrían rápidamente por toda la Alcaldía.

Para Artiga, esta serie de milagros “se dan la mano unos a otros” y fue a través de ellos que “se fue urdiendo la sublevación”.⁴⁰⁹ No obstante, aunque reunidos en una ocasión los futuros mayordomos de la Virgen decidieron la forma que adoptaría el milagro,⁴¹⁰ como menciona Viqueira, más que considerarla como una oscura conspiración, “podemos intentar una lectura menos etnocéntrica que tome en cuenta las creencias de los indios y suponer que en esa ocasión los cinco hombres, en presencia de María, debatieron más bien de cómo atraer a ellos las fuerzas divinas para acabar con el dominio de los españoles, elegir a su modo rey y ley nueva y poder así descansar de los interminables trabajos y sufrimientos que les imponían los ‘caxlanes’”.⁴¹¹

De esta forma, el hecho de que la rebelión haya partido de una aparición milagrosa de la Virgen que decía venir en favor de los indios, y que le antecidieran una serie de milagros en un corto periodo de tiempo, responde a la permanencia de una concepción cíclica del tiempo, del cosmos, de la vida humana y de la existencia en general. Para los indios, un ciclo había llegado a su

405 José de Scals, “Carta del visitador José de Scals al obispo de Chiapa, fray Francisco Núñez. Aquespala, 6 de agosto de 1690”, en Núñez de la Vega, *op. cit.*, pág. 230.

406 Ximénez, *op. cit.*, págs. 241-242.

407 Viqueira, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde...”, *op. cit.*, pág. 75.

408 Viqueira, “Las causas de una rebelión india...”, *op. cit.*, págs. 113 y 114.

409 Ximénez, *op. cit.*, págs. 222 y 225.

410 “Declaración tomada a Agustín López, padre de María de la Candelaria, Ciudad Real, 23 de marzo de 1716”, en De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, págs. 140-141.

411 Viqueira, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde...”, *op. cit.*, pág. 76.

fin, mientras que otro comenzaba. Los discursos de María de la Candelaria hacen énfasis en ello, así como las convocatorias al levantamiento.

La reproducida por Artiga —presentada más atrás—es la más conocida, mas no la única. Viqueira cita una de ellas, en la que se afirmaba que “ya era cumplido el término y profecía de sacudir el yugo y restaurar sus tierras y libertad”, y que “era voluntad de Dios que [la Virgen] hubiese venido por sus hijos los indios para libertarles del cautiverio de los españoles y ministros de la Iglesia”.⁴¹² Otra de ellas, firmada ahora por uno de los capitanes rebeldes, Nicolás Vásquez de Bachajón, da testimonio de la permanencia de esta noción del tiempo y de la creencia en que había llegado una nueva era. En ella se puede leer lo siguiente:

vuélvase el corazón del mundo, porque de licencia de Dios ya no ha de haber temor a los reyes que son los judíos. Acabóse ya su mundo, de orden del gran Señor San Pedro, Primer Vicario. Este es orden del cielo, no de los mundanos judíos, y por eso sea el auto fuerte a todo el mundo. Por eso ya se quiere acabar el mundo. Ya no tenemos miedo ni vergüenza. Sólo al gran Señor San Pedro, que se dio por nuestro fiador para resguardar el mundo y enderezar nuestros corazones.⁴¹³

El lenguaje utilizado por los rebeldes, así como el “origen” de la rebelión a partir de un culto religioso autóctono y la forma que adoptó durante su desenvolvimiento, han llevado a los estudiosos del tema a caracterizar la rebelión de 1712 como un movimiento mesiánico milenarista, que puede insertarse en los llamados movimientos sociorreligiosos. A su vez, se ha resaltado la creación de cargos de guerra, políticos y religiosos a imagen y semejanza de los españoles. En efecto, poco después del inicio formal del levantamiento y el envío de convocatorias rebeldes, apareció en Cancun un indio de San Pedro Chenalhó que se hacía llamar Sebastián Gómez de la Gloria, “era éste un hombre ya mayor [...] sin cargo oficial en el pueblo pero con fama de ser buen cristiano y muy asiduo a las cosas de iglesia”.⁴¹⁴

La actuación de este indio, quien llegó con una imagen de San Pedro en brazos, fue fundamental: afirmó haber subido al cielo y conversado con la Santísima Trinidad y con San Pedro, quien “en su calidad de primer papa de la Iglesia católica, le había nombrado como su vicario, con el poder de ordenar sacerdotes en todos los pueblos de indios”.⁴¹⁵ Los nuevos sacerdotes indios, quienes administraban los sacramentos y seguían en lo posible el ritual católico, fueron en su abrumadora mayoría los fiscales de los pueblos. Así, esto podría llevar a concluir que la rebelión no fue sino una copia burda del modelo español. No obstante, el análisis de las condiciones en que surgió, así como las que lo hicieron posible y la desataron, permite identificar un deterioro de las instituciones al interior de los pueblos indios que permitían mantener un equilibrio entre la opresión española y la autonomía india.

412 Viqueira, “Las causas de una rebelión india...”, *op. cit.*, págs. 125.

413 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 158.

414 *Ibidem*, pág. 34.

415 *Idem*,

Como ejemplo, resulta útil mencionar una de las situaciones particulares que contribuyeron a la gestación del levantamiento, que hasta ahora no ha recibido la suficiente atención: el estado de la cofradía india en las décadas anteriores a la aparición de la Virgen en Cancuc. Como se vio en el segundo capítulo de esta investigación, la cofradía fue una de las instituciones más importantes en la adaptación y reestructuración de las sociedades indias tras la ruptura que significó la Conquista, pero el tiempo no pasó en vano: más de siglo y medio desde su introducción fueron testigos de los cambios en su funcionamiento e importancia, los cuales se describen brevemente en el siguiente apartado.

3.2. La pérdida de autonomía de las cofradías indias

Como se vio, la rápida adopción de la cofradía como una institución propia por parte de los indios se explica por su utilidad en el proceso de reestructuración autóctono. A través de la distribución de sus cargos, los miembros de los antiguos señoríos pudieron sancionar la diferenciación social y mantener parte de su autoridad al interior de las comunidades, sobre todo después de la fragmentación de las unidades político territoriales en múltiples pueblos, además de continuar con la tarea de reproducir el orden cósmico. Fue una institución fundamental en los pueblos de indios, y la posición social fue uno de sus principales criterios de adscripción durante los siglos XVI y XVII.

Sin embargo, este criterio se debilitó con el tiempo. Para el siglo XVIII, aunque los principales aún eran quienes participaban con mayor entusiasmo en las cofradías y asumían sus cargos, “cada vez más la gente del común se fue asentando en los libros”, es decir, participaban en las actividades de estas asociaciones, aportaban limosnas y, además, “se convertían en hermanos con posibilidades de ocupar cargos”.⁴¹⁶

Por otra parte, la participación de indios advenedizos como intermediarios oficiales entre las autoridades coloniales y la comunidad debió ir minando de a poco la autoridad de los miembros de los antiguos linajes gobernantes, a pesar de sus esfuerzos por conservarla. A esto hay que sumar el efecto provocado por la proliferación de cofradías a partir sobre todo del siglo XVII, cuando “las familias nobles habrían perdido el monopolio del gasto suntuario a favor de estas nuevas entidades de carácter más comunitario y colectivo, aunque éstas necesitaban siempre los donativos que sólo las familias más ricas, entre las cuales estaban las de la vieja nobleza, podían otorgarles”.⁴¹⁷

El modo en que fue introducida la cofradía por los dominicos dotaba a la institución de un carácter comunitario, encaminado al bienestar de la colectividad, que a final de cuentas era el discurso oficial ante los religiosos y tal vez al interior de las comunidades también. Su sentido reestructurador fue proporcionado en un principio por las figuras de autoridad locales, que representaban un sector reducido al interior de los pueblos, por lo que con el aumento del número de cofradías su control sobre ellas y sobre su carácter oculto pudo haber disminuido.

⁴¹⁶ Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 94.

⁴¹⁷ Arnauld y Dehouve, *art. cit.*, pág. 31.

Sin embargo, recordemos que el común del pueblo declaró a Scals durante su visita a Chiapas que de cofradías sólo los principales sabían, lo que lleva a suponer que éstos habían conseguido mantener, hasta finales del siglo XVII, un control más o menos efectivo de las confraternidades. Como haya sido, lo cierto es que a finales de esta centuria tuvo lugar una pérdida de autonomía de las cofradías, registrada en un período relativamente corto de tiempo, enmarcada en la disputa entre las autoridades civiles y eclesiásticas españolas por el control de los pueblos. Esta disputa se trataba, siguiendo a Murdo McLeod, de una “competencia por los excedentes indígenas”,⁴¹⁸ inevitable en una provincia pobre en cuanto a metales y recursos pero numerosa en cuanto a indios.

Si bien la tensión entre las autoridades civiles y eclesiásticas españolas data de los inicios del régimen colonial, a finales del siglo XVII se agudizó rápidamente, y las *Ordenanzas* del visitador Scals son un ejemplo concreto de ello. En ellas, señala que, a causa de sus visitas,

dicho señor obispo ha introducido un abuso que como perniciosa sanguijuela tiene consumidos y aniquilados los pueblos de esta provincia, engañándoles en que por razón de sustento y de los diezmos le deben dar, y con efecto les hace dar, gruesas cantidades, y siendo contra leyes expresas les escribe unos autos fingiendo leyes, cédulas reales y autos acordados que finge mandan y corroboran lo referido [...] contra todos los autos de los señores oidores visitadores que lo prohíben, como también contra leyes de la Nueva Recopilación.⁴¹⁹

La tercera ordenanza mandaba que el alcalde mayor de la provincia revisara todos los libros de comunidad, con el fin de ajustar “las cuentas de la comunidad de cada pueblo en cada año, y esto se observe con precisión”, a efecto de cumplir la cuarta, que dictaba que “no pase ni dé por bien gastada partida alguna que no lo esté conforme al auto de tasación que a cada pueblo se ha dado”.⁴²⁰ Es decir, se pretendía ejercer un control más efectivo sobre las cajas de comunidad, de dónde se obtenían los recursos para cubrir las obligaciones de los indios con la Corona. Scals denuncia que en ocasiones los indios disponían de los recursos de estas cajas, así como de tierras destinadas a las sementeras de la comunidad, además de bienes particulares para solventar las fiestas de las cofradías. Por último, como se mencionó en el capítulo anterior, la séptima ordenanza intentaba desaparecer esta institución de los pueblos indios.

Las ordenanzas tendían a fortalecer la autoridad del alcalde mayor, gobernador civil de Chiapas y “fuente principal de agresión económica en contra del dominio de los dominicos de la provincia”,⁴²¹ quienes durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII tuvieron el monopolio de la mano de obra indígena. McLeod indica que a partir de la década de 1690 comienza a surgir “un rudimentario sistema de monopolio por medio del cual los alcaldes mayores y su camarilla iniciaron intentos de controlar la economía de la república indígena y por ende, de toda la provincia”.⁴²² Para

418 Murdo J. McLeod, “Papel social y económico de las cofradías...”, art. cit., pág. 76..

419 Jose de Scals, “Ordenanzas que se han de observar y guardar en toda la provincia de Chiapas”, en Núñez de la Vega, *op. cit.*, pág. 220.

420 *Idem.*

421 McLeod, “Papel social y económico de las cofradías...”, art. cit., pág. 76.

422 *Ibidem*, pág. 78.

ello, se valieron del repartimiento de mercancías y materias primas, las primeras innecesarias para los indios y a precios elevados, las segundas para que las terminaran o elaboraran, A esto se sumaba la compra forzada de artículos a precios regalados, todo lo cual era más tarde revendido en Ciudad Real o fuera de la provincia.

En esa misma década, el alcalde mayor en turno, Manuel Maisterra y Atocha, obtuvo el control de la caja real. Esto “le permitió [...] entrar a formar parte del negocio de evaluación, recaudación y subasta de artículos tributados y que incluían el grueso de los principales productos y artículos de exportación de Chiapas”, con lo que “se convirtió en el administrador de un estanco completo, monopolio o cuello de botella para los principales productos de consumo del área como sal, maíz, frijol, chile, gallinas y cerdos; y también para los artículos de exportación como la cochinilla”.⁴²³

Los indios no se quedaron de brazos cruzados, en 1693 protagonizaron un motín en Tuxtla, en el que asesinaron a Maisterra y dos de sus secuaces. Como castigo, “veintiún indígenas fueron sometidos al garrote en Chiapa de los indios y cuarenta y ocho, conjuntamente con sus familias, fueron condenados a diez años de trabajos forzados en las haciendas de los dominicos”.⁴²⁴ Esta represión brutal tan sólo sería la antesala de la que seguiría a la rebelión de 1712. A la par, a partir e 1680, “las autoridades encargadas de los tributos pusieron en marcha un nuevo y fraudulento sistema de cobro por medio del cual se exigía a los indios de las regiones distantes de Ciudad Real pagar íntegramente sus tributos en dinero constante y sonante”,⁴²⁵ sistema bajo el que se encontraron la mayoría de los pueblos de la provincia de Los Zendales.

Como respuesta a la ofensiva de las autoridades civiles las presiones de la Iglesia sobre los indios continuaron, procurando aumentar su influencia.⁴²⁶ El contraataque de los dominicos para contrarrestar los efectos de la competencia con los alcaldes mayores, “involucraba en gran parte a las cofradías indígenas”.⁴²⁷ Los religiosos invirtieron en haciendas de azúcar y ganado, cuya mano

423 *Idem*.

424 *Ibidem*, pág. 79. Sobre el motín de 1693, véase Murdo J. McLeod, “Motines y cambios en las formas de control económico y político. Los acontecimientos de Tuxtla, 1693”, en Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira [eds.], *op. cit.*, págs. 87-102.

425 Juan Pedro Viqueira, “Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1720)”, en *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, El Colegio de México/Tusquets Editores, México, 2002, pág. 166. Viqueira dedica un escrito al tema: Juan Pedro Viqueira, “Tributo y sociedad en Chiapas”, en *Historia Mexicana*, núm. 174, octubre-diciembre de 1994, págs. 237-267.

426 No obstante, el propio obispo encontró la manera de participar en el llamado “fraude de los remates”. Viqueira lo resume a la perfección: el nuevo sistema tributario “tenía su punto de partida en la diferencia existente entre los precios que se informaba a la Corona que tenían los géneros tributados y el que éstos alcanzaban en el ‘mercado’, y que según la cosecha podían llegar a ser 2, 3, 4, o incluso 6 veces más altos. Bastaba entonces con cobrarle a los indios, en dinero, a los precios reales, la parte del tributo que tenían que dar en maíz, frijol y chile, y embolsarse la diferencia. Claro está que para poder manejar un fraude de estas dimensiones se requería de la complicidad interesada de las fuerzas vivas de Chiapas. Para lograrlo los alcaldes mayores repartían los tributos pagaderos en especie de los pueblos cercanos de Ciudad Real al precio ‘oficial’ entre el obispo, los conventos de religiosos y monjas, el hospital y los vecinos connotados, quienes así abastecían sus casas y haciendas de maíz, a precios fijos e irrisorios”. Viqueira, “Las causas de una rebelión india...”, *op. cit.*, pág. 110.

427 McLeod, “Papel social y económico de las cofradías...”, art. cit., pág. 80.

de obra eran indios y algunos esclavos, además de pasar a administrar bienes de algunas cofradías, como haciendas y estancias de ganado y caballos.⁴²⁸

Sin embargo, el mecanismo principal fue “la intensificación de los medios de recaudación que se habían usado durante todo el siglo XVII”.⁴²⁹ De esta manera, los obispos continuaron exigiendo a los indios las retribuciones ilegales —que Scals pretendía eliminar— a cambio de las labores durante sus visitas a los pueblos: servicios personales, hospedaje, alimentos y pagos en dinero. Pero no sólo eso, sino que “empezaron a exigir retribuciones más elevadas”. Así, desde 1690 el obispo Andrés de las Navas aumentó “substantialmente su arancel o tarifas”,⁴³⁰ cobrando ocho pesos diarios por visita. El siguiente obispo, Álvarez de Toledo, quien asumió el cargo en 1708 e inició sus visitas en 1709, “empezó por recaudar los mismos ocho pesos por cofradía”.⁴³¹

Los gastos durante las visitas pastorales siempre rebasaban los montos oficiales, y los recursos para cubrirlos eran suministrados por las cofradías, lo que limitaba sus propios gastos y actividades. Sumado a ello, Álvarez de Toledo consiguió en 1710 el permiso para levantar un Hospital de la Caridad y una casa de recogidas en Ciudad Real, y decidió que las comunidades deberían pagar una parte importante de su mantenimiento. Así, “en enero de 1711 el obispo Álvarez le informó a la cofradía de Santo Domingo en Chilón que ésta y todas las cofradías tendrían que pagar desde ese momento un impuesto extra de ocho reales por año para los gastos del hospital”.⁴³²

Para convencerlos, el obispo prometió que el resto de retribuciones desaparecerían, pero no cumplió su palabra, “los pagos de limosna de ésta y otras cofradías continuaron no sólo ese año sino después”. McLeod asienta que “en una visita a la cofradía de San Sebastián, también en Chilón, el obispo [...] se llevó veintitres tostones (once pesos y medio) por ‘honorarios, misas y el hospital’”.⁴³³ Ese mismo año, exigió que las cofradías de Ocosingo y Sibacá “ofrecieran más misas al mes que las que habían estado ofrendando ‘por los vivos y por los muertos’”.⁴³⁴

Así, a finales de siglo la competencia por el control de los recursos y la mano de obra india había modificado profundamente el Chiapas colonial. Con el pago íntegro de los tributos en dinero, el comercio adquirió dinamismo, así como la vida de los pueblos, ya que para conseguirlo los indios tuvieron que “dedicar unos dos meses al año a trabajar para los españoles, ya fuera en las plantaciones de cacao ubicadas [...] entre Chiapas y Tabasco, o como tamemes en el cada vez más transitado camino que unía Ciudad Real con Tacotalpa —capital de Tabasco”.⁴³⁵ Este nuevo sistema tributario “consumió en pocos años las reservas humanas y económicas que los indios habían logrado acumular a lo largo de todo el siglo XVII”.⁴³⁶

428 *Ibidem*, págs. 82-83.

429 *Ibidem*, pág. 80.

430 *Idem*.

431 *Idem*.

432 *Ibidem*, pág. 81.

433 *Idem*.

434 *Idem*.

435 Viqueira, “Unas páginas de los libros...”, *op. cit.*, pág. 166.

436 *Ibidem*, pág. 173.

Esta situación no pudo sino agudizarse con la respuesta de los religiosos. Los obispos, por ejemplo, aumentaron la frecuencia de sus visitas pastorales todo el fin del siglo. Juan Pedro Viqueira apunta que éstas tuvieron lugar en “1677, 1678, 1680, 1684, 1686, 1689, 1692, 1695, 1697, 1699, 1702, 1709, 1711”.⁴³⁷ A ello habría que sumar las constantes aportaciones que las cofradías de indios realizaban para causas ajenas a su mundo cotidiano a petición de “religiosos limosneros”.⁴³⁸

Los bienes de las cofradías disminuyeron notablemente, y los mayordomos tenían que aportar de su bolsillo para equilibrar sus cuentas. De este modo, “lo que antes era un privilegio [...] y que permitía el manejo de significativas cantidades de dinero, se volvió durante esos años una carga pesada y poco atractiva de asumir”.⁴³⁹ En Chilón el obispo obligó a los mayordomos a reeligirse por otro año a falta de candidatos, y uno de ellos huyó a Tabasco para evitar esta pesada carga. Por ello McLeod escribe que “era indudable que el entusiasmo que la población indígena de Chilón sentía por sus propias cofradías se había desvanecido”.⁴⁴⁰ Y, probablemente, esta situación era extensiva a todo Chiapas.

A principios del siglo XVIII, hubo un pequeño pero efímero auge en los recursos de las cofradías, diezmado por las presiones de los españoles y “por una grave crisis agrícola”⁴⁴¹ registrada en 1711, el mismo año de la segunda visita de Álvarez de Toledo. “Las depredaciones de los alcaldes mayores, el aumento de los aranceles, la administración de las propiedades de las cofradías a cargo del clero”, sumado a otros hechos como epidemias, plagas y la migración temporal de los indios como mano de obra a las tierras bajas, “destruyeron las cofradías indígenas en su forma original”.⁴⁴²

No obstante, la competencia entre los españoles también tuvo otra consecuencia importante. Poco antes de estallar la rebelión de 1712, en su afán por el control sobre la mano de obra y los recursos indígenas, el alcalde mayor, Martín de Vergara, incitaba a los naturales a castigar los abusos de los curas, “con lo cual fueron perdiendo el respecto que a los ministros tenían”.⁴⁴³ Las dos décadas que precedieron al levantamiento parecen haber sido de caos y confusión para los pueblos, con las autoridades españolas contradiciéndose entre sí pero presionándolos por igual, y con la cofradía, una de las instituciones que daba coherencia a su existencia, casi arruinada.

Con la cofradía en crisis, las autoridades coloniales divididas y la propia subsistencia de las comunidades amenazada, los indios decidieron que era necesario y, sobre todo, el momento

437 *Ibidem*, pág. 166.

438 *Ibidem*, pág. 167. Como ejemplo, Viqueira menciona aportaciones para “la casa santa de Jerusalén y la redención de cautivos cristianos en manos de los moros”. *Idem*.

439 *Ibidem*, pág. 168.

440 McLeod, “Papel social y económico de las cofradías...”, art. cit, pág. 81.

441 Viqueira, “Unas páginas de los libros...”, *op. cit.*, pág. 169.

442 McLeod, “Papel social y económico de las cofradías...”, art. cit, pág. 83. Ximénez menciona entre las causas de la sublevación “haber sobrevenido aquellos años tanta epidemia de chapulín, que destruyó los frutos, de que se siguieron notables hambres y después pestes”. Ximénez, *op. cit.*, pág. 219.

443 Ximénez, *op. cit.*, pág. 220.

oportuno para recobrar su autonomía y dar coherencia nuevamente a sus sociedades: el tiempo del dominio español había llegado a su fin, mientras que retornaba el de la autodeterminación india. La rebelión encabezada por la Virgen de Cancuc fue la respuesta a este corto pero caótico periodo de crisis.

3.3. La respuesta de los indios: una rebelión anticolonial

Ante la pérdida de autonomía de las confraternidades y la extracción sistemática de sus recursos, no es casual que las convocatorias rebeldes enviadas desde Cancuc a todas las provincias de Chiapas exigieran llevar “todos los libros y dineros de cofradías”,⁴⁴⁴ además de las reliquias de las Iglesias. No se trató de un hecho aislado, a pesar de que éstas estaban dirigidas a los justicias de los pueblos, los alcaldes y regidores, y no a los mayordomos y hermanos de las cofradías;⁴⁴⁵ tampoco es irrelevante la respuesta favorable a los llamados rebeldes: representaba la pérdida de legitimidad de la estructura y funcionamiento de la sociedad india hasta ese momento.

Por supuesto, el deterioro de la cofradía no explica por sí sólo el levantamiento masivo, ni por qué los fiscales, los alcaldes y los *macehuales* se sumaron a éste. Sin embargo, la forma en que se estructuró la rebelión esclarece algunas cuestiones. Aunque en el transcurso de los hechos la situación fue cambiando, la máxima autoridad originalmente recayó en las personas que idearon el milagro, los mayordomos de la Virgen, y María de la Candelaria por supuesto. La rebelión se articuló en un comienzo en torno a la Virgen de Cancuc, cuyo culto se organizó de acuerdo al sistema de la cofradía, con la diferencia de tener un mayor número de mayordomos.⁴⁴⁶

Según la declaración de Agustín López, padre de María de la Candelaria y miembro de este selecto círculo, todos los discursos que ésta pronunciaba así como los despachos rebeldes en nombre de la Virgen, “primero se lo hablaban y decían los dichos Jerónimo de Saraos, Sebastián García, Gabriel Sánchez, Miguel Gómez y este confesante su padre”.⁴⁴⁷ Estos mayordomos formaban un grupo de indios principales, pero, curiosamente, habían desempeñado cargos más bien en la estructura de gobierno municipal así como en la estructura local de la Iglesia, y no en la estructura de las cofradías.

Desplazados de los cargos de autoridad oficiales establecidos por los españoles; algunos miembros de los antiguos grupos gobernantes encontraron en las cofradías, en los cultos clandestinos y en las prácticas y creencias asociadas al nagualismo la manera de seguir sancionando la diferenciación social. Entonces, ¿cómo es que pasaron de estos espacios al ámbito de las jerarquías oficiales? Es probable que, una vez pasado el periodo de caos inmediato a la Conquista,

444 *Ibidem*, pág. 229.

445 Jan De Vos reproduce unas pocas convocatorias junto con sus respuestas encontradas en Cancuc, después de la derrota de los rebeldes. De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, págs. 157-160.

446 Como se mencionó en el capítulo anterior, por lo general las cofradías indias tenían un sacerdote y dos o cuatro mayordomos.

447 “Declaración tomada a Agustín López, padre de María de la Camdelaria, Ciudad Real, 23 de marzo de 1716”, en De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 142.

el grupo de principales consiguiera influir indirectamente en los cargos oficiales, quizás aprovechando sus atributos sobrenaturales, a la par que se diversificaba, lo cual debió ocurrir durante el siglo XVII.

Sin embargo, los cargos en la Iglesia local, los de la república de indios, los de las cofradías y las actividades clandestinas o discretas de los individuos con atributos sobrenaturales fueron durante la Colonia, en lo esencial, espacios sociales diferentes e independientes entre sí.⁴⁴⁸ De esta manera, mientras los gobernadores indios, miembros del cabildo y fiscales desempeñaban, en palabras de Severo Martínez Peláez, el papel de “esbirros indios”,⁴⁴⁹ los nagualistas, herederos de los atributos sobrenaturales de los antiguos señores mayas, fueron, como menciona Gonzalo Aguirre Beltrán, el baluarte de la resistencia contra-aculturativa.⁴⁵⁰

De esta manera, parece acertada la descripción que hace Viqueira sobre la situación de las creencias indias del Chiapas de principios del siglo XVII:

sobre un fondo común de creencias básicas —muy alejadas de las promovidas por la Iglesia— se levantaron dos sistemas religiosos, tenidos ambos por eficaces. De haber sido así, uno de ellos estuvo encabezado por los ayudantes indios de los curas doctrineros —fiscales, maestros de coro, sacristanes, etcétera— y el otro por los “maestros nagualistas”. Entre estos dos sistemas se produjo muy seguramente un fenómeno de ósmosis en el que cada uno se enriqueció de elementos provenientes del otro, sin llegar no obstante a fundirse entre sí. Cada sistema ejerció diversos grados de atracción sobre los habitantes del pueblo, abriendo, en su interior, un amplísimo abanico de prácticas religiosas.⁴⁵¹

Y aunque tampoco existen registros oficiales de que los nagualistas ocuparan cargos en las cofradías, esto debió ser común durante los siglos XVI y XVII, sobre todo si retomamos los postulaos de Dolores Palomo, quien señala que los antiguos mandatarios indios —de atributos sobrenaturales. naturalmente— se apoyaron en ella en el proceso reestructurador de sus sociedades.⁴⁵² Así pues, la cofradía pudo ser uno de los escenarios de disputa entre ambos sistemas religiosos, y todo parece

448 Por supuesto, esto no quiere decir que carecieran de interacción. Dolores Palomo señala que “en la vida diaria de las cofradías”, pero sobre todo en las reuniones de elección de cargos, “participaban otros personajes de forma indirecta [...] que no formaban parte de su estructura de cargos: el cura o el religioso que administraba la parroquia; los fiscales, encargados del orden y cumplimiento de las ordenanzas; el escribano o secretario, quien tomaba constancia de los actos y decisiones alcanzados en las reuniones; así como los gobernadores y demás ‘justicias’ y principales de los pueblos”, Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 89.

449 Peláez, apunta que, durante el régimen colonial, la minoría que explotaba a la mayoría “estaba integrada localmente por los siguientes elementos: los funcionarios españoles establecidos en la colonia (burocracia), los comerciantes grandes y medianos (agentes el monopolio comercial), la clase terrateniente de origen español desarrollada en el país (criollos) y una compleja trama de esbirros intermedios, provenientes de las capas de mestizos acomodados e indios nobles”. Martínez Peláez, *op. cit.*, pág. 48. En el primer capítulo el autor ahonda sobre el papel de los esbirros indios.

450 Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pág. 101. Por su parte, Viqueira señala la existencia entre los pueblos mesoamericanos de hombres-dioses y mujeres-diosas, cuya principal tarea después de la Conquista y evangelización sería “la lucha por la liberación de los suyos”. Viqueira, “¿Qué había detrás del petate...?”, *op. cit.*, pág. 230. Viqueira, quien retoma el concepto de hombre-dios de Alfredo López Austin, parece hacer un diferencia entre éstos y los nagualistas. No obstante, muchas de las características que señala de los hombres-dioses son atribuidas a los chamanes o naguales por estudiosos como Aguirre Beltrán o Mercedes de la Garza: “entre los atributos más importantes de estos hombres y mujeres estaba la fuerza militar, la posibilidad de llevar una larga vida, la facultad de adivinar el futuro, de interceder por los hombres ante las deidades de la lluvia, de transformarse en animales y de viajar a los mundos de los dioses”. *Ibidem*, pág. 229.

451 Viqueira, “¿Qué había detrás del petate...?”, *op. cit.*, pág. 254.

452 Palomo Infante, *op. cit.*

indicar que, con la ofensiva española —tanto de autoridades civiles como religiosas— desde finales del XVII el sector de los nagualistas, que mantenían el carácter sustitutivo de los santos, se vio mayormente afectado.

En este contexto, con una de las instituciones de carácter público y permitida por los españoles moribunda, aprovechando el periodo de crisis en las relaciones entre españoles, entre éstos y los indios, el sector ligado al nagualismo y los cultos clandestinos impulsaron la rebelión. Pero, ¿por qué los “ideólogos” del milagro fueron indios que habían sido autoridades políticas y religiosas, y no maestros nagualistas?

Una figura da pistas al respecto: se trata del mayordomo, secretario de la Virgen y más adelante vicario general, Gerónimo Saraos. En palabras de Viqueira, “el único intento de síntesis de los dos sistemas religiosos que conocemos fue obra de Gerónimo Saraos, el [ex] escribano y [ex] fiscal de Bachajón, que no sólo sabía leer y escribir sino que también [lo que era sumamente inusual] dominaba el castellano”.⁴⁵³ De acuerdo con indios espías y mensajeros enviados a Cancun por los españoles, Saraos podía “hacer rayos por arte diabólico para [...] formar tempestades”, además de que existía un “mayordomo del ídolo” que en una ocasión predicó “que ayunasen tres días y que tuviesen mucho valor que habían de vencer a los judíos de Ciudad Real [es decir a los españoles] y que vayan pareciendo ante el ídolo todos aquellos que tienen naguales y manifiesten lo que saben y el que no supiese que escoja día o pida término para elegir nagual y para aprender lo que quisiese”.⁴⁵⁴

Para Viqueira, “es más que probable que el ‘mayordomo del ídolo’ que enseñaba artes diabólicas a los capitanes [...] fuera el multifacético Gerónimo Saraos”.⁴⁵⁵ Por otra parte, algunas fuentes señalan que es posible que la idea del milagro se haya originado en las conversaciones que mantuvieron a su llegada a Cancun Saraos y Gabriel Sánchez, cuya mujer había acudido a ver en persona a la Virgen de Santa Marta. La influencia y autoridad de Saraos debió ser determinante a la hora de elegir el modo en que se estructuraría el milagro y más tarde la rebelión. Pronto, los maestros nagualistas se sumaron al llamado de la Virgen y tuvieron una participación destacada como capitanes generales y en los enfrentamientos militares.

Por su parte, en un primer momento los fiscales y maestros de coro “no quisieron arriesgar su posición privilegiada en el sistema colonial”, de modo que no se adhirieron de inmediato a la rebelión, sino hasta la aparición de Sebastián Gómez de la Gloria, cuando “pasaron a desempeñar un destacado papel en ella”,⁴⁵⁶ ahora como “vicarios”, cumpliendo las mismas funciones que los sacerdotes españoles, administrando los sacramentos en los pueblos rebeldes. Esto indicaría un móvil más ligado a los intereses que este sector había construido durante el régimen colonial.

453 Viqueira, “¿Qué había detrás del petate...?”, *op. cit.*, pág. 256.

454 Viqueira, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde...”, *op. cit.*, pág. 83, corchetes en el original.

455 *Idem.*

456 Viqueira, “¿Qué había detrás del petate...?”, *op. cit.*, pág. 256.

Ahora bien, ¿qué motivó al común del pueblo a seguir las consignas de la Virgen? Con el tiempo, las pugnas por el poder al interior del movimiento se hicieron presentes, pero a pesar de eso, una figura consiguió mantener la autoridad máxima entre los rebeldes hasta el final: la Virgen. Este hecho, sumado a su origen y conformación posterior, ha nublado entre los investigadores el sentido y los objetivos de la rebelión en su conjunto, aún cuando se reconoce su carácter anticolonial. Para comenzar, es necesario no perder de vista que, dada la diversidad al interior de las comunidades indias, “fueron muy diversos los actores y muy particulares los intereses de los individuos o grupos involucrados”, como se vio líneas arriba.⁴⁵⁷ Con todo, es posible trazar una línea de acción general: la rebelión contra el dominio español, compuesta a su vez por líneas divergentes e incluso antagónicas de acción.

La primer pregunta a responder es ¿porqué, si los indios buscaban sacudirse el colonialismo, la rebelión se estructuró en torno a una imagen de la Virgen? No una Virgen cualquiera, las convocatorias rebeldes, los autos judiciales y los partes de guerra del Presidente de la Audiencia de Guatemala y Capitán General de la misma —quien por la gravedad de los hechos tuvo que acudir en persona a la pacificación de la zona rebelde—, dejan claro que el estandarte de los rebeldes era la Virgen del Rosario.

Como señala Jan De Vos, esta era “una virgen originalmente muy católica y muy española”,⁴⁵⁸ Para responder a la pregunta es forzoso volver la mirada atrás, a la consolidación efectiva del régimen colonial en las tierras altas de Chiapas, escenario de la rebelión, y a uno de sus actores principales: la orden de predicadores. En efecto, para los dominicos, la propagación del culto a la Virgen del Rosario era “un asunto de primera importancia, ya que constituía un encargo explícito de su fundador, Santo Domingo de Guzmán”.⁴⁵⁹

Santo Domingo había ideado el rezo del rosario, mismo que encontró efectivo en su labor pastoral contra la herejía de su tiempo, con lo que inauguró esta devoción.⁴⁶⁰ Al rezo le siguieron el instrumento del rosario, las representaciones de la Virgen con éste en la mano y la fundación de cofradías en su honor y bajo su protección. Por la importancia que tuvo para él mismo, promovió tal devoción, y los miembros de su orden siguieron su ejemplo. La Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala no fue una excepción. Todo parece indicar que en Chiapas la devoción a la Virgen del Rosario fue impulsada por los dominicos de manera sostenida y fervorosa.

457 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, op. cit., pág. 23.

458 *Ibidem*, pág. 22.

459 *Ibidem*, pág. 19.

460 Este rezo consistía en repetir, una y otra vez, el avemaría, que en aquel entonces consistía sólo en la primera parte de la oración actual: “Dios te salve María, llena de gracia/ el Señor es contigo/ bendita eres entre las mujeres/ y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús”. Como explica a la perfección Jan De Vos, Santo Domingo bautizó con el nombre de “rosario” este rezo repetitivo, “porque, influido por la literatura caballeresca de su tiempo, él veneraba a la Virgen como su Dama, digna de recibir las ‘rosas’ de su devoción. Se acostumbraba ofrecer estas ‘rosas’ en ‘guirnaldas’ de cincuenta o tres veces cincuenta avemarías, muy pronto con la ayuda de un collar compuesto de cinco decenas de bolitas que se desgranaban en la mano derecha”. *Idem*.

Tres testimonios dan cuenta de ello. El primero de ellos lo constituyen dos cartas pastorales del obispo fray Francisco Núñez de la Vega, dedicadas a la “devoción del rosario de María Santísima”. En la primera de ellas, escrita en 1693, con un despliegue de enseñanza teológica Núñez exhorta a sus fieles a seguir esta devoción afirmando que el rosario “rezado a coro alcanza más y en menos tiempo lo que mucho con prolijos ruegos no consiguen otras devociones, y así es superior a las demás para pedir a Dios misericordia y de ella se vale Nuestra Señora y Madre para rogar por nosotros en el Cielo, por cuyo medio se obliga Dios a extender todo el pulso de su brazo omnipotente con que domestica y reduce el albedrío de los pecadores más indómitos”.⁴⁶¹

En la segunda carta, sin fecha exacta pero sin lugar a dudas de 1694, el obispo alude que “el rosario y devoción a la reina de los cielos es un sanalotodo de las almas, botica universal para todo género de enfermedades, así espirituales como corporales; es antorcha de la conciencia, espejo de entendimiento, escuela de nuestra vida, catecismo de ignorancia y magisterio de nuestra enseñanza”; e insiste en la superioridad de este rezo, afirmando que “esta santa devoción alcanza en menos tiempo lo que otras en mucho no consiguen con prolijos ruegos”.⁴⁶²

El segundo testimonio lo proporciona fray Francisco Ximénez, cronista oficial de la orden en la Provincia, quien relata que, el 17 de enero de 1699, los dominicos se reunieron en capítulo en el convento de Guatemala. En aquella ocasión, además de establecer “muchas y muy santas ordenaciones para el buen gobierno de la Provincia”,⁴⁶³ se tocó el tema de la devoción a la Virgen del Rosario, y se reafirmó que “la devoción de el Santísimo Rosario sea el mayorazgo de la Religión de Santo Domingo y su predicador y extensión corra por cuenta de los hijos de Domingo por habérselo dejado en vínculo de heredad su glorioso Padre”.⁴⁶⁴ Aunque, de acuerdo con el propio cronista, “estaba muy en su fervor aquesta santa devoción en el convento de Guatemala y en toda la provincia”, se nombró en este capítulo a fray Gabriel de Artiga “Predicador Especial del Santísimo Rosario, para que lo fuese a predicar por todas las provincias” del reino de Guatemala, incluyendo Chiapas por supuesto, con la atribución de “fundar cofradías” entre sus feligreses.⁴⁶⁵

Por último, el tercer testimonio lo constituye la rebelión misma, convocada por la Virgen del Rosario, cuya imagen afirmaban se resguardaba en la ermita erigida en su honor en Cancuc, su principal bastión, desde donde emitió las convocatorias rebeldes y los discursos contra los españoles. Como se puede apreciar, la extensión de esta devoción entre los indios fue primordial para los dominicos, al menos para la alta jerarquía, para la que fue una labor oficial de la orden.

461 Francisco Núñez de la Vega, “Carta IIa Pastoral. En que exhorta a sus ovejas a que salgan de los vicios y sigan el camino de las virtudes por el ejercicio de la oración mental y devoción del rosario de María Santísima”, en Núñez de la Vega, *op. cit.*, págs. 553-554..

462 Francisco Núñez de la Vega, “Elucidario de nuestra carta pastoral de 17 de abril de 1694, sobre el punto de la devoción y rezo frecuente del santísimo rosario, que hemos encargado a todos los párrocos y curas prediquen y persuadan a sus feligreses, para reformatión de la vida y costumbres”, en Núñez de la Vega, *op. cit.*, pág. 721.

463 Ximénez, *op. cit.*, pág. 32.

464 *Ibidem*, pág. 34.

465 *Idem*.

Pero, ¿qué tanto de esta preocupación se tradujo en acción y cuánto éxito tuvo la propagación del rezo del rosario entre los indios?

Al parecer bastante, y seguramente fueron los propios indios quiénes se encargaron de mantener esta devoción después del impulso dominico. El obispo exhortaba a los curas párrocos a persuadir a sus feligreses al rezo pero, ya que éstos carecían de las condiciones necesarias para encargarse de la labor pastoral de manera personal y constante en los pueblos de indios —y de la voluntad también, recordemos que una parroquia llegaba a abarcar una gran cantidad de pueblos, de difícil acceso algunos, por lo que el párroco era responsable espiritual de miles de indios—, la enseñanza de la doctrina recaía en los fiscales indios, con la implicación que esto tenía en cuando a la adaptación e interpretación en su transmisión.

Dado que se trataba de una imagen particular de la Virgen, la propagación de su fe debió estar a cargo principalmente de las cofradías, lo que nos proporciona una valiosa pista. Que su devoción caló hondo entre los indígenas lo demuestran los antecedentes y los hechos del levantamiento armado. La Virgen que apareció en Santa Marta y logró congregarse una importante multitud de indios provenientes de toda la provincia era precisamente la del Rosario; la que, para algunos indios, simplemente “se había trasladado a Cancuc”.⁴⁶⁶ Las respuestas a las convocatorias a la rebelión estaban dirigidas a ella, y los combatientes rebeldes adoptaron el título de “soldados de la Virgen”.

Una evidencia aporta un elemento importante a la explicación del uso de esta representación cristiana como estandarte de la sublevación: la única cofradía de la que se ha encontrado registro en Cancuc es precisamente la del Rosario. Se trata de un libro que inicia en la segunda mitad del siglo XVIII, alrededor de 1755.⁴⁶⁷ Sin embargo, Dolores Palomo, quien aporta el dato, aclara que las cofradías así como las fechas que registra son aquellas de las que se tiene alguna referencia, bien sea por sus libros o por otros documentos e investigaciones, pero es probable que la mayor parte se haya fundado “en el siglo XVII”.⁴⁶⁸ Dicha suposición no es nada descabellada: la Virgen pidió llevar todos los libros de cofradías a Cancuc, muchos de ellos pudieron haberse perdido en la destructiva batalla final.⁴⁶⁹

Afortunadamente, registros más antiguos dan cuenta de la existencia de cofradías dedicadas a esta advocación entre los indios desde muy tempranas épocas. Como se mencionó en el capítulo anterior, las cofradías indias más antiguas de las que se tiene noticia son tres, todas de la Virgen del Rosario: la del pueblo tzeltal de Copanaguastla, fundada en 1561 por los dominicos; la de Comitán

466 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 33.

467 Véase el anexo, “Cronología de las cofradías 1610-1890” en Palomo Infante, *op. cit.*, págs. 261-263.

468 *Ibidem*, pág. 78, nota 178.

469 Otros más pudieron haber sido resguardados por los indios que lograron escapar, o destruidos por aquellos que no corrieron con tanta suerte, para aminorar las culpas quizá, perdiéndose así todo registro oficial para las autoridades españolas y para el porvenir.

—de la que Palomo no proporciona la fecha de fundación—; y la de Yajalón, cuya primera partida está registrada en 1565, pero que pudo haberse fundado antes.⁴⁷⁰

No se sabe con exactitud el número de pueblos involucrados en la rebelión. Mientras que las fuentes primarias “ponen el número total entre treinta y treintaidós”,⁴⁷¹ Artiga reduce el número a veintiuno.⁴⁷² Es probable que esta cifra sea más cercana a los hechos, puesto que “veintiuno son también los pueblos cuyos nombres aparecen en las portadas de los expedientes que documentan los juicios hechos a los reos” y, al caer Cancuc, los españoles encontraron en la ermita de la Virgen “veintiún cruces y mangas de plata”.⁴⁷³ Sin embargo, en ciertos casos sólo unos cuantos indios de algunos de estos pueblos se involucraron individualmente en la rebelión, mas no las autoridades y el común del pueblo, como sería el caso de Palenque. Otros pueblos fueron prácticamente obligados a participar por los soldados de la Virgen; así que es probable que estas consideraciones hayan reducido el número de pueblos incluidos en los juicios a veintiuno.

Como haya sido, de los pueblos participantes, en Bachajón; Chilón; Huistán; Ocosingo; Yajalón y como vimos Cancuc, se tiene el registro de cofradías dedicadas al Rosario o a la Virgen del Rosario ya sea en el siglo XVI, XVII o XVIII.⁴⁷⁴ De esta manera, siendo una devoción muy extendida entre los indios, primero por el impulso dominico y más tarde por voluntad propia, no es ninguna sorpresa que los rebeldes la hayan elegido como su estandarte público. Jan De Vos lo afirma, aunque en su opinión “la pregunta a contestar no es tanto por qué ellos eligieron usar esa particular representación de la madre de Jesús como cimiento ideológico y estratégico de su rebeldía”, ya que “no en vano habían sido instruidos durante siglo y medio por los curas dominicos en esta peculiar devoción”.

De acuerdo con esta idea lo importante sería “entender mejor por qué escogieron precisamente la figura de María y no otra aparición divina —cristiana o prehispánica— para dar sentido y fuerza a su alzamiento”.⁴⁷⁵ Sin embargo, ambas cuestiones están relacionadas, y tienen su

470 Palomo Infante, *op. cit.*, pág. 67.

471 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 33. Victoria Bricker considera que fueron treintaidós los pueblos levantados, basándose en un documento oficial que cita, titulado “De los autos Hechos sobre la Sublevación de treinta y dos pueblos de indios de los Partidos de los Zendales, Coronas, Chinampas y Guardianía de Gueitiupa de la provincia de Chiapa”. Bricker, *op. cit.*, pág. 123, nota 43.

472 Ximénez, *op. cit.*, pág. 222.

473 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 33. Según Bricker, los pueblos participantes en la sublevación fueron los siguientes: Nuestra Señor de la Asunción Huitiupa; San Pedro Huitiupa; San Andrés Apóstol Huitiupa; Santa Catalina Huitiupa; San Pablo Chalchituitán; San Pedro Chenalhó; San Miguel Huistán; San Andrés Iztacostoc (ahora Larrainzar); Santa María Magdalena; San Miguel Mitontic; Santa Catalina Pantelhó; San Bartolomé Plátanos; Santa Marta Xolotepec; Santiago Huistán y San Antonio y San Bartolomé Simojovel, todos ellos pueblos tzotziles; San Martín Obispo; San Gerónimo Bachajón; San Juan Evangelista Cancuc; Santo Domingo Chilón; Nuestra Señora de la Natividad Guaquitepeque; San Francisco de los Moyos; San Jacinto Ocosingo; Santo Tomás Oxchuc; San Francisco Petalsingo; San Pedro Sitalá; San Marcos Sibacá; San Nicolás Tenango; San Alonso Tenejapa y Santiago Yajalón, pueblos estos tzeltales; y Santo Domingo Palenque; San Matheo Tila y San Miguel Tumbalá, estos últimos choles. Bricker, *op. cit.*, págs. 123-124, nota 43.

474 Recordemos que algunas cofradías no llevaban registros asentados en sus libros hasta ser obligados a hacerlo por lo obispos después de sus visitas pastorales; y que los libros de otras desaparecieron tras la sublevación para ser refundadas tiempo después.

475 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 22.

raíz en los albores de la hegemonía dominica sobre los indios de las tierras altas de Chiapas. En su afán por sobrevivir a la colonización española y conservar en el intento lo fundamental de su cultura, las comunidades mayas aceptaron las instituciones impuestas, pero las adaptaron a sus intereses aprovechando el margen de autonomía en los pueblos indios, hasta terminar apropiándose de ellas.

La cofradía fue una de ellas, y en la actualidad es un hecho admitido por la mayoría de estudiosos sobre el tema que “hacia finales de la primera década del siglo XVIII, el culto que los indígenas rendían a las imágenes de santos católicos era tan sólo un sustituto de su veneración a los ídolos autóctonos”.⁴⁷⁶ Así, aunque el cristianismo terminó por apoderarse aparentemente de los pueblos de indios, “esto no significa que los mayas abandonaran sus esfuerzos corporativos para mantener el orden cósmico, únicamente que la comunidad en su conjunto y, en particular, la élite cívico-religiosa encaminaron sus esfuerzos hacia un nuevo grupo de seres y rituales sagrados: los santos y la liturgia cristiana”.⁴⁷⁷

Siguiendo a Nancy Farris, “los santos cristianos [...] pasaron a ser, a su manera, divinidades tutelares, como lo habían sido hasta entonces los grupos de dioses que cuidaban de las comunidades mayas”,⁴⁷⁸ y se convirtieron en el centro de la identidad corporativa de los pueblos de indios y sus respectivas parcialidades. Sin embargo, para Farris el culto a las deidades tutelares y el culto a los santos cristianos, más tarde amalgamados, pertenecían “al nivel parroquial o corporativo de la religión”.⁴⁷⁹ es decir, siguiendo el cuadro 1 (véase el capítulo 2, pág. 25), a la esfera pública del nivel microcósmico, en otras palabras al nivel medio del cosmos. De acuerdo con ella, después de la conquista española, “la sociedad maya se hizo más introvertida y su perspectiva más microcósmica que antes”.⁴⁸⁰

En su opinión, esta reducción en la perspectiva del cosmos y por tanto de la existencia humana habría alcanzado al principal sostén del orden cósmico, lo que ella llama las élites mayas. Así, Farris menciona que “es probable que las fronteras perceptuales de los macehuales hayan estado siempre igual de circunscritas”, es decir limitadas a las preocupaciones del bienestar de su familia y de su pueblo, así como al estado de su milpa y sus terrenos de caza, “y que el horizonte de la élite se contrajera a dimensiones parecidas después de la conquista”.⁴⁸¹

No obstante, el estudio de Farris se centra en los pueblos mayas de la actual península de Yucatán, y aunque describe un proceso similar en términos generales para todos los grupos mayas, la evidencia demuestra que en Chiapas la resistencia india al dominio colonial tuvo sus particularidades, empezando por una perspectiva macrocósmica que perduró a pesar de todo.

476 Bricker, *op. cit.*, pág. 112.

477 Farris, *op. cit.*, pág. 452.

478 *Ibidem*, pág. 462.

479 *Idem*.

480 *Ibidem*, pág. 469.

481 *Ibidem*, pág. 473.

Para los naturales la Virgen del Rosario, como parte del culto a los santos y advocaciones cristianas, representaba un ente protector, sustituto de alguna —quizás hasta más de una— deidad autóctona encargada de velar por el bienestar de la comunidad o de alguna representación de lo sagrado. Pero, dado que “no tenemos una guía digna de confianza de qué dioses se fusionaron con qué santos, ni siquiera [...] si la correlación fue uno a uno”,⁴⁸² es muy probable que la difusión de esta devoción específica haya sido una simple casualidad, producto del impulso predicador. Cuando mucho, los indios se habrían visto motivados por el énfasis dominico en el poder de la Virgen del Rosario y de su rezo, que conseguía en menos tiempo lo que otras devociones costaban mayores esfuerzos.

Pero también es fundamental tener en cuenta que, en la época prehispánica, el mantenimiento del orden cósmico y la diferenciación social se amalgamaron, por lo que los grupos gobernantes eran su principal sostén. Lo mismo sucedió, salvando las diferencias, bajo el dominio español: los descendientes de los antiguos linajes se esforzaron por realizar ambas cosas, por lo que fueron los organizadores directos de las cofradías así como, algunos de ellos, los practicantes del nagualismo y de los cultos clandestinos. El culto a los santos, entonces, tuvo un significado de carácter general para el común del pueblo, como divinidades protectoras, y uno seguramente más elaborado para las jerarquías locales. Por supuesto, lo mismo sucedió en el caso de la Virgen, utilizada para encabezar la rebelión de 1712, que tuvo un sentido para el común de sus fieles, y otro para, cuando menos, los organizadores y líderes del levantamiento, lo que equivale a decir que tenía un significado público y *aparente*, a la par de otro secreto y *verdadero*.

Aunque Nancy Farris afirma que entre los mayas desde mediados del siglo XVII “las idolatrías tradicionales habían sido firmemente relegadas a un segundo plano” y que a finales de la época colonial “no quedaba ya nada del pasado estatus sustitutivo de los santos”,⁴⁸³ el gran levantamiento de Cancuc demuestra que en Chiapas la idolatría, si bien se transformó, jugó un papel central para un sector de los pueblos indios, que a principios del siglo XVII aún mantenía en el culto a los santos una adoración velada a las antiguas deidades.

La confesión de Agustín López, padre de María de la Candelaria, deja claro que el levantamiento fue organizado con el fin de terminar con el dominio español. Durante el interrogatorio declaró que los futuros mayordomos de la Virgen decían entre ellos que “bueno fuera que fingiera esta nuestra hija María un milagro de que la Virgen le hablaba, en lo cual como tenga fuerza y esté firme en decir que es así, será fácil el que se junten todos los pueblos, con lo cual

⁴⁸² *Ibidem*, pág. 478. En este sentido, para la autora “fuera cual fuera la ordenada complejidad que debiera tener la cosmología popular de los mayas coloniales, debemos contentarnos con el amontonamiento de los santos en grupos más o menos diferenciados y fijarnos en el papel colectivo de guardianes de la comunidad, antes que en cualquier atributo y poder especializados que se les pudiera haber asignado dentro de ese grupo”. *Idem*. Con todo, como se verá a continuación, es probable que respecto a la Virgen del Rosario en Chiapas ciertos atributos que los españoles le asignaban hayan influido en la difusión de su devoción entre los indios, así como ciertos elementos que, de manera distinta, los indios mismos le atribuían.

⁴⁸³ *Ibidem*, pág. 481.

elegiremos a nuestro modo Rey y Ley nueva, matando a nuestros enemigos todos los españoles, con que tendremos descanso de los trabajos que padecemos”.⁴⁸⁴ Sin embargo, se cuidaron bien de no mencionar un aspecto fundamental de su movimiento: su verdadera fuerza inspiradora. Ella constaba de elementos culturales de origen prehispánico que, aunque modificados, continuaron rigiendo parte de la vida de las sociedades indias, y que podemos caracterizar como el sustrato mesoamericano de la rebelión.

Como apunta Viqueira, después de tomar Cancuc, los españoles encontraron en la ermita no sólo una sino dos representaciones de la Virgen del Rosario, junto con otras representaciones y santos.⁴⁸⁵ Pero ésta tenía un aposento secreto, separado del resto por un petate, de acceso restringido incluso para los mayordomos de la Virgen. Los únicos que entraban en él, según Agustín López, eran María de la Candelaria, Gerónimo Saraos y Sebastián García. Incluso, el padre de María de la Candelaria declaró que “no pudo conseguir descubrir lo que había en dicho secreto”.⁴⁸⁶ Sin embargo, algunos de los indios que se habían congregado en el pueblo tuvieron la osadía de mirar, motivados por la curiosidad, lo que el aposento secreto escondía y que, de acuerdo con los dirigentes de la rebelión, se trataba de la Virgen.

Se conoce esta información porque fue vertida en los interrogatorios realizados por los españoles, quienes se esforzaron por averiguar el contenido de la ermita antes de tomar Cancuc. Jan De Vos presenta unos cuantos fragmentos claves. El primero de ellos, de mediados de agosto de 1712, es el de Jacinto Pérez, indígena de Bachajón, quien estuvo en el pueblo durante seis días y declaró que

en la capilla de dicha ermita hay una piedra que será de a vara de largo, cubierta con un petate y sobre él un velo colorado, y que no se le puede ver otra cosa que los pies que tiene descubiertos de color prieto con uñas naturales y que la dicha piedra de día la tienen puesta en unas andas parada y le encienden luces y le dan sahumero, y de noche la acuestan en una mesa en dicha ermita con una indizuela que es de edad suficiente para casarse y con diferentes instrumentos está dando música, y que dicha piedra la sacaron de una cueva que está inmediatamente al pueblo, a la cual adoran, dándole título de ser la Virgen.⁴⁸⁷

Otro testimonio, aunque con elementos fantásticos, es el de Felipe de la Cruz, joven de doce años, quien afirmó que convertido en ratón “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

484 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 141.

485 Viqueira, basándose en el inventario que los españoles levantaron, presenta la siguiente lista: “dos ‘imágenes de bulto’ de la Virgen del Rosario, dos de la Virgen de la Concepción, una de San Antonio, una del niño Jesús con el mundo en la mano, una de Cristo en la columna, una de Cristo crucificado, dos crucifijos, varios lienzos de Santa Teresa de Jesús, de San Gerónimo, del santo Ecce Homo, de San José, de Santiago, de la Virgen de Dolores, de Santo Domingo, de la Virgen con el niño en brazos, de San Buenaventura, de San Vicente Ferrer, y de Santa María Magdalena, una estampa de San Francisco, y cuatro láminas”. Viqueira, “¿Qué había detrás del petate...?”, *op. cit.*, pág. 213. También señala que, de acuerdo con varios testimonios, “la o las Vírgenes estaban vestidas a la usanza india, con huipil y el rostro cubierto con un paño”. *Idem.*

486 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 142.

487 *Ibidem*, pág. 40.

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 la piel amarilla”. Según el joven, el animal se encontraba vivo.

Habría entrado en otra ocasión, encontrando en el aposento a María de la Candelaria y un tal Lucas Méndez, “donde vio un bulto del porte de tres cuartas, poco más o menos, 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 entraran le besaran la mano a dicho animal, el cual la sacaba para dicho efecto”.⁴⁸⁸

La presencia de este animal misterioso fue confirmada por un espía enviado a Cancuc por las autoridades españolas, además de ser mencionada “en una serie de testimonios hechos por indios capturados en Ocosingo durante el mes de julio de 1713”.⁴⁸⁹ Jan De Vos concluye que, sin duda, en el aposento secreto de Cancuc “nunca hubo una representación de la Virgen María”, sino que, en la oscuridad se escondía “un ídolo de piedra que representaba, esculpido y pintado, un jaguar [...] en posición acostada [...], y de tamaño más bien reducido, ya que se guardaba dentro de un recipiente parecido a un brasero [...], de alrededor de medio metro de largo [...], tapado con una manta blanca o roja”.⁴⁹⁰

Así las cosas, aunque de manera pública fue una Virgen muy cristiana la que motivó a los indios a desafiar el dominio español, “los rebeldes adoraron, desde el principio hasta el fin, junto a la Virgen del Rosario, la imagen de un jaguar que provenía, probablemente, de algún monumento prehispánico”.⁴⁹¹ La representación cristiana fue, entonces, elegida como una apariencia para venerar, veladamente, a una imagen de origen indígena. Queda claro que aún a principios del siglo XVIII el culto a los santos en las tierras altas de Chiapas seguía funcionando como un sustituto para el sector involucrado directamente en su organización.

Con todo, resulta difícil identificar qué representaba exactamente esta figura de jaguar. Jan De Vos lo considera un ídolo y destaca la importancia de este animal en la religiosidad prehispánica y su función como atributo de poder: tronos de mandatarios recubiertos de piel de jaguar; los pedestales de los mismos con forma felina; la inclusión de pieles, garras y colmillos en los bultos ceremoniales de transmisión del poder y, finalmente, la costumbre entre los señores mayas “de hacerse acompañar de cachorros vivos del animal [...] como símbolos de poder”.⁴⁹²

Menciona también que, a pesar de que consta que los indígenas seguían adorando deidades antiguas en lugares apartados como cuevas y cerros durante los siglos XVI y XVII, poco se sabe sobre la sobrevivencia del culto al jaguar en la época colonial. No obstante, es posible acercarse al

488 *Ibidem*, pág. 41.

489 *Ibidem*, pág. 42.

490 *Ibidem*, pág. 43.

491 *Ibidem*, pág. 44.

492 *Idem*.

significado del jaguar oculto de Cancuc prestando atención a otros elementos señalados con anterioridad. El primero de ellos es por supuesto el mencionado culto a las deidades. Durante el periodo clásico, los linajes gobernantes mayas consiguieron emparentarse, ante los ojos de las comunidades que dirigían, con los dioses y los primeros hombres. Como parte de esta asociación, se transformaron en los intermediarios entre las fuerzas sagradas y los hombres, asegurándose de reafirmar y destacar esta ligadura en cada ocasión ritual.

La mimetización alcanzó tal grado que, como señala Andrés Ciudad Ruíz, “en ocasiones, las relaciones entre el gobernante y la divinidad parecen enteramente personales, en el sentido de que los dioses sólo les pertenecen a ellos y son entronizados al mismo tiempo que ellos”.⁴⁹³ Si la dinastía tenía éxito, las deidades de las que se reclamaban descendientes, es decir deidades de linaje que eran a final de cuentas familiares, pasaban a ser objeto de adoración de la comunidad entera. Así pues, el jaguar de la ermita podría representar una de estas deidades de linaje, tal vez extraído de ruinas prehispánicas o de una cueva secreta, lo que se antoja más probable.

El segundo elemento es la presencia de portales en las ciudades y territorios mayas, que conectaban el mundo sobrenatural con el mundo de los hombres, útiles en la reproducción del orden cósmico en la tierra. Éstos “fueron muy numerosos y variados; prácticamente cada puerta de los templos montaña”, así como “las cuevas, los juegos de pelota y determinados accidentes del paisaje, e incluso en ocasiones, determinados objetos como platos policromos y demás”.⁴⁹⁴ Pero no sólo eso: de acuerdo con Mercedes de la Garza, en los pueblos mayas durante la Colonia, “en cada *calpul* o *chinimital* de los pueblos, se guardaba un cajón muy bien labrado que contenía un hueso de jaguar o de puma, con flores y ofrendas”,⁴⁹⁵ al que se le rendía culto. Otra posibilidad es, entonces, una reliquia de linaje, quizás hasta acompañada de huesos, garras o colmillos del animal —capaz de hacer creer a las mentes jóvenes que se trataba de un animal vivo—, a la que los rebeldes dirigían ritos y ceremonias con el fin de acceder a sus atributos sobrenaturales y sacar una ventaja en su lucha contra los españoles.

El tercer y último elemento es la persistencia del jaguar como “el símbolo por excelencia de los poderes chamánicos”,⁴⁹⁶ así como de la práctica de la transformación como atributo de los nagualistas. Como se vio, a finales del siglo XVII Núñez de la Vega constató la existencia de

493 Ciudad Ruíz, *op. cit.*, pág. 208.

494 *Ibidem*, pág. 209.

495 De la Garza, *op. cit.*, pág. 174.

496 *Ibidem*, pág. 151. La autora lo explica de la siguiente manera; “el animal más relacionado con los jarcas, que además era su principal *alter ego*, fue el jaguar, que simbolizó el **poder**, la **fertilidad**, y la **oscuridad**. El poder porque es ‘el depredador por excelencia, el cazador más audaz y el más fuerte de los carnívoros’, y porque encarna al Sol del inframundo, de ahí su liga con el gobernante supremo, que fue considerado como el Sol del mundo humano; el gobernante quien, como el Sol, se convierte en jaguar y desciende al inframundo en un rito chamánico iniciático. Pero el jaguar también es la fertilidad porque se relaciona con la tierra como generadora de vida, con el agua y con la vegetación; todas sus imágenes con motivos vegetales y acuáticos, como flores, nenúfares, jades, chorros de agua, etc., forman un complejo simbólico de fertilidad; y la fertilidad surge del inframundo, que es oscuridad, es el útero de la madre tierra; así, el jaguar tiene también una significación femenina”. *Ibidem*, págs. 150-151, negritas en el original.

centenares de nagualistas en Chiapas y, como apunta Mercedes de la Garza, “en la época colonial los jaguares seguían siendo los *alteri ego* de los hombres poderosos”.⁴⁹⁷ Considerando esto, la misteriosa figura detrás del petate podría también tratarse de la representación de un *alter ego* animal, necesariamente de un hombre de poder, los únicos capaces de hacerlo en la tradición maya. En la descripción hecha por el joven Felipe Cruz, éste afirma que el animal estaba vivo, además de tener manos y pies de mono. Jan De Vos atribuye estos datos fantásticos a “la juventud y la angustia” del interrogado.⁴⁹⁸

Sin embargo, es necesario recordar que para los mayas, desde la época prehispánica y hasta la actualidad, los *way*, es decir “los animales que son chamanes transmutados tienen rasgos distintos a los de los animales comunes”.⁴⁹⁹ En pocas palabras, las posibilidades son múltiples: la imagen de una deidad antigua; una reliquia de linaje; la representación de un chamán transmutándose en su *way*; o simplemente un jaguar tallado. Más allá de esto, lo importante es que cualquiera de éstas opciones está relacionada simbólicamente con los atributos del poder maya en la época prehispánica, y con su continuidad durante el periodo colonial.

El jaguar oculto de Cancuc demuestra que los cultos clandestinos y a deidades familiares, además de las prácticas y creencias relacionadas con el nagualismo, que para Nancy Farris dejaron de ser relevantes por carecer de la participación de la comunidad entera, fueron en realidad una amenaza latente y en potencia para el régimen colonial. Estos elementos apelaban al nivel más elevado del cosmos, relacionado con el poder, del que partía la organización política de los señoríos mayas.⁵⁰⁰ Los principales mayas intentaron continuar ejerciendo, bajo el dominio español, su papel de mediadores con lo sobrenatural y su poder sobre la comunidad por diversas vías, por lo que ésta no dejó de estar involucrada, directa o indirectamente.

El culto a los santos, como medio para continuar venerando a deidades relacionadas con la legitimidad política —aún cuando fueran locales—, es el mejor ejemplo. Sin embargo, todo parece indicar que, con el pasar del tiempo, su naturaleza sustitutiva era conocida sólo por un reducido sector de indios principales de los pueblos. Es necesario reconocer, entonces, que la rebelión de 1712 tuvo dos matices: uno para los organizadores y dirigentes y otro para el común del pueblo que se sumó. Como apunta Jan De Vos, “los líderes del movimiento parecen haber mantenido en secreto esta doble identidad, haciendo creer a los demás que sólo se trataba de una Virgen tomada prestada de la devoción cristiana”,⁵⁰¹ lo que incluye al común del pueblo.

Así lo sugieren algunos de los fragmentos citados por Jan De Vos, que manifiestan la sorpresa de los curiosos que miraron detrás del petate. Pero esto no quiere decir que fuera un absoluto

497 *Ibidem*, pág. 174.

498 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 41.

499 De la Garza, *op. cit.*, pág. 152.

500 El poder político, entendido como la capacidad de decisión sobre las condiciones materiales y espirituales de reproducción social, y la consecuente capacidad de acción en ese sentido.

501 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 44.

secreto, ni que la rebelión haya tenido un significado radicalmente distinto para los líderes y para el grueso de sus participantes. Los rumores sobre el animal fantástico debieron correr entre los indios del común, los que se encontraban propensos a la influencia de fiscales y nagualistas, pero que tenían como base una cosmovisión compuesta en buena parte por elementos de origen mesoamericano, aunque no en el mismo nivel ni con la misma profundidad que aquellos.

De esta forma, aunque los indios tomaron como referencia el modelo español para gobernarse el tiempo que duró el levantamiento, realizando un ejercicio de inversión en el que su “reino autóctono recibió [...] el nombre de ‘Nueva España’, Cancuc el de ‘Ciudad Real’, y Hueitupán, el de ‘Nuevo Guatemala’, por haber sido escogida como ‘Presidencia de los Pueblos’”,⁵⁰² a la vez que Ciudad Real fue llamada “Jerusalén” y los españoles “judíos” y “demonios”; además de nombrar mayordomos, vicarios, capitanes, una Audiencia y reyes indios, quienes ocupaban tales cargos cumplían con atributos propios del sustrato mesoamericano. Viqueira destaca “la elección de capitanes de acuerdo con la fuerza de sus naguales o el papel de María de la Candelaria como mujer-diosa”.⁵⁰³

Tal es el caso de los capitanes Juan López⁵⁰⁴ y Nicolás Vásquez, ambos de Bachajón, y de Gerónimo Saraos. Sin embargo, los atributos sobrenaturales de los capitanes rebeldes y la protección de la Virgen/jaguar no libraron a los indios de la derrota. El poder combinado de las fuerzas españolas de Ciudad Real, Tabasco y Guatemala bajo el mando del capitán general y presidente de la Audiencia Toribio de Cosío, más la ayuda de indios “amigos” del propio Chiapas, terminó por vencer a los rebeldes y Cancuc cayó en la batalla decisiva el 22 de noviembre de 1712. La lucha intestina por el poder también mermó el bando rebelde: apenas unos meses después del milagro, Magdalena Díaz, mujer de Gabriel Sánchez, uno de los mayordomos rebeldes y partícipe de la idea del milagro, se trasladó al pueblo de Yajalón, proclamó ser la verdadera Virgen y se hizo adorar en el altar principal de la iglesia.

Pagó caro su desobediencia a la Virgen de Cancuc, cuyos soldados se dirigieron a Yajalón, la apresaron y condujeron al pueblo, donde sería “ahorcada en la plaza pública”.⁵⁰⁵ El capitán Juan López fue mandado a ahorcar por el resto de dirigentes.⁵⁰⁶ A finales de septiembre Sebastián Gómez

502 *Ibidem*, pág. 38.

503 Viqueira, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde...”, *op. cit.*, pág. 92.

504 De la Garza cita un relato de Cancuc sobre la rebelión, en el que Juan López aparece como “un enano poderoso [...] que dirigió a los cancuqueros en la defensa de su pueblo, atacado por los guatemaltecos”. Según la leyenda, Juan López era un “hombre completo”, un chamán que contaba con “trece *lab*”, es decir trece naguales o *alter ego* animales o fenómenos naturales. La autora apunta también que, para los mayas, los enanos eran “seres con poderes sobrenaturales”. De la Garza, *op. cit.*, pág. 149, cursivas en el original.

505 Viqueira, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde...”, *op. cit.*, pág. 83.

506 Viqueira resume de la siguiente manera el hecho: “gracias a los expedientes judiciales de la sublevación que se mandaron a España, sabemos que en una ocasión Juan López obligó a Sebastián García, quien se desempeñaba como tesorero de la ermita de la Virgen [y uno de los “ideólogos” del milagro], a entregarle una caja en la que se guardaban como 1 200 tostones, que repartió entre los soldados. Pero como bien dice el dicho ‘el que parte y reparte se queda con la mejor parte’. En esa ocasión o en otra [...] abusó de su autoridad y se quedó con más plata e la que le correspondía. Los demás dirigentes —probablemente comandados por los vicarios— lo hicieron ahorcar”. *Ibidem*, pág. 84.

de la Gloria se marchó de Cancuc y se esfumó de Chiapas.⁵⁰⁷ Nombró a su hermano Domingo, también bachajonteco, como “primer vicario”, y éste “exigió que se le besaran los pies en señal de reverencia y mandó erigir una horca para ajusticiar allí a los que no asistieran a misa con regularidad”.⁵⁰⁸ Su actitud enardeció a la comunidad, y “murió ahorcado por los cancuqueros”.⁵⁰⁹

Por último, días antes de la derrota de Cancuc, Gerónimo Saraos fue azotado por el capitán Nicolás Vásquez con el visto bueno de María de la Candelaria, además de perder todos sus bienes e influencia. El motivo oficial habrían sido las quejas de los indios ante los excesivos cobros de derechos que Saraos exigía, en calidad de vicario provincial, a imagen y semejanza de los obispos españoles, por sus visitas a los pueblos de los Zendales. Sin embargo, todo indica que Vásquez aprovechó la situación para vengarse de Saraos, quien con anterioridad había hecho azotar a su hermano.⁵¹⁰

Se puede considerar la lucha entre los dirigentes rebeldes como una consecuencia del localismo indígena al que el régimen colonial condujo. Sin embargo, fue, sobre todo, producto de la situación inédita: muchos de los señoríos autóctonos de Chiapas se encontraban enfrentados entre sí antes de la Conquista, con las reducciones fueron dispersados y, en ocasiones, congregados en un sólo pueblo, por lo que la sumisión a la Corona los obligó a encontrar mecanismos para convivir pacíficamente. Es natural que, una vez desconocido el rey de España, las distintas autoridades indias quisieran ocupar el vacío de poder. Las sociedades indígenas eran jerárquicas y los elementos de la cosmovisión autóctona que perduraron durante la Colonia se sustentaban en esta diferenciación social a la vez que la reproducían.

Como explica Viqueira, gran parte de los dirigentes de la sublevación “buscaba ocupar el lugar de las autoridades españolas para disfrutar de sus mismos privilegios”. Algunos, como los nagualistas y capitanes rebeldes, actuaron de acuerdo con los criterios de autoridad autóctonos, dando paso así a una continuidad, transformada, del antiguo poder indio. Otros, como los fiscales transformados en vicarios, lo hicieron de acuerdo con los criterios construidos a lo largo de la dominación española, propiciando una continuidad del poder indio colonial. Por su parte, “entre el común de los indios se percibe el sueño de una sociedad de productores libres y autosuficientes, en la que no habría que entregar parte de los frutos del trabajo a los que detentan el poder”.⁵¹¹ La división entre los rebeldes ocurrió no sólo en la dirigencia, sino entre éstas y el grueso de los indios sublevados.

507 Jan De Vos apunta que Sebastián Gómez dejó Cancuc “por razones desconocidas”. De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 36. Por su parte, Viqueira afirma que “regresó a su pueblo para encabezar la sublevación en la provincia de Coronas y Chinampas”. Viqueira, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde...”, *op. cit.*, pág. 85. Lo cierto es que logró escapar de los españoles.

508 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 36.

509 *Idem.*

510 Viqueira, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde...”, *op. cit.*, págs. 86-87.

511 *Ibidem*, págs. 96-97.

Finalmente, cuando Cancuc cayó, los españoles no pudieron capturar a María de la Candelaria. Empezó una penosa fuga a través de los alejados y difíciles caminos de los montes, junto con su padre; su esposo; su hermano y su cuñada. Los fugitivos llegaron a Chenalhó, donde permanecieron un mes, hicieron otra parada en una milpa cerca de San Pablo y, tras aprovisionarse durante dos días y después de una misa, continuaron su camino. Por último se asentaron en El Palmar, un paraje espeso y de difícil acceso cercano a Yajalón. Allí construyeron un rancho y una ermita, donde colocaron una cruz y rezaban diariamente “el Rosario de la Virgen con los Padrenuestros y Avemarías”,⁵¹² y permanecieron ocultos poco más de cuatro años, auxiliados por un puñado de indios locales.

Finalmente a mediados de marzo de 1716, un indio de Yajalón que exploraba en busca de colmenas de abejas dio con la familia. Al día siguiente, fueron apresados por un grupo de 20 indios principales leales a la Corona. Sin embargo, María de la Candelaria había perdido la vida quince días antes en un parto fallido. Su marido fue obligado a desenterrar el cuerpo, decapitarlo y volverlo a enterrar. Tuvo que cargar la cabeza en un petate durante el trayecto de ocho días desde El Palmar hasta Ciudad Real. Los líderes del levantamiento recibieron un castigo ejemplar: Agustín López, después de ser interrogado por cuatro días fue pasado por las armas el 16 de septiembre de 1716, mientras que la cabeza de María de la Candelaria fue clavada en una lanza colocada en la plaza de Ciudad Real.⁵¹³

3.4. A modo de conclusión

Los mayordomos de la Virgen idearon el milagro y convocaron a la rebelión en un momento en el que los mecanismos e instituciones que dotaban de cohesión a las comunidades indias y a la vez permitían preservar —cuando menos para el sector de indios principales— el orden cósmico y la diferenciación social en el marco institucional oficial perdían eficacia, a causa de las presiones españolas. Las últimas décadas del siglo XVII estuvieron marcadas por un aumento vertiginoso de la extracción de recursos y trabajo indígena, que afectó las instituciones y la vida en general de las comunidades.

Al mismo tiempo que muchos pueblos de la provincia de Los Zendales crecían en población e interacción en la economía colonial, se empobrecían, y las cajas de comunidad y las cofradías “fueron perdiendo los ahorros que habían logrado construir durante los dos primeros tercios del siglo”.⁵¹⁴ Naturalmente, las comunidades se quedaron sin recursos para las necesidades que tales fondos cubrían. Como consecuencia, la aversión y resentimiento hacia los españoles a causa de sus

512 “Declaración tomada a Agustín López, padre de María de la Camdelaria, Ciudad Real, 23 de marzo de 1716”, en De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 150.

513 *Ibidem*, pág. 151.

514 Viqueira, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde...”, *op. cit.*, pág. 68.

constantes exacciones se acrecentó rápidamente, y el pequeño margen de autonomía que los indígenas habían conseguido construir durante el régimen colonial comenzó a estrecharse.

Restablecerlo se convirtió en una necesidad y la rebelión abierta apareció como la mejor opción para conseguirlo. Pero las razones para sumarse al llamado de la Virgen fueron variadas, como lo eran los intereses y preocupaciones al interior de las comunidades. Los indios que formaban parte de los cargos auxiliares de la Iglesia, especialmente los fiscales que habían acumulado gran influencia y prestigio en los pueblos, se sumaron a la rebelión cuando se anunció la ordenación de vicarios para suplir a los sacerdotes, probablemente con la intención de afianzar su posición social y aumentar sus privilegios.

Aquellos individuos que en la clandestinidad y de manera velada se habían dedicado a transmitir los elementos fundamentales de la cosmovisión mesoamericana concibieron el llamado de la Virgen como un oportunidad para revitalizar la cultura autóctona. Finalmente, el común del pueblo acató las convocatorias rebeldes como respuesta a los efectos inmediatos que las presiones españolas del momento tenían sobre sus vidas: el deterioro de las condiciones de existencia, de por sí difíciles.

De esta manera, el llamado de la Virgen a la rebelión llegó en un momento oportuno: en los pueblos de indios se respiraban aires de cambio y la creencia en que el fin de la dominación española era necesaria, inminente, y sobre todo posible, estaba más que presente. Esta creencia refleja bien la mentalidad india colonial, producto de la dialéctica entre la dominación española y la resistencia india. La concepción cíclica del tiempo según la cual el sufrimiento indio tendría que terminar en algún momento, perduró gracias a la labor de los nagualistas, quienes seguían practicando la interpretación de calendarios para, de acuerdo con Núñez de la Vega, asignar el espíritu animal compañero y “predecir el futuro”.

Por otra parte, dadas las condiciones impuestas por la Conquista el culto a las deidades locales y otros símbolos sagrados indígenas, tan importante en la época prehispánica como parte de la legitimidad de los señores mayas, fue sustituido por el culto a los santos, vírgenes y demás advocaciones, adquiriendo tal relevancia que pasaría a la historia como una de las instituciones características de las comunidades indias. Sin embargo, por su propia naturaleza y con el correr del tiempo, su papel sustitutivo quedó oculto para una gran parte de la comunidad. Como resultado de esto, así como de las prédicas de los religiosos españoles, a principios del siglo XVIII, santos y vírgenes eran considerados como seres muy poderosos por la mayoría de los indios del común.

Entre estos seres poderosos, la Virgen del Rosario ocupaba un lugar destacado en los pueblos de Chiapas. Impulsada por los dominicos desde su llegada a la región, para estas fechas su devoción se encontraba bastante extendida. De este modo, no es extraño que la convocatoria a rechazar la dominación española en un momento de crisis, en comunidades entre las cuales la creencia en que ésta llegaría a su fin en algún momento y de parte de una advocación considerada poderosa haya

tenido una respuesta positiva. La serie de milagros que antecedieron a la supuesta aparición de la Virgen de Cancuc expresan la inquietud india por sacudirse la dominación española y la certeza en que la hora para hacerlo había llegado.

A pesar de sus múltiples niveles, durante la sublevación los discursos centrales de la Virgen giraban en torno al fin de la dominación española: este era su propósito declarado. Durante el tiempo que duró el levantamiento, los indios pusieron en marcha un engranaje social alternativo, que partía tanto del modelo español como de los atributos de poder propios de la época prehispánica. En este lapso, decidieron sobre el destino de su sociedad, por lo que podemos considerarlo como un auténtico movimiento de autodeterminación y revitalización de la cultura indígena.

Sin embargo, a pesar del propósito general de terminar con la dominación española, la multiplicidad de niveles e intereses particulares condujeron a las divisiones y disputas por el poder y control del movimiento, que sin lugar a dudas contribuyeron a su derrota. Con todo, María de la Candelaria y la Virgen, supuestamente oculta en el aposento secreto de la ermita de Cancuc, ocuparon, de principio a fin, el papel central del levantamiento. Como se vio, en realidad dicho aposento nunca resguardó una Virgen del Rosario. En su lugar, los indios dirigían sus rezos, ceremonias y peticiones, muchos sin saberlo, a una figura de jaguar.

Los rebeldes fueron derrotados, pero los españoles nunca pudieron encontrar el jaguar que se resguardaba detrás del petate de la ermita, “la verdadera fuerza inspiradora”⁵¹⁵ del gran levantamiento. ¿Lo devolvieron los indios a la cueva donde se ocultaba ante la inminencia de la derrota? ¿lo tenía consigo María de la Candelaria el tiempo que estuvo prófuga? ¿se lo llevó algún otro indio rebelde durante su huida?

Es un enigma, pero lo cierto es que el movimiento no terminó con la caída de Cancuc. Se fragmentó en varios focos de resistencia y los españoles consiguieron la pacificación total de la provincia hasta mediados del año siguiente. Uno de los reductos de la rebelión, “encabezado por un tal Gerónimo Morales”, capitán rebelde, se refugió en la selva del sureste de Ocosingo, en un paraje llamado Coilá, donde continuaron con el culto: adoraban a una Virgen supuestamente bajada del cielo y hallada “en el monte inmediato a las ruinas de la antigua ciudad maya de Toniná”,⁵¹⁶ en una ermita improvisada que contaba también con un aposento secreto.

De nueva cuenta, la representación de un jaguar se escondía en las penumbras: según Magdalena Vásquez, natural de Ocosingo interrogada por las autoridades, en dicho aposento había

un bulto a modo de sahumador tapado con manta blanca y encima sartas de flores, del porte de tres cuartas poco más o menos, el mismo que traía cargado dicho Morales, al pie del cual estaba una cruz y una candela encendida donde se hincó de rodillas la declarante con intención de hacer una confesión por entender era la Virgen como decían. Y llevada de la curiosidad y viéndose sola alzó la manta en que estaba envuelta y vio un animal dentro de

515 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 46.

516 *Ibidem*, pág. 42.

dicho sahumador, un animal con la cara, orejas, narices y bigotes al modo de los de un gato, con los ojos grandes y resplandecientes, la cola larga, la piel amarilla con pintas negras, tapado con un pedazo de tafetán colorado echado, cuyas manos y pies no le distinguió por estar echado, sí las uñas que las tenía largas y corvas.⁵¹⁷

El reino de libertad y autodeterminación india fue aplastado con la fuerza por el régimen colonial y las consecuencias para los pueblos de las provincias involucradas fueron devastadoras: ejecuciones, destierros y hambrunas.⁵¹⁸ Sin embargo, ninguna figura de jaguar cayó en poder de los españoles. Si fueron destruidas o no, es un misterio, simplemente se esfumaron. Seguramente fueron devueltas a sus escondites, manteniendo su presencia en secreto, pero, como en la rebelión de 1712, “poderosamente presente en la oscuridad”,⁵¹⁹ aguardando pacientemente el momento de volver a la luz.

517 *Ibidem*, pág. 43. Otros seis indios declararon haber visto el animal en el aposento de la ermita de Coilá que, Una declaró que tenía el “porte de un gato, de la hechura de un mono la cara y manos, cuyos pies no vio por estar como sentado y tener un cotoncillo blanco labrado con hilo jocoque con sus mangas, lo cual le tapaba hasta los pies, las uñas de las manos largas y corvas”. *Ibidem*, pág. 42.

518 Véase la parte que Jan De Vos dedicó a las consecuencias de la rebelión. *Ibidem*, págs. 201-237.

519 *Ibidem*, pág. 44.

CONCLUSIONES GENERALES

Cualquier otro hubiera desesperado, pero él, día tras día, noche tras noche, escrutaba el Sol, la Luna y las estrellas en busca de señales. Con aquella paciencia del campesino acostumbrado a contener su hambre mientras maduran lentamente sus siembras, aguardaba la caída de Jerusalén y la venida del nuevo reino.

Juan Pedro Viqueira.

Los objetivos principales de esta investigación eran ofrecer una interpretación distinta a las expuestas en la bibliografía existente que explicara por qué la gran rebelión de 1712 partió de un culto religioso autóctono encubierto de aparentes características relacionadas con el milenarismo mesiánico y tomó como estandarte público una Virgen cristiana. Con esto último en mente, se intentó ofrecer un abordaje que considerara la perspectiva de los indios participantes, destacando sus motivaciones propias, que dotan de coherencia al levantamiento. Partiendo de la hipótesis de que la configuración tanto del dominio colonial como de la resistencia indígena en Chiapas dieron pie a una dialéctica cuyo resultado fue el surgimiento de movimientos socioreligiosos de carácter anticolonial, se optó por realizar una interpretación del levantamiento anclada en la larga duración, centrada en la perspectiva y actividad permanente de los indios y no solamente en sus respuestas inmediatas a la explotación española.

De este modo, resultó imprescindible señalar las formas que adoptaron tanto la dominación española como la resistencia indígena en Chiapas. Para ello, fue necesario remontarse a mediados del siglo XVI, cuando la dinámica particular de dominación colonial en la región tomó forma, y a la práctica de uno de sus principales agentes, la orden de Santo Domingo, cuya intensa actividad contribuyó a afianzar el régimen colonial a nivel local. Como se señaló en el primer capítulo, los predicadores, aprovechando a su favor la coyuntura del colonialismo español en América, lograron consolidar —aunque solo temporalmente— la conquista y predicación pacífica como la vía adecuada para sojuzgar a los indios, encontrando en Chiapas, en el Reino de Guatemala, su principal bastión.

Bajo el espíritu lascasiano emprendieron la fundación de pueblos de indios, la conquista pacífica de una parte de la selvática Tierra de Guerra y la introducción de instituciones de origen español que consideraron útiles para el “buen gobierno” de los naturales, como las cajas comunales y el cabildo. Con ello, aseguraron un dominio efectivo sobre los pobladores de Chiapas en nombre de la Corona española, además de obtener una posición hegemónica a nivel local. Sin embargo, oficialmente la tarea principal de los frailes era la evangelización de los naturales, para lo que se apoyaron en una red de ayudantes indios de la Iglesia en cada pueblo, en el culto a los santos patronos y en las cofradías.

La red de ayudantes, apunta Juan Pedro Viqueira, “incluía fiscales, maestros de coro, sacristanes, mayordomos, músicos y otros cargos menores, en los que descargaban parte de sus obligaciones, tales como enseñar la doctrina a los indios, mantener actualizados los libros parroquiales y rezar el rosario todos los días”.⁵²⁰ Esto se presentó como una necesidad, ya que el número de dominicos en Chiapas era bastante limitado en comparación con la gran población autóctona, sobre todo en las tierras altas. A su vez, dieron un gran impulso a la fundación de cofradías dedicadas a la veneración de santos y vírgenes cristianas en los pueblos indios, ya que parecían ser un buen instrumento para la introducción del cristianismo y su liturgia entre sus pobladores, además de que, gracias a sus recursos, representaron una de las bases sobre las que se sustentaba la labor evangelizadora y la propia Iglesia a nivel local.

Con la reducción de la población dispersa en pueblos de paz y con la imposición del cristianismo e instituciones ibéricas, los dominicos no sólo edificaron la base del régimen colonial en Chiapas, sino que además destruyeron los señoríos mayas en su forma original. A pesar del espíritu de conquista pacífica que impulsó inicialmente la labor de los predicadores, el programa colonial en su conjunto tenía como fin último sojuzgar y explotar a los indios, independientemente del actor hegemónico que lo condujera. Antes del arribo de la orden de Santo Domingo, los mandatarios originales perecieron en las guerras de conquista o fueron reemplazados por indios que apoyaron a los conquistadores y fueron reconocidos por los españoles como “caciques”, pero cuya autoridad provenía de este reconocimiento y no de los criterios propios de los pueblos mesoamericanos.

Con la llegada de los dominicos, se fragmentó lo que restaba de los linajes indios gobernantes en los diferentes pueblos de paz, se estableció la enseñanza oficial del cristianismo y se definieron los cargos de autoridad reconocidos. El nuevo orden colonial puesto en marcha por los frailes también amenazaba con destruir la cultura de los pueblos de Chiapas: con los gobernantes originales desplazados, las líneas sucesorias rotas y la práctica religiosa autóctona prohibida, la identidad y cohesión de estos pueblos —para quienes la sociedad era un reproducción del cosmos y uno de los fundamentos del poder político era su carácter sobrenatural y sagrado— se encontraban amenazadas. De esta manera, los grupos indios ya sojuzgados, particularmente los miembros de los antiguos grupos mandatarios, se vieron en la necesidad de idear mecanismos para resistir al embate colonial y cohesionar sus sociedades.

La resistencia abierta y por la fuerza parecía ineficaz, al menos teniendo como ejemplo el caso de los grupos de la selva que se mantuvieron insumisos, como los lacandones, los que tarde o temprano sufrirían las consecuencias de la violencia colonial. Así, los indios de los pueblos de paz optaron por adaptarse a la nueva situación y aprovechando el margen de autonomía que la conquista

⁵²⁰ Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización...”, *op. cit.*, págs. 186-187.

pacífica, así como el establecimiento de la república de indios precisaban y otorgaban, dotaron de cohesión a sus comunidades.

Como se mencionó en el primer capítulo, para tener éxito, la conquista pacífica encabezada por los dominicos en el Reino de Guatemala precisó del apoyo de los naturales, en particular de aquellos que se mantenían independientes al momento de la llegada de la orden religiosa; así como de su sobrevivencia. Para obtenerlo, los colonizadores les otorgaron algunas concesiones y permitieron que fueran ellos mismos quienes condujeran la vida en los pueblos a través de las instituciones de origen español que introdujeron. Por supuesto, se trató de una conducción limitada. A partir de entonces, se estableció “una república de indios sometida a la república de españoles”.⁵²¹

En otras palabras, el cuadro institucional impuesto en Chiapas, conformado por el cabildo; la estructura de ayudantes locales de la Iglesia y las cofradías, tenía como propósito cumplir con el programa colonial, a saber, la imposición del cristianismo como única y verdadera religión; el establecimiento de pautas de conducta en la vida cotidiana acordes con la tradición occidental; el vasallaje de los indios y su explotación económica. Sin embargo, las comunidades aprovecharon el ligero margen de acción del que disponían. Adaptaron dichas instituciones a sus propias necesidades y pusieron en marcha la reestructuración de sus sociedades.

Este proceso reestructurador, al que se dedicó el segundo capítulo, fue conducido principalmente por los miembros del antiguo grupo de indios principales, desplazados del poder oficial por los colonizadores, quienes se esforzaron por mantener en el seno de los pueblos de paz, entre otras cosas, su posición social. Sin embargo, el modo particular de dominación colonial en Chiapas que se consolidó a partir de la conquista pacífica condujo al establecimiento de nuevas y diferentes jerarquías indias a nivel local. Quienes ocuparon cargos en la Iglesia alcanzaron con el tiempo gran prestigio y autoridad, en especial los fiscales. Por su parte, los gobernadores indios así como los alcaldes y regidores, éstos últimos miembros del cabildo, desempeñaron el papel de intermediarios oficiales entre las comunidades y los españoles.

Estos grupos también buscaron influir en esta reestructuración, con el fin de fortalecer y perpetuar sus intereses particulares surgidos de la dinámica colonial. Los antiguos señores indios tuvieron que recurrir entonces a mecanismos que de cierta manera daban continuidad al fundamento de su autoridad en la época anterior a la Conquista. Así, encontraron en la participación en los cargos de las cofradías y en el culto a los santos, sustitutos en un comienzo de los símbolos divinos indígenas, la fórmula para practicar de manera velada pero pública parte de su religiosidad y con ello continuar con su papel de intermediarios entre lo sobrenatural y la comunidad, una fuente importante de su anterior legitimidad. Del mismo modo, establecieron normas de conducta y resguardaron parte de la antigua cosmovisión maya a través de las prácticas y creencias asociadas al nagualismo.

521 Eudavé Eusebio, *op. cit.*, pág. 151.

Con ello, continuaron influyendo en la vida social de los pueblos, ahora como parte del diversificado grupo de indios principales, que incluía a la jerarquía oficial de la Iglesia, la jerarquía civil y la jerarquía de las cofradías. Como se mencionó en el tercer capítulo, Viqueira apunta la existencia de dos sistemas religiosos, encabezados por los indios ayudantes de los curas y por los nagualistas respectivamente, que se levantaban sobre un fondo común de ideas e influían en la percepción del mundo y la realidad de las comunidades indígenas. Así, se configuró una mentalidad india en la que aparecían elementos provenientes tanto del cristianismo como de la cosmovisión autóctona.

El levantamiento de 1712 ha llamado la atención de historiadores y antropólogos por tratarse de un movimiento encabezado, al menos en apariencia, por la Virgen del Rosario, una advocación muy cristiana en sus orígenes. La Virgen supuestamente se le apareció a una joven cancuquera, María de la Candelaria, portando mensajes sobre el porvenir y afirmando estar a favor exclusivamente de los indios. Pidió construir una ermita en la cual ser adorada y pronto una multitud de indios de las tierras altas de Chiapas se encontraba en Cancuc.

Tuvo lugar, entonces, una situación en apariencia contradictoria. El culto a la Virgen de Cancuc no se apartó, al menos en cuanto a la forma, del ritual cristiano practicado por los españoles y respaldado por los ayudantes indios en los pueblos. El cuidado de la Virgen quedó a cargo de un grupo de mayordomos, como en cualquier otra cofradía; sus discursos contenían constantes referencias cristianas y, por último, se estableció una jerarquía religiosa de indios “vicarios”, antiguos fiscales de los pueblos, que suplieron a los sacerdotes españoles cumpliendo con sus labores sin modificar demasiado el ritual oficial.

Las desviaciones eran representadas por un mayor número de mayordomos de lo habitual y por la participación de María de la Candelaria, una mujer, en ceremonias y procesiones públicas, además de fungir como intermediaria entre la Virgen y la comunidad de fieles. No obstante, la Virgen declaró la muerte del Rey de España, la inminencia de un reino sólo para los indios y, por extensión, el fin del dominio colonial. Sus proclamas motivaron el desconocimiento de la autoridad de los españoles, su asesinato —religiosos incluidos— y la retoma del poder en una amplia región del Chiapas colonial por parte de los indios. En otras palabras, la rebelión abierta.

¿Cómo se explica que la Virgen del Rosario emitiera estos mensajes de rebelión? Intentando dar respuesta a esta interrogante, algunos investigadores han catalogado la rebelión de Cancuc como un movimiento mesiánico milenarista. Citando a Viqueira, de acuerdo con esta interpretación el levantamiento “fue un movimiento completamente espontáneo, provocado por las visiones religiosas de María de la Candelaria, que —dadas las circunstancias de inestabilidad y descontento sociales por las que atravesaba la alcaldía mayor— habrían despertado a los indios de su letargo y los habrían arrojado a un frenesí milenarista”.⁵²²

522 Viqueira, “Las causas de una rebelión...”, *op. cit.*, pág. 127.

Desde esta perspectiva, señala, “los investigadores [...] se rehúsan a admitir que los indios de los tiempos coloniales eran también ‘hombres de razón’, capaces de ajustar —sin duda en los términos propios de su universo cultural— los medios utilizados a los fines que se proponían alcanzar”.⁵²³ Indirectamente, esto implica dar por hecho que los indios actuaron bajo la influencia de la tradición judeocristiana proveniente de Europa y sin tener objetivos claros en mente.

No obstante, es posible dar una explicación más coherente al papel de la Virgen como símbolo de la rebelión. Como se vio, un sector de los antiguos señores indios encontró en las cofradías y la organización del culto a los santos una de las vías para asegurar su posición social y continuar, en el ámbito público, con la realización de ritos y ceremonias a símbolos sagrados indígenas, resguardando parte de la antigua cosmovisión autóctona. A finales del siglo XVII continuaban siendo indios principales quienes de manera más activa participaban en las cofradías, y seguramente eran quienes tenían más claro el papel sustitutivo de los santos. Pero dado que la veneración a éstos debía realizarse de acuerdo con las normas impuestas por la Iglesia, las cofradías contribuyeron a la adopción de la liturgia cristiana y con ello a la transformación de la religiosidad india.

Pusieron tal empeño en la organización del culto a los santos, particularmente en la celebración de las fiestas, que éste pasaría a la historia como uno de los rasgos esenciales de cualquier comunidad india. Se trataba de una cuestión de suma importancia para el grueso de la comunidad, de la que tomaba parte ya fuera de manera directa o indirecta. Santos, vírgenes y demás advocaciones cristianas cobraron gran importancia como figuras protectoras locales, siempre presentes y poseedoras de gran poder.

Con el paso del tiempo una buena parte de los indios de los pueblos de paz, que ignoraban o bien habían perdido de vista el carácter sustitutivo de los santos, empezaron a dirigir sus rezos efectivamente a ellos. La Virgen del Rosario era una de estas representaciones que, a principios del siglo XVIII, contaba con un considerable prestigio. Además de la promoción que los propios indios dieron a su culto, su importancia fue destacada por los predicadores. En efecto, como se mencionó al inicio del tercer capítulo, se trataba de una devoción inaugurada nada más y nada menos que por el propio fundador de la orden, Santo Domingo de Guzmán.

Como tal, su propagación y difusión era una tarea fundamental para los dominicos, quienes lo hicieron con fervor en Chiapas. No es casualidad que algunas de las cofradías indias más longevas estuvieran dedicadas a esta advocación, tan imprescindible que el obispo fray Francisco Núñez de la Vega pregonaba su superioridad sobre otras devociones y los innumerables milagros que había protagonizado a lo largo del mundo.

Por otra parte, durante el dominio colonial perduró entre los naturales la creencia en lo sobrenatural como una manifestación presente en la vida cotidiana a nivel individual, familiar y

⁵²³ *Idem.*

social, y como uno de los atributos de los hombres de poder. En el segundo capítulo se mencionó la presencia, testificada por el propio Núñez de la Vega, de los maestros nagualistas en prácticamente cada pueblo a decir del obispo. Fueron catalogados como brujos, a imagen y semejanza de lo que sucedía en Europa, mientras que sus prácticas y conocimientos fueron considerados como simples supersticiones.

Por supuesto, hubo quienes se tomaron más en serio el “nagualismo”, termino con el que englobaron los españoles un conjunto de prácticas, conocimientos y creencias relacionadas entre sí, en referencia a la noción del *nagual*, *way* o *lab*, espíritu animal compañero de todo ser humano a lo largo de su vida. Así, Núñez de la Vega, apasionado en sus convicciones como era, protagonizó una intensa campaña de persecución, castigo y redención de los nagualistas en Chiapas. Identificó, castigó e intentó que decenas y quizás cientos de ellos se arrepintieran de sus “pecados”, amén de destruir sus libros y calendarios de “supersticiones”.

Y aunque tampoco fue capaz de discernir entre los distintos complejos culturales de origen mesoamericano relacionados con entidades anímicas afines entre sí, ni de vislumbrar el carácter esencialmente sagrado de la práctica del nagualismo como herencia y continuidad de los atributos sobrenaturales de los señores mayas en la época prehispánica, dejó constancia de la influencia que ejercía sobre las comunidades indias del Chiapas colonial. Los nagualistas eran consultados por los pobladores y aprovechaban ceremonias especiales para predicar en contra del dios cristiano, además de que utilizaron la noción del *lab* para establecer valores, normas y comportamientos al interior de los pueblos. De este modo, representaron un movimiento contra-aculturativo que mantuvo vigente la creencia en el poder de las fuerzas sobrenaturales del cosmos.

La confluencia del culto a los santos, la prédica cristiana de los propios dominicos y demás religiosos, así como la intensa labor persuasiva de maestros nagualistas, tuvo como uno de sus resultados más concretos la creencia, natural y espontánea, en la posibilidad y veracidad de hechos de carácter milagroso. En otras palabras, en el seno de la sociedad colonial chiapaneca, incluyendo indios y españoles por igual, creer en un milagro era perfectamente normal, además de común. Sobre todo si se trataba de uno protagonizado por algún santo o advocación mariana, especialmente una representación de larga tradición y considerada sumamente poderosa como lo era la Virgen del Rosario.

Tenemos, entonces, que la adhesión al milagro de Cancuc así como su rápida difusión y credibilidad no representaron ningún hecho extraordinario en su momento. Sin embargo, lo que si aparece como fuera de lo común a primera vista es el contenido de los mensajes insurrectos de la Virgen. Con todo, se trata de una cuestión extraordinaria sólo en apariencia. La propia dinámica colonial en Chiapas a la que se ha hecho referencia explica también la naturaleza de la prédica de María de la Candelaria, quien decía transmitir los mensajes de la Virgen.

Si el culto a los santos fue organizado por un sector de la sociedad india con la intención de continuar, bajo la nueva circunstancia, con el culto a las deidades tutelares y otros símbolos sagrados, con seguridad mantuvieron vivas creencias propias de la cosmovisión maya mesoamericana. Las fiestas que organizaban en honor de los santos bien pudieron servir como espacios y momentos adecuados para la socialización de estas ideas, en el marco de una actividad mal que bien permitida por las autoridades coloniales, en la que participaba la comunidad entera. Lo cierto es que, cuando menos en el reducido sector que participaba de manera directa en las cofradías, el recuerdo de los dioses de antaño perduró.

Tampoco hay que perder de vista que en Chiapas la abrumadora mayoría de la población estaba compuesta por los propios indios, de modo que el reducido número de religiosos españoles que tenían como responsabilidad su cuidado espiritual a duras penas cumplía con las tareas más elementales en ese sentido. Por supuesto, se hicieron del apoyo de la ya mencionada red de ayudantes indios, pero esto contribuyó, en parte, a que asumieran su labor de manera un tanto superficial.

Como menciona Viqueira, la Iglesia colonial tenía una actitud pragmática, por lo que ésta “exigía a su rebaño tan sólo que creyese en un pequeño número de verdades fundamentales, que cumpliera con sus obligaciones religiosas y, sobre todo, que reconociese su infalible autoridad en todo lo relativo al dogma, al ritual y a los valores morales”⁵²⁴ También, claro está, que cumplieran con sus obligaciones tributarias y demás cargas económicas y de trabajo. En realidad, en la cotidianidad de los pueblos indios quienes se encargaban de la educación cristiana de los naturales eran los fiscales y demás ayudantes de la Iglesia, mismos que, en palabras de Viqueira, “se tomaban grandes libertades con respecto a la doctrina y prácticas religiosas católicas”.⁵²⁵

Así las cosas, a pesar de que gracias a la actividad transformadora de la orden de Santo Domingo la Iglesia se convirtió en el pilar más sólido del régimen colonial en Chiapas, su principal tarea y el fundamento de su presencia, la conversión religiosa de los indios, estaba lejos de haberse conseguido con satisfacción. De este modo, el cristianismo profesado por los indios debió estar plagado de ideas y prácticas poco ortodoxas, lo que incluye su percepción de los santos y advocaciones marianas.

Más aún, a finales del siglo XVII Núñez de la Vega señaló que en su diócesis era “digna de lamentarse la fe de los indios” y que era “muy raro encontrar alguno en el cual ésta no sea confusa, esté desgarrada o moribunda”.⁵²⁶ Si confiamos en sus palabras, esta afirmación alcanzaría incluso a los fiscales y el resto de ayudantes. El obispo atribuía el lamentable estado de la fe cristiana de los

524 Viqueira, “¿Qué había detrás del petate...”, *op. cit.*, pág. 206.

525 Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización...”, *op. cit.*, pág. 194.

526 Núñez de la Vega, “Situación de la Iglesia chiapaneca”, Ciudad Real, 24 de febrero de 1693, en Núñez de la Vega, *op. cit.*, pág. 216.

indios a la labor de los nagualistas. Por supuesto, el nagualismo por sí sólo no explica ese hecho, pero Núñez de la Vega no estaba del todo equivocado en sus sospechas.

Como se señaló en el tercer capítulo, el obispo confiscó libros y calendarios utilizados para asignar el *lab* y para hacer predicciones, es decir, textos de contenido similar a los *chilames*, en los que se resguardaban expresiones y creencias propias de la concepción cíclica del tiempo. Esto conlleva a pensar que, aprovechando su influencia basada en la creencia de sus atributos sobrenaturales y en sus conocimientos sobre la cosmovisión antigua, los nagualistas difundían esta visión, en forma de consejos, amonestaciones y vaticinios.

Esto último adquiere relevancia a la luz del contexto inmediatamente anterior al estallido rebelde. En el primer capítulo de este trabajo se señaló que, en Chiapas, el régimen colonial se consolidó con la llegada de los dominicos, quienes obtuvieron el papel de únicos conductores y garantes de la conquista pacífica. Como tal, pasaron a ser el principal agente del colonialismo en la región. Por su reducido número, y dado que precisaban del respaldo de los indios, concedieron un ligero margen de autonomía a través de las instituciones que regían la vida en los pueblos.

Aunque el ideal de conquista pacífica se diluyó con el tiempo, el poder y la influencia dominica aumentó. No obstante, a partir de mediados del siglo XVII las autoridades civiles comenzaron a disputarles, de manera seria y sistemática, la hegemonía sobre los recursos y el trabajo indígena. Como resultado de esta competencia, las presiones sobre las comunidades aumentaron y el margen de autonomía que habían construido a partir de 1545 se redujo, así como su capacidad de decidir sobre el uso de su tiempo, energías y recursos.

Los bienes y recursos materiales de las cofradías fueron objeto de control de los religiosos, lo que contribuyó a la pérdida de autonomía y a un consiguiente desinterés por parte de los indios en su mantenimiento. Una nueva modalidad en el cobro de tributos obligaba a gran parte de los pobladores de la provincia de Los Zendalea a pagar en dinero, lo que acarreó grandes dificultades para el común y los miembros del cabildo, responsables de su cumplimiento ante la Corona. Unos cuantos años antes Núñez de la Vega había protagonizado una intensa campaña de persecución y castigo de los maestros nagualistas.

Finalmente, la difícil situación se vio agudizada por sequías, plagas y desastres naturales, todo ello en el marco de una intensa disputa entre las facciones españolas por el control de los recursos y el trabajo indígena. Así, el fin de siglo fue particularmente desastroso para los naturales. La estrategia de resistencia que impedía la dominación total dio muestras de agotamiento, por lo que la rebelión abierta apareció como una opción viable. Cuando ésta estalló, los pueblos indios aún sentían los efectos de este corto pero caótico periodo de crisis, en el que varios factores se conjuntaron para tener como resultado más evidente el deterioro general de las condiciones de existencia.⁵²⁷

527 Como ya se mencionó, el propósito de esta investigación no es abordar estas causas, que han sido analizadas a la perfección por varios investigadores. Se pueden destacar, entre otros, los siguientes: De Vos, *La guerra de las dos*

De este modo, ante tal situación no es nada extraño que los santos y las advocaciones marianas, tan venerados y considerados como seres muy poderosos, propagaran mensajes de rebeldía. Dichos mensajes no eran sino la manifestación del descontento y los ánimos de los pueblos a principios del siglo XVIII. Como se puede observar, las condiciones materiales se conjugaron con las *formas* que adoptó la resistencia al colonialismo, pero el levantamiento de 1712 no hubiera sido posible sin un elemento esencial. Durante la pacificación de la zona rebelde, los españoles se esforzaron sobremanera por averiguar el origen del movimiento. Desde su perspectiva, no era posible que la sola palabra de la “indizuela”, como llamaban a María de la Candelaria, hubiera provocado un levantamiento de tal magnitud.⁵²⁸

Una conspiración perfectamente organizada les parecía una explicación más razonable. En el interrogatorio a Agustín López, padre de María de la Candelaria, los españoles, quienes al parecer estaban convencidos de que el levantamiento estaba pactado con indios de otros pueblos aún antes de que se difundiera el milagro, insistieron en este punto. Agustín López respondió que ni él ni el resto de promotores del milagro habían “tratado entre sí mismos ni con otros algunos indios de su pueblo antes de la primera conversación, junta y secreto ni menos confiaron ni se valieron de indios ni indias para despacharlos a que comunicasen, con los de los otros pueblos”.⁵²⁹

En realidad, la masiva respuesta al llamado de la Virgen encuentra su explicación, además de en la situación colonial en los años previos al estallido; del importante papel que los santos en general y la Virgen del Rosario en particular habían alcanzado en los pueblos de Chiapas y del descontento indio; por la permanencia de la ya mencionada concepción cíclica del tiempo. No hacía falta una conspiración, *stricto sensu*, para levantarse, ya que la creencia en que el fin del dominio español y el retorno a la independencia autóctona llegaría tarde o temprano estaba presente en buena parte de los indios.

No por nada en algunas convocatorias se anunciaba que “ya era cumplido el término y profecía de sacudir el yugo y restaurar sus tierras y libertad”, que “era voluntad de Dios que [la Virgen de Cancuc] hubiese venido por sus hijos, los indios, para libertarles del cautiverio de los españoles y ministros de la Iglesia”, añadiendo que “por señas que habían tenido en el Sol y la Luna, había muerto ya el rey de España y era fuerza nombrar otro” y, finalmente, sentenciaban que “el rey que los había de gobernar sería de su elección de ellos y serían libres de los trabajos que padecían y de pagar tributos”.⁵³⁰

virgenes..., *op. cit.*; Martínez Peláez, “La rebelión de Los Zendaes” en Martínez Peláez, *op. cit.*, págs. 339-471; y Viqueira, “Las causas de una rebelión india...”. *op. cit.*

528 Si bien no es posible determinar cuántos indios participaron en la rebelión, Jan De Vos apunta que, en la batalla de Cancuc, había entre 6 000 y 15 000 indios, cifras que varían dependiendo de las fuentes primarias. Véase De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 33.

529 “Declaración tomada a Agustín López, padre de María de la Candelaria, Ciudad Real, 23 de marzo de 1716”, en De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, págs. 152.

530 Citadas en Viqueira, “¿Qué había detrás del petate...”, *op. cit.*, págs. 202-203, corchetes en el original.

Ahora bien, como menciona Pedro Bracamonte y Sosa, “el sustrato cultural expresado en la concepción cíclica de la historia y en la existencia de mensajes que han sido calificados como proféticos fue utilizado con diversos fines”⁵³¹ durante la época colonial. Como ejemplo, los mayas de Yucatán “en repetidas ocasiones apelaron por ejemplo al tiempo cumplido para lograr adhesiones a estrategias de acción previamente pactadas”.⁵³² Por ahora no es posible descifrar si el levantamiento de 1712 fue pactado entre los indios de diferentes provincias antes de la aparición de la Virgen, pero lo que sí queda claro es que, con las convocatorias y los discursos de María de la Candelaria, los promotores de la rebelión supieron sacar provecho de esta concepción.

Así, los rebeldes, tanto indios del común como aquellos que ostentaban una posición de autoridad, propagaban ese discurso. Viqueira señala que “los vicarios [anteriormente fiscales] del área chol [...] predicaban en sus sermones que Moctezuma había resucitado”,⁵³³ mientras que, apunta Jan De Vos, unos indios de Palenque escribieron desde Cancuc una carta al gobernador del pueblo, animándolo “a unirse a la rebelión con el argumento de que ‘ahora el Moctezuma del Itzá ya viene a hacer conquista’”.⁵³⁴ Recordemos que Canek, último señor del Petén Itzá, recién había sido sometido en 1697, como destacan tanto Viqueira como Jan De Vos, quienes relacionan estas afirmaciones con la creencia en el retorno del hombre-dios entre los mayas.

Retomando a Alfredo López Austin, Viqueira señala los principales atributos de estos seres en la época prehispánica:

los hombres-dioses eran personas que recibían en su interior un “algo divino” que los transformaba en intermediarios y representantes de un dios. Adquirían entonces la capacidad de interpretar la voluntad divina, escuchando el mensaje del dios y repitiéndolo al pueblo, convirtiéndose así en su guía. Entre el hombre-dios y el dios el lazo más fuerte era el diálogo. No se trataba, pues, de una encarnación del dios en el hombre, ya que los dos sujetos se mantenían perfectamente diferenciados. Al parecer lo que sucedía era que el hombre se transformaba en el nual del dios, adquiriendo sus poderes divinos.⁵³⁵

Para Jan De Vos, “existe la posibilidad de que el nombre de Moctezuma, más que aludir al gobernante mexica histórico, haya sido utilizado aquí como sinónimo de Quetzalcoatl, conocido como Kukulcán en Yucatán y como Kukumatz en El Quiché”, añadiendo que “tal vez su procedencia del altiplano y su condición real indujeron a los rebeldes de Cancuc a equiparlo con Moctezuma y recordarlo bajo ese nombre. Algunos de ellos lo deben de haber relacionado además

531 Pedro Bracamonte y Sosa, *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil*, CIESAS/ICY/Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, pág. 30.

532 *Ibidem*, pág. 28. Aunque el estudio del autor se centra en los mayas de Yucatán y en la rebelión de Jacinto Canek en 1761 en Cisteil, como él mismo aclara, esta sublevación “es indicio de un sustrato que trasciende las fronteras de la península de Yucatán y del área maya y se extiende al extenso espacio cultural que conocemos como Mesoamérica”. *Ibidem*, pág. 37.

533 Viqueira, “¿Qué había detrás del petate...”, *op. cit.*, pág. 240.

534 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 47.

535 Viqueira, “¿Qué había detrás del petate...”, *op. cit.*, pág. 229.

con el último rey de Petén Itzá, Canek, quien apenas en 1697 había sido vencido y destronado por los españoles”.⁵³⁶

Viqueira sentencia que los futuros mayordomos de la Virgen que idearon el milagro “sin duda, reconocieron [en María de la Candelaria] las características de una mujer diosa”.⁵³⁷ No sólo ellos, sino que también, en el transcurso del levantamiento, “algunos indios identificaron a María de la Candelaria con la Virgen”⁵³⁸ misma. Adicionalmente, durante el tiempo en que ella y su familia estuvieron prófugos, los indios parecían convencidos de su naturaleza sobrenatural.⁵³⁹

De este modo, las referencias a Moctezuma entre los sublevados reflejan una arraigada visión cíclica del tiempo que no alcanzó a ser sustituida por la visión lineal del cristianismo, en parte debido a la intensa actividad de los nagualistas. Esta visión tiene, como una de sus bases, la idea del retorno, que se expresaría en dos niveles esenciales entre los pueblos mayas: en la rueda de los *katunes* mencionada en el tercer capítulo, cuyos 13 periodos de 20 años se sucedían los unos a los otros con la misma impronta una y otra vez; y en el mito del hombre-dios mesoamericano.

Bracamonte y Sosa menciona tres personajes que forman parte de esa tradición entre los mayas: Itzamná, Moctezuma y Quetzalcóatl o Kukulkán, y la resume de la siguiente manera:

En Mesoamérica la renovada conjugación de un dios y un héroe civilizador produjo una multitud de imágenes sintetizadas en esta figura, un personaje mítico con la capacidad de renacer en épocas distintas y con rostros diferentes. Representante de la unidad tanto de los poderes destructivos como germinadores de la tierra, simbolizados en la serpiente, y de las fuerzas fecundantes y ordenadoras del cielo, encarnadas en el pájaro, este protagonista de la larga historia mesoamericana es una figura integradora.⁵⁴⁰

La concepción cíclica del tiempo y la creencia en los hombres-dioses, sumadas al destacado papel que jugaron los nagualistas durante la rebelión, es lo que podemos identificar, retomando un concepto de Bracamonte y Sosa, como el sustrato cultural mesoamericano de la rebelión. Si adoptamos esta perspectiva, queda claro que el levantamiento de 1712 no puede catalogarse como un movimiento milenarista mesiánico. Las similitudes entre este tipo de movimientos, originados en la Europa medieval, y la rebelión de Cancuc se encuentran sobre todo en la forma que adoptaron: el uso de símbolos cristianos pero en un sentido que entraba en contradicción con los preceptos de la Iglesia.

Sin embargo, la fuerza inspiradora del movimiento partía de prácticas y creencias propias de la cosmovisión mesoamericana, que lograron sobrevivir a la Conquista y continuar vigentes durante el periodo colonial, adaptadas a la nueva situación y por lo tanto transformadas. Así, el rol de intermediaria entre la Virgen y la comunidad asumido por María de la Candelaria tenía mucho más

536 De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...*, *op. cit.*, pág. 47.

537 Viqueira, “Las causas de una rebelión india...”, *op. cit.*, pág. 127.

538 Viqueira, “¿Qué había detrás del petate...”, *op. cit.*, pág. 228.

539 *Ibidem*, pág. 232.

540 Bracamonte y Sosa, *op. cit.*, pág. 20.

que ver con la tradición de los hombres y mujeres diosas en Mesoamérica que con la idea de un mesías, anunciador del reino milenarista.

En efecto, el retorno del hombre-dios mesoamericano, expresado entre los indios rebeldes a través de los discursos del regreso de Moctezuma, así como en la promesa del fin del sufrimiento indígena, no era entendido como el anuncio de una nueva, última y definitiva era de perfección; sino como el advenimiento de un nuevo periodo dentro de la eterna sucesión de ciclos, cuyas eventualidades se presentan con la misma impronta de manera infinita. Como tal, estrictamente hablando no se trataba del inicio sino del reinicio de un ciclo.

Los rebeldes no actuaron bajo la influencia de la idea de la marcha irreversible del tiempo, en una única dirección y con un único sentido, propia del milenarismo mesiánico y como tal de la tradición judeocristiana occidental; sino motivados por la noción cíclica del tiempo y el cosmos, propia de los pueblos autóctonos de Mesoamérica, según la cual los hechos positivos y negativos se suceden sin cesar los unos a los otros. De acuerdo con esta noción, permanecía entre los indios la certeza de que el fin del dominio español era posible.

Por otra parte, como Pedro Bracamonte y Sosa señala, las llamadas profecías mayas no deben entenderse “con el significado que ese término tiene en la tradición judaico-cristiana, como un anuncio predeterminado de acontecimientos futuros que han de suceder inexorablemente como sería el advenimiento de un Mesías y el juicio final”, sino como “interpretaciones de la historia [...] articuladas a conocimientos esotéricos y astronómicos, integradas a una concepción del tiempo cíclico ancladas a una cosmovisión muy antigua originaria de Mesoamérica”,⁵⁴¹ es decir como vaticinios que debían interpretarse de acuerdo con un complejo código de símbolos y a la luz de la realidad del momento.

Como se vio, el contexto inmediato al levantamiento de 1712 era propicio, y los ánimos de las comunidades apuntaban a la rebelión. La serie de presuntos hechos milagrosos que lo antecedieron no sólo tuvieron una honda influencia en su desarrollo, también reflejaron la inquietud india del momento, pronta a ser canalizada. El levantamiento no fue producto del fanatismo religioso, sino una decisión consciente. En la rebelión de 1712, los indios lucharon por la destrucción del régimen colonial, por la autodeterminación de los pueblos y parajes indios de los Altos chiapanecos y por la revitalización de su cultura.

En efecto, como se señaló a lo largo de la investigación, la principal consigna de la Virgen era “ya no hay Dios ni Rey”, Durante la ceremonia pública en Cancuc que marcó el inicio formal del levantamiento, María de la Candelaria proclamó a los indios lo siguiente: “creedme y seguidme, porque ya no hay tributo, rey, ni obispo, ni alcalde mayor, y no hagan más que seguir y creer esta Virgen que tengo detrás del petate”.⁵⁴² Por su parte, el padre de María, si bien negó una

541 *Ibidem*, pág. 30.

542 Viqueira, “Las causas de una rebelión india...”, *op. cit.*, pág. 125. Viqueira está citando la declaración de Juan Pérez, organista indio de Cancuc y testigo de ese discurso.

conspiración con indios de otras provincias del Chiapas colonial, admitió que los rebeldes pensaban tomar el resto de éstas, además de mencionar que escribieron llamados “convocando a los indios de los pueblos de las provincias de Tabasco y Tehuantepec”,⁵⁴³ aunque no supieron si llegaron a su destino.

El levantamiento de 1712 representó una respuesta al agotamiento de los mecanismos de resistencia y tenía como fin restablecer el control que tenían los indios sobre sus pueblos. Esto deja en evidencia que, durante el régimen colonial, los indios actuaron consecuentemente en favor de sus intereses. En otras palabras, que la dominación fue efectiva mas no absoluta. Ahora bien, las distintas jerarquías locales surgidas durante el régimen colonial al interior de los pueblos competían e interactuaban entre sí, y sus actividades se desarrollaban en lo fundamental en espacios separados y en ocasiones en sentidos contrapuestos. Esta multiplicidad de intereses tuvo su réplica en el transcurso de la rebelión, que fue objeto de luchas intestinas por el poder, lo que indica que los intereses y objetivos particulares durante la sublevación con seguridad eran distintos.

Los fiscales, cuyos intereses se encontraban por obvias razones más ligados a la estabilidad del régimen colonial y sobre todo a la posición hegemónica de la Iglesia sobre los indios, se adhirieron a la rebelión una vez que vislumbraron la posibilidad de mantener y ampliar su posición social: cuando se anunció la ordenación de vicarios para suplir a los padres españoles. Como señala Viqueira, cuando los españoles tomaron Cancuc, “se entregaron rápidamente a los vencedores”⁵⁴⁴ y curiosamente ninguno de ellos fue mencionado como “brujo”.

En cambio, los nagualistas participaron activamente desde el principio. Como herederos de los atributos sobrenaturales de los señores mayas, durante el régimen colonial se esforzaron por mantener su posición social, alcanzando una autoridad *de facto* en las comunidades. Sin embargo, a pesar de su enorme importancia en los pueblos, su posición debió debilitarse a causa de la campaña de persecución emprendida por el obispo Núñez de la Vega en el siglo XVII.

De este modo, atendiendo al contexto además de a su propia situación, el llamado de la Virgen debió presentarse para ellos como la oportunidad perfecta para restablecer su antigua posición de autoridad en las comunidades indias. Tuvieron un papel destacado en las batallas, ya que la creencia en los poderes sobrenaturales de algunos individuos “parece haber influido para que se les diese el título de capitanes a muchachos muy jóvenes”.⁵⁴⁵ Y, cuando cayó Cancuc, “entre los que continuaron la resistencia, los brujos y los ‘maestros nagualistas’ cobraron una inusitada importancia”.⁵⁴⁶

Por su parte, la mayor parte de los indios del común, quienes durante el periodo colonial quedaron propensos a la influencia de las distintas jerarquías locales, se unieron a la rebelión no

543 *Ibidem*, pág. 155.

544 Viqueira, “¿Qué había detrás del petate...”, *op. cit.*, pág. 255.

545 *Ibidem*, pág. 243.

546 *Ibidem*, pág. 256.

sólo por la relevancia que la propia figura de la Virgen tenía, sino también porque los principales apoyaban las afirmaciones de María de la Candelaria pero, sobre todo, al escuchar las promesas de supresión de los tributos, cuyo peso recaía directamente sobre ellos.

La multiplicidad de intereses al interior de las comunidades indias dotó al levantamiento de 1712 de una complejidad aún mayor, que se vio reflejada en las luchas por la preponderancia en el movimiento. A pesar de ello, alcanzó cierto grado de cohesión, suficiente para mantener el control de una vasta área del Chiapas colonial durante alrededor de tres meses. La Virgen y María de la Candelaria mantuvieron el papel central a pesar de las disputas, lo que parece ser la clave que explica la —frágil, por cierto— estabilidad del movimiento rebelde.

Este hecho está relacionado con una cuestión estructural, propia del colonialismo español en Chiapas y otras partes del Reino de Guatemala, que fue mencionada a lo largo de todo este trabajo. La forma particular que adoptó el régimen colonial en la región, comenzando por las violentas conquistas militares, desplazadas más adelante por la conquista y predicación pacífica encabezada por los dominicos y culminando con el establecimiento de la república de indios, no sólo sojuzgó a los indios sino que también destruyó el orden sociopolítico y territorial. Los señoríos mayas fueron alterados, fragmentados y descabezados en algunos casos.

Con ello, las sociedades indias de Chiapas se transformaron y vieron, de pronto, toda su cultura en peligro. Para contrarrestarlo, pusieron en marcha los mecanismos que dieron forma a la resistencia india al colonialismo, sobre los que trató el segundo capítulo. No obstante, a pesar del éxito que alcanzó, representado en primer lugar por la sobrevivencia de los pueblos autóctonos, al desarrollarse en múltiples niveles y espacios esta resistencia generó diversos intereses. A la larga, esto se tradujo en la lucha por la hegemonía al interior de los pueblos indios, en la imposibilidad de restablecer el orden sociopolítico y territorial de la época prehispánica y en la dificultad para encontrar un elemento que aglutinara al grueso de los indios en contra del dominio español. Estas dificultades no podían verse si no agudizadas por el localismo impuesto por los españoles, que contribuyó al desarrollo de identidades ligadas al pueblo particular del que se formaba parte.

Los indios encontraron, a pesar de todo, un elemento compartido. Otra de las hipótesis planteadas al inicio de esta investigación fue que, una vez que los señoríos autóctonos de Mesoamérica fueron desarticulados política y territorialmente, la religión, común en su esencia general en toda el área, se convirtió en el único elemento capaz de aglutinar a los pueblos y comunidades indias en una lucha organizada y dirigida a terminar con el colonialismo y la dominación española.

En Chiapas, el papel que adquirió el culto a los santos y demás advocaciones cristianas y el propio levantamiento de 1712 lo confirman. De este modo, no es casualidad que desde Cancuc se convocara a terminar con el dominio español por orden de la Virgen y no por deseo de tal o cual señor maya en particular o con el objetivo de restablecer un señorío en específico. Un llamado de

este tipo no habría tenido la misma acogida, una vez que la autoridad de los antiguos señores mayas se deterioró tras la Conquista a pesar de todos sus esfuerzos por mantenerla.

Del mismo modo, un movimiento encabezado públicamente por una deidad autóctona probablemente hubiera fracasado en poco tiempo. Si bien la mentalidad india colonial incluía elementos provenientes tanto del cristianismo como de la tradición mesoamericana, para inicios del siglo XVIII la mayor parte de los indios del común tenía un recuerdo vago o distorsionado de las deidades autóctonas. Además, tampoco era necesario un llamado de este tipo para atraer a los *macehuales*, ya que vírgenes y santos habían tomado su lugar. Mal que bien, siglo y medio de persecuciones, castigos y predicación evangélica afectó hondamente la religiosidad indígena.

Así lo demuestran las declaraciones de aquellos indios que levantaron los velos que cubrían a la Virgen para verla con sus propios ojos, tanto en Cancuc como en Coilá, donde un núcleo encabezado por un capitán rebelde levantó una ermita y continuó la resistencia después de que el primer pueblo cayera en manos de los españoles, adorando una supuesta Virgen bajada del cielo, también en un aposento secreto. Como documenta Viqueira, en general aquellos que se atrevieron a levantar el velo “quedaron horrorizados con su descubrimiento”.⁵⁴⁷

Como vimos, a pesar de que muchos indios del común estaban convencidos de ello, en el aposento secreto de Cancuc no se ocultaba ninguna Virgen. En su lugar, tal y como concluye Jan De Vos, los rebeldes dirigían sus rezos a una figura de jaguar. Lo mismo ocurrió en Coilá. Así, a pesar de que el razonamiento según el cual los españoles eran nuevos judíos y los indios verdaderos cristianos se encontraba “muy difundido entre los rebeldes”,⁵⁴⁸ este importante detalle evidenció que entre un sector de éstos el recuerdo de los dioses de antaño se encontraba vivo.

Es en este aspecto particular de la mentalidad india colonial que cobran importancia los cultos, ceremonias y reuniones clandestinas. Estas prácticas secretas pretendían mantener la cosmovisión autóctona —y por tanto los fundamentos de las sociedades indígenas— lo más prístina posible, entre un número limitado de practicantes y discípulos, capaces de reproducir el orden cósmico de acuerdo con la tradición mesoamericana y darle continuidad entre el resto de la comunidad.

Contrario a las prácticas y creencias asociadas al nagualismo, que fueron caracterizadas por los españoles como simples supersticiones, los cultos clandestinos fueron identificados como idolatrías, por su relación cristalina con la religión indígena, fueron perseguidos por la Iglesia y sus participantes castigados. A pesar de esto, las idolatrías persistieron a lo largo de toda la Colonia. Dado que representaban la continuidad de toda una tradición cultural, compuesta por el conocimiento de rituales, códigos y alegorías, es muy probable que sus protagonistas fueran principalmente los nagualistas.⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ *Ibidem*, pág. 239.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, pág. 222.

Así, aunque para algunos autores como Nancy Farris las idolatrías en el área maya perdieron su eficacia en relación al orden político al no contar con la participación de las comunidades enteras,⁵⁵⁰ lo cierto es que en Chiapas fueron parte de la fuerza inspiradora del levantamiento de 1712, lo que indica que se mantuvieron como base de la revitalización de la cultura autóctona, pronto a ser potencializada. Las referencias al retorno del hombre-dios, por ejemplo, aparecieron sobre la marcha, al mismo tiempo que los nagualistas cobraban importancia en el movimiento.

Tal vez incluso las idolatrías se encuentren en el origen del milagro de Cancuc. Llama la atención que el pequeño grupo que impulsó el milagro de Cancuc estaba compuesto, en su mayoría, por indios que habían ocupado cargos de república o en la estructura local de la Iglesia. Sin embargo, la figura de uno de ellos resulta clave: se trata de Gerónimo Saraos, mayordomo y secretario de la Virgen, así como futuro vicario provincial.

Recordemos que Saraos tenía fama de poseer poderes sobrenaturales y de enseñar las artes del nagualismo entre los indios rebeldes.⁵⁵¹ Como menciona Viqueira, Saraos parece haber sido el único en realizar un “intento de síntesis de los dos sistemas religiosos que conocemos”,⁵⁵² a saber, el encabezado por fiscales y demás ayudantes locales de la Iglesia y aquel otro mantenido por los nagualistas y los adeptos de los cultos idólatras furtivos. El ex fiscal y escribano de Bachajón llegó a Cancuc expulsado de su pueblo por los justicias, sin que se sepa el motivo. ¿Tendría algo que ver su fama de nagualista?

De acuerdo con fray Gabriel de Artiga, la idea del milagro surgió de la visita que hiciera Magdalena Díaz, mujer de Gabriel Sánchez —amigo íntimo de Saraos—, al pueblo de Santa Marta, para ver a la Virgen que supuestamente se apareció ahí.⁵⁵³ Sin embargo, se antoja más probable que la idea haya sido impulsada en un comienzo por el propio Saraos, quien tal vez tenía una relación estrecha con otros hombres de conocimiento. No hay que olvidar que Saraos, en su calidad de secretario de la Virgen, fue el encargado de redactar las primeras convocatorias rebeldes.

Aún queda mucho por discernir acerca de este aspecto y de los objetivos particulares de los sectores involucrados en la rebelión. El restablecimiento de la autonomía india a imagen y semejanza de los señoríos de la época prehispánica no era posible, por la desestructuración de la que fueron objeto, descrita a lo largo de este trabajo. La multiplicidad de intereses creados por la dinámica colonial al interior de los pueblos que se reflejó en el desarrollo del levantamiento fue, al

549 Sin embargo, se tiene noticias de reuniones clandestinas de claro corte idolátrico protagonizadas por miembros de la jerarquía de ayudantes locales de la Iglesia. Véase, para un panorama del área zoque, Aramoni Calderón, *op. cit.*

550 Farris, *op. cit.* Véase en especial el capítulo 10, “El orden cósmico en crisis”, págs. 442-488.

551 Viqueira, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde...”, *op. cit.*, donde además de reconstruir parte de la vida de Saraos, Viqueira presenta un panorama general de la situación en la provincia de Los Zendaes en los años previos al levantamiento.

552 Viqueira, “¿Qué había detrás del petate...”, *op. cit.*, pág. 256.

553 Así, Artiga sentencia que “esta Magdalena Díaz fue la inventora del milagro de Cancuc y fue el caso que ella fue a Santa Marta cuando duraba la fábula de aquel milagro y vuelta a Cancuc, su pueblo, le dixo a la indizuela lo que había visto y que así podía ella fingir semejante milagro”. Ximénez, *op. cit.*, pág. 241.

mismo tiempo, expresión de una de las características esenciales de las comunidades indias del Chiapas colonial: su carácter jerárquico y diversificado, marcado por la intensa disputa por el poder entre las distintas facciones locales.

Sin embargo, más allá de los objetivos particulares, lo más importante en el caso de la gran rebelión de 1712 es la intención manifiesta de terminar con la dominación española. Algunos de los componentes de la resistencia indígena fueron puestos en marcha, sin duda, con el fin de contrarrestar el dominio colonial y de garantizar la supervivencia de las comunidades como grupos culturalmente autónomos. No obstante, la mayoría de los indios contribuyó a la supervivencia de creencias, prácticas y comportamientos que se reprodujeron durante generaciones sin tener esto en mente, sino como expresión de la voluntad natural de ejercer el derecho a la vida de acuerdo con el horizonte cultural propio.

El régimen colonial representaba, a través de la imposición del cristianismo y de los valores occidentales; así como de la perpetuación del dominio y la explotación de los pueblos de América, la negación rotunda a este derecho a vivir. El levantamiento de 1712 fue, fundamentalmente, una tentativa por restablecer la existencia y la expresión de la supervivencia entre los indios de la creencia en que algún día serían, nuevamente, los dueños de sus territorios y de sus propias vidas.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, René [editor], *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1982, 360 págs.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial (Obra Antropológica, Tomo VIII)*, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, México, 1992, 244 págs.
- Amerlinck de Bontempo, Marijose, “Conquista espiritual y económica: la formación de haciendas de frailes dominicos en Chiapas”, en *Mesoamérica*, núm. 20, diciembre de 1990, págs. 215-229.
- Aramoni Calderón, Dolores, *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Chiapas, 394 págs.
- Araujo Gonzáles, Rafael de J., Esaú Márquez Espinosa y María del Rocío Ortiz Herrera (coord.), *Estado-Nación en México: Independencia y Revolución*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2011, 418 págs.
- Arnould, M. Charlotte, y Danièle Dehouve, “Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala”, en *Tiempos de América*, núm. 1, 1997, págs. 25-41.
- Barabas, Alicia M., *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Ediciones ABYA YALA, Quito, 258 págs.
- Bataillon, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Ediciones Península, Barcelona, 1976, 384 págs.
- _____, *Las Casas en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, 82 págs.
- Bataillon, Marcel, y André Saint-Lu, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Editorial Ariel, Barcelona, 1976, 318 págs.
- Belaubre, Christophe, “Poder y redes sociales en Centroamérica: el caso de la orden de los dominicos (1757-1829)”, en *Mesoamérica*, núm. 41, junio de 2011, págs. 31-76.
- Bracamonte y Sosa, Pedro, *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Cultura de Yucatán/Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, 206 págs.
- Bricker, Victoria Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, 525 págs.
- Carrasco, Pedro, “La jerarquía cívicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en José R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975, pp. 323-340.
- Ciudad, Andrés y Miguel Rivera Dorado (eds.), *Los mayas de los tiempos tardíos*, Sociedad Española de Estudios Mayas/Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1986, 282 págs.

Ciudad Ruíz, Andrés, “Religión y poder”, en Mercedes De la Garza y Martha Ilia Nájera (edit.), *Religión maya*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, págs. 195-216..

Cohn, Norman, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, 393 págs.

De la Garza, Mercedes y Martha Ilia Nájera (edit.), *Religión maya*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, 416 págs.

De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas/Fondo de Cultura Económica, México, 2012, 341 págs.

_____, (coord.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 2015, 258 págs.

De Vos, Jan, *La Paz de Dios y del Rey. La Conquista de la Selva Lacandona*, Fonapas/Gobierno del Estado de Chiapas, México, 1980, 523 págs.

_____, *La batalla del Sumidero. Historia de la rebelión de los chiapanecas, 1524-1534, a través de testimonios españoles e indígenas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, México, 1990, 188 págs.

_____, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada: misionero de Chiapas y Tabasco*, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2010, 134 págs.

_____, *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendaes (Chiapas, 1712) documentada, recordada, recreada*, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Mérida, 2011, 317 págs.

Del Paso y Troncoso, Francisco (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos y hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953, 477 págs.

Dupiech Cavaleri, Danielle y Mario Humberto Ruz, “La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché de 1704”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. xvii, 1988, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas México, págs. 213-268.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Edición, introducción y notas de Ángel María Garibay K., Editorial Porrúa, México, 1967, 341 págs.

Eudave Eusebio, Itzá, “A imagen y semejanza. La colonización del ser y el saber indígenas en la Historia General de las cosas de la Nueva España”, tesis para obtener el grado de Doctor en

- Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras-Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, 2017, 213 págs.
- Farris, Nancy M. *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza Editorial/Sociedad Quinto Centenario, Madrid, 1992, 653 págs.
- Flores Magón, Ricardo, “El derecho de rebelión”, en *Regeneración*, núm. 2, 10 de septiembre de 1910 [en línea], <<http://archivomagon.net/obras-completas/articulos-periodisticos/1910-2/1910-03/>>, fecha de consulta: 07 de noviembre de 2017.
- García de León, Antonio, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Ediciones Era, México, 2002, 542 págs.
- Gosner, Kevin, “Las élites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)”, en *Historia Mexicana*, vol. 33, núm. 4 (abril-junio, 1984), El Colegio de México, México, págs. 405-423.
- Gudrun Lenkersdorf, “Huellas de fray Bartolomé de Las Casas en Chiapas”, en *I Jornadas Lascacianas. Derechos humanos de los pueblos indígenas*, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas, Año VI, núm. 17. mayo-agosto de 1991, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pág. 283.
- Harvey, Neil, *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, Ediciones Era, México, 2000, 301 págs.
- Hernández Méndez, Rodolfo Esteban y Norma Alma Lucky Ramírez Juárez, *La orden de los dominicos en el Reino de Guatemala*, Universidad de San Carlos de Guatemala-Dirección General de Investigación-Escuela de Historia-Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Guatemala, 2000, 143 págs.
- Lenkersdorf, Gudrun, “Huellas de fray Bartolomé de Las Casas en Chiapas”, en *I Jornadas Lascacianas. Derechos humanos de los pueblos indígenas*, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas, Año VI, núm. 17. mayo-agosto de 1991, UNAM, págs. 281-301.
- _____, “La resistencia a la conquista española en Los Altos de Chiapas”, en Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira [eds.], *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2004, págs. 71-85.
- León-Portilla, Miguel, *El reverso de la Conquista. Relaciones mexicas, mayas e incas*, Editorial Joaquín Mortíz, México, 2007, 196 págs.
- Llobera, José R. (comp.), *Antropología política*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975, 364 págs.
- Martínez Peláez, Severo, *Motines de Indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, F&G Editores, Guatemala, 2011, 502 págs.

- McLeod, Murdo J., “Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas”, en *Mesoamérica*, vol. 4, núm. 5, 1984, págs. 64-86.
- _____, “Motines y cambios en las formas de control económico y político. Los acontecimientos de Tuxtla, 1693”, en Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira [eds.], *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2004 págs. 87-102.
- Nájera Coronado, Martha Iliá, “El juego de los tiempos: un acercamiento al ritual maya colonial”, en Mercedes De la Garza (coord.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas. México, 2015, págs 143-163.
- Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 1988, 836 págs.
- Palomo Infante, María Dolores, *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2009, 289 págs.
- Pedrero Nieto, Gloria “Las divisiones políticas de Chiapas: siglos XVI-XIX”, en Rafael de J. Araujo Gonzáles, Esaú Márquez Espinosa y María del Rocío Ortiz Herrera (coord.), *Estado-Nación en México: Independencia y Revolución*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2011, págs. 211-261.
- Pereira de Queiroz, María Isaura, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, Siglo XXI Editores, México, 1978, 358 págs.
- Pons Sáez, Nuria [editora], *La conquista del Lacandón*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, 178 págs.
- Recinos, Adrián, *Crónicas de Guatemala*, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala/Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 1957. 186 págs.
- Reifler Bricker, Victoria, “Movimientos religiosos indígenas en los altos de Chiapas”, en *América Indígena*, enero-marzo, vol. XXXIX, n°1, México, 1979.
- _____, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, 527 págs.
- Rojas Lima, Flavio, “La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala”, en Miguel Rivera Dorado y Andrés Ciudad (eds.), *Los mayas de los tiempos tardíos*, Sociedad Española de Estudios Mayas/Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1986, págs. 253-282.
- Ruíz Sotelo, Mario, *Crítica de la razón imperial: la filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, Siglo XXI, México, 2010, 249 págs.

- Ruz, Mario Humberto, *Chiapas colonial: dos esbozos documentales*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 236 págs.
- Ruz, Mario Humberto y Juan Pedro Viqueira [eds.], *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2004, 508 págs.
- Valverde Valdés, María del Carmen [coord.], *La resistencia en el mundo maya*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 2007, 161 págs.
- Valverde Valdés, María del Carmen, “Tiempos de cambio y permanencia. Tiempos de resistencia”, en Mercedes De la Garza (coord.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas. México, 2015, págs. 165-185.
- Villa Rojas, Alfonso, *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1995, 636 págs.
- Viqueira, Juan Pedro, “Tributo y sociedad en Chiapas”, en *Historia Mexicana*, núm. 174, octubre-diciembre de 1994, págs. 237-267.
- _____, *María de la Candelaria. India natural de Cancuc*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, 91 págs.
- _____, “El lento; aunque inexorable desmembramiento del señorío de Zinacantán”, en *Anuario 1998. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1999, págs. 312-342.
- _____, “Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1720)”, en *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, El Colegio de México/Tusquets Editores, México, 2002, págs. 159-173.
- _____, “Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)”, en *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, El Colegio de México/Tusquets Editores, México, 2002, págs. 177-200.
- _____, “Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?”, en *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, El Colegio de México/Tusquets Editores, México, 2002, págs. 201-258.
- _____, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira [eds.], *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2004, págs. 103- 143.
- _____, “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde: la red de poderes indios durante la sublevación de Cancuc, Chiapas, en 1712”, en Valverde Valdés, María del Carmen [coord.], *La*

resistencia en el mundo maya, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas , México, 2007, págs. 65-105.

Ximénez, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas (Coneculta), Tuxtla Gutiérrez, 1999.