



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE
MÉXICO Y CENTROAMÉRICA**

T E S I S

LA REBELIÓN TSELTAL DE 1712 EN LA CONSIDERACIÓN DE SUS NARRADORES: CRÓNICA, LITERATURA ORALIDAD.

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANÍSTICAS**

PRESENTA

ALBERTO GÓMEZ PÉREZ

COMITÉ TUTORIAL

DIRECTOR DR. JESÚS T. MORALES BERMÚDEZ

DR. AXEL MICHAEL KÖHLER

MTRA. XÓCHITL FABIOLA POBLETE NAREDO



2017 Alberto Gómez López

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

1ª Avenida Sur Poniente núm. 1460

C.P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México

www.unicach.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

Calle Bugambilia #30, Fracc. La Buena Esperanza, manzana 17, C.P. 29243

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

www.cesmeca.unicach.mx

ISBN: **978-607-8410-97-2**

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DEL CESMECA-UNICACH



La rebelión tseltal de 1712 en la consideración de sus narradores: crónicas, literatura y oralidad. Por Alberto Gómez López, se encuentra depositado en el repositorio institucional del CESMECA-UNICACH bajo una licencia Creative Commons reconocimiento-nocomercial-sinobradervada 3.0 unported license.



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

SECRETARÍA ACADÉMICA
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO



Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
07 de junio de 2016
Oficio No. DIP-576/16

C. Alberto Gómez Pérez
Candidato al Grado de Maestro en
Ciencias Sociales y Humanísticas
Presente.

En virtud de que se me ha hecho llegar por escrito la opinión favorable de la Comisión Revisora que analizó su trabajo de tesis denominado **"La rebelión tseltal de 1712 en la consideración de sus narradores: crónica, literatura y oralidad"** y que dicho trabajo cumple con los criterios metodológicos y de contenido, esta Dirección a mi cargo le **autoriza la impresión** del documento mencionado, para la defensa oral del mismo, en el examen que usted sustentará para obtener el Grado de Maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas. Se le pide observar las características normativas que debe tener el documento impreso y entregar en esta Dirección un tanto empastado del mismo.

Atentamente

"Por la Cultura de mi Raza"

Dra. María Adelina Schlie Guzmán
Directora.



DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN
Y POSGRADO

C.c.p. Expediente

Libramiento Norte Poniente 1150 C.P. 29039
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
Tel: 01 (961) 61 70440 ext. 4360

| | |
|---|----|
| Índice | 1 |
| Introducción | 4 |
| CAPÍTULO PRIMERO: La sublevación tseltal de 1712: una contextualización | 20 |
| El amotinamiento de los zoques en Tuxtla | 20 |
| La sublevación tseltal de 1712, en Chiapas | 22 |
| La crónica: breve discusión | 38 |
| Definición y objetivo de la crónica: una aproximación | 40 |
| La crónica en Chiapas | 42 |
| CAPÍTULO SEGUNDO: Un fraile detrás de la sublevación tseltal de 1712 | 48 |
| Fray Francisco Ximénez, un acercamiento a su vida | 48 |
| La crónica de Francisco Ximénez | 51 |
| Sustento de la <i>Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores</i> | 52 |
| Antecedentes de la aparición de la Virgen del Rosario | 58 |
| Invención y reinvención de milagros, el caso de la Virgen del Rosario | 61 |
| Elección de sacerdotes indios | 65 |
| Estructura de poder de los dirigentes de la ermita | 67 |
| Objetivos de la construcción y reconstrucción de la ermita | 69 |

| | |
|---|-----------|
| Organización del ejército español | 70 |
| La sublevación sometida | 73 |
| La mirada de Artiga respecto a los rebeldes | 74 |
| Imparcialidad y subjetividad en la crónica de fray Artiga | 76 |
| Personajes españoles | 78 |
| Argumento de la crónica de Ximénez | 79 |
| Fuentes de la crónica y actitud de Ximénez frente a ellas | 79 |
| Apreciaciones finales | 81 |
| CAPÍTULO TERCERO: Mito, memoria e historia sobre la sublevación tseltal de 1712, en Chiapas: estudio de la leyenda de Juan López | 84 |
| La tradición oral: un acercamiento | 84 |
| La historia | 88 |
| Juan López y Jesús: historia y recreación histórica | 96 |
| Un recuerdo de la liberación del pueblo de Israel | 99 |
| Juan López, de la leyenda a la historia | 101 |
| Entre el triunfo de Juan López y Moisés, y la derrota indígena | 103 |
| Un recuerdo indígena de Jesús-Juan López | 105 |
| Actualidad de la leyenda de Juan López | 108 |
| El trasfondo histórico de la leyenda | 108 |
| Aproximación al origen de la figura de Juan López | 110 |
| Apreciaciones finales | 114 |

| | |
|---|-----|
| CAPÍTULO CUARTO: <i>Historia literaria de la rebelión tseltal de 1712. La mirada ideológica del narrador</i> | 116 |
| <i>María de la Candelaria, india natural de Cancuc</i> | 117 |
| Representación literaria de la rebelión tseltal de 1712 | 122 |
| Inverosimilitud en <i>María de la Candelaria</i> | 127 |
| La voz del narrador ficcional | 130 |
| Apreciaciones finales | 134 |
| Puesta en escena de la rebelión indígena de 1712 | 137 |
| Construcción escénica de la rebelión de 1712 | 138 |
| Contradicción de intereses entre los rebeldes | 144 |
| Apreciaciones de personajes: La mirada del narrador | 148 |
| Personajes | 149 |
| Apreciaciones finales | 150 |
| CAPÍTULO V: Conclusiones | 155 |
| Bibliografía | 161 |
| Páginas web | 166 |

Introducción

Antes de empezar debo decir que para la escritura de este trabajo me resistí mucho. En ocasiones no le dedicaba el tiempo suficiente. Sentía una especie de miedo, no estaba seguro de mí mismo. Me invadía un miedo a teclear. Incluso, ya en el mes de diciembre de 2013, teniendo en cuenta que tendría que presentar un avance, no me preocupé por escribir; parecía temer las lecturas que me servirían para plantear mi marco teórico, mi problema de estudio: todos los días veía sobre mi mesa el libro *Estética del discurso literario*, de Renato Prada Oropeza, pero tomaba otros libros que nada tenían que ver con mi tesis; y me dediqué algunos días a revisar y escribir un trabajo que empecé hace algunos años.

Por fin, ya en el mes de agosto de 2014 comencé a dedicarle más tiempo; estuve trabajando y leyendo; sin embargo, desde el mes de noviembre de 2014, luego de las sugerencias de mi asesor, nuevamente no escribí y leí casi nada hasta principios del mes de enero de 2015. Me puse a leer, escribir y trabajar hasta que terminé el segundo borrador de este estudio que ahora presento.

Sin embargo, en mayo de 2015, mi niño comenzó con pequeños problemas de salud, y por negligencia médica fue complicándose hasta el mes de julio, cuando fue intervenido quirúrgicamente en el Hospital regional del niño Dr. Rodolfo Nieto Padrón, en Villahermosa, Tabasco. Luego vino el cuidado de la cirugía, la curación de estomas; caídas y recaídas; consultas, laboratorios, hospitalización... Llegó el segundo bebé a casa... Durante todo ese tiempo descuidé la tesis.

Este trabajo es mi segundo intento de análisis discursivo de textos historiográficos y literarios. La pregunta teórica en torno a la mirada del narrador en la crónica, literatura y la oralidad creados a partir de la sublevación tseltal en la Provincia de los zendales, en Chiapas, 1712. Para ello presento brevemente una mirada sobre lo que es la crónica, la literatura (limitándome a la novela y al guion cinematográfico con fondo histórico, para los propósitos de esta disertación) y la oralidad, en este caso; considerada oralidad en relatos de ese origen, pero que ya han sido recopilados y publicados en libros o antologías.

Mi interés específicamente en los discursos sobre la sublevación de 1712 y sobre la mirada del narrador se debe a dos razones: una personal y la otra académica. La primera tiene que ver con mi interés por la literatura: desde hace algunos años he buscado conocerla teóricamente, para comprender y explicarla. La segunda: me llama la atención el hecho de que muchos pensadores hayan dedicado tiempo a esta sublevación. Motivado por la cantidad de trabajos, me propuse investigar la mirada de ciertos narradores con respecto a tal suceso. En cada uno de esos discursos se dibujan y desarrollan ciertos personajes. Quiero, pues, defender la idea de que *aparte de apreciar un trasfondo historiográfico, hay una mirada y un posicionamiento social del autor implícito*, estratégicamente expresadas mediante la voz del narrador o de algún personaje: pueden estar a favor o en contra de los sublevados, a favor o en contra de los criollos y mestizos. Lo anterior se debe a que el autor implícito es el responsable de la ideología, de los puntos de vista, las opiniones manifiestas implícita o explícitamente en el texto.

En una novela convencional, dice María Nicolajeva, “...un personaje sirve como portavoz del autor.” Para fundamentar este argumento apunta por caso que en una novela para niños el autor implícito es un adulto, por lo tanto, sus puntos de vista no deben ser transmitidas a través del personaje niño, pues adquiriría un tono poco natural; una “posible solución a este problema es utilizar a un adulto como personaje secundario para ofrecer las opiniones deseadas y como contrapunto a las ‘falsas creencias’ y suposiciones del personaje niño.”¹ Precisamente por esta razón, considero también el análisis de la voz narrativa del personaje en los discursos narrativo-literarios.

Por otro lado, pretendo apuntar explicaciones e interpretaciones principalmente desde la teoría literaria. Por esta razón, echo mano de herramientas teóricas y metodológicas de la literatura. Ese interés por tomar un posicionamiento aleja al historiador de la neutralidad. Así que la búsqueda de neutralidad en el estudio de la Historia no es ahora una apuesta sólida, debido a su carácter narrativo e interpretativo. Y en este ejercicio reflexivo, el autor no está exento de intereses.

¹ Nicolajeva, María, *Retórica del personaje en la literatura para niños*, trad. De Ignacio Padilla, México: Fondo de Cultura Económica, 2014. pp. 24-25.

Conjuntamente a lo anterior, planteo identificar algunas de las fuentes de las cuales beben las versiones literarias, míticas y cinematográfica que tienen como tema la sublevación tseltal de 1712.

En cuanto a la neutralidad, la entiendo como la ausencia de sentimientos, opiniones por parte del historiador, narrador. Sin embargo, es difícil que esos sentimientos y opiniones estén alejados de los trabajos académicos. Muchas veces, inclusive, el historiador no elige el tema, sino que el tema lo elige a él: le atrae; entonces lo estudia, analiza apasionadamente; en este momento inserta opiniones en sus análisis, subjetivando en el justo instante en que defiende su mirada particular sobre el tema que estudia.

Es imposible, paralelamente, dejar de ver a la historia como un trabajo de interpretación de textos, de documentos de archivo. El resultado de esa acción interpretativa se manifiesta mediante la narrativa, ya que todo lo que sucede y se desarrolla en el tiempo es posible de narrar, articular, reconstruir. Aunque, en ese proceso de articulación o reconstrucción es indispensable seleccionar lo que ha de ser narrado. Nunca es posible abarcar todo. En todo trabajo investigativo es fundamental la delimitación espacio temporal de lo que se estudia, para su buen ordenamiento.

Considero también que la necesidad de conocer la Historia ha sido, desde sus inicios con Heródoto, una preocupación humana, y la reconstrucción histórica, desde la aparición de la escritura. Cumple, el hombre, con ese papel, pues por naturaleza, es un ser histórico: vive en un tiempo y espacio, trae consigo el conocimiento, la cosmogonía heredada por sus antepasados que la han venido transmitiendo de generación en generación mediante la tradición oral, la Historia Oral y los documentos de archivo.

Por lo tanto, con *mirada del narrador* me refiero al posicionamiento de los autores plasmados en la narración literaria o crónica. No es mi interés abordar todos los textos historiográficos, literarios ni orales, sino concretamente me centro en los siguientes:

A). Crónica: *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*²;

B). Literatura: *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*³, y *Los embustes de San Tanás, tragicomedia de una rebelión indígena*⁴.

C). Oralidad: “Juan López, dios indio”⁵.

Aunque presento aquí sólo una versión de la leyenda, considero también las que tengo a mi disposición para enriquecer la historia.

Estos relatos ya han sido recopilados, transcritos y publicados. Pedro Pitarch, por ejemplo, publicó dos en “La mitad del pueblo. Dos narraciones tzeltales de la primera guerra, 1712” y otra en “Una versión tzeltal de la rebelión indígena de 1712, y sus razones”⁶. En el primero, como su título indica, ofrece dos versiones de la leyenda de Juan López, sin ofrecer ninguna reflexión textual. Menciona su proceso de grabación, transcripción y traducción. Identifica, además, a un personaje poderoso, en parte indígena, que defiende a los cancuqueros. En la segunda se centra específicamente en los relatos, no en la interpretación de la rebelión de 1712 en Chiapas. La transcripción de Pitarch le precede una introducción. Según él, el interés de los cancuqueros no está en desarrollar los acontecimientos en sí mismos, sino en resaltar la existencia del tiempo, de que existe un antes y un después. La narración sobre Juan López la identifica como una “crónica de acontecimientos históricos”, pero aceptando que Juan López es un hombre dios. El asesinato de Juan López por los principales de Cancuc la ve mejor como una

² Ximénez, Francisco, 1999. *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*; tomo IV, libro VI. Específicamente abordo los capítulos 58-60, 62-72, 74; 2a edición, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, CONECULTA.

³ Viqueira Albán, Juan Pedro, *María de la Candelaria, india natural de Chancuco*. 1996; Fondo de Cultura Económica; primera reimpresión.

⁴ Coello Antonio; 2005. *Los embustes de San Tanás, tragicomedia de una rebelión indígena*; Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, CONECULTA.

⁵ Contada por Miguel Vázquez, Bachajón, Chilón; versión castellana de Carlos Montemayor en Gómez Gutiérrez, Domingo; 1996. *Juan Lopes, Bats'il ajaw, Juan López. Héroe Tzeltal*, México, Colección Letras Mayas Contemporáneas, Chiapas, imprenta ALDINA; pp. 77-90.

⁶ Pitarch, Pedro. El primero está en el *Anuario de Estudios Indígenas*, VII, 1994; el otro también en el *Anuario de Estudios Indígenas*, (IEI) IV, ambos del Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1991-1993; pp. 151-173.

“representación narrativa de un sacrificio ritual”⁷; cuenta con un inicio, una trama, y una conclusión, permitiendo desenvolver los acaecimientos como si se tratara de un cuento.

Domingo Gómez Gutiérrez,⁸ transcribe siete versiones de esa historia, agregando al final una versión conjuntada.

Y como agregado documental, De Vos insertó en *Vivir en frontera...*⁹, una versión de la leyenda sobre Juan López. Por otro lado, Jan De Vos, excelente conocedor de estos relatos, los analiza en “Leyendo una leyenda maya, o cómo Juan López de Bachajón llegó a ser rey indio”¹⁰. A la manera de Domingo Gómez, transcribe dos versiones y luego hace una sola que incluye elementos de todas las demás. Él presenta el texto como una obra literaria. Y las analiza en cuanto tal. Para ese propósito la sitúa en el contexto de la rebelión de 1712, luego propone leerla de manera morfológica, histórica, antropológica y psicológica. En la primera describe la función del personaje, de acuerdo con la teoría literaria propuesta por Vladimir Propp. Esto es lo que existe en términos de la tradición oral, la cual no he podido escuchar, pues no he tenido la iniciativa de recoger relatos sobre Juan López, pero conozco de los escritos.

Según mis lecturas, De Vos es el único que menciona literalmente el nacimiento milagroso de Juan López, sus hazañas heroicas, muerte y resurrección. Más adelante, específicamente en las páginas 124 a la 129, identifica las similitudes del relato con el discurso historiográfico.

Resalta en mí la interpretación de De Vos, pues descubre en la figura de Juan López la de Sansón, quien también nació de una mujer virgen; ambos usan armas mágicas: sansón “trescientas zorras y la quijada de un asno”, y Juan López usa su nahual poderoso,

⁷ Pitarch, Pedro, “Una versión tzeltal...” *óp. Cit.*, p. 165.

⁸ Gómez Gutiérrez, Domingo, *Juan Lopes, Bats’il ajaw*, *óp. cit.*

⁹ De Vos, Jan, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, (Historia de los pueblos indígenas de México), CIESAS-INI, México, 1994.

¹⁰ Ese texto se encuentra en *Camino del mayab. Cinco incursiones en el pasado de Chiapas*, México, publicaciones de la casa Chata, México, CIESAS, 2010; y en *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de los zendales (Chiapas, 1712) documentada, recordada, recreada*; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, México, Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. 2011.

además, de su bastón y su sombrero de paja con el cual atrapa las balas del ejército español.

Mariano Estrada Aguilar, por su parte, presenta una versión en el texto “Dignidad indígena”,¹¹ pero más que un análisis, presenta el relato y luego se centra a referir su proceso de incorporación a una organización social.

Considero, por lo tanto, que mi análisis respecto al relato de Juan López aportará una interpretación diferente. Esta tarea, en efecto, nació luego de la lectura de De Vos, sin embargo, mientras él sólo menciona las semejanzas del personaje tseltal con las de Jesús y de Sansón, yo busco otras similitudes. No me dedico a revisar su vínculo con la historia, sino a describir que bien los tseltales integraron escenarios y nuevas características de otros personajes heroicos a la figura de Juan López. Montemayor tampoco se detiene a analizar específicamente la leyenda de Juan López, y Domingo Gómez Gutiérrez no estudia tampoco este relato, sólo transcribe versiones.

Por otro lado, al centrar mi atención en la visión del narrador, considero presentar una postura teórica, y, quizás, también muestro mis prejuicios. Creo que mi objetivo es para nada ambicioso: pretendo conocer los propósitos de los autores en torno al hecho narrado y desde qué posición lo contemplan o tratan.

Y es que todo autor imprime su mirada del mundo, su posición ideológica o política sobre un tema, ya sea mediante una crónica, un texto literario, u oral, lo cual **se ve a través de la voz del protagonista o del narrador (en caso de las producciones literarias y de la oralidad)**. El relato refleja las ideas del autor mediante los diálogos, los actos de los protagonistas, el medio, etc., y el narrador filosofa sobre determinados asuntos en la estructura narrativa de los textos. No obstante, debido a la pronunciación frecuente del término narración, conviene dar un panorama, aunque superficial, sobre lo que se entiende por ello.

¹¹ En *Slajel kibeltik. Sts'isjel Ja Kechtiki'*. *Tejiendo nuestras raíces*, varios autores.

Uso en este trabajo el concepto de narración comentado por Helena Beristáin en *Diccionario de retórica y poética*.¹² Ella menciona que la narración es el nombre que reciben, generalmente, todos los textos pertenecientes a los géneros literarios donde se emplea la narrativa como una técnica. En particular, sitúa a la epopeya, novela, cuento, fábula, leyenda y mito. Pese a ello, Beristáin sugiere que dicho vocablo es un tipo de discurso como la descripción, los diálogos, monólogos. Las anteriores son maneras discursivas utilizadas por el narrador para referir acciones realizadas en un espacio y tiempo. Por lo tanto, uso esta noción como el acto de contar, narrar, relatar o exponer un suceso, ya sean eventos pasados o en proceso. Una de las características de esa sucesión de acontecimientos reconstruidos es que debe tener un interés humano. Todo se desdobra en un espacio y tiempo: un antes, un ahora y un después: las consecuencias. Desde el inicio al fin se identifican los cambios generados.

Beristáin apunta que para la existencia de la narración se necesita de sucesos relatables. La relación de una serie de sucesos se les llama relato, y bien “puede ofrecer la forma de la narración, como en un cuento, o bien de la representación, como en el teatro.”¹³ Considerando esto último es que analizo en esta tesis el guión de cine de Antonio Coello; no viéndolo solamente como una narración mediante el diálogo, sino como una obra literaria, para recordar que mi objetivo es estudiar la crónica, literatura y la oralidad.

En la narración literaria es posible presentar la historia en tiempo pasado, presente o futuro; según los efectos estéticos que se busquen. Todo tiempo se une a un espacio, y todo espacio a un tiempo. El manejo de éstos es indispensable para la reconstrucción, para el caso de la narrativa historiográfica, o recreación, para la narrativa literaria. En la primera, generalmente, hay una cronología: se reconstruye la historia según haya venido surgiendo. Eso se nota al momento de identificar las causas, desarrollo y consecuencias del evento narrado por el historiador, identificando ahí una estructura lineal: de inicio a fin. Ese tiempo imita a la realidad histórica.

¹² Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, edit. PORRUA, México, 2ª edición. 1988; pp. 355-358.

¹³ Beristáin, Helena, *óp. Cit.*, p. 355.

En el ámbito literario, puede también usarse el tiempo real –lineal- o cronológico. Ahí el lector habrá de ser espectador de la historia que se expone. Asimismo, se puede manejar un tiempo elíptico, como Juan Rulfo en su novela *Pedro Páramo*, un tiempo ficticio. Sin embargo, sea o no ficción, el narrador de la historia dentro del texto mismo siempre crea un tiempo para dar verosimilitud al mundo que narra. A éste, según Bajtín, se le denomina **tiempo psicológico o interior**¹⁴, pues, es un artificio a partir del cual la historia consigue tener vida propia; es un tiempo que existe en la mente del narrador y los personajes. No obstante, durante la lectura de esa historia literaturizada se recrean tiempos aparentemente inmóviles, estáticos, provocando poca intensidad narrativa que en la mayoría de las veces disminuye la atención del lector. Esta inmovilidad o estaticidad temporal en el discurso narrativo son identificables mediante la descripción ambiental o atmosférica centrada en una sola parte del texto, o en párrafos seguidos. Esos momentos son utilizados, en veces, por el narrador para unir diferentes episodios. Sin el tiempo ni el espacio, el lector difícilmente podría sentir la historia que se relata. A ese lapso le ubico, siguiendo a Bajtín, como tiempo muerto; y tiempos vivos aquellos donde se mantiene un ritmo vívido y atrapa completamente la atención del lector.

Por todo lo anterior, lo importante no es sólo narrar, sino verificar la trascendencia tanto del suceso, los personajes que darán vida a la historia en un escenario¹⁵ y tiempo definido. Esto es una necesidad dentro de lo literario, lo artístico; y, además, debe estar bellamente contado.

Como parte de la estética o técnica literaria, la historia puede ser presentada mediante juegos estructurales, cuestión muy frecuente en la narrativa de Juan Rulfo: comenzar la historia desde el inicio, a la mitad o iniciar hasta casi al final¹⁶. En el teatro, la

¹⁴ M. M. Bajtín, véase particularmente el artículo “El problema de los géneros discursivos” (pp. 248-292), en *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, Editores, traducción de Tatiana Bubnova; 10ª edición; México, 1999.

¹⁵ Puede ser una oficina, una casa, un parque, el mercado, entre otros.

¹⁶ En estos textos, generalmente, hay un planteamiento o la construcción de un contexto, donde se anotan antecedentes de la historia, los personajes, el tiempo y el escenario. El objetivo es generar las condiciones para atraer la atención del lector. Enseguida está el nudo; aquí ya se ve la situación de la narración; hay una tensión, un drama, el grado fuerte del relato; y comienza a verse las posibles soluciones a los problemas

novela, el cuento, la historia es presentada desde la voz del narrador en primera, segunda o tercera persona¹⁷.

Estas voces relatan una historia de personajes. Entre estos, de acuerdo a su participación en la historia, pueden ser protagonistas, antagonistas, o secundarios.

La narración, entendida como texto, es el producto de una actividad comunicativa. Existe siempre en ella un carácter social: no es neutral. Eso se ve tanto en textos literarios como en los historiográficos, antropológicos, etcétera. Visto así, los textos, tanto la crónica, literatura y la oralidad son discursos que reconstruyen, recrean y pretenden explicar los acontecimientos situados en un espacio y tiempo, como la sublevación de 1712, desde diferentes perspectivas.

Mijaíl Bajtín refiere que en las obras discursivas están siempre plasmados un *Carácter sociológico* o *Valoración social*. Da con eso a entender que

En la base de nuestro análisis está la convicción de que toda obra literaria tiene internamente, inmanentemente, un **carácter sociológico**. En ella se cruzan las fuerzas sociales vivas, y cada elemento de su forma está impregnado de **valoraciones sociales** vivas. Por eso también un análisis puramente formal ha de ver en cada elemento de la estructura artística el punto de refracción de las fuerzas vivas de la sociedad, cual un cristal fabricado artificialmente cuyas facetas se construyeron y se pulieron de tal manera que puedan refractar los determinados rayos de las valoraciones sociales, y refractarlos bajo un determinado ángulo¹⁸.

Por lo tanto, el concepto de *valoración social* lo entenderé como el acto de plasmar la mirada, o fijar un posicionamiento dentro de los discursos, ya sea historiográfico o literario; eso se hace visible a través de las intervenciones de la voz narrativa y en los diálogos de personajes. Es en ese acto de filosofar del narrador o en los diálogos de los personajes donde pueden referirse a sí mismos, confiesan o demuestran su mirada, su percepción del mundo; sus prejuicios sobre un hecho o grupo social determinado. Los

planteados. Luego viene el final, donde se aprecia un conflicto resuelto o simplemente hay un final abierto para que el lector participe en la historia imaginándose una solución.

¹⁷ Este último también es conocido como la voz del narrador omnisciente.

¹⁸ M. M. Bajtín, "Autor y personaje en la actividad estética", en *Estética... óp. cit.*, p. 91.

protagonistas y antagonistas de las obras literarias se caracterizan como ideólogos, realistas, sacrílegos, anarquistas.

Por otro lado, los personajes no siempre discuten con otros personajes, sino consigo mismos. Hay quienes parecen discutir o dialogar con otro, sin embargo, a veces sólo está reforzando la idea de otro. Veo, pues, un *carácter sociológico*, o *una valoración social* expuesta en los diálogos o monólogos de personajes. A esto, Bajtín le llama “diálogo del hombre con el hombre”.

Además, Bajtín plantea que los géneros discursivos, sean orales o escritos, son muy diversos. Hay que incluir en ellos “tanto las breves réplicas de un dialogo cotidiano [...] como un relato (relación) cotidiano, tanto una carta [...] como una orden militar, breve y estandarizada.”¹⁹ Asevera que existen diversos géneros discursivos en función de las esferas de la actividad humana, y a cada género le corresponden distintos estilos.

Efectivamente, la lengua requiera al hablante y al objeto de su discurso, pues, para el proceso comunicativo el hablante, escritor, o investigador, no es el único que ocupa un papel activo; el lector u oyente también adopta una actitud en el proceso dialógico, puesto que al comprender el significado del discurso se muestra de acuerdo o no con autor, y da una respuesta activa. El hablante, por otra parte, tampoco espera una comprensión pasiva, “que tan sólo reproduzca su idea en la cabeza ajena, sino que quiere una contestación, consentimiento, participación, objeción, cumplimiento”. Además, “un enunciado absolutamente neutral es imposible.”²⁰

Lo anterior tiene que ver con que los textos no son resultado de la imaginación pura del autor. La escritura, dice Ricoeur, puede rescatar la instancia del discurso porque lo que realmente fija no es el acontecimiento del habla sino lo “dicho” del habla. Lo que inscribe es el sentido del acontecimiento, no el acontecimiento como tal. La escritura plantea un problema concreto desde el momento en que uno sabe que no es meramente la fijación de un discurso oral previo, un dialogo cara a cara, sino el pensamiento humano

¹⁹ Bajtín, Mijaíl, *óp. Cit.*, p. 248.

²⁰ Bajtín, *óp. cit.*, pp. 256, 257-258, y 274.

puesto por escrito sin la etapa intermedia del lenguaje hablado,²¹ y por ser la escritura un pensamiento humano, muestra la mirada humana sobre el asunto de que trate, plasmado bellamente.

El lenguaje es el medio para conseguir la estética en el discurso narrativo literario: cuento o novela. Dicho discurso, dice Prada Oropeza, “se apoya en una suspensión del valor referencial”²², así que el valor de verdad o falsedad no es un valor pertinente en él. En todo caso, en el fondo, hay una referencia a la realidad.²³ Y desde el momento que hace referencia a una realidad, ya sea cercana, inmediata o remota, no se les debe llamar ficción: de fingir, fingimiento, mentir. Por eso Prada Oropeza no usa ese término porque no es el más idóneo para aplicar al discurso narrativo-literario. Este vocablo denota algo negativo respecto a la “verdad” del mundo literario.

Por lo tanto, entiendo a los discursos narrativo-literarios de este estudio no exactamente como un reflejo de la realidad, sino un discurso referencial: se construyen a partir de una situación sociopolítica real; ahí nacen sus segundos de inspiración para continuar con el proceso de construcción creativa: quitar, agregar, modificar, tirar, empezar, y etcétera, hasta encontrar su sentido. De acuerdo con Prada Oropeza: es incorrecto llamar ficción a la narrativa literaria. Este discurso, como cualquier otro, “es el producto de tres factores dinámicos (vectores): el autor implícito, el lector implícito y el sistema estético,”²⁴ los tres son inseparables en el momento de la praxis discursiva, e integran la producción estética.

En efecto, hay una distinción entre el autor implícito y el autor persona. Y es que el lector implícito del discurso ya no se las ve con el autor persona, ya que éste no está presente en el momento de la lectura. La importancia y valor del autor implícito está relacionado directamente “con el receptor del cual solicita su cooperación activa para la articulación de los elementos que permanecen virtuales o potenciales sin su semiosis

²¹ Ricoeur, Paul, pp. 40-41.

²² De Prada Oropeza, entonces, tomo el concepto de discurso referencial, entendiéndolo como los textos que hacen referencia a un evento en particular.

²³ Prada, Oropeza, p. 189.

²⁴ Oropeza, *óp. cit.*, p. 189.

activa.”²⁵ Así que para la producción de la obra literaria se necesita al autor implícito y al lector implícito.

En ciertos discursos narrativo-literarios puede encontrarse un “yo”, [narrador explícito], según Oropeza, que se dirige a un tú,²⁶ [narratario explícito]. Todos esos elementos responden a la intención o efecto estético que busca producir el sistema literario; para ello debe considerarse los mecanismos, procedimientos y códigos narrativos. Es distinta una historia narrada en primera persona [narrador explícito] a una en tercera [narrador implícito]. Con el primero no se puede utilizar la focalización interna: entrar al pensamiento de los personajes, pues su conocimiento sobre ellos es limitado.

Es claro que todo encuentro personal, vivencial tiene un cierto carácter inefable. No se puede describir lo que realmente somos. Siempre hay algo irreductible al lenguaje estético. Cuando se reflexiona sobre una vivencia y una captación intuitiva, pre reflexiva, dice Oropeza, empieza a ser impedida, limitada por elementos conceptuales y lingüísticos; por razones tales, propone un modelo que dé cuenta de la captación de la producción estética, así como de la operación intelectual, llevando de nuevo a comprender la obra en un grado superior. Tal modelo hermenéutico comprende tres estadios: “la comprensión *fundamental* (fruto de la intuición), b). La *reflexión o mediatización* explicativa (fruto del análisis) y, finalmente, la *comprensión integrativa* (fruto de la hermenéutica).”²⁷

Este trabajo se enfoca a elucidar los planteamientos punteados en los párrafos precedentes en torno a los discursos escritos sobre la rebelión tseltal de 1712. Tomo como punto de partida que los textos referidos, al verlos como discursos, no se les entiende como explicaciones exactas de la realidad sino como representaciones verbales o discursos referenciales, ya que intervienen factores lábiles como la memoria, la subjetividad y los prejuicios de cada autor. Pretenden explicar los acontecimientos.

²⁵ Prada Oropeza, *ibíd.*; p. 190.

²⁶ Prada Oropeza, *ibíd.*, p. 193

²⁷ Prada Oropeza; P. 215.

De esos estudios diversos me centro en la crónica, la literatura, y la oralidad. En todos, desde los historiográficos, por ejemplo, en las cuales buscan la objetividad, hasta los orales, el narrador toma partido por una y otra causa. Insisto: ninguno es neutral.

En mi tesis de licenciatura anoté que los historiadores profesionales, sustentándose en Sonia Corcuera, se ajustan a normas para no ser víctimas de discriminación académica²⁸, aunque esta actitud va más allá de lo académico: de igual forma sucede con los escritores. Por ello pretenden despojarse de sus prejuicios ideológicos, religiosos, políticos so pretexto de ser imparciales.

Y tanto se detectan elementos historiográficos en los discursos literarios, como dimensiones ficticias en los abordajes historiográficos.

Antes de hacer referencia a este punto, me parece necesario destacar que en este trabajo quiero ubicarme como un interesado que pretende ver la estructura, los personajes, e intenta interpretar la mirada del narrador en los textos históricos y literarios: principalmente en la crónica de Ximénez, la novela de Juan Pedro Viqueira y el guión de Antonio Coello. Respecto a las leyendas de Juan López, pretenderé identificar las semejanzas del personaje tselal en otros relatos. Por todo lo anterior, esta investigación surge por la necesidad de explicar cómo se ha puesto en escena la rebelión de 1712. No se ocupa en explicar la sublevación, sino de descubrir en los textos mismos la intencionalidad expuesta clara o veladamente de los autores.

En el primer capítulo hago una contextualización histórica: apunto de manera escueta algunas notas sobre los hechos acaecidos en Tuxtla, a fines del siglo XVII; enseguida enuncio en qué consistió la rebelión de 1712, para comentar qué fue, por qué, cómo empezó y terminó.

En el segundo capítulo analizo la obra de fray Francisco Ximénez, con la finalidad de detectar la mirada del narrador expuesta en ella; así como identificar sus fuentes, entre

²⁸ Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la historia*, siglos XIX y XX; Fondo de Cultura Económica; 2° reimpresión, México, 2002; p. 142.

otros. Pues la crónica fue uno de los primeros textos, informes, que se elaboraron sobre aquella rebelión.

Debo, sin embargo, antes de continuar, indicar que tuve que leer más de cinco veces el texto de Ximénez con el fin de identificar las voces narrativas presentes en ella. En un primer momento elaboré una primera apreciación sobre el texto, sin embargo, luego de revisarlo para redactar una idea más amplia detecté que algunas citas no mostraban las páginas tal y donde las había obtenido: citaba párrafos creyendo que eran de la página 243, y luego notaba que eran de la página 242. Decidí abandonar el escrito anterior y comenzar a releer, corrigiendo páginas y algunas interpretaciones.

La primera lectura lo hice por gusto, por conocer de qué habla. La segunda fue para identificar la mirada de fray Francisco Ximénez, que más que Ximénez, es la de fray Gabriel de Artiga; la tercera para identificar a los narradores de la historia de la rebelión en el texto de Ximénez: verificar cuáles son las fuentes de las que Ximénez construyó su crónica. Enseguida fui haciendo las citas de ideas principales que podría usar en esta tesis; luego corroboré el citado de páginas.

Con el fin de avanzar en el análisis de los textos, entregué como trabajo final en algunas materias que cursé en la Maestría un breve estudio relacionado a mi tesis: así lo hice en “Teorías de la frontera”, “Discursos literarios y artísticos”, “Discursos literarios en frontera”, y “Métodos y técnicas de investigación cuantitativa”. Todo eso me fue útil para conocer y comprender más mi tema de estudio.

Continuando: en el tercer capítulo me enfoco a la tradición oral, misma que llamo oralidad. En los discursos provenientes de la oralidad sobresale la figura de Juan López, lo cual, probablemente, fue configurándose poco a poco tras el paso del tiempo y existen diversas versiones. Aunque hablo de la oralidad, debo aclarar que no hice ninguna recopilación de las leyendas de Juan López; usé las que ya están publicadas en libros y anuarios, cuyos autores mencioné líneas arriba.

El cuarto capítulo se ocupa de la ficción literaria: novela y guión cinematográfico, respectivamente. En este apartado me dedico también a analizar cómo son descritos los

personajes, y en cómo el narrador persuade al lector para el caso de las escenas representadas en su discurso: la verosimilitud.

Y no es que la historia literaria producida en torno a la rebelión tseltal de 1712 se ciña sólo a estas dos, sino que esta selección responde a la necesidad misma de delimitar mis objetos de estudio. Llamo historia literaria a los discursos literarios en cuyo fondo se reconstruye, a partir de la voz del narrador, una historia que es posible verificar en fuentes primarias, de archivo, o secundarias, historiografía; por tanto, estos discursos no son meras invenciones, producto absoluto de la imaginación autoral.

Debido, pues, a la naturaleza de esta tesis, considero que el análisis gira en torno a la historia y a la literatura. Así como la historia contiene recursos literarios, la literatura tiene en su fondo elementos historiográficos. Después del cuarto capítulo vienen las conclusiones donde se indican los alcances de la investigación.

Debo decir que de las muchas sugerencias del doctor Axel, no pude abarcarlas en su totalidad, pues ya no me alcanzó el tiempo para desarrollar esas ideas que me propuso argumentar. Sin embargo, dejo enseguida un muy brevísimo resumen de dos textos de Juan Pedro Viqueira, como muestra de mi interés por buscar la mirada de este historiador en sus producciones académicas. La propuesta del doctor Axel me resultó muy sugerente, ya que, “en la novela él (Viqueira) puede esconderse detrás de la creatividad del novelista para presentar una interpretación particular en la voz del narrador; en sus textos periodísticos y académicos, sus sesgos están a la vista (...) porque ahí él mismo es el autor y el narrador.”²⁹

De ahí la idea de buscar y encontrar los sesgos de Viqueira en sus textos periodísticos y académicos, para luego regresar a la novela y mostrar que allí están igualmente, aunque escondidas detrás de la voz del narrador.

Viqueira en “La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos”, hace una síntesis de las principales ideas manejadas por antropólogos e

²⁹ Sugerencia enviada vía e-mail.

historiadores respecto al concepto de comunidad. Pone en duda de que el Sistema de cargos civiles y religiosos pueda ser un ingrediente para construir la unidad e igualdad en los pueblos indios. La revisión de obras referentes a esta temática es abundante. Y Viqueira no concuerda con la mayoría de los estudiosos cuyas obras analiza; no obstante, no ubiqué una mirada concreta del autor en este texto. Termina su análisis proponiendo, en las conclusiones, que el concepto de **Comunidad** debe ser revisado por completo.³⁰

En su artículo “La falacia indígena”, argumenta que el resultado del mestizaje ha sido una inmensa diversidad fenotípica, destacando cómo y por qué es difícil hablar actualmente de indígenas. Nuestros eruditos del siglo XIX, señala, contribuyeron a mantener el color de la piel como un criterio importante para conocer la identidad y la posición social de los mexicanos: entre más moreno, más indio y, por lo tanto, más “naco”. Sin embargo, apunta que el color de la piel, así como la posición social no son en realidad los puntos esenciales para determinar la identidad de los grupos sociales. Sostiene, además, que el concepto **aculturación** puede ser de poca utilidad analítica para entender el proceso del mestizaje, ya que ninguna cultura es pura. Y en efecto, una cultura siempre está en intercambio y comunicación con las demás. Tras estas argumentaciones sostiene que en México no existe el problema indígena, puesto que lo que hay “son millones de indígenas que tienen gravísimos problemas de miseria, de marginación, de discriminación, de una educación bilingüe de pésima calidad; problemas de los cuales ni el Estado ni la sociedad civil pueden desentenderse.”³¹

³⁰ Viqueira, Juan Pedro, “La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos”, en *Anuario 1994*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Talleres gráficos del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 1995. Pp. 22-58.

³¹ “La falacia indígena”, disponible en http://historico.nexos.com.mx/vers_imp.php?id_article=921&id_rubrique=316 (acceso 9 de junio de 2016).

Capítulo Primero

La sublevación tseltal de 1712: una contextualización

Antes de adentrarme al análisis de las obras objeto de esta investigación, es pertinente ofrecer algunas notas para tener un panorama sobre la rebelión tseltal de 1712: de manera resumida, saber sus orígenes, su desarrollo y conclusión a partir de la selección de unas pocas obras historiográficas. Sólo después de dicho ejercicio analizo el informe de fray Gabriel de Artiga, inserto en la crónica de Ximénez, para ver cómo se clasifica; para conocer sus objetivos y fuentes.

De entrada, es preciso hacer también un breve recorrido en torno a los movimientos de rebeldía llevados a cabo en la historia colonial de Chiapas. Doy principio con el motín de Tuxtla; enseguida abordo la rebelión de 1712, con la finalidad de ver cuáles fueron sus antecedentes y así saber en qué consistieron.

El amotinamiento de los zoques en Tuxtla

De entre las movilizaciones acontecidas en Chiapas, está en primer lugar el motín de los zoques en Tuxtla, en la última década del siglo XVII. A principios de 1693, anota Murdo MacLeod, muchos de los indios y principales zoques de Tuxtla, estaban muy enojados debido a la extorsión por parte de los españoles, oficiales de gobierno. Los indios ya sabían de la presión que recibían sus líderes para cobrar el tributo, las cuotas de trabajo y los fondos comunitarios, entre otros.

Nicolás de Trejo, teniente o alguacil en dicha época, era uno de los causantes de la exasperación indígena, así como el capitán don Manuel de Maisterra y Atocha; no obstante, con quien estaban más enojados era con el gobernador y máxima autoridad india del pueblo, Pablo Hernández. De esa inconformidad no se hallaban exentos los dirigentes indígenas, pues, ellos eran forzados a cobrar los tributos a sus demás compañeros; lo cobros ilegales, las cuotas de trabajos, los fondos comunitarios.

Los españoles locales, no obstante, a modo de desviar la atención de las causas del motín -la extorsión y la opresión-, relataron que los indígenas siempre reñían por una y otra cosa. Sin embargo, al parecer la idea de identificar a Pablo Hernández como el origen particular de los problemas, fue propuesta en una reunión de jefes de los barrios calpules³².

Había también una rivalidad en la cima de las jerarquías del pueblo. En Tuxtla, no obstante, la intensidad de los ultrajes, apunta Murdo J. MacLeod, era más grande de lo normal, habían determinado destituir a Pablo Hernández, gobernador y máxima autoridad del pueblo, y a Nicolás de Trejo, ya que los indios de Tuxtla marcaron que Hernández y Trejo les estaba sacando bienes y dinero por la fuerza³³.

Respecto a los motines en América, Centroamérica y el sur de México en la época colonial, no fueron cosa rara. Pero las sublevaciones en Tuxtla, dice MacLeod, fue una de las primeras de una serie de disturbios que culminaron con la de 1712. El amotinamiento en Tuxtla, “no se trataba de un levantamiento formal en contra de la obediencia a Su Majestad”³⁴, sino de una revuelta en contra de ciertas autoridades locales, y lo que sucedería veinte años más tarde sí lo sería.

³² Murdo J. MacLeod, “Motines y cambios en las formas de control económico y político: los acontecimientos de Tuxtla, 1693”, p. 87; en *Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, editores; UNAM/CIESAS, México 2004.

³³ Murdo J. MacLeod; *óp. Cit.*, pp. 87-88.

³⁴ Entrecorillado y entre paréntesis en MacLeod, *óp. cit.*; p. 97.

La sublevación tseltal³⁵ de 1712, en Chiapas

Me centro ahora en la sublevación que tuvo lugar a principios de la segunda década del siglo XVIII, en la provincia de Los zendale, pues, resulta de mayor importancia para el estudio.

En ésa los indígenas de la provincia Zendal, Coronas y Chinampas, y la Guardianía de Huitiupán, albergaron, para decirlo con Viqueira, la intención de acabar con el dominio español³⁶. Sin embargo, los antropólogos e historiadores que la han estudiado no se han puesto de acuerdo sobre su origen. Le han atribuido principalmente las extorsiones económicas promovidas por la Iglesia contra los indios; otros indican causas de tipo religioso. Viqueira escribe que los fenómenos históricos no deben explicarse a partir de un único comienzo, así que esa rebelión no puede ser el resultado sólo de las extorsiones económicas o de factores de tipo religioso.³⁷

El jefe de los rebeldes³⁸ de aquel alzamiento es similar a la de los motineros, aunque los de 1712 tuvieron “una actuación más prolongada y más profunda que los llevó

³⁵ La denominaré tseltal porque la mayoría de los pueblos que se revelaron fueron hablantes de dicha lengua; se mencionan principalmente a Cancuc, Chilón, Bachajón, Guaquitepec.

³⁶ Viqueira, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712” en *Los rumbos de otra historia*, de Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira, coordinadores.

³⁷ En ese texto, Viqueira se muestra inconforme porque en el análisis realizado sobre la resistencia indígena muestra a la sociedad dividida en dos sectores bien identificados: élites y dominados. No está de acuerdo en ubicar a villanos y víctimas. Observa que estos trabajos transmiten una visión simplista y maniquea, por exponer una defensa a alguien o un grupo; además de que esos trabajos niegan la legitimidad de la diversidad política entre los mismos dominados: hay quienes apoyan y otros no a los dominadores. No le parece correcto que a los simpatizantes de la élite política y económica sean vistos como lacayos, oportunistas, vendidos, carentes de conciencia de clase a los que no oponen resistencia (léase “Resistencias indias a la rebelión de 1712, Chiapas”, en Anuario 2009, CESMECA-UNICACH, México, 2010; 213-214). Sin embargo, no está de más mencionar que los abusos contra los indígenas datan desde el siglo XVI. Cuando los frailes aprendieron las lenguas indígenas pudieron tener comunicación directa con los nuevos feligreses, dice Aramoni; a partir de entonces los frailes conocieron la clase de abusos y excesos cometidos por parte de los encomenderos. Por ello, los dominicos poco a poco comenzaron a ponerse a favor de los indígenas (“Reclamos de nobleza en Chiapa de la corona en 1772”, p: 130; en revista *Liminar*, CESMECA-UNICACH, Chiapas, México, 2003). Aunque más tarde los frailes utilizarían también a los indígenas para su beneficio.

³⁸ Martínez Peláez apunta cabecilla, entre comillas, recordando el lenguaje de la autoridad colonial; en todo caso, este vocablo aún se usa para denominar a los dirigentes de movilizaciones actuales.

a un grado mucho más alto de definición.” Las modalidades de represión también se extendieron: en los motines sólo alcanzaban normalmente a un pueblo y a sus moradores, en el levantamiento de 1712, en cambio, llegó a decenas de pueblos y a millares de personas.³⁹ Además, el principal documento de la época, particularmente la crónica de Francisco Ximénez⁴⁰, así como los estudios historiográficos que se han efectuado llaman a ese acontecimiento como sublevación, rebelión, alzamiento, levantamiento⁴¹ por ser un evento preparado y coordinado con anticipación, y alcanzó un proceso de maduración política por parte de los dirigentes: no fue un hecho explosivo, espontáneo ni aislado como el motín en Tuxtla.

El tiempo venía preparando las condiciones: a finales del siglo XVII, la explotación indígena por parte de la Iglesia y el gobierno civil había llegado a ser tan extrema: los chamulas, en 1696, entregaron la suma de 758 pesos 4 reales, sin considerar los derechos recibidos por bautismo, casamientos, sepulturas y misas de cuerpo presente. Los gastos para la construcción del hospital de la Caridad llegaron a sumar 36 mil pesos, casi igual al tributo anual de toda la provincia; y la remodelación de la catedral y la iglesia de Santo Domingo, dice De Vos, debió haber sido diez veces más, lo cual significa que mientras se embellecía la ciudad, aumentaba la opresión hacia las comunidades indígenas;⁴² aunque es preciso notar que, para esta afirmación, De Vos no muestra información documentada.

Este escenario continuó a principios del siglo XVIII. En 1706, en concreto, un nuevo alcalde mayor tomó posesión en la provincia de Chiapa; y al igual que los anteriores practicó la venta forzada de mercancías. Y en vez de cobrar los tributos en especies, lo exigió en dinero.

³⁹ Martínez Peláez, Severo, *La sublevación de los zendales*, 1977; p: 7.

⁴⁰ Documento excepcional, anota De Vos, por estar bien detallada, informada y por sus cualidades literarias. (*La guerra de las dos vírgenes...* 2011, p. 15). Pero De Vos califica la relación de Artiga, así como la de los demás españoles, como una mirada de los vencedores. Otros, empero, transcribieron los sucesos, aunque son más burocráticos. Sin embargo, el obispo de Ciudad Real de Chiapa y el alcalde mayor de Tabasco redactaron informes más formales.

⁴¹ González Esponda agrega el término *Insurrección*. A diferencia del motín, que es un acto espontáneo, la insurrección de 1712 “fue preparada con bastante cuidado y anticipación por un núcleo que la coordinaba y dirigía” (SEPCI, CELALI, 2013, p. 16). Por lo tanto, utilizo en este trabajo los conceptos de alzamiento, levantamiento, rebelión, sublevación e insurrección como sinónimos.

⁴² De Vos, *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*, pp. 77-78.

Por otro lado, entre 1707 y 1712 se generó una crisis agrícola. Eso trajo hambre y enfermedad a muchos pueblos de la alcaldía mayor de Chiapas. Se les agotaron sus reservas monetarias y alimenticias. Por encima de todo, en 1709, el obispo franciscano, Juan Bautista Álvarez de Toledo, inició sus visitas a los pueblos, en los cuales impuso nuevos derechos “y exigió el pago de un diezmo sobre los capitales de las cofradías de indios”⁴³. Junto a todo eso, la plaga de langosta llegó a provocar una crisis alimenticia al encarecer los granos de maíz⁴⁴, sus efectos negativos recayeron sobre las poblaciones indígenas.

Para explicar esa insurrección, De Vos identifica tres etapas en su libro *La guerra de las dos vírgenes...*: la primera fue entre abril de 1709 y junio de 1712. El segundo periodo fue de junio a noviembre de ese mismo año; aquí ya se ve el movimiento rebelde, estructurado social y militarmente en torno a la imagen de una virgen; el tercero va de diciembre de 1712 a junio de 1713, momento en que se divide la insurrección indígena en varios focos y entonces se descompone.

Las apariciones habidas en la primera etapa: en 1709 a medio camino entre Zinacantán y Chamula, un hombre, desde dentro del hueco de un árbol, decía ser imagen de la virgen y exhortaba a penitencia. A ese lugar llegaron muchos indígenas a idolatrar al aparecido, llevando cosas comestibles, braceritos con estoraque, aunque el hombre no estuviera. Para terminar con eso, Joseph Monroy mandó cortar el árbol donde el hombre se metía. Para 1710, el mismo hombre volvió a aparecer, esta vez en Zinacantán. Fray Joseph Monroy volvió a ir a verlo; el hombre respondió que los curas no tenían derecho alguno de juzgar su interior ni su modo de actuar.

Dos años más tarde, en marzo de 1712, la virgen volvió a aparecer, pero ahora en el pueblo tsotsil de Santa Martha, y esta vez ya era representada por una niña a quien fray Joseph Monroy le calculó de entre 8 a 10 años. La niña le dijo a fray Monroy que encontró

⁴³ Viqueira, Juan Pedro, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en *Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, Editores, México, UNAM/CIESAS, México, 2004. P. 121.

⁴⁴ Todos los pueblos tributaban con mantas, maíz, frijol, chile, gallinas; sólo algunos pagaban con cacao (Martínez Peláez, p. 17).

a la virgen sobre un palo derribado mientras ella iba para su milpa. Que la virgen había bajado del cielo para ayudar a los indígenas, y que pidió no ser mencionada ante los españoles.⁴⁵ Pero dos años antes del alzamiento, dice Martínez Peláez, un documento refiere la extinción de tres pueblos; sus habitantes lo abandonaron porque les urgían el pago de atrasos.

Además de lo anterior, Viqueira, sustentándose en la declaración de Antonio Zavaleta, apunta que también en 1711 pasó un indio por Simojovel, predicando que era el primo de la Virgen de la Soledad, y afirmando que ella no tardaría en venir al mundo. Otro indio afirmó ser San Pablo; recorrió la región anunciando el final de los tiempos.⁴⁶

Un caso similar ocurrió en Chenalhó en marzo de 1712: a fray Joseph Monroy le fue notificado que en aquel pueblo acababa de suceder un milagro. Las autoridades aseguraron haber visto sudar la imagen de Santiago y originarse rayos de luz en la de San Pedro. Joseph Monroy predicó contra esa devoción y mandó destruir la capilla. Sin embargo, el fraile no consiguió identificar al responsable de ese milagro: Sebastián Gómez, quien después llegó a Cancuc argumentando haber subido al cielo donde San Pedro le nombró su vicario. Este último encabezaría una celebración para nombrar a los primeros sacerdotes indígenas. Ahí Gerónimo Saraos, dice De Vos, fue nombrado “vicario general y superior”.⁴⁷ Después de ese evento seguirían procesiones y nuevos nombramientos, siempre abanderando la virgen del Rosario. Una forma de combatirla fue declarar a la virgen de la Caridad como patrona de las armas españolas. Por lo tanto, sólo después de esas apariciones viene la última: la de la virgen del Rosario, a mediados de junio de 1712. Una joven de entre 13 o 14 años dijo haberla visto, y que además le hablaba. Aunque fray Simón de Lara mandó azotar a María y a su padre, la gente creyó en la joven. El 8 de agosto, María de la Candelaria dio la señal de iniciar la rebelión. Los alzados tomaron Chilón y Ocosingo. Con esa acción lograron controlar los pueblos de Los Zendales, la Guardianía de Huitiupán. Los españoles de Ciudad Real pretendieron

⁴⁵ Carta de fray Joseph Monroy, en De Vos, *Vienen de lejos los torrentes...* P: 87.

⁴⁶ Viqueira, “Las causas...” *óp. Cit.*, pp. 123-124.

⁴⁷ De Vos, *Vienen de lejos los torrentes...* *óp. cit.*, p. 92.

contraatacar, pero el 25 de agosto fueron sitiados en Huixtán, y salvados sólo por refuerzos constituidos por indios del pueblo de Chiapa [actualmente Chiapa de Corzo].

Desde un principio el padre Joseph Monroy se dio cuenta que el asunto de la virgen de Santa Martha era una cuestión difícil de manejar, ya que el culto recibió el respaldo de las justicias del pueblo y éstos habían pedido al padre que efectuara misas en la ermita. Sin embargo, el padre, inteligentemente, se excusó diciendo que no podía hacerlo sin el permiso del obispo, así que propuso a los indígenas llevar la virgen a Ciudad Real, pues ahí sería reverenciada en vista de todos. Los indígenas aceptaron la proposición, y llevaron la imagen en procesión a Ciudad Real, según De Vos, en medio de una peregrinación de alrededor de 2 mil devotos⁴⁸. Allí, Monroy y el obispo pusieron la imagen en el nicho de la Virgen del Rosario, en el templo de Santo Domingo, pero durante la noche la retiraron y escondieron en el palacio episcopal. Las autoridades de Santa Martha nunca volverían a recuperar a su virgen. Además, la indizuela y su marido fueron interrogados y azotados por las calles de la ciudad. Y aunque terminaron con la virgen de Santa Martha, la situación no se serenó. Mientras esto sucedía, en Cancuc, en mayo de 1712, apareció una nueva virgen.

Según De Vos, la virgen que apareció Zinacantán, poseída por el ermitaño, no era la del Rosario; la de Santa Martha parece ser que sí, ya que fue puesto en el nicho de la virgen que lleva ese nombre; sin embargo, la que surgiría más tarde en Cancuc, sin duda, era la del Rosario. Inclusive en las convocatorias dirigidas a las diversas comunidades para invitarlas a ir a ver a la virgen, decía que la carta era enviada en nombre de Nuestra Señora del Rosario. Al final de las convocatorias volvía a decir: “La Virgen Santísima María de la Cruz”.⁴⁹ Nuevamente le hicieron saber al obispo sobre este milagro. Pero ahí le informaron que del cielo había bajado una cruz, y le habían construido una ermita. No obstante, el obispo volvió a interrogar a los indígenas, quienes al fin confesaron que la cruz era fabricada y que sólo había servido para indicar el lugar donde la Virgen del Rosario había aparecido, pues había venido a salvar a los indígenas.

⁴⁸ De Vos, *óp. cit.*, p. 87.

⁴⁹ De Vos, *óp. cit.*, p. 88.

Aparte de los factores económicos, Viqueira ubica también el elemento político como antecedente de la insurrección, una crisis que los indígenas de la provincia supieron aprovechar para organizarse.

A partir de 1707 hubo una lucha entre Pedro de Zavaleta contra el nuevo Alcalde Mayor, Martín González de Vergara. Protegido por la Iglesia, Zavaleta vendía a los indígenas “unas indulgencias religiosas”, conocidas como “bulas de la Santa Cruzada”; además repartía materiales “como ropa, cuchillos y machetes, que cobraba con extremo rigor.” Ya enriquecido, armó “a una compañía para mantener el orden en la provincia de Los Zoques y en el Priorato de Chiapa y Jiquipilas.”⁵⁰

Los problemas de Zavaleta, sin embargo, comenzaron a fines de 1706 cuando el alcalde mayor, Martín González, no aceptó compartir el control económico de Chiapas con él; y para deshacerse de su poderoso rival, el Alcalde le promovió un juicio a Zavaleta por los abusos que había cometido al contar los tributarios de los pueblos; entonces él huyó a Tabasco. Pero desde ahí convenció a “dos ricos e influyentes vecinos de Ciudad Real para que denunciassen ante la Audiencia los ilegales manejos comerciales del alcalde”. De ahí intervino un eclesiástico de alta jerarquía para reconciliar a los dos hombres; sin embargo, los dos vecinos de Ciudad Real que habían entregado una cuantiosa fianza a la Audiencia se sintieron engañados por Zavaleta, así que continuaron su acusación contra Vergara, y agregaron una contra el comerciante. A final de cuentas, el oidor de Amézquita relevó del cargo a Vergara, y descubrió el famoso “fraude de los remates”⁵¹ de tributos. Pedro de

⁵⁰ Viqueira, Juan Pedro, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en *Chiapas, los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, editores, México, IIF/CIESAS, 2004. Pp. 121-122.

⁵¹ Viqueira escribe que los tributos que pagaban los indígenas se destinaban a la Corona, a menos que estuviera en encomienda; de ser así el encomendero recibiría las mantas y especies. El fraude en los remates consistió: “En teoría, una vez al año la autoridad en cuyo cargo corría la administración de los tributos, sacaba a remate en la plaza pública de Ciudad Real los productos tributados por los indios o bien el derecho a cobrarlos”. Las gallinas, la grana, la miel, el cacao se recogían en los pueblos, y luego se vendían cuando ya tenían una importante demanda. Sin embargo, el chile, el maíz y el frijol eran los productos con los cuales se hacía el famoso fraude. “El derecho a cobrar estas especies se otorgaba por pueblos o por regiones en remate a los postores que ofrecían los mejores precios”. Y en realidad todos los postores eran prestanombres “-en un primer momento del teniente de oficiales reales y luego del alcalde mayor-”; por lo tanto, año con año se ofrecía la misma cantidad de dinero por el derecho a cobrar, sin importar que la cosecha haya sido buena o mala. Al terminar el remate, los prestanombres cedían el derecho a cobrar los tributos a “los conventos religiosos, al cabildo eclesiástico, al obispo y a los vecinos más connotados de

Zavaleta, que era teniente, se quedó con el control del poder político de la alcaldía mayor. Tiempo después González de Vergara recuperó el cargo, pero falleció en poco tiempo, el 30 de mayo de 1712. Así que el mando de la alcaldía recayó en los dos alcaldes ordinarios de Ciudad Real, que tenían intereses contrarios; por lo tanto, el sistema político terminó de desquiciarse y se produjo un vacío de poder en Chiapas⁵².

A la par de estos conflictos políticos, comenzaron a verse algunos amotinamientos. Viqueira menciona tres: el primero tuvo lugar en 1709, en el pueblo de Bachajón: los indígenas se amotinaron contra su cura, sin que se llegara a saber las razones que tuvieron para ello. Al año siguiente, los indígenas de Yajalón encerraron en la cárcel al fraile Pedro Villena, ya que pretendió sacar unas reliquias de la Iglesia para llevárselas a Bachajón. Poco tiempo después en Chilón se desató una nueva discordia “e inquietudes así por sus naturales como por la vecindad española” contra el mismo religioso.⁵³ Eso muestra ya la inquietud de los indígenas en contra de los doctrineros.

Al llegar fray Bautista Álvarez de Toledo la opresión a los pueblos fue aún más, ya que él visitó los pueblos en año y medio, lo que los demás hacían en tres años. En todo caso, dice Martínez Peláez, era un tipo congruente dentro de la lógica de la vida colonial, ya que edificó capillas, hospitales; ensanchó conventos, fundó monasterios, construyó casas para mujeres. En efecto, eso lo caracteriza como un hombre emprendedor para el sector del cual es parte. En contrasentido, encarceló a los indios ricos, y actuaba como juez y religioso en el curso de sus visitas. Sacaba dinero a los reos y los soltaba sin haber

Chiapas”, por el mismo precio que lo habían adquirido. De esa manera los principales beneficiarios del fraude obtenían la complicidad de las diversas instituciones religiosas, y de la élite social. Los tenientes de oficiales reales o los alcaldes mayores cobraban los tributos a los indígenas en dinero de acuerdo al precio que las especies tenían en el mercado. En periodos de buena cosecha, los precios de esos productos eran 2 o 3 veces mayor a lo ofrecido en los remates; durante una mala cosecha los precios eran hasta 12 veces mayor. Por lo tanto, los fraudes contra la Real Hacienda cometidos por este medio eran de gran magnitud. Véase Viqueira, Juan Pedro, “Tributo y sociedad... (1680-1721)”, versión pdf]; disponible en http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/SMC2UCCU211U87KVY3R9FVHMCB6QU7.pdf (acceso: 7 de marzo de 2015). Véase también “Las causas de una rebelión...”, *óp. cit.*, pp. 121-122.

⁵² Viqueira, “Las causas...”, *óp. cit.*, pp. 121-123.

⁵³ Viqueira, *Ibíd.*; p. 123.

incluso concluida la causa. Uno de esos indios ricos fue Lucas Pérez, quien más tarde se destacó como uno de los jefes de la rebelión tseltal de 1712.⁵⁴

Sin duda, de todos los factores causantes de la rebelión destaca la cuestión económica, así como las arbitrariedades contra los tseltales y tsotsiles de la ya pronunciada provincia. Téngase en cuenta que una vez percibido el aumento de la población indígena, las autoridades de Guatemala y Chiapas aumentaron también los pagos que los indios debían hacer a la Corona o a sus encomenderos. De paso, los encargados de llevar a cabo los nuevos padrones aprovecharon su función para sacarles indebidamente a los pueblos cantidades de dinero y alimentos. Los tenientes de oficiales reales, hasta 1692, y los alcaldes mayores, a partir de esa fecha, obtuvieron ilegalmente muchos beneficios a costa de los que décadas después se rebelarían⁵⁵. Enseguida, con los reales que los indígenas pagaban como tributo logró ser más dinámica la economía de la Alcaldía Mayor de Chiapas. No obstante, los tributos que se hacían cada vez más difíciles de pagar, fue despertando y aumentando el odio de los pueblos hacia la ciudad “que los exigía con implacable crueldad.”⁵⁶

Efectivamente, a principios del mes de agosto de 1712 estalló una rebelión india en la Alcaldía Mayor de Chiapas. Los pueblos de la provincia de “Los zendales, Las Coronas y Chinampas, y la Guardianía de Huitiupán”⁵⁷ se alzaron en armas con objeto de acabar con el régimen español.

Tal como referí línea antes, se destacan factores económicos, extorsiones por parte de las autoridades civiles y religiosas. Por demás, desde la fundación de Ciudad Real como cabecera de la Alcaldía mayor, de nuevo Viqueira, estuvo condenada a ser “una ciudad parásita que habría de utilizar sus poderes políticos, administrativos y religiosos

⁵⁴ Martínez Peláez, Severo, *La sublevación de los zendales*, Criterio Universitario, Universidad Autónoma de Chiapas, 1977; pp. 15 y 16.

⁵⁵ Viqueira, *óp. Cit.*, P. 110.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁷ Viqueira, Juan Pedro, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712” p: 103, en *Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, editores; UNAM/CIESAS, México, 2004.

para despojar a los indios [...] parte de los frutos de su trabajo y exigirles que prestasen gratuitamente servicios personales en la ciudad”⁵⁸.

Esta afirmación se lee en otros estudios como la crónica elaborada por el fraile Francisco Ximénez, quien reproduce el informe de fray Gabriel de Artiga escrita unos años después del alzamiento. Ximénez asegura que la autoridad religiosa, en este caso los dominicos, se oponían a la extorsión de los indígenas por parte de las autoridades civiles. Sin embargo, esta puede ser solamente una faceta de las relaciones de poder entonces existentes entre la élite española, ya que los rebeldes se manifestaron en contra de las autoridades civiles y contra todos los frailes. Por lo tanto, es preciso notar que, de acuerdo con Martínez Peláez, aparte de la división entre las autoridades religiosa y civil, había también “un verdadero conflicto entre el alcalde mayor, el núcleo de criollos poderosos de la ciudad, el obispo y los frailes dominicos.”⁵⁹ De entre éstos, la Iglesia, mediante los doctrineros, tenía el control de los pueblos indígenas. Y ante cualquier síntoma de insurrección contra la explotación, informaba a la autoridad civil y militar, indicando la forma de proceder y cómo castigar a los culpables. Debido a ello, cuando estalló la rebelión los rebeldes procedieron, primeramente, a tomar el control religioso en cada pueblo.⁶⁰ Y como una forma de demostrar que habían perdido todo respeto ante sus curas, para decirlo con Viqueira, está el hecho de que todos los sacerdotes que cayeron en manos rebeldes, perecieron.⁶¹

Indudablemente, la Iglesia, en particular la orden religiosa de los dominicos, obtuvo grandes fortunas al convertirse en el principal terrateniente “[...] de varias regiones de la alcaldía mayor. Sus haciendas eran particularmente importantes en el Priorato de Chiapas, en los valles de Ocosingo y en los llanos de Comitán.”⁶² Evidentemente la fuerza de trabajo indígena fue fundamental para hacer producir dichas propiedades. Por lo tanto, es innegable la participación de la Iglesia en la explotación

⁵⁸ Viqueira, *óp. Cit.*, pp. 108-109.

⁵⁹ Martínez Peláez, *óp. cit.*, p. 18

⁶⁰ Martínez Peláez, *óp. cit.*, p. 19.

⁶¹ Viqueira, “Las causas...” *óp. Cit.*, p. 128.

⁶² Viqueira, *ibídem*, p: 115.

india; y los pueblos ya no estaban dispuestos a sufrir por más tiempo; eso se demostraría con la rebelión de 1712.

Ese acontecimiento no fue espontáneo, sino concertado. El personaje clave, según aparece en los trabajos de Viqueira y Jan De Vos, fue Gerónimo Saraos, un **indio** que gozaba de prestigio y autoridad en gran parte de la provincia de Los Zendaes. Él fue fiscal en Bachajón; también fue el principal ayudante del cura, pero al entrar en conflicto con su nuevo cura se exilió en Cancuc.⁶³ En Cancuc se encontró con sus amigos Agustín López, sacristán del pueblo, Gabriel Sánchez, Sebastián García, ex regidor del pueblo, y Miguel Gómez, también ex regidor.⁶⁴

Unos meses antes de que se publicara el milagro, Gerónimo Saraos llegó a vivir en casa de María de la Candelaria. Junto con Gabriel Sánchez comenzó a hacer reuniones clandestinas en casa de María. Invitaron a Agustín López, Sebastián García y Miguel Gómez. Según Agustín López, escribió De Vos, estos cinco fueron quienes idearon el plan para que María fingiera que la virgen aparecía y le hablaba.⁶⁵ Por lo tanto, todo lo que la virgen mandaba en la voz de María de la Candelaria, se lo decían los de la junta. Pero antes de iniciar el alzamiento, hicieron saber a las autoridades de la visión de la virgen. No obstante, el obispo mandó encerrar a la comitiva que llevó la noticia sobre la aparición divina en Cancuc⁶⁶, pero siete miembros consiguieron escapar del calabozo de Ciudad Real. Más tarde, ya construida la ermita, María López se fue a vivir ahí, llamándose desde entonces María de la Candelaria. Ya a finales de julio e inicios de agosto, estalló el movimiento organizado contra el sistema colonial. Así que a los demás pueblos

⁶³ Viqueira, en su novela *María de la Candelaria...* parece decir que fue desterrado y que no se exilió a sí mismo. Esto es válido para efectos de carácter literario antes que historiográfico.

⁶⁴ Viqueira, en "Resistencias indias a la rebelión de 1712, Chiapas; formato pdf; p. 6.

⁶⁵ Pero de esos fueron María de la candelaria, Sebastián Gómez de la Gloria, Nicolás Vázquez quienes nombraron distintas autoridades: el primero y el tercero otorgaron a Juan García el título de rey.

⁶⁶ Para un panorama más amplio sobre lo que adoraban los indígenas en la ermita de Cancuc, véase a Jan De Vos, en *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas, óp. cit.*, Pp. 96-100. No era pues una escultura al estilo católico español, tampoco una mujer-diosa, un ídolo prehispánico, ni ninguna imagen sincrética que reuniera las dos religiosidades: la mesoamericana y la cristiana. Jan De Vos concluye que era un objeto esculpido en piedra o madera, que representaba a un animal mitológico, con rasgos predominantemente felinos. Por tanto, detrás del petate de las dos ermitas, tanto la de Cancuc como la de Coilá, nunca hubo una representación de la virgen María, sino un ídolo de piedra esculpido y pintado, representando a un jaguar.

comenzaron a enviarse convocatorias, escritas por Gerónimo Saraos, pues, él había informado sobre su papel de secretario de la virgen. Muchos pueblos se unieron.

Lo que permitió que la insurrección se expandiera fueron los principales dirigentes, pues, ya habían ocupado cargos religiosos, y eran de reconocido prestigio. Ellos dirigieron, escudándose de María de la Candelaria, abanderando a la virgen del Rosario como la capitana de los rebeldes. Sin embargo, es probable que esos personajes, particularmente Gerónimo Saraos, hayan estado informados de la división entre las elites políticas y religiosas que venían agudizándose desde finales del siglo XVII y principios del XVIII. Nunca estuvo ausente la explotación y extorsión.

Tal como se ve en líneas anteriores, la virgen del Rosario fue la única que tuvo más éxito. Para decirlo con González Esponda, quizás porque para entonces era un símbolo ampliamente difundido por los dominicos, “la orden religiosa más poderosa y de mayor presencia territorial en la provincia.”⁶⁷ Los templos católicos comenzaron a verse abandonados cuando inició el culto hacia la Virgen, los ritos en cuevas y en sitios sagrados. Por lo tanto, “La persecución de idólatras, supersticiosos, adivinos, hechiceros y encantadores [...] no fueron más que acciones desesperadas y violentas” llevadas a cabo por los obispos Marcos Bravo de la Serna y el dominico Núñez de la Vega, por mantener el control de los indígenas.⁶⁸

Una vez estallada la rebelión, los indígenas atacaron Chilón, Ocosingo; asesinaron a varios curas, mestizos; hombres, mujeres y niños.

Con objeto de legitimar su lucha, los rebeldes se apropiaron de los símbolos católicos. Y debido, quizás, a que tanto los rebeldes como los españoles utilizaron símbolos religiosos -la virgen-, esta rebelión también fue conocida como *La guerra de las vírgenes*. El objetivo de los indígenas fue implantar un sistema que pudieran dirigir; deseaban salir de la explotación, la opresión directa e indirecta, no sólo del poder civil, sino también del religioso. Lo fundamental era la liberación; quizá no de toda la Provincia,

⁶⁷ González Esponda, Juan, *Ya no hay tributo, ni rey...* p. 20.

⁶⁸ González Esponda, *óp. cit.*, pp. 21-22.

pero sí de todos los pueblos que luchaban contra el régimen. Así que fue una sublevación donde resaltaron matanzas de ladinos, indígenas, religiosos; ahorcamiento y tortura a dirigentes tseltales.⁶⁹ Hubo incendios de pueblos por parte de los rebeldes, la reducción de pueblos a cenizas por parte del ejército español, entre otros.

En esa sublevación, dice De Vos, participaron una “veintena de pueblos de habla tzeltal, tzotzil y chol.”⁷⁰ La mayoría de los rebeldes eran habitantes de la provincia de los Zendales.

Creo pertinente indicar que desde 1681 a 1686, mediante un conflicto entre el obispo de Chiapa y los frailes de la orden de Santo Domingo, se dejó entrever que los dominicos se “excedían en diversas ‘vejaciones’ sobre los pueblos zendales que tenían a su cuidado”⁷¹. Tres décadas después, los religiosos de Santo Domingo se enfrentaron a un obispo, y con objeto de quitarse de culpas con relación al alzamiento en 1712, señalaron al obispo como el causante de la insurrección. En el desarrollo de la sublevación, escribe Peláez, ciertos dominicos sacrificaron sus vidas con la finalidad de sofocar pacíficamente a los rebeldes; mientras otros tomaron las armas para sofocarla con sangre, “desplegando una ferocidad sorprendente, empeñados todos a prestar la máxima colaboración a la autoridad militar, como compensando alguna responsabilidad y defendiendo sus viejos derechos en la región”.⁷²

Y es que la Iglesia era la principal institución mediadora. En muchos pueblos, apunta Viqueira, los frailes o curas eran la única presencia española, pues tenían contacto directo con sus feligreses, ya que dominaban las lenguas indígenas. Así que la Iglesia

⁶⁹ Esa sublevación es una de las más recordadas por los indígenas tseltales de Cancuc y Bachajón, principalmente, cercana a la región que fue escenario de los sucesos; entre éstos resaltan las leyendas narradas de generación en generación cuyo personaje principal es Juan López, uno de los capitanes de los soldados de la Virgen encabezada entonces por María de la Candelaria. Jan De Vos apunta cinco formas de expresión de ese recuerdo; ver De Vos, *La guerra de las dos vírgenes (...)* pp. 13 y 14.

⁷⁰ De Vos, *La guerra (...)* óp. cit.

⁷¹ Martínez Peláez, Severo, *La sublevación de los zendales*, p. 13, Criterio universitario, publicación cultural de la Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1977. Viqueira, por su parte, apunta que las visitas de los obispos a los distintos pueblos se multiplicaron a partir de 1675. Así que para 1712 sumaban ya 37 años.

⁷² Martínez Peláez, Severo, óp. cit., p. 14.

católica legitimaba la dominación colonial en el imperio español. Además, las órdenes religiosas, en particular los dominicos, pronto se convirtieron en los principales terratenientes de varias regiones de la Alcaldía Mayor. A más de eso, algunos religiosos participaban como intermediarios de los comerciantes en los repartimientos de mercancía;⁷³ la Iglesia se beneficiaba en el fraude de los remates de mercancía extraída de los indios, y en ciertos pueblos exigía que la parte de los tributos se pagaran en efectivo. Por lo tanto, no es nada sorprendente que los rebeldes hayan perdido el respeto a sus curas doctrineros⁷⁴. El conjunto de autoridades civiles de las repúblicas de indios era la otra instancia mediadora entre el poder español y los naturales. No obstante, más de un gobernante indios llegó pronto a ser odiado por los indios de su pueblo por sus abusos e injusticias. Ellos eran los medios eficaces de control en las poblaciones indígenas.⁷⁵

A principios del siglo XVIII, “en todos los pueblos de las provincias de Los Zedales, Las Coronas y Chinampas y la Guardianía de Huitiupán el cargo estaba vacante”⁷⁶, por ello, las acciones indígenas no eran fáciles de controlar. De todas formas, los cabildos indios que servían como medio de control en las comunidades, fueron perdiendo también su legitimidad, ya que de igual forma buscaban enriquecerse a costa del pueblo. Por esa razón, durante ese alzamiento, varios indígenas caciques fueron también ejecutados.

Meses después, de agosto a noviembre de 1712, la rebeldía tseltal sería frenada en Huixtán por el ejército español. Fueron derrotados también en Oxchuc. Todavía en Cancuc, centro de la organización militar, pretendieron en vano resistir, pero los españoles rompieron con la trinchera rebelde, quedando éste reducido el 21 de noviembre. Muchos perdieron la vida en ese enfrentamiento, tantos más fueron atrapados, mientras otros escaparon al monte, como es el caso de María de la Candelaria, quien huyó junto a su padre y esposo.

⁷³ Viqueira, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en *Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, editores; UNAM/CIESAS, México, 2004, p: 115. Véase también “Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)”, *óp. cit.*, versión pdf: (último acceso, 10 de septiembre de 2015).

⁷⁴ Viqueira, “Las causas...”, *óp. cit.*, p. 115.

⁷⁵ Viqueira, *Ibid.*, p. 116.

⁷⁶ Viqueira, *Ídem.*

Poco tiempo después de esa rebelión, indios y españoles crearon su versión de los hechos. Los españoles elaboraron informes oficiales que mandaron a España. Entre éstos, dice De Vos, figuraron los de frailes que estuvieron involucrados directamente en los sucesos, mismos que Fray Francisco Ximénez retomaría más tarde en su crónica sobre la labor pastoral de los dominicos en Chiapas y Guatemala. Además de una docena de artículos especializados, hay cuatro textos más extensos; dichas obras están en portugués, alemán, inglés y español. A este conjunto de libros y artículos, que De Vos llama “discurso académico”⁷⁷, sería la primera forma de aproximarse a esa historia.

La segunda fuente se constituye por las obras literarias cuyo argumento es la rebelión de 1712: tres novelas históricas: *Don Juan Núñez García*, de Agustín Mencos Franco; *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, Juan Pedro Viqueira, y *La rebelión de los zendales*, de Ronald Flores; hay dos obras de teatro: *Los agravios de su ilustrísima, memorial dramático en tres actos*, de Alfredo Palacios, y *María Candelaria. An historic Drama from American Aboriginal Life*, de Daniel Brinton; un guión cinematográfico, *Los embustes de San Tanás. Tragicomedia de una rebelión indígena*, de Antonio Coello, y un poema de largo aliento: *Ma'yuk slajibal te ejchenil-La herida interminable*, de Diego Torres. Empero, tal como he ya indicado, en esta investigación sólo analizo la novela de Viqueira y el guión de Coello.

Los indígenas y mestizos formularon también su propia versión del suceso. Los primeros tienen las narraciones orales; en éstas resalta la figura de Juan López, a cuyo nacimiento le dan un carácter mítico: nació como Jesús, a través de una mujer joven, indígena. Y de acuerdo con la información historiográfica la Virgen de la Caridad fue proclamada capitana generala de las tropas españolas, venciendo a la virgen del Rosario el 21 de noviembre, día en que cae Cancuc, cabecera de los pueblos rebeldes. Por eso, los san cristobalenses celebraban cada 21 de noviembre a la capitana del ejército español. Caso contrario sucedió con la Virgen del Rosario: ella desapareció completamente de la memoria indígena; su lugar lo ocupa el capitán Juan López; él está en los recuerdos de los

⁷⁷ De Vos, prólogo a *Los embustes de San Tanás...* de Antonio Coello, 2006, guion cinematográfico, Biblioteca popular de Chiapas; gobierno del Estado de Chiapas; p. 14.

cancuqueros y bachajontecos. En esas historias Juan López es presentado como un hombre divino, con poderes sobrenaturales; es asesinado, pero resucita para luego volver a morir en manos de los suyos, y que volverá algún día para librar de la opresión a los indígenas. Una expresión igualmente mítica que la emparenta con Jesucristo.

Respecto a los trabajos académicos están las obras de Juan Pedro Viqueira y Jan De Vos,⁷⁸ entre muchos otros. En “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”⁷⁹, Viqueira ubica este suceso como el más importante “que haya conocido el reino de Guatemala”. Menciona también que los conquistadores llegados del Viejo mundo a la Depresión Central trajeron epidemias que resultaron virulentas a las tierras bajas cálidas y pantanosas del Valle del Grijalva. Los indios perdieron sus mejores tierras a manos de los españoles. En *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, Viqueira estudia la rebelión de 1712 dividiéndola en regiones; se centra en un principio sobre “La alcaldía mayor de Chiapas”; considera la economía, el comercio, la vida política, la Iglesia. En el segundo ensayo, “¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?”, explica las prácticas religiosas de los indígenas; la distribución del poder en los pueblos de la región. Detrás del petate, dice Viqueira, estaba la imagen o las imágenes de unas vírgenes, y era “custodiada por una decena de indios armados para evitar el paso de los curiosos”⁸⁰

⁷⁸ Sobre la rebelión de 1712, véase: *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendales*, óp. cit. 2011; “Tierra y libertad. Panorama de cuatro rebeliones indígenas”, mimeo, Chilón, Chiapas, 1979, de Jan De Vos; “Rebeliones de las comunidades campesinas: la república Tzeltal de 1712” en Norman McQuown y Julián Pitt –Rivers, compiladores, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, traducción de Daniel Cazés, INI-CONACULTA, colección Presencias, México, 1989, de Herbert S. Klein; *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, EDUCA, colección Seis, 9a edición, Centroamérica, 1993, “La sublevación de los zendales”, UNACH, colección Criterio Universitario, número 8, Tuxtla Gutiérrez, 1997, *Motines de indios*, Ediciones en marcha, s/l, 2ª edición, junio de 1991, los tres de Severo Martínez Peláez; “Guerra de castas de 1712, Sublevación tzeltal”, en Cuauhtémoc López Sánchez (compilador), *Letras chiapanecas*, volumen 3, Gobierno del Estado de Chiapas, Miguel Ángel Porrúa, Librero Editor, México, 1990; “Ya no hay tributo, ni rey”. *De profetas y mesías en la insurrección de 1712 en la provincia de Chiapa*, de Juan González Esponda, entre otros.

⁷⁹ Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz, editores. *Chiapas, los rumbos de otra historia*. México, 2004.

⁸⁰ Viqueira, Juan Pedro, *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, CIESAS, 1997, p. 104.

Jan De Vos, por su parte, en *La guerra de las dos vírgenes* (...) más que un análisis de las fuentes es un conjunto de documentos de archivo, de crónica, como la del fraile Gabriel de Artiga, Francisco Ximénez, así como de versiones orales indígenas, de festividades religiosas como la Virgen de la Caridad; inserta, además, fragmentos de obras literarias: novelas, obras de teatro y un guión cinematográfico. En la “Introducción” a su libro, De Vos recomienda tomar con sentido crítico el informe de Gabriel de Artiga, por ser una visión de los vencedores; y demás, Artiga quería ocultar la responsabilidad del sector religioso del cual formaba parte. Afirma que los curas doctrineros también fueron explotadores de los indios.

Para estudiar el levantamiento identifica tres etapas: a) abril de 1709 y junio de 1712; b) junio a noviembre de 1712; c) diciembre de 1712 a junio de 1713. Sobre esa antología extraje información que me ha servido para hacer la contextualización de lo que fue el levantamiento de 1712.

Esos, pues, son los principales estudiosos que han abordado la rebelión tseltal de 1712; sin embargo, en la presente investigación, dejo de lado los *discursos académicos*. Me centro principalmente en la crónica de Francisco Ximénez, y la sitúo como “la visión de los vencedores”, las leyendas sobre Juan López, como “visión de los vencidos”, y me centro también en las obras literarias indicadas. Naturalmente, cada estudioso muestra una postura, una mirada particular al respecto. En esta investigación no estudio la rebelión como tal, sólo dejo algunas notas sobre lo que fue. Lo abordo no a la manera del historiador, ya que el historiador va y revisa las fuentes documentales, verifica el desarrollo y las consecuencias. Hago aquí un trabajo de interpretación de textos, o, más bien, una reconstrucción de esa sublevación a partir de textos narrativos y los analizo.

La crónica: breve discusión

En este apartado, antes de abordar la obra de Ximénez, haré un breve ejercicio teórico acerca de la crónica, circunscribiéndome sólo en algunos que han clasificado y referido las intenciones en este género, con objeto de tener un pequeño panorama.

Para mencionarlo a grandes rasgos: la crónica se utilizó desde la antigüedad como la herramienta narrativa más adecuada para transmitir conocimiento histórico. Por primera vez, este término apareció en 1274 en *Primera Crónica General*, título que llevó una de las obras de Alfonso X, el Sabio. Después del campo historiográfico pasó a la literatura y, posteriormente, al periodismo.

En Hispanoamérica, Susana Rotker ubica al peruano Ricardo Palma y al español Mariano José de Larra como sus mejores exponentes. Más adelante, afirma que este género “viene del periodismo, de la literatura y de la filología, para introducirse en el mercado como una suerte de *arqueología del presente* que se dedica a los hechos menudos y cuyo interés central no es informar sino divertir.” No obstante, si se considera que la crónica en Hispanoamérica tiene sus antecedentes en la crónica de Indias entonces no nació con fines de entretenimiento, sino de un intento de informar; de una búsqueda de la “verdad” mediante la reconstrucción de eventos históricos.

Las crónicas de Indias, según Valeria Añón, son las que abordan la “incursión española en las culturas prehispánicas en América, escrito entre finales de los siglos XV y XVIII [...]”. La autora señala que Francisco Esteve caracteriza las crónicas de Indias según el autor: “historiadores soldados-conquistadores”, “historiadores humanistas/frailés”,

“historiadores indios”, “historiadores mestizos”.⁸¹ Esta clasificación indica una organización por bloques, hay una mirada por parte del narrador, de quienes escriben.

Dichos textos hablan del Nuevo Mundo, y se ubican temporalmente entre la época de la Conquista y la Colonial, reconstruyendo el proceso de sometimiento del pueblo latinoamericano. Dentro de esta familia textual, de acuerdo con Añón, están las “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. A este periodo responden *Las Cartas de relación* de Hernán Cortés, y la obra de Bernal Díaz del Castillo, etcétera. En el caso de Bernal Díaz, desde el título de su libro indica que su decir es la verdad sobre la historia de la Conquista. La mayoría de dichas cartas o informes, especialmente las de Cortés, iban dirigidas a la Corona, ya que ésta las solicitaba.

Los cronistas de Indias como Bernal Díaz, Hernán Cortés, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, siguiendo a Valeria Añón, viajaron y escribieron sobre el Nuevo Mundo, configurando en sus escritos un punto de vista del testigo privilegiado; por tanto, en dichos escritos es posible encontrar subjetividades, miradas particulares del autor.

En *Las Cartas de relación* de Hernán Cortés, resalta una intensidad: se trata de la veracidad que busca seducir y persuadir al destinatario del texto.

Las cartas de Hernán Cortés constituyen las imágenes fundantes de la Nueva España. Así, componen un espacio desconocido para los europeos: son textos portadores de información sobre territorios de ultramar y contienen datos acerca de la geografía natural y cultural americana. Aunque destinadas a Carlos V, estas cartas tuvieron una importancia decisiva en el conocimiento y la difusión ideológica del Nuevo Mundo, y fueron publicadas, recibidas y apropiadas.⁸²

En otras palabras, esos primeros relatos muestran “la visión de los vencedores”.

⁸¹ Añón Valeria, versión pdf.

⁸² Añón, Valeria y Jimena Rodríguez, “¿Crónicas, historias, relatos de viaje? Acerca de los nuevos estudios coloniales latinoamericanos”. (Universidad Nacional de La Plata/ Universidad de Buenos Aires). Jimena Rodríguez (Centro de Estudios Coloniales Iberoamericanos-UCLA), Versión pdf, disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3506/ev.3506.pdf (acceso: 6, 12 de marzo, y 26 de abril de 2015). Valeria y Jimena mencionan que, sustentándose de Marcel Bataillon, las *Cartas de relación* “fueron publicadas en forma bastante inmediata a su progresiva llegada a Europa y traducidas pronto al alemán, latín, italiano, flamenco y francés. Sólo a partir de 1525 y hasta 1749 no produjeron nuevas ediciones en castellano, esto debido a la cédula real que lo impedía”.

El deseo de referir y representar la verdad está presente en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo. Él, dice Valeria Añón, “opone su palabra de testigo y actor al estilo supuestamente vacío, parcial, falso de Gómara.” Díaz del Castillo compuso su crónica después de finalizada la conquista. Cortés, en cambio, escribió sus cartas desde el espacio y tiempo del combate.

La necesidad de representar eventos, aunque con estilos más novedosos relativos a la forma, se da incluso en el siglo XIX. Francisco Monterde apunta que fue Altamirano quien dio el paso decisivo para la formulación de la crónica moderna en México. En sus obras, dice:

[...] adopta una actitud original, que va unida a la novedad de la forma. No son ya los artículos tradicionales, que sólo informan o comentan, sino alguno más ligero y grato: es la crónica en su amanecer. Con ella el maestro prepara el advenimiento de Gutiérrez Nájera, que sabrá ser más ágil y exquisito, como correspondía al cronista de una sociedad que mostraba preocupaciones por la elegancia en la vida y en las letras⁸³.

Definición y objetivo de la crónica: una aproximación

El término **crónica** proviene del latín *crónica*, y éste viene del griego **chronos**: el tiempo. Literalmente, crónica querría decir: “Historia en que se observa el orden de los tiempos”. O puede también venir de **Krónicabiblios**: entendiendo esto como los libros que siguen el orden del tiempo.

Según López Cubino, la crónica es “la exposición objetiva de un acontecimiento,”⁸⁴ enfocándose a un hecho principal. El cronista, desde su punto de vista, selecciona los sucesos, y los explica, exponiéndola linealmente. Para eso no es necesaria tanta rigurosidad; basta con que se haga una descripción de los sucesos.

⁸³ Monterde, Francisco, en Castro Aguilar, *óp. cit.*, p. 10. Este autor menciona que los orígenes y fundamentos de la crónica actual son periodísticos. De Altamirano a Gutiérrez Nájera, escribió, “asume el cronista su materia con recursos y propósitos artísticos y, por último, devuelve el género a sus legítimos propietarios, los periodistas, quienes la modifican hasta conseguir que coincida con el reportaje” (Castro Aguilar, *En busca de la crónica*, México, Ediciones y Sistemas Especiales, Tuxtla, Chiapas, 2009, p. 11).

⁸⁴ López Cubino, *La entrevista y la crónica*; 2009; p. 22.

A partir del siglo XVI, escriben Valeria Añón y Clementina Battcock, en la corte española se nombraba “a un funcionario para escribir la historia de la monarquía: se trataba del cronista o ‘coronista’ real.” Éste escribía por encargo, y su tarea era “conservar y enaltecer la memoria de los hechos de los españoles y de la grandeza de la Corona, para lo que se ponía a su disposición toda la documentación administrativa y oficial que resguardaban los profusos archivos reales.”⁸⁵

Tras el contacto con el Nuevo Mundo, proliferó una multitud de historiadores y cronistas, de los cuales destacaron soldados, religiosos, funcionarios de diversos rangos, impulsados ya sea por mandato superior, ya fascinados por lo nuevo, o por registrar un testimonio sobre las tierras encontradas, y así resaltar sus méritos. Esos documentos fueron escritos durante casi trescientos años.⁸⁶

Si en los siglos XVI y XVII los navegantes viajeros utilizaron la crónica para registrar sus desplazamientos; en el siglo XIX fue utilizada principalmente en el periodismo y la literatura. En esa época, Susana Rotker identifica a José Martí como uno de los mejores artífices, aunque “no fue el único escritor que convirtió la crónica en algo más que un urgente trozo de periodismo”⁸⁷.

Y en estos discursos persiste la subjetividad del autor. Éste narra, recrea e interpreta según su valoración personal, formación, intereses personales o académicos. Puede, si lo desea, contar en primera persona en caso de haber sido testigo presencial de los casos; así da fe y pacta con el lector de que hay una búsqueda de representar la realidad de los hechos. Entre los temas más recurrentes puede ser un incendio, una corrida de toros, las escenas de una feria; un accidente automovilístico, etcétera. Ocupan, pues, un tiempo de corta duración, de acuerdo con Braudel, ya que sus temas son **acontecimientos** de corto aliento. Duran horas, días en un lugar específico: pueblo o ciudad: puede ser una relación extensa si los acontecimientos duran semanas, meses:

⁸⁵ Añón, Valeria y Clementina Battcock, “Las crónicas coloniales desde América: aproximaciones y nuevos enfoques”, disponible en http://www.cialc.unam.mx/web_latino_final/archivo_pdf/Lat57-153.pdf (acceso 24 de marzo de 2015).

⁸⁶ Añón, Valeria y Clementina Battcock, *óp. cit.*

⁸⁷ Rotker, Susana, *La invención de la crónica*, *óp. cit.*, p. 119.

hechos suscitados día tras día; éstos, según el estilo del autor, se exponen con un lenguaje sencillo, llano y directo; o también puede aproximarse a un lenguaje literario.⁸⁸

Cuando comienzan a verse valoraciones sociales, opiniones personales, belleza en el lenguaje, la crónica se vuelve literaria o de opinión. Por eso, mientras otros consideran que éste es el género periodístico que más informa, otro sector observa que se trata del más opinativo o editorializante. Por lo tanto, es menester indicar que lleva una dosis de enunciación crítica, y puede pretender conducir a los lectores a pensar de cierto modo, cuestión que no siempre se consigue, ya que cada lector despliega su sentido crítico ante cada texto.

Esa práctica de conducir a los lectores se ve en la crónica de Artiga mediante Ximénez: aquél tiene la intención de formar en sus lectores una opinión particular de la rebelión tseltal. Si no se toma precaución en la lectura de dicha obra se estaría reproduciendo la postura ideológica del cronista: justificar el sometimiento de los indios.

Este género discursivo debe tener un lenguaje fluido⁸⁹, entendible para un público amplio, pues no se dirige a la elite académica, a especialistas, como sí lo hizo Artiga, ya que su relación iba dirigida a la corona, como la mayoría de las relaciones e informes escritos entre el siglo XVI y el XVIII. Por ello, el lenguaje es retórico que, debido a la inserción de diversas cartas, en ocasiones se vuelve confusa.

La crónica en Chiapas

El cronista, para la elaboración de su discurso, “observa, escucha, interroga, se acerca a los hechos, a veces participa en ellos, recoge información; y cuando dispone de suficiente

⁸⁸ Cubino, p. 23. *óp. cit.* Por otro lado, los objetos de estudio de la crónica, escribe Castro Aguilar, son los “hechos sociales aislados, la realidad social o prácticas cotidianas, actividades individuales de la sociedad”; las clasifica, además, en “crónica antigua, colonial o testimonial; histórica o historiográfica y literaria o artística” (*óp. cit.*, p. 20).

⁸⁹ Para la escritura de la crónica, Castro Aguilar sugiere considerar el tiempo, los hechos, personajes, ambiente, y responder a las preguntas: ¿Quién?, ¿Dónde?, ¿Cuándo?, ¿Cómo?, ¿Qué? (*óp. cit.*, p. 21).

material, lo ordena, lo selecciona, lo interpreta y le da forma.”⁹⁰ Lo cual significa que el cronista debe estar en el escenario de los eventos, ya sean políticos, culturales, sociales, militares... para construir su crónica desde su apreciación particular.

El cronista, además, goza de una gran libertad a la hora de construir su texto. Puede combinar la narración con la descripción, insertar comentarios y diálogos en el contenido de su discurso.

De acuerdo con Isidro Dubert, los autores gallegos que desde el siglo XVI y XVII escribieron este género de obras las destinaron a la recolección de avatares: expediciones militares, características de las culturas indígenas, las dificultades encontradas durante el establecimiento y el definitivo asentamiento de las comunidades indígenas, entre otros.⁹¹

Estos textos en el siglo XVI, de nuevo Isidro Dubert, era un directo relato de hechos; eso le permitía ser fuente de primera mano para historiadores. Muchos cronistas de ese siglo eran laicos, daban un relato espontáneo, sin un esquema preconcebido de lo que ocurría. Por tanto, se acercaban a la realidad siempre dinámica. Y con la finalidad de ofrecer algo atractivo, algunos confiaban su trabajo a la disposición de otros y sometían el texto a la revisión del lenguaje y estilo; sin embargo, eso provocaba una pérdida en cuanto a “expresividad, concisión y agilidad en su estilo y contenido.”⁹²

En el siglo XVII los “historiadores profesionales”, que también eran eclesiásticos, se ocuparon de la crónica. Con ellos este género se transformó tanto en el plano formal como en el conceptual; el relato se hizo más bonito, se dio más introducción de citas clásicas. De acuerdo con Dubert, en manos de religiosos y teólogos la crónica comenzó a referirse a espacios concretos; registró las fases por las que pasa la Evangelización del Nuevo Mundo; de esta manera se reforzó su carácter apologético y providencial; aunque esos religiosos introdujeron en el relato “arquetipos y referentes culturales europeos

⁹⁰ López Cubino, *óp. cit.*, 2009; p. 22.

⁹¹ Dubert, Isidro, “Análisis de la producción historiográfica sobre la crónica de indias en Galicia durante la época moderna”; versión pdf; https://dspace.usc.es/bitstream/10347/4771/1/pg_149-162_semata5.pdf, acceso jueves 22 de mayo de 2014.

⁹² Dubert, *óp. cit.*, versión pdf.

tomados de la biblia, de la literatura de caballerías o de la cultura de la Época Clásica”, empezaron a ofrecer una interpretación diabólica de los ritos practicados por las religiones indígenas, entre otros; esto, una vez más Dubert, hace que el relato deje de ser de primera mano, pero gana solidez gracias a la erudición de los autores.

Éstas fuentes informativas, no obstante, no son las únicas: el cronista puede construir su protonarración, -tal le llama Corcuera de Mancera-, argumentando que la crónica “No es una narración porque no posee el tipo de estructura que sólo una trama podría darle. Es una lista de hechos, pero tiene valor como un discurso protonarrativo.”⁹³

El primer cronista que escribió sobre Chiapas fue Bernal Díaz del Castillo; luego fray Gabriel de Artiga, Francisco Ximénez, durante los siglos XVII y XVIII; ya en el XX vienen Prudencio Moscoso Pastrana, Juan María Morales Avendaño, entre otros.

No puedo, no obstante, afirmar que la crónica en Chiapas no goce de prestigio; es probable, pero no todas ellas carecen de reconocimiento. La obra de Bernal Díaz, en particular, no es nada ignorada. El prestigio de toda producción depende mucho de la publicidad que se le dé, del autor que la escriba y de la relevancia del hecho que aborde.

Este género de textos registra la hora y lugar en que un personaje actuó o cuando un fenómeno natural provocó desastres en algún lugar. Se identifican los verdaderos nombres de los principales personajes con objeto de distanciarse de datos ficticios. El autor-narrador quizá no debería tomar participación a través de expresiones verbales o adjetivaciones exageradas, salvo narrar sucesos sin introducir apreciaciones personales.

Aunque registre hechos históricos aún no se le sitúa dentro de los discursos historiográficos. Corcuera de Mancera, en *Voces y silencios...*, pregunta: “¿Qué es, en primer lugar, lo que distingue a los acontecimientos históricos de los acontecimientos naturales?” Enseguida dice, apoyándose de Paul Ricoeur, que esta diferencia está en la “estructura narrativa” de la historia. Aunque para que un relato sea histórico no es suficiente con describir lo que sucedió en el pasado, pues sobre cualquier acontecimiento

⁹³ Corcuera de Mancera, *óp. cit.*, 2005, p. 346.

podrían producirse diversos tipos de relatos, sino que necesita la estructura de temporalidad para que tenga su aura de historicidad.⁹⁴

Es posible leer alguna crónica, apunta Corcuera de Mancera, sobre los acontecimientos políticos o económicos sucedidos ayer, pero sin pensar que proporcionan una representación específicamente histórica de los hechos. Para que ese discurso sea una narrativa histórica debe tener una trama, configurar una secuencia de acontecimientos dispersos para representar la experiencia del tiempo.⁹⁵

El historiador no puede no pensar sobre su experiencia de tiempo. “A diferencia del animal, que no recuerda nada, el hombre no puede olvidar; pero tampoco puede recordarlo todo. El dilema del hombre tiene que ver con el manejo del tiempo. Ese recordar en el tiempo se llama historia.”⁹⁶ Y en los discursos historiográficos, es difícil, casi imposible, encontrar una inocente representación de los sucesos; más aún, éstos ni siquiera se presentan de forma natural a los ojos del historiador.

Raquel Gutiérrez, por su parte, analiza la crónica desde una mirada semiótica y hermenéutica, y la establece como texto; entendiendo éste como “documento de carácter histórico que da cuenta, en forma narrativizada, de una serie de eventos presentados en orden de sucesión temporal.”⁹⁷ Esta definición cabe para la de acontecimientos bélicos escritos por religiosos del siglo XVIII, en particular fray Francisco Ximénez, ya que dicho trabajo presenta una serie de eventos en orden de sucesión temporal. Relata los hechos de 1712, suceso por suceso, tema que abordo más adelante.

Además de lo anterior, Gutiérrez identifica cuatro grupos de crónica de la Conquista de México y de Indias. En primer lugar, ubica a los *Conquistadores* o soldados-escritores; en segundo a los *Historiadores-humanistas*; en tercero a los *Religiosos*, y en cuarto a los indígenas que escribieron después de consumada la conquista. Sin embargo,

⁹⁴ Corcuera de Mancera, *Voces y silencios...* p. 342.

⁹⁵ Corcuera, *óp. cit.*, p. 343.

⁹⁶ Corcuera, *ídem*.

⁹⁷ Gutiérrez, Raquel, “Acerca de la crónica. (Texto, veridicción y mimesis)”, versión pdf; disponible en <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/6399/2/199024P239.pdf>, acceso martes 17 de junio de 2014.

del tercero dice que “Aportan a la historiografía de las Indias la discusión teológico moral y los primeros sondeos científicos aplicados a la lengua y a la cultura precolombinas.”⁹⁸ Y no sólo los *Historiadores humanistas*, que, sin estar en las Indias, escribieron crónicas a partir de los escritos de testigos oculares, sino también algunos religiosos, como Ximénez, ya que él, estando en las Indias, escribió su obra mediante textos de testigos que presenciaron los sucesos. El conjunto de estos documentos es lo que Gutiérrez denomina *Crónica de la conquista de México*.

En este género discursivo, en todo caso, puede existir lo verdadero y lo falso, entre lo que es y lo que parece ser. Ya que el texto, por ser una expresión escrita, no deja de ser un discurso manifestado por alguien sobre algún tema en particular.

Se entiende, pues, que los hechos, tal como son presentados no acaecieron tal como fueron registrados; porque el cronista selecciona los eventos, no expone todo lo que sucede en su entorno. La crónica, indica Corcuera de Mancera,

Es el resultado de ordenar el material conforme a la secuencia temporal en que ocurrieron los hechos. Modestamente, se ocupa de *elementos primitivos* o ingenuos de la narración histórica, pero no deja de ser útil porque representa una primera manera de seleccionar y ordenar los datos. Es también una ordenación *abierta*; se inicia cuando el cronista comienza a registrar los hechos y prosigue indefinidamente hasta que esa persona decide dejar de registrarlos. La historia, si pudiera llamarse así a un registro tan elemental, no concluye en la última página de la crónica, porque no hay en ningún momento un cierre narrativo, simplemente la persona deja de escribir.⁹⁹

Debido a lo anterior, para que este género se convierta en discurso propiamente historiográfico debe ser trabajado por el historiador, usarla para construir una historia. Sólo de este modo los acontecimientos se constituyen como relatos vividos que tienen un inicio, un punto medio y un final. La trama es lo que va a situarlo dentro de la historia. La diferencia, pues, se halla en la *estructura narrativa*.

⁹⁸ Gutiérrez, Raquel; *óp. cit.*

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 354.

Según Catherine Poupene, Mignolo parece considerar la crónica como “uno de los tipos discursivos de la formación historiográfica que narra la conquista y la exploración de América”. En el mismo tenor, Poupene, sustentándose de la diferenciación que hace Hayden White respecto a *anales, crónica e historia*, apunta que, si los anales son una lista de acontecimientos organizados secuencialmente, la crónica no abandona este orden como uno de sus principios organizadores del discurso, pero sí se distingue por ocupar un dominio más amplio, “organiza su material por tópicos, tiene un tema central.” Sin embargo, Poupene, parece estar de acuerdo con White quien dice que la crónica parece querer contar una historia, que intenta, en vano, alcanzar la narratividad. Y es que mientras el cronista termina las cosas sin darle una solución, la historia tiene una trama y busca darle un sentido a la cadena de eventos.

Para Hernán Vidal, los textos de este género son como “testimonios que expresan la experiencia histórica real, tanto de los conquistadores como de los vencidos. Ellos fueron el humus del que se nutrió la visión ideológica del proceso imperialista español que más tarde serviría de fundamento para la literatura colonial hispanoamericana”¹⁰⁰.

Aunque si esos escritos se construyeron con la finalidad de enviarlos a alguna autoridad de mayor rango, se entiende que no sólo es un registro de la visión de los vencidos, sino un trabajo donde buscaron justificar los hechos en la Nueva España para ganarse la confianza y el respeto de las autoridades españolas; por lo tanto, los cronistas, al escribir sobre la conquista, muy probablemente perseguían un objetivo concreto: buscaban reconocimiento a sus méritos. Un caso de estos es el informe preparado por fray Gabriel de Artiga respecto a la rebelión de los tseltales de 1712, que luego fray Francisco Ximénez insertó en su obra.

¹⁰⁰ Vidal, en Catherine Poupene, “La crónica de indias entre ‘historia’ y ‘ficción’”, versión pdf, disponible en http://www.academia.edu/947183/La_Cronica_de_Indias_entre_historia_y_ficcion, última visita: martes 17 de junio de 2014.

Capítulo segundo

Un fraile detrás de la sublevación tseltal de 1712

Este apartado es un primer acercamiento a uno de los textos que conforman mi objeto de estudio.

En este primer ejercicio me restrinjo a examinar la obra de fray Francisco Ximénez de la orden de predicadores, para descubrir su percepción, su mirada en torno al suceso indicado.

Antes de abordar este tema, debo hacer énfasis de que mi objetivo es descubrir la mirada de los autores que han estudiado, representado y recreado la rebelión de 1712 en discursos literarios e historiográficos. Y no podría presentar una mirada completa porque tres de los textos más importantes sobre este hecho están en portugués, alemán e inglés.

Fray Francisco Ximénez, un acercamiento a su vida

El padre fray Francisco Ximénez fue miembro de la Orden de Predicadores de la Provincia de Guatemala. Mas, antes de comentar su vida y obra, Ana María Parrilla apunta en su tesis doctoral *El antiguo convento de Santo Domingo en Tecpatán, Chiapas, México*, que la Orden de Predicadores se fundó en Europa, de donde salieron cuatro frailes a España, en 1217, una vez que Santo Domingo de Guzmán les había dado en Toulouse una buena formación teológica para predicar y fundar conventos. En ese año se fundó el primero, dentro de la Península Ibérica; le siguieron, entre 1218 y 1219, los de Segovia, Palencia y Madrid. Enseguida, a mediados del siglo XIII, se establecieron escuelas de lenguas orientales para extender el apostolado a judíos y musulmanes, práctica que también se realizó en la Nueva España. Además, dentro de la provincia de España los dominicos

comenzaron a instaurar estudios conventuales en varios lugares. Sin embargo, a mediados del siglo XIV, la peste negra provocó una caída demográfica que fue reflejada, incluso, en el número de frailes en los conventos dominicos. Para resolver esa situación se incumplieron las reglas de la orden, ya que aceptaron a personas que sólo necesitaban cubrir la insuficiencia alimenticia. Hasta entonces los padres mantenían una rigurosa vigilancia con respecto a las reglas del convento, pero éstas poco a poco se fueron relajando por la falta de recursos y a la inestabilidad político-social en Salamanca, lo cual evidenció la necesidad de efectuar una reforma.¹⁰¹

Dando un salto gigantesco, señalo que de las órdenes religiosas que se asentaron en Chiapas fueron los “mercedarios, franciscanos, jesuitas, juaninos, dominicos y las monjas de la encarnación”¹⁰². Aunque la evangelización de la tierra chiapaneca fue realizada casi exclusivamente por los dominicos, pues esta orden religiosa llevó a cabo una verdadera obra evangelizadora por el conjunto de la provincia, ya que el resto de las órdenes religiosas la hicieron en el contexto de Ciudad Real, actualmente San Cristóbal de Las Casas¹⁰³. Más de un siglo después llegaría Francisco Ximénez a formar parte de la Evangelización indígena.

Al parecer no se registra su presencia en Guatemala; pero se sabe que Juan Thomas Miluti preparaba su viaje a Honduras; en esa embarcación fueron treinta frailes, entre ellos Ximénez. Dicho viaje fue bien documentado porque en él iba Jacinto Barrios Leal, el nuevo presidente de Guatemala, y dos catedráticos de la recién fundada universidad de San Carlos. Ya en tierra hondureña, dice Carmelo Sáenz, “prefirió continuar viaje por tierra firme”¹⁰⁴ hasta llegar a Guatemala, aún de 22 años, dice Recinos, junto con otros frailes, el 4 de febrero de 1688. Se formó con los padres dominicos. 42 años de su

¹⁰¹ Parrilla Albuerne, Ana María, *El antiguo convento de Santo Domingo en Tecpatán, Chiapas, México*, tesis doctoral, Madrid, 2012. Pp. 70 y 72.

¹⁰² Parrilla Albuerne, *óp. cit.*, p. 85.

¹⁰³ Parrilla Albuerne, Ana María, *ídem*.

¹⁰⁴ Sáenz, Carmelo, “El ecijano Francisco Ximénez O.P.”, versión pdf, disponible en <http://dspace.unia.es/bitstream/handle/10334/391/16JIIITII.pdf?sequence=1> (acceso lunes 26, mayo, 2014)

vida las dedicó a la predicación, y a escribir¹⁰⁵. Lo primero que comenzaron a aprender fueron las lenguas indígenas.¹⁰⁶ En julio de 1690 se fue a la Ciudad Real de Chiapas; ahí el obispo fray Francisco Núñez de la Vega le ordenó de presbítero,

[...] cantó su primera misa apadrinado por el predicador general fray Manuel Mariscal, y retornó a Guatemala el 25 de enero de 1691, como capellán del Visitador licenciado Fernando López de Urbaneta. En octubre de ese mismo año era maestro de novicios; luego doctrinó en diversos curatos; volvió a ser maestro de novicios en 1697, el año siguiente prior del convento de San Salvador, y en 1699 Procurador General de la Orden.¹⁰⁷

Según Catherine Poupeney Ximénez murió en 1730.¹⁰⁸ En su infancia, los médicos le declararon muerto a causa de una grave enfermedad, misma que se resolvió en una especie de resurrección.¹⁰⁹ De acuerdo con Adrián Recinos, en el prólogo al libro *Historia de la Provincia de San Vicente*¹¹⁰..., volumen IV, Ximénez es uno de los cronistas sobresalientes que emprendieron y lograron el descubrimiento cultural de los pueblos en

¹⁰⁵ Valenzuela en Recinos, prólogo a la obra de Ximénez, p. 14.

¹⁰⁶ Según Carmelo Sáenz de Santa María, el fraile Francisco Ximénez, así como fray Ildefonso José de Flores, aprendió cackchikel y quiché; léase “El ecijano Francisco Ximénez O.P.”, versión pdf, disponible en <http://dspace.unia.es/bitstream/handle/10334/391/16JIIIITII.pdf?sequence=1> (acceso 26, mayo, 2014).

¹⁰⁷ Recinos, prólogo a la obra de Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente... óp. cit.*, p. 16.

¹⁰⁸ Freire Gálvez menciona que Ximénez quiso en vano volver a España, y murió en 1730 en Santiago de los Caballeros, hoy Antigua, de Guatemala. En “Fray Francisco Ximénez, un dominico ecijano en Guatemala, traductor del *Popol Vuh* (la biblia de los mayas o el libro sagrado de los quichés)”, versión pdf, disponible en <http://www.ciberecija.com/descargas/fray-francisco-ximenez.pdf> (acceso martes 27, mayo, 2014).

¹⁰⁹ No hay noticias sobre el grado de estudios que pudo haber alcanzado Ximénez en España; mas en sus escritos, dice Carmelo Sáenz, se nota un apreciable nivel en lo propiamente eclesiástico. Fraire Gálvez, por su parte, sugiere que el dominico desde pequeño mostró vocación religiosa. Por su parte, Poupeney dice que en el convento de San Pablo y Santo Domingo de Écija hizo sus primeros estudios. Llegó a Chiapas en 1690. En San Juan Sacatepéquez, Guatemala, inició su labor como párroco. En Rabinal fundó un hospital para indígenas en 1711. Fue predicador general; ocupó cargos en la capital guatemalteca, como procurador general de la Orden de Predicadores, en 1699; fue prior en San Salvador y fue cura doctrinero en varios pueblos del Reino. Véase a Poupeney Hart, Catherine, “La Historia Natural del Reino de Guatemala, de fray Francisco Ximénez, entre patria criolla y utopía americanista”, versión pdf; disponible en: <http://www.histal.ca/wp-content/uploads/2012/08/PoupeneyHart-2002-La-Historia-Natural-del-Reino-de-Guatemala-de-Francisco-Ximenez-1.pdf> (acceso 3, junio, 2014; último acceso martes 17, junio, 2014).

¹¹⁰ Es bien sabido que Ximénez no sólo escribió los cinco tomos de *la historia de la Provincia...* También fue traductor de la biblia sagrada de los mayas, el *Popol Vuh* o el *Libro del concejo*, del quiché al castellano, texto donde se expone la cosmogonía indígena mesoamericana; se sabe, de igual modo, que habló lenguas como kakchiquel y Tutujil. Eso habla de un Ximénez con conocimientos lingüísticos. Según Catherine Poupeney Ximénez escribió *Historia de la Provincia...* por encargo de sus superiores y como complemento a la obra de fray Antonio de Remesal, 1619. Esta misma opinión la sostiene también Arturo Enrique de la Torre y López. Dice: “tal como figura en la portada del libro: *De orden de N. Rmo. P.M. Gr. Fr. Antonio Cloche*”.

tierras americanas.¹¹¹ Con lo anterior se entiende que Ximénez fue un fraile dominico de la provincia de San Vicente de Chiapa, y era oficialmente el cronista de la orden de predicadores; Gabriel de Artiga también fraile dominico, era “el predicador especial del santísimo Rosario”¹¹². Artiga y Ximénez eran contemporáneos de la época en que se desató la rebelión.

La crónica de Francisco Ximénez

En el texto, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, capítulos 58 al 74, Ximénez dice contar la sublevación de 1712, en la Provincia de los Zendales; para construir su crónica usa la larga relación que el padre fray Gabriel de Artiga¹¹³ envió a su majestad, dentro del cual se encuentran algunas cartas o relaciones de otros frailes. Sin embargo, considero que Ximénez las seleccionó y las ordenó siguiendo ciertos intereses; por lo tanto, aunque se vea aquí la mirada de fray Artiga, en el fondo está también la de Ximénez.

La *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala...*, tal como ha sido ya apuntado por varios estudiosos como Jan De Vos, Juan Pedro Viqueira, entre otros, es una de las producciones de las cuales se apoyaron diversos estudiosos que han examinado dicha sublevación¹¹⁴.

¹¹¹ Catherine Poupene ve a Francisco Ximénez como uno de los más estimados representantes de la orden religiosa de los dominicos (p. 3036), “En torno a la modalidad narrativa en las ‘Historias Naturales y Morales’. El caso de fray Francisco Ximénez y las Historias de Guatemala” versión pdf; disponible en https://www.academia.edu/947202/En_torno_a_la_modalidad_narrativa_en_las_Historias_naturales_y_morales_.El_caso_de_Francisco_Ximenez_y_las_Historias_de_Guatemala (visita 05, septiembre, 2014).

¹¹² Sobre el caso del Rosario, léase a De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...* p. 20. Otra explicación se encuentra en el mismo De Vos, en su libro *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*, p: 81. Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, 2010.

¹¹³ Según De Vos, la relación de fray Gabriel de Artiga fue escrito en 1716, para el obispo de Chiapa y Soconusco. Véase *La guerra de las dos vírgenes... óp. cit.*, pp. 59 y 161.

¹¹⁴ Según González Esponda, los españoles, durante la colonia, calificaban indistintamente como sublevación o motín a todo tipo de alzamiento en su contra (“*Ya no hay tributo, ni rey.*” ..., p. 16), y es la más recordada por los indígenas tseltales de Cancuc y Bachajón, principalmente. Cancuc, quizá, por ser la sede de aquel movimiento, y Bachajón, por ser el pueblo de origen del capitán rebelde Juan López; ambos representan a la región que fue escenario de los sucesos.

Sustento de la *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*

Esta narración deja algunos vacíos. Fray Francisco Ximénez anota que algunas partes está diminuta, porque calla a propósito muchas cosas, para no manchar a quien se debía cargar toda la culpa, y porque algunas cosas no se supieron hasta después de haber terminado su escrito. Asimismo, en el contenido de la obra dice haber escrito lo que otros le contaron.

El hecho de que Ximénez haya escrito su crónica casi diez años¹¹⁵ después de la rebelión, dice De Vos, le dio el tiempo suficiente “para investigar con cierta objetividad la responsabilidad de las autoridades civiles y eclesiásticas por igual.¹¹⁶” No obstante, los frailes dominicos, afines al cronista, parecen ser omitidos o perdonados de sospecha alguna y presentados como personas que “le resistían al alcalde mayor y procuraban favorecer a los pobres indios”¹¹⁷, precisamente por esa razón De Vos sugiere tomar con sentido crítico la obra de Ximénez, debido a su afinidad por los frailes cercanos a él, y porque no le cabía duda de que el principal responsable de la rebelión fue el obispo Álvarez de Toledo, el alcalde mayor y los vecinos de Ciudad Real. Sin embargo, también tuvo que ver la plaga de chapulines que afectó la producción; el castigo que las autoridades eclesiásticas dieron a las personas que crearon el “falso milagro”; luego el rechazo a la virgen aumentó el rencor en los adeptos. Dicho resentimiento “influyó en la decisión que, unos meses más tarde, tomarían algunos naturales de Cancuc para lanzar ellos también un culto a la Virgen y, esta vez, convertirlo en una rebelión armada”¹¹⁸.

¹¹⁵ Esta obra, según Freire Gálvez, fue la principal de Ximénez, redactada entre 1715 y 1720, inédita hasta 1929. Ximénez, dice Gálvez, “está considerado como uno de los más importantes historiadores dominicos del siglo XVII y siguiente”. Véase “Fray Francisco Ximénez, un dominico ecijano en Guatemala, traductor del *Popol Vuh* (la biblia de los mayas o el libro sagrado de los quichés)”, versión pdf, disponible en <http://www.ciberecija.com/descargas/fray-francisco-ximenez.pdf>; acceso martes 27 de mayo de 2014. Por mi parte, no puedo precisar el año de redacción.

¹¹⁶ De Vos, *La guerra de las dos vírgenes...* p. 161.

¹¹⁷ Ximénez, *óp. cit.*, pp. 219-220.

¹¹⁸ De Vos, *óp. cit.*, pp. 26 y 28.

La documentación hallada por Ximénez no fue poca. En el sexto libro de la *Historia de la Provincia...* dedica 16 capítulos a la rebelión de 1712. Una extensa información en esa obra, sin embargo, fue tomada más o menos fielmente de la redacción que en su momento hizo el fraile Gabriel de Artiga, que era superior provincial de la orden y recorrió los escenarios poco tiempo después del sometimiento de los rebeldes. Por estos motivos, de acuerdo con De Vos, este último es el responsable de la manera de cómo estas noticias llegaron a oídos de las autoridades guatemaltecas y españoles.

Aquel fraile dice haber escrito su relación a partir de las cartas de los religiosos que él tenía en su poder y que estuvieron en el ejército, así que mandaron la información a fray Gabriel sobre lo que iba sucediendo, “(...) para que donde llegare la noticia de las barbaridades de los miserable no lleguen a bulto sino con el orden que sucedieron”¹¹⁹. Dentro de esta crónica hay escritos del padre fray Joseph Monroy entre las páginas 264 a la 269; se ven algunas cartas del padre fray Juan Arias en la página 273 a la 276. Y dentro de las relaciones del padre Monroy se observan otras como las que recibía de los chamulas¹²⁰, donde le informan la ubicación de los rebeldes: dicen que están en el pueblo de La Magdalena, junto con los del pueblo de Santiago y Santa Martha. Incluso, los chamulas denuncian a Nicolás Vásquez como el capitán de los Zendales. Se nota dónde empieza esta relación, pero no se ven las comillas de cierre.¹²¹

La crónica, además, se sostiene de otras fuentes, tales como las memorias de soldados que refieren la muerte de los religiosos fray Nicolás de Colindres y fray Manuel Mariscal, mismas que se leen en las páginas 270 a la 271. En las relaciones, al hablar de algún religioso, Artiga anota en cursivas sus recuerdos, así lo hace con los padres Nicolás de Colindres, nacido en Guatemala, donde tomó el hábito e hizo su profesión el 25 de septiembre de 1697; igual en cursivas, apunta que el padre Manuel Mariscal es natural de Málaga, buen religioso y muy caritativo con los pobres; entre otros.

¹¹⁹ Véase la página 221.

¹²⁰ Véase la página 265.

¹²¹ Véase, por ejemplo, la página 265.

Aparte de las cartas de frailes, también usa los autos tomados a los reos a partir de los numerosos juicios a los cuales fueron sometidos. Esa información, no obstante, puede ser resultado del tormento que sufrieron. En todo caso buena parte de esas confesiones se dieron “a veces sin conocimiento de causa, siempre bajo amenaza de tortura, a menudo mediante intérpretes y escribanos no necesariamente capaces ni objetivos”¹²². Además, varios de los acusados hablaron porque querían disminuir sus delitos, su responsabilidad.

En el contenido de la crónica se encuentran voces entre paréntesis y en cursivas. Se entiende a veces que esas voces son de personas bien identificadas por el cronista; también se notan citas, que crean confusión ya que uno las puede leer como una interpretación u opinión de fray Artiga. Ximénez, además, inserta opiniones, comentarios que estorban la dinámica narrativa. Por esa razón, ocurre que varias veces no se puede identificar bien quién es el narrador de la historia. Esto se debe a que se abren comillas, pero no se muestra dónde se cierran. No se ve en qué momento deja de citar la relación de algún cura, o padre, ni en qué momento está hablando él como autor de la crónica. Por esa razón considero que su estilo es, a veces, confuso.

De la Torre y López comenta que era frecuente el uso de obras anteriores en las crónicas indianas, sobre todo en los cronistas del siglo XVII. Sin embargo, este modo de escribir crónicas también la practicaron cronistas del siglo XVIII; y eso puede verse en la *Historia de la provincia de San Vicente...* de Ximénez; ahí se leen relaciones y cartas de frailes a otros. Según De la Torre, el mismo Ximénez habla del trabajo que hizo en el archivo secreto de las tres llaves, y en el de su propia orden, del cual fue archivero. Por otro lado, aquella práctica no ha quedado obsoleta pues los periodistas actuales, quienes muchas veces construyen una crónica sobre diversos sucesos, echan mano de otras fuentes para elaborar sus textos, tales como entrevistas grabadas o filmadas; documentos archivados de algún personaje de eventos determinados. En el caso de Ximénez, la mayoría de las voces las encuentra archivadas; en ese material escuchó y vio lo que para

¹²² De Vos, *óp. cit.*, p. 40.

él fueron 21 pueblos sublevados: “doce a la parte del este de Ciudad Real y los nueve al norte”¹²³. Esta cantidad, no obstante, parece ser rebasada. Por lo demás, entre los estudiosos de esta sublevación no se observa un acuerdo sobre la cantidad de pueblos rebelados contra los españoles. Aunque esto quizá no preste mayor importancia. Lo relevante fue el impacto que ejerció sobre los religiosos, Alcaldes mayores, y todas las demás autoridades que, en complicidad con las de mayor rango, explotaban a los indígenas.

Parte de los documentos que ahora se encuentran en el Archivo General de Centroamérica, Guatemala; del Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, y algunas bibliotecas estadounidenses como Austin, Tulane y Chicago, fueron utilizados por fray Gabriel de Artiga en el amplio trabajo que escribiera en 1716, sobre la rebelión de 1712.¹²⁴

Debido a su posición en la institución eclesial, así como la selección de materiales o informes de los cuales Artiga se sirvió para redactar su crónica, se puede entender su inclinación. De Vos dice que “en esta calidad defiende obviamente a sus súbditos, empezando con la memoria de los cuatro frailes que cayeron asesinados por los indios rebeldes.” Así que una de las finalidades de ese informe era defender la integridad de los padres en caso de ser acusados como los principales responsables de la rebelión, “[...] debido a inaceptables negligencias en el trabajo pastoral.”¹²⁵ Por tanto, el asesinato de los curas se podría entender como una forma de venganza por los agravios que pudieron haber vivido los rebeldes. Por este hecho, apunta De Vos, no se puede entender como *noticia verdadera*, sino *noticia interesada*. Con la finalidad de concretar esta idea, vale preguntar quién es fray Joseph Monroy.

En el Archivo General de Indias, se encuentran dos probanzas de méritos escritas por Monroy, pero en éstas no se sabe casi nada de él; si era español peninsular o criollo. Pasó a la Provincia de Chiapa en 1707, y no se sabe de dónde vino. Dominó a la perfección

¹²³ Ximénez, *Historia de la Provincia...* óp. cit., p. 222.

¹²⁴ De Vos; *La guerra de...* óp. cit., p. 51.

¹²⁵ De Vos, Jan, *La guerra de las dos Vírgenes...* óp. cit., pp. 51, 52.

las lenguas tsotsil y tseltal. Su carrera pastoral la empezó en San Bartolomé de los Llanos. Trabajó también en Yajalón, Ocosingo y Chamula, “en tiempos de la rebelión”, dice De Vos. En 1722 fue nombrado cura doctrinero de Oxchuc. Por estos trabajos, además de la reedificación de templos que habían caído en ruinas, fue nombrado “predicador general y calificador del santo oficio de la Inquisición.”¹²⁶ Además, se sabe ya que Monroy fue testigo ocular de la rebelión desde sus inicios, y escribió su informe, que él mismo llama “noticia verdadera”, poco tiempo después de los sucesos. Sin embargo, dice De Vos, en su probanza de méritos se nota su afán de promoverse. Este caso no aplica sólo a fray Joseph Monroy, sino también a todos los funcionarios de mayor rango, como el caso de Toribio de Cossío; tanto los civiles como los eclesiásticos aprovecharon la oportunidad para dar buena imagen a la corona; para esto a veces exageraron “sus buenos servicios”, o hasta inventaron méritos y callaron errores.¹²⁷ Precisamente por estas razones, De Vos recomienda tomar con espíritu crítico el informe de Artiga, por las relaciones insertas en su crónica, como la de fray Joseph Monroy.

Un claro ejemplo de la demostración de “buenos servicios” a la corona es el informe del obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo, cuya letra dice:

Puesto a los reales pies de Vuestra Majestad ruego y suplico mande hacer y ejecutar para comprobación plena de mi obrar y aplicación al real servicio de Vuestra Majestad [...], en haber dado y contribuido al principio de la guerra con doscientas fanegas de maíz que tenía en mi casa para dar de limosna, como lo acostumbé hacer los martes y sábados a los pobres, con las que se ocurrió a la extrema necesidad que padecían los soldados, a causa de no querer los indios de ningún pueblo llevar maíz ni otra cosa de mantenimiento a Ciudad Real, por ser todos, menos los de Chiapa de la Real Corona, infieles a Vuestra Majestad y esperaban conseguir la apetecida libertad. Después servía a Vuestra Majestad para la urgencia de esta guerra con treinta toros hechos cecina; y por no tener dinero ni alhaja en mi casa que lo valiese, hallándome con un mulato esclavo, lo doné a Vuestra Majestad y entregué con lo demás en la proveduría general

¹²⁶ De Vos, Jan, *La guerra de ... óp. cit.*, p. 52.

¹²⁷ De Vos, Jan, *La guerra de las Dos vírgenes... óp. cit.*, p. 53.

de Ciudad Real, importando las tres referidas partidas en tiempos serenos setecientos y veinte pesos, y mucho más en los de guerra.¹²⁸

Estas alabanzas personales que hacía el obispo, así como el gobernador Toribio de Cossío, Ximénez los desmiente en su obra. Toribio de Cossío, dice, más era para mercader que para soldado, agregando que aquél salió huyendo hacia Guatemala¹²⁹. Por otro lado, en el capítulo 61, reprocha al obispo Álvarez de Toledo su codicia, su falta de compromiso pastoral. Además, lo ubica como el causante total de la sublevación, y le califica como *mercenario*; trataba a sus ovejas como ajenas, *“porque no sólo les quitaba la lana sino con la lana la piel, entonces la sangre y después la vida de muchos, causado de las infinitas tiranías que con aquellas que llamaba sus ovejas executó vuestra señoría.”* El obispo estaba lejos de morir por sus ovejas, sino por juntar dinero. Esto era “lo que a él lo mataba y lo que mató y quitó la vida a tantos.”¹³⁰ Al parecer, De Vos entiende esto como un acto de desprestigio, teniendo en cuenta que Ximénez era dominico y Álvarez de Toledo franciscano. Lo que indignó a Ximénez, según entiende De Vos, es que el obispo no permaneció en su diócesis para enfrentar la pacificación de los alzados, sino que se fue huyendo a Guatemala, pero al encontrarse con los que venían a la guerra se volvió con ellos, según él, para morir.

Por encima de todo, De Vos escribió que los curas doctrineros¹³¹ aunque actuaban como defensores de aquellos que llamaban “pobres y miserables indios”, también los explotaban despiadadamente, en complicidad con las autoridades indígenas; entre ellas estaban los gobernadores, alcaldes y regidores, pues éstos, en cada pueblo ayudaban a los padres curas a la labor pastoral. De estos resaltan los fiscales, ya que eran los más cercanos colaboradores de los curas, por eso sabían leer y escribir, aunque a veces muy poco. También estaban los “principales”, que eran más numerosos e influyentes, eran una elite que frecuentemente rivalizaba con los funcionarios civiles y eclesiásticos.

¹²⁸ Álvarez de Toledo, en De Vos, *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de los zendales (Chiapas, 1712) documentada, recordada, recreada*, México, UNAM, CIESAS, UNICACH, 2011, pp. 54, 55.

¹²⁹ Ximénez, *Historia de... óp. cit.*, p. 255.

¹³⁰ Ximénez, *óp. cit.*, pp. 232-235

¹³¹ Los curas doctrineros eran diocesanos o seculares, dice Jesús Morales, bajo la jurisdicción directa del obispo.

Representaban las aspiraciones más genuinas del pueblo; poseían conocimientos sobre la medicina tradicional, el ciclo agrícola, la elección de los nombres calendáricos. Era difícil que en cierto grupo social se hiciera algo sin el conocimiento de ellos¹³². Por esas razones le llamaban la “república de indios”.

Lo que sí se reconoce del discurso de Artiga es que dicha crónica es un excelente texto, pues presenta los sucesos de forma detallada. Otros más transcribieron los sucesos, dice De Vos, pero son más burocráticos; en cambio el obispo de Ciudad Real de Chiapa y el Alcalde mayor de Tabasco redactaron informes más formales. A pesar de todo esto De Vos califica la relación de Artiga, así como la de los demás españoles, como una mirada de los vencedores.

Antecedentes de la aparición de la Virgen del Rosario

En las primeras líneas donde Ximénez comienza a abordar el año de 1712, cita la voz de fray Francisco de la Vega, quien decía: “Dios nos saque con bien del año de doce”¹³³, expresión que muestra preocupación, incertidumbre, pero más que eso, conocimiento – “inspiración de las grandes calamidades–”, comenta Ximénez, de los problemas que vivirían en ese periodo. Aquí menciona a algunos religiosos muertos a principios de aquel lapso, tales como Andrés Gómez de Rivera. Indica su lugar de origen, el año en que llegó a Guatemala, el convento donde estuvo; su buen desempeño en la teología. Resalta además su carácter limpio en el trabajo; por naturaleza dócil, afable, amigo de los pobres, entre otros. Que si aquel provincial pecó, más que de maldad fue de bondad¹³⁴. Describe, asimismo, al Predicador General fray Blas Rodríguez, a fray Juan Pérez de Rivera. Apunta que la violencia padecida por muchos religiosos fue “por hacer Prior de Ciudad Real a un ahijado del señor Obispo”¹³⁵. Estas descripciones sobre religiosos las hace Ximénez en

¹³² De Vos, *La guerra de...* *óp. cit.*, p. 23.

¹³³ Ximénez, *óp. cit.* p. 217.

¹³⁴ Ximénez, *Ibíd.* pp. 217 y 218.

¹³⁵ *Ídem.*

varias partes de su trabajo. Así en los casos de los frailes Mariscal, Colindres, entre otros, asesinados durante la rebelión, suceso que tiene sus antecedentes años antes de 1712.

Según la relación que fray Joseph Monroy envía a fray Gabriel de Artiga, desde 1708 comenzaron a hablarse de apariciones milagrosas en distintas partes de los Altos de la provincia de Chiapa; tal es el caso de un hombre, camino a Zinacantán, quien estaba dentro de un palo diciendo que era “(...) una imagen de la Virgen Nuestra Señora que estaba dentro del mismo palo (...), que era bajada de los cielos, dando a entender (a) los naturales que venía a ofrecerles favor y ayuda”¹³⁶. Esta noticia, como es natural, llegó hasta el padre Monroy quien luego fue a ver al hombre; le preguntó quién era, y él, revuelto en una frazada, con el rostro cubierto, respondió hasta la tercera ocasión: “Soy un pobre pecador, que no me dejan amar a Dios”. Con la finalidad de que ese “milagro” no se extendiera hacia los demás pueblos, el padre José Monroy hizo cortar el palo en trozos y se fue a Chamula llevándose al hombre, a quien lo tuvo como “iluso y falto de juicio por lo que en él había visto y atendido”¹³⁷. Pero por lo que parece, fue liberado, ya que, siguiendo el texto de Ximénez, el mismo hombre fue visto actuando de la misma forma en Yajalón, pueblo cercano a Chilón: en el monte tenía una ermita como de ocho pasos, “(...) repartida en 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”¹³⁸. Más tarde el “ermitaño” fue conducido a Ciudad Real, en donde lo tuvieron preso; y esta vez, para que no volviera a repetir las mismas acciones, lo trasladaron al Colegio de la Compañía de Jesús, y fue enviado a Nueva España, pero no llegó por haber muerto en Ocozocoautla¹³⁹.

Al hombre le hacían culto hasta cuando él no estaba ahí dentro del palo; eso permite entender que divinizaban no tanto al hombre, sino al palo, o quizá a la deidad que el hombre representaba. Un primer caso sucedió, según De Vos, por el mes de abril de

¹³⁶ Monroy, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 223.

¹³⁷ Monroy, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 224.

¹³⁸ Monroy, en Ximénez, *ídem*.

¹³⁹ Monroy, en Ximénez, *ídem*.

1709. Fue conducido a Ciudad Real, sin embargo, en 1710 fue visto de nuevo en Zinacantán, y el mismo fray Joseph Monroy volvió a amonestarle, ante el cual respondió que los curas no tenían ningún derecho de juzgarle. La pregunta es ¿Cómo se le ocurrió al hombre meterse en el palo y predicar desde ahí que representaba a la virgen?

En todo caso, si se considera como ladino al ermitaño que predicaba desde el hueco de un árbol, entonces la opresión, explotación tiempo antes de la sublevación de 1712, no se reducía a la población indígena, sino también a los ladinos menos acomodados económicamente, que eran la mayoría, como hoy.

Se entendía, sin embargo, que la situación ya no iba a detenerse, pues, en marzo de 1711, los indios del pueblo de Totolapa dejaron de asistir a la iglesia porque llegaban a ver “(...) el milagro que decían estaba sucediendo en el pueblo de Santa Marta”. Ese “milagro” tampoco estuvo privado para el padre Monroy; él mismo llegó a saber que “un indio o un demonio en su figura había zizañado en el pueblo de Santa Marta”¹⁴⁰. El padre Monroy fue a la ermita y registró el altar para ver a la virgen. Adentro una india le señaló una imagen pequeña, revuelta en un tafetán, como de dos cuartas, acabado de fabricar. Respecto a esa imagen la india dijo que mientras iba a la milpa la encontró sobre un palo derribado,

(...) 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 vivir¹⁴¹.

Cuatro días después de su visita a la ermita, el padre Monroy se llevó la imagen hacia Ciudad Real, pretextando que ahí sería reverenciada “a vista de todos para mayor crédito de la virgen”¹⁴². Por tanto, entre el 23 o 24 de marzo de 1711 llegó la imagen a Chamula y al día siguiente la llevaron al convento de Ciudad Real, donde la pusieron en el nicho de la Virgen del Rosario; más tarde la trasladaron al palacio y de ahí nunca más sería devuelta a

¹⁴⁰ Monroy, en Ximénez, *Historia de... óp. cit.*, p. 225.

¹⁴¹ Monroy, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 226.

¹⁴² Monroy, carta a Gabriel de Artiga, inserta en el libro de Francisco Ximénez, p. 226.

los indígenas; aun así, ellos hicieron creer a los forasteros que la imagen aún permanecía en la ermita.¹⁴³

Esa actitud muestra que los indígenas estaban decididos a proseguir con sus devociones a una virgen que, según ellos, había caído del cielo. Y al decir que esa imagen había descendido del cielo para ayudar a los indígenas, invita a suponer que buscaba hacerse de aliados, ya que si los rebeldes rendían culto a una virgen entonces los demás pueblos de la Provincia Zedillo le apoyarían porque con ellos tendrían a una protectora. Con esa actitud, incluso, advertían también su interés y necesidad de independizarse de la religión oficial, de los frailes, del Alcalde mayor, entre otros; mostraban su capacidad de organizarse para rendir culto a sus deidades.

Los indios inventaron otro milagro: los “naturales” de San Pedro Chenalhó¹⁴⁴, de Las Chinampas, dijeron que en su pueblo tenían fabricada una ermita al Señor San Sebastián, que éste había sudado por dos ocasiones; y que, según fray Monroy en Ximénez, “(...) habían visto salir rayos de luz de la imagen de San Pedro y de su rostro y que al otro domingo había repetido lo mismo”. El padre fray José Monroy suspendió esa operación, para que esos indígenas no se juntaran con los de Santa Martha, argumentando además que eso era ficción, fuera de la realidad; así que hizo quemar la ermita.

Invención y reinversión de milagros, el caso de la virgen del Rosario

A pesar del esfuerzo del padre José Monroy en querer acabar con las apariciones milagrosas, se habló de una más el 15 de junio de 1712, la que al parecer haría por fin estallar la rebelión: el bachiller Joseph Francisco Moreno, cura de Tila, mientras pasaba por Cancun; éste notificó al padre fray Simón de Lara que los indios de aquel pueblo habían inventado otro milagro y que habían construido una ermita fuera del pueblo. Fray Simón de Lara, junto con el bachiller, desengañó a los indios: en un medio día llamaron a

¹⁴³ Monroy, en Ximénez, *óp. cit.*, pp. 226, 227.

¹⁴⁴ Así está escrita esta palabra en la crónica de Francisco Ximénez.

toda la gente y exhortaron a la “indizuela” para que dijera la verdad: ella confesó que su madre la había aconsejado publicar la llegada de la Virgen, haciendo creer que mientras salía del pueblo por necesidades ordinarias se le había aparecido y que avisara a los justicias de que la Virgen venía a ayudarlos; además, que mandara construir una ermita donde cayera la cruz bajada del cielo llena de resplandores¹⁴⁵. Aunque, como ya se sabía sobre este hecho, el obispo no se contentó hasta que los mismos indios confesaron que la cruz fue labrada por un carpintero por orden de los justicias. Lo anterior le permite a fray Gabriel decir que los “indios” no procedían engañados, sino que lo hacían por maldad para la conjuración, con el pretexto de la devoción¹⁴⁶.

Fray Joseph Monroy le calculó entre 8 o 10 años a la niña que representaba a la virgen del Rosario. Casi esta edad tenía la niña que dio a luz a Juan López, personaje de un relato tseltal que analizaré más adelante. A esta niña,¹⁴⁷ en la historia de la rebelión de 1712, se le había aparecido la virgen María. En el interrogatorio hecho a ella y a su marido señaló que la santa apareció en carne y hueso, y que después se convirtió en una imagen. Juan Gómez, su marido, dijo también haber visto la imagen en persona, que a petición de ella misma la envolvieron en una manta y la transportaron a la ermita, pero luego de tres días surgió convertida en una escultura de madera.

De cualquier forma, los cancuqueros mantuvieron su creencia en el milagro. Los Justicias de Cancuc fueron castigados en Ciudad Real y se eligieron nuevos, pero los indios, dice Artiga, ya estaban amotinados y no hicieron caso a las recién nombradas autoridades. Además, los indios regidores escaparon de la cárcel de Ciudad Real, y llegaron a Cancuc diciendo que “(...) mantuviesen la ermita que era obra de sus manos; que convocasen a los pueblos para su defensa”.

Con base a lo anterior, la interpretación de Artiga acerca de que los “indios” no procedían engañados, no es incorrecta, pues, en efecto, los indígenas se mostraron

¹⁴⁵ Simón de Lara, en Ximénez, *óp. cit.*, pp. 227, 228.

¹⁴⁶ Artiga, en Ximénez; *óp. cit.*, p. 228.

¹⁴⁷ Páginas más adelante aclara De Vos que la representante de la virgen, en vez de ocho o diez años, tenía veinte y tres, y se llamaba Dominica López, esposa de Juan Gómez. (De Vos, *Vienen de lejos... óp. cit.*, p. 87).

decididos a continuar de una u otra manera con la devoción a la virgen, aun después de la destrucción de la ermita, del castigo a los Justicias; y al rechazar a los nuevos Justicias, indica que no aceptarían ni confiarían a ninguna persona que no figurara entre ellos, o que no fuera nombrada por ellos mismos.

Una vez acreditado el *falso milagro* en Cancuc, comenzaron a alterarse los demás pueblos; todos los padres escribieron a los justicias de Ciudad Real para buscar el modo de detener a los que ya mostraban síntomas de rebeldía; mas a pesar de los ánimos alterados aún no mostraban claramente una actitud hostil hacia los frailes y demás autoridades; pero en ese ambiente crítico el obispo salió de visita a los pueblos el 5 de agosto de 1712. Eso, según Artiga, fue lo que aumentó los ánimos de rebeldía¹⁴⁸; entonces a principios de agosto los cancuqueros comenzaron a enviar convocatorias a todos los zendales en nombre de la Virgen, donde se lee ya el desconocimiento a la autoridad. Artiga inserta una de las convocatorias, que a la letra dice:

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 vengáis a este pueblo de Cancuc y traigáis 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 si no sereis castigados porque no venís a mi llamado. Y a Dios. Ciudad Real de Cancuc. La Virgen Santísima María de la Cruz.¹⁴⁹

Pocos días antes de la sublevación en Cancuc, dice Artiga, “llegó una mujer de la Provincia de Tabasco, opresa del demonio, al pueblo de Chilón”; aunque le pidieron que saliera del cuerpo de la mujer, el demonio respondió que si bien así lo hiciera no se iría de la provincia, y que además había otros demonios en las orillas del pueblo; enseguida el demonio salió de la mujer, pero se soltó por la Provincia de los Zendales. De ese modo cree el padre Artiga que el milagro se extendió hacia varios pueblos. Por tanto, quienes

¹⁴⁸ Artiga en Ximénez, *óp. cit.*, p. 229.

¹⁴⁹ Artiga en Ximénez, *óp. cit.*, p. 229.

fueron nombrados Soldados de la Virgen salieron rumbo a Chilón y a Tenango para matar a los españoles.

Durante la sublevación los mismos indígenas castigaban a los demás indios de la Provincia, les quitaban la plata para ser utilizadas por la Virgen; también aprovecharon el momento para vengar sus pasiones: por ejemplo, alguien pagaba a uno de los capitanes para que de la ermita sacasen el decreto de que debía morir o ser azotada cierta persona; quienes fuesen mencionados recibían 50 azotes en cada una de las 34 picotas construidas; a otros les ataban las manos, les metían el pescuezo en una de las picotas de horqueta, les azotaban hasta que morían suspensos del suelo; otra forma más cruel, de nuevo Artiga, es que mientras el indio estaba colgado les ponían fuego debajo de los pies hasta que se los asaban, “pero este género de martirio se hacía sólo a los que no habían querido ir voluntarios a la sublevación o a aquellos que fueran amigos del padre o del español”¹⁵⁰.

Del mismo modo, los rebeldes llegaron a matar a los españoles acuartelados en el convento del pueblo de Chilón; el padre fray Nicolás de Colindres salió para apaciguarlos. Los españoles no pudieron escapar ni defenderse: entregaron las armas, ya que de no hacerlo los sublevados le prenderían fuego a la Iglesia y al convento donde se habían retirado. Así, desarmados, fueron acometidos por los indios como perros rabiosos: fueron asesinados a palos y machetazos. Después de todo eso los rebeldes tomaron las armas de los ladinos. Estos actos indígenas no se quedaron sólo en Chilón; por orden de María de la Candelaria fueron también a Ocosingo a matar a los españoles, pero al no encontrar a los hombres (españoles):

(...) se vinieron a despigar con las pobres mujeres a quienes trataron cruelísimamente metiéndolas en la cárcel, azotándolas y lo que es más terrible, quitándoles a todas las criaturas y dándoles muerte cruelísima y a algunas en los mismos brazos de sus madres. Después de ejecutadas estas maldades, saquearon sus casas y haciendo inventario de sus bienes, las pusieron en camino para Cancuc a pie y descalzas

¹⁵⁰ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 231.

diciéndoles muchos oprobios y a la que por su delicadeza no andaba al paso dellos, a palos y azotes las hacían andar”¹⁵¹.

Y es que los rebeldes asesinaron a varios frailes que muchas veces, posiblemente, no tenían nada qué ver con sus inconformidades, como fray Marcos de Lambur; a éste le veían como un religioso apacible, actitud por la cual le mereció ser llamado “(...) el padre santo”; sin embargo, creyendo que a él no le harían daño “(...) se quedó en Ocosingo para consuelo de aquellas pobres mujeres”, no obstante, el padre fue asesinado. Otros más murieron a manos de indios por orden de Nicolás Vásquez, quien, al parecer, fue quien más dirigió a los rebeldes.¹⁵² El hecho de que éstos atacaran y castigaran a ciertos pueblos simple y sencillamente porque no se sumaban a la rebelión india, naturalmente, que no todos los sectores indígenas estaban dispuestos a enfrentarse al ejército español, y no tanto por la fidelidad, sino por miedo a la derrota, al castigo, como efectivamente sucedió.

De acuerdo con todo lo anterior, las apariciones milagrosas comenzaron desde 1708: primero en Zinacantán; la segunda es la de Santa Martha, y la tercera, de Cancuc. Así que se pueden identificar, de acuerdo con De Vos, tres etapas del alzamiento: **primero**, abril de 1709 a junio de 1712, aquí surgieron escenas de apariciones milagrosas; **segundo** junio a noviembre de 1712, periodo de cultos, envío de convocatorias a diversos pueblos, asesinatos a religiosos, lucha entre indígenas y tropas españolas; **tercero**, diciembre de 1712 a junio de 1713, ya en esta etapa la rebelión se descompuso.

Elección de sacerdotes indios

Tras la muerte de los religiosos los sublevados eligieron a sus propios sacerdotes. Artiga señala a Sebastián Gómez como el autor de esas ideas; enseguida le acusa de ser el inventor de los milagros en Santa Martha; y que para conseguir su propósito inventó un nuevo milagro: que había subido al cielo donde San Pedro le ordenó ser su vicario y teniente, entonces bajó a la tierra lleno de gloria y resplandores, trayendo consigo la

¹⁵¹ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 236.

¹⁵² Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 271 y 272.

comisión de ordenar sacerdotes y obispos. Por eso, interpretó De Vos, Sebastián Gómez se consideraba como el nuevo papa, pues su poder venía directamente de San Pedro.

Sebastián Gómez comenzó enviando convocatorias a todos los fiscales de los pueblos ya que ellos eran aptos para el puesto, pues uno de los primeros requisitos era saber leer un poco. A los aspirantes los ponían veinte y cuatro horas de rodillas rezando el rosario; luego, ante todos, Sebastián Gómez de la Gloria los rociaba con agua bendita.¹⁵³ El sacerdocio se confería del modo siguiente:

Lo metían en la ermita, donde en las cuatro esquinas del altar ponían cuatro candelas y al que se ordenaba le ponían en la cabeza una candela y una cruz y en el pecho otra candela y otra cruz y estando así, don Sebastián de la Gloria sacaba un envoltorio en que no se supo lo que había, más decía él que lo que estaba dentro de aquel envoltorio era San Pedro (...), echaba sobre el ordenante lo que ellos llamaban agua bendita y con esto quedaba sacerdote el pobre indio.¹⁵⁴

Esta manera de nombrar obispos se distancia del modo con que fue elegido Gerónimo Saraos, de Bachajón. Según fray Gabriel de Artiga, la forma como Sebastián Gómez ordenó de obispo a Saraos fue tan ridículo y bárbaro: le dijeron que tenía que ser ahorcado o ser obispo; al aceptar el cargo:

(...) le ordenaron que había de estar en la ermita tres días y tres noches ayunando y que si por flaqueza del cuerpo no pudiese mantener los tres días había de morir, porque así era orden del cielo. Y a lo último de estos tres días le pusieron una candela grande de cera encendida y hasta que se consumiese había de estar de rodillas y que si se le apagaba la candela o él se rendía (...) había de morir (...). Así consagraron a este pobre tuerto, por haber hecho con valor todas estas caravanas.¹⁵⁵

Esta cita, sin embargo, tiene oposición con la anterior. En ésta se lee que fueron Gerónimo Saraos y Lucas Pérez quienes superaron la prueba: los metieron en la ermita, les pusieron una candela y una cruz en la cabeza y en la mano; luego Gómez de la Gloria los roció con

¹⁵³ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, pp. 237, 238

¹⁵⁴ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, pp. 239-240. El tono desdeñoso con que es considerada esta ordenación de sacerdotes, obedece a la comparación implícita que el fraile establece entre ésta y la del ritual católico romano.

¹⁵⁵ Artiga, en *óp. cit.*, p. 239.

agua bendita y así quedaron nombrados sacerdotes. En todo caso, mientras eso sucedió con Saraos, otros tuvieron mejor suerte; eso pasó con un hombre que llegó a ser obispo de Zibacá por haber sido tortillero de los padres toda su vida, y por ser muy servicial en la ermita¹⁵⁶.

Aquí, implícitamente, Artiga refiere una desigualdad de trato entre los mismos dirigentes rebeldes. Los títulos que Gómez de la Gloria otorgó parecían destinados a personas cercanas a él, pues consagró obispo a un anciano de 70 años, que no sabía leer ni escribir; eso mismo hizo con su hermano Domingo a quien nombró “primer vicario”; éste llegó a Cancuc con una carta de Sebastián donde decía que tenía facultad de elegir sacerdotes en los pueblos que aún carecían de ellos. Otro caso es que hay quienes tuvieron varios títulos, como Nicolás Vásquez, pues a él se le nombró “presidente”, “vicario general”, “alcalde mayor” y “capitán general”¹⁵⁷. Al parecer estos cuatro títulos fueron concedidos por María de la Candelaria. Ésta, junto con Nicolás Vásquez, nombró rey a Juan García.

Estructura de poder de los dirigentes de la ermita

La ermita tenía ocho varas de largo y cinco de ancho, hecha con bajareque. En el interior había una división de petates. Arrimado a éstos había un altar con:

(...) una Nuestra Señora, un San Antonio y otras imágenes. El orden que tenían de estar dentro de la ermita, era que había dos órdenes de asientos que baxaban desde las dos cuernas del altar, donde asistían siempre doce mayordomos, la indizuela, su padre y los secretarios. Tenía el primer lugar la indizuela, el segundo su padre y después se seguían por su orden todos los mayordomos. Si había que ordenar o mandar, entraba la indizuela por debaxo de los petates y habiendo estado detrás de ellos algún rato salía diciendo que la Virgen mandaba lo que a ella le habían aconsejado algunos de los mayordomos o el que llamaban secretario de la Virgen.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 239.

¹⁵⁷ De Vos, Jan, *La guerra de...* pp. 35 y 36.

¹⁵⁸ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 237.

De este modo, de acuerdo con Artiga, fueron dictadas las órdenes para dar muerte a los religiosos y ladinos en Chilón.

En realidad, lo que los rebeldes adoraban y que estaba detrás del petate era la figura de un jaguar; desde el principio hasta el fin lo tenían junto a la Virgen del Rosario, y probablemente provenía de algún monumento prehispánico¹⁵⁹.

La ermita fue gobernada por María de la Candelaria, considerada mayordoma mayor, y por doce indios principales que también tenían su título de mayordomos. No obstante, el hecho de que María Candelaria cumpliera mandatos de los demás mayordomos no parece ser ella una de las gobernantes de mayor poder. Indirectamente era también controlada. Ella bien pudo haber sido la encargada directa de la imagen, pero lo que ésa decía eran los deseos de los otros mayordomos.

En la ermita se recibían y entregaban las limosnas a la virgen o las que se conseguía como botín de guerra; una parte quedaba en el “santuario como erario para la Virgen, y otra la entregaban a los mayordomos. El dinero y la plata labrada que cogieron de los españoles e indios ricos de Simojobel, o del saqueo que hicieron a los padres sirvieron para pagar a los indios que iban a pelear contra los españoles.

Cada vez que los sacerdotes predicaban en la capilla, la india también se metía al púlpito a acompañar al predicador; el sermón se daba todos los días, no sólo en Cancuc, sino en los demás pueblos indígenas; ahí les indicaban a los sublevados que no debían dudar al momento de enfrentarse al ejército, que la indecisión es lo que hacía que tantos murieran. Y a pesar de todo, los indios murieron en gran cantidad.

Entre los dirigentes más importantes de la rebelión, como he anotado ya en párrafos anteriores, destacan Gerónimo Saraos, de Bachajón; Sebastián Gómez; María de la Candelaria, Agustín López, y Lucas Pérez. Entre los capitanes de los Soldados de la Virgen estaba Juan López, indio de Bachajón, y Juan García.

¹⁵⁹ De Vos, Jan, *La guerra de las dos vírgenes... óp. cit.*, pp. 43 y 44.

Las apariciones milagrosas iniciaron desde 1709; hasta ese momento Gerónimo Saraos aún no aparece en escena, por ello, resulta un tanto difícil identificarlo como el organizador de esos eventos. Sin embargo, se sabe que fue uno de los organizadores del alzamiento en 1712, pues, según la confesión de Agustín López, padre de María de la Candelaria, dos años antes de que su hija hablara del milagro, llegó a su casa Gerónimo Saraos, fiscal y escribano de Bachajón, pero fue desterrado de su pueblo por el cura y las justicias. Él empezó a frecuentar la casa de María de la Candelaria, en compañía de Gabriel Sánchez, para hacer reuniones. A éstas invitaron también a Agustín López, Sebastián García y Miguel Gómez, eran personas de mucha autoridad en el pueblo ya que años antes habían sido regidores. Estos cinco, según Agustín López, fueron quienes idearon el fingimiento del milagro. Todos en el pueblo le creyeron, pues, los de más prestigio le creían. Primero sólo pensaron en dejar de ser pobres con las limosnas que recibirían de los diversos pueblos, pero después se les ocurrió organizar una rebelión para matar a los españoles, quedar libre de pagar tributo, y ser dueños de sus tierras. Ya cuando María López se fue a vivir a la ermita comenzó a llamarse María de la Candelaria. Mientras tanto, al día siguiente Gerónimo Saraos comenzó a despachar convocatorias a los distintos pueblos¹⁶⁰. Esto de despachar convocatorias lo hace también Juan López en las leyendas sobre ese mismo personaje.

En todo caso, de acuerdo con De Vos, cuando se aborda el drama de la rebelión uno percibe que “Fueron muy diversos los actores y muy particulares los intereses de los individuos o grupos involucrados” en ella¹⁶¹. Lo anterior porque tres de los principales dirigentes no eran cancuqueros: Sebastián Gómez de la Gloria era de Chenalhó, Gerónimo Saraos y Nicolás Vásquez eran de Bachajón.

Objetivos de la construcción y reconstrucción de la ermita

¹⁶⁰ De Vos, Jan, *La guerra de las dos vírgenes... óp. cit.*, pp. 30, 31.

¹⁶¹ De Vos, Jan, *La guerra... óp. cit.*, P: 23.

Con lo relatado en líneas anteriores puedo decir que los dirigentes indígenas y rebeldes estaban convencidos que en la ermita tendrían libertad de adorar a sus dioses, de independizarse de los españoles, formar su propia forma de gobierno y religión, con la estructura de poder que ellos fueran fijando. Por lo tanto, la capilla, para ellos, pudo haber sido la segunda en importancia, después de la imagen de la Virgen del Rosario.

Considero, concretamente, que la virgen fue la primera en aparecer ante María de la Candelaria, quien, por mandato de aquélla, dispuso construir a orillas del pueblo de Cancuc un santuario donde pudieran venerar a la imagen.

Además, el santuario podría ser uno de los lugares donde llevarían a cabo su plan final: acabar con los españoles, y liberarse del pago de tributos; tal vez con esos objetivos construían, establecían su propia estructura de poder civil y religiosa. Para alcanzar esos propósitos planearon la aparición de la Virgen, la Cruz que caía del cielo para indicar dónde construirían la ermita; esa Cruz, incluso, había sido labrada por un carpintero por orden de los justicias. Así que los dirigentes de la rebelión tenían la conjuración definida, pero la disfrazaron de una supuesta devoción a la virgen.

No estoy sosteniendo, sin embargo, que todos los sublevados hayan tenido pleno conocimiento de la conspiración que se estaba organizando. Sí, en la convocatoria los cabecillas escribieron que ya no había tributo ni Rey, lo cual implícitamente anunciaba el desconocimiento hacia las autoridades civiles y religiosas; además apuntaron que la virgen había bajado del cielo para ayudar a los pobres. En este sentido se entiende que el santuario fue construido como el centro donde se organizaría el descabezamiento del poder español y, de paso, se estructuraría el poder que después habría de imperar. Aun así, es difícil afirmar que todos los pueblos hayan tenido conciencia clara de la intención de los cabecillas. Antes bien, quizá sin saberlo, fueron usados como carne de cañón.

Organización del ejército español

Artiga escribe que a principios de la sublevación fueron los indígenas quienes comenzaron a matar a frailes y españoles. Apunta que no había Cabo que dirigiera o animara al ejército

español. El Alcalde Mayor había muerto. Y crecía el rumor de que los rebeldes querían asaltar Ciudad Real, en tanto otros pueblos estaban siendo atacados. Ante esos hechos, escribe Artiga, Fernando del Monge salió con 140 hombres al pueblo de Huixtán, escribiéndole antes al Sargento Mayor, Pedro Gutiérrez, para que bajara a dirigirlos contra los amotinados, ya que la gente estaba confundida. Fernando del Monge llegó a Huixtán con su gente, no bien armado ni municionados; por ello fue necesario que fueran animados por los padres fray Juan Arias, Jorge de Atondo y fray Simón de Lara; sólo así cargaron tablas, vigas, maderas para formar trincheras en el cementerio de la Iglesia¹⁶². Debido al alto número de indios una parte del ejército español quiso huir, pero los frailes Juan Arias y Jorge de Atondo reorganizaron al ejército para continuar luchando. Lo que se ve con la descripción de esta escena, es que Artiga resalta la acción de los frailes; implícitamente dice que gracias a ellos los soldados lucharon contra los rebeldes. Pero además de eso, resalta también la valentía de soldados; este es el caso de Pedro Gutiérrez, quien no sólo fue estratega, sino que igual supo reunir indios chiapanecas, negros, mulatos y mestizos para fortalecer al ejército español; hace creer que de ese modo lograron triunfar sobre los rebeldes. Según Artiga, el general Pedro Gutiérrez mandó quemar el cabildo para tener luz y evitar que los indios se escondieran ahí; el cabildo se quemó toda la noche; la cruz que se hallaba adentro no le pasó nada.¹⁶³ Este hecho lo interpreta Artiga como una señal de que Dios no quería que faltara la santa fe en la Provincia, y, por lo tanto, Dios estaba con los españoles.

Debido a la falta de alimentos y caballos, Artiga elaboró desde el convento de Guatemala una carta a los “(...) padres Priors de Ciudad Real Chiapa de Indios y Comitán”¹⁶⁴ para solicitarles que enviaran no sólo carnes, víveres, sino también bestias y cabalgaduras para los soldados que se alistaban para reducir y reprimir a los alzados de las provincias que ofendían a Dios. La carta fue escrita el 3 de septiembre de 1712. El apoyo, por tanto, vino del padre fray Julián de Nieves, quien dio 70 reses y 70 caballos; el

¹⁶² Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, pp. 242, 243

¹⁶³ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, pp. 244-245.

¹⁶⁴ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 247.

convento de Chiapa de Indios envió 100 caballos y 54 negros esclavos de la misma hacienda; otros dieron frutas, maíz. Aquí Artiga favorece a los que enviaron mucho apoyo, y no menciona el nombre de quienes sólo ayudaron con pocas cosas.

Se nota la simpatía de Artiga hacia los frailes, al grado que los hace pasar como héroes, este es el caso del padre fray Francisco Montoya, del convento de Tecpatán. Artiga le da aquí gran crédito al decir que sin haber visto en su vida piezas de artillería ni morteros, “[...] se ofreció a hacer una pieza de artillería o mortero”, y que Nicolás de Segovia eligió un mortero, arma con el que triunfaron sobre los rebeldes.¹⁶⁵

Según Artiga, los frailes que participaron en la pacificación fueron los priores de Santo Domingo: fray Juan Arias, Joseph de Parga, Jorge de Atondo, Simón de Lara, y fray Agustín Rodríguez; el Predicador General Prior y Vicario Provincial fray Pedro Marcelino, fray Joseph Monroy.¹⁶⁶ Y resalta aún más las figuras de los padres Arias y Parga al decir que brindaron mucha confianza entre el ejército español, ya que sentían que no iban seguros si no iban ellos por delante.

Los españoles triunfaron. Los pueblos de las Coronas y Chinampas fueron reducidos por el padre fray Joseph Monroy. Por otro lado, una vez que el presidente venció a los sublevados, éstos se retiraron a Las Coronas, “llevándose consigo a la endemoniada indizuela y al ya mentado don Sebastián Vásquez”¹⁶⁷. Otros grupos, como los de Magdalena fueron reducidos mediante invitación de paz hecha por el padre fray José Monroy. Una vez incrementado el número de convertidos aprisionaron a Sebastián Gómez de la Gloria, pero luego se les escapó.

Tras el triunfo del ejército español, el gobernador se puso de rodillas, siguiéndole todo el ejército. Agradeció a Dios y al rey cuyas armas triunfaron para conservar la fe en tierras indias. El presidente don Toribio de Cosío, una vez instalado en Cancuc, envió despachos a toda la provincia para otorgarles el perdón. Los primeros en obedecer este

¹⁶⁵ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, pp. 248, 249.

¹⁶⁶ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 249.

¹⁶⁷ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 265.

despacho fueron los pueblos de Tenango, Guaquitepeque y Tenejapa. Posteriormente, los mismos sublevados “(...) se ofrecieron a reducir el pueblo, como lo hicieron en 20 días”¹⁶⁸. Los pueblos de Oxchuc, Cancuc y Huixtán aceptaron el perdón.

La sublevación sometida

El problema entre los sublevados comenzó a partir del dominio que ejercieron los fiscales indios: éstos explotaron y oprimieron a sus mismos compañeros tal como lo hacían los religiosos hispanos¹⁶⁹. A pesar de haber dicho que ya no se pagaría tributo ni habría padre, los indios fiscales eran como padres y con tanto dominio sobre diversos pueblos, sentían más peso que cuando tenían a sus curas verdaderos. La codicia, el deseo de quedarse con mayor parte del botín de guerra también tuvo lugar entre los dirigentes. Así que el dinero y la plata también ocasionaron un resquebrajamiento entre los mismos indios.

El problema por la plata fue grande, pero María de la Candelaria calmó los ánimos al decir que todo lo que había en el cabildo se repartiría entre los pueblos de Cancuc. Así, se repartieron la plata labrada, las piezas de raso, de pitiflor y primaveras. Lo anterior muestra una relación de poder entre los dirigentes de la sublevación de 1712, aunque en realidad lo que Artiga evidencia es la ambición de poder por parte de los cabecillas rebeldes. Un ejemplo concreto de esos casos se dio entre María de la Candelaria y su tía, Magdalena Díaz. Ésta fue ignorada en San Juan Cancuc, así que para ganarse cierto prestigio decidió ir a Yajalón a predicar sobre un nuevo milagro. Tomó la imagen del Rosario, la puso sobre la Sagrario, subió al púlpito y manifestó que eso era el verdadero milagro, y que el de Cancuc era falso. Ese milagro fue aceptado. Desde entonces a Yajalón llegaron los indios de Petalcingo, Tila y Tumbalá, pues les impidieron ir a dar novenas a Cancuc. Además, otros indios se escapaban de Cancuc e iban congregándose a Yajalón; sin embargo, los de Cancuc se dieron cuenta que la ausencia de indios a su ermita era

¹⁶⁸ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 258.

¹⁶⁹ Morales Bermúdez, al respecto apunta que en general los religiosos eran hispanos, muy pocos criollos; ladinos o indios ladinos casi no los hubo. Menos en esa época.

consecuencia de un prodigio diferente, así que antes de que más de sus militantes fueran ganados por Magdalena Díaz decidieron atajarla. Tras una refriega, los indios de la Virgen del Rosario atraparon a los indios de la virgen de Yajalón, junto con Magdalena; ésta fue conducida a Cancuc donde fue ahorcada, al igual que a un indio de Tila que andaba con los brazos en forma de cruz y decía ser Cristo¹⁷⁰. Antes de ser ahorcada, Magdalena gritó que el milagro de San Juan era falso; señaló, además, que ella aconsejó a María de la Candelaria para que fingiera el suceso de la virgen.

A parte de los desacuerdos habidos entre los rebeldes, y del mal armado ejército indígena, faltó coordinación entre los dirigentes sobre cómo debían gobernar la ermita; incluso los pactos que se concebían ahí parece que no la hacían llegar a los demás cabecillas, por tanto, se conducían sin tener presente que ciertos actos infringían los arreglos tomados por Sebastián Gómez de la Gloria y María de la Candelaria.

La mirada de Artiga respecto a los rebeldes

En diversas partes de la crónica de Ximénez es posible notar apreciaciones de fray Gabriel de Artiga sobre los indios.

Don Juan Mellado, por citar otro ejemplo, denomina perra a la Virgen de Cancuc, pero refiriéndose a María de la Candelaria¹⁷¹; también Artiga califica a ésta como una “serpiente tan venenosa que ha quedado produciendo tan malos efectos”¹⁷² en la Provincia Zandal. Por otra parte, Fray Francisco Ximénez, al igual que fray Gabriel de Artiga, juzga de “maldita indizuela” a la que había tomado la voz de la Virgen¹⁷³. Particularmente, una de estas valoraciones se advierte en las líneas siguientes:

Y ante todas cosas, digo que son los indios por la mayor parte sobre maliciosos, muy faltos de entendimiento, muy inclinados a la idolatría y a la superstición, muy adversos a todo lo que es sagradamente serio, pues de las cosas sagradas según su común

¹⁷⁰ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, pp. 241, 241.

¹⁷¹ Mellado, Juan, en Artiga, y éste en Ximénez, *óp. cit.*, p. 250.

¹⁷² Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 266.

¹⁷³ Ximénez, *óp. cit.*, p. 283.

inclinación, a lo que solamente concurren gustosos con sus personas y caudales es a lo ceremonioso, a lo que tiene representaciones de ceremonias, a lo que trae consigo muchas trompetas y ruidos, cascabeles y danzas y a celebrar los santos que están a caballo como Santiago y San Martín; a los que tienen animales como los Evangelistas y San Eustaquio y otros santos.”¹⁷⁴

Estas evaluaciones en extremo subjetivas están presentes en mayor parte de la crónica de Francisco Ximénez. Sin duda, hay un rechazo por parte de los frailes hacia los “indios” que se atrevieron a rebelarse contra los malos tratos, la explotación recibida por parte de las autoridades civiles y religiosas; éstas, bien se sabe, no siempre eran ladinos, sino también indígenas que habían adquirido cierto poder o eran parte del poder que se ejercía contra los distintos pueblos de la Provincia.

No encuentran nada positivo en los pueblos, a menos que se muestren sumisos, obedientes, dóciles; buenos para con las ofrendas a la Iglesia; de lo contrario, son perversos, indómitos, bárbaros, tiranos; leones rabiosos, o en todo caso, delincuentes.¹⁷⁵

Y es que una de las creencias que tuvieron los frailes sobre por qué empezó la sublevación es porque en la Provincia de los Zendales se soltó el demonio y debió entrar en la indizuela y sus consejeros; una vez poseídos por el demonio comenzaron “(...) como enxambres de abejas a emplear sus malditos agujones en todo lo sagrado y profano, en todo lo espiritual y temporal, contra Dios y contra el rey”¹⁷⁶. Sin embargo, los frailes no sólo creían en esto; juzgaban también que el indio ejerce dominio sobre la naturaleza, que los brujos de éstos podían provocar tempestades, lluvias, pero que no eran nada efectivos al conjuro de los religiosos; esa mirada de fray Gabriel de Artiga se mantiene varias veces en la crónica de Ximénez: “Para hacer resistencia a los españoles criaron muchos capitanes y hicieron lanzas y armaron nuevo escuadrón de bruxos y nagualistas y todo con especial stratagema de los principales [...]”¹⁷⁷. Sin embargo, argumenta que los brujos no

¹⁷⁴ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 222.

¹⁷⁵ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, pp. 231, 232. Por otra parte, las denominaciones hacia los indígenas se leen aún en los textos de autores decimonónicos, tales como Vicente Pineda y Flavio Paniagua; incluso persiste hasta el XX con Prudencio Moscoso Pastrana, entre otros.

¹⁷⁶ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 230.

¹⁷⁷ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 261.

podieron vencer a los españoles porque no les alcanzaban.¹⁷⁸ En consecuencia, los rebeldes dieron de puntapiés a sus brujos. Por tanto, la voz de los vencedores se escucha nítida y con fuerza, de acuerdo con De Vos, en el informe que fray Gabriel de Artiga le había escrito a Agustín de Olivera, obispo de Chiapa y Soconusco.

La sublevación fue considerada un agravio, un sacrilegio, una falta de respeto a todo lo sagrado; fue una ofensa contra Dios y contra el rey, por tanto, debía ser sofocada no sólo por el rey, sino por Dios mismo.

Por estas diversas calificaciones, la crónica de Ximénez está constituida con una determinada carga de subjetividad.

La crítica de Ximénez, tal como se lee en *Historia de la Provincia...* es muy frecuente contra el Alcalde Mayor, así como contra la Orden religiosa contraria a la que él representaba. Un dato que lo acerca a ser un tanto imparcial es que no sólo discrimina a los rebeldes, sino también apunta los tratos que los españoles daban a los pueblos.

Imparcialidad y subjetividad en la crónica de fray Artiga

El asunto de la imparcialidad es complejo. Arthur Danto, entre otros autores, menciona que no puede existir una actitud imparcial, específicamente en la composición del discurso académico. Con frecuencia, dice, se toma una postura ante determinado tema; incluso, desde la elección del asunto a estudiar ya no se es imparcial. En el mismo orden de cosas, reflexiona Sonia Corcuera:

¹⁷⁸ Considero pertinente recordar el peso de la mentalidad del siglo XVIII, pues les perduraba aún el horizonte maravilloso medieval en la que figuraban con poder los ángeles y demonios y los brujos asociados con éstos. En la noche 94 de *Las mil y una noches*, (pp. 812-817) Scherazada habla de **La madre de todas las calamidades**: ésta disfrazada de asceta, se encargó del exterminio de todos los musulmanes. Los mercaderes tenían prohibido comerciar con los infieles; pero los falsos mercaderes, con ayuda de La madre de las calamidades, poniéndose a los pies de Daul'makán, dijeron que Alah los había llevado al país de los cristianos para obtener una victoria más grande que cuantas había ganado el ejército de Daul'makán [...]. Luego, los mercaderes argumentaron que habían encontrado al santo asceta Abdalah en el subterráneo, y que lo traían en un cajón. Al abrir éste, se dieron cuenta que a la que traían en la caja era la madre de todas las calamidades.

[...] la realidad histórica dista de ser perfecta y avanzar es producto de grandes y continuos esfuerzos. Los mediocres son los únicos que se dejan llevar por las apariencias de una historia imparcial. Hegel desconfía de expresiones tan ambiguas y generales como *fielmente*, porque el historiador que se entrega a los meros datos y se limita a exponerlos fielmente sólo revela que es pasivo en el pensar¹⁷⁹.

Muchas páginas más adelante, Corcuera apunta lo difícil que sería entender los trabajos historiográficos de aquellos que supuestamente se desprenden de su ser hombre o mujer, obrero o campesino, industrial o artesano con el simple objeto de darle gusto a un lector que no espera una historia *comprometida*, pero que, a pesar de esta historia carente de compromiso, no es *inocente* porque a costas trae su propia historia. En definitiva, es complicado ofrecer al lector los hechos tal como ocurrieron; casi siempre o siempre se toma partido porque no es posible dejar a un lado los prejuicios.¹⁸⁰

Efectivamente, para la construcción de un discurso se seleccionan las fuentes documentales, audio, audiovisual, imagen, oral, según metas u objetivos del investigador. En la interpretación con frecuencia están los prejuicios políticos e ideológicos; ante esto es necesario aplicar una dimensión crítica, aunque el mismo autor lleve prejuicios como parte de sus experiencias personales. Por este hecho en el discurso quedan enunciadas expresiones que relativizan la imparcialidad. Por tanto, la construcción de una historia no debe pretender quedar bien con nadie, ni aún con los intereses del propio historiador, tal como sucede con la relación de fray Gabriel de Artiga, y de algún modo también de Ximénez. Naturalmente, él no fue quien escribió toda esa relación sobre la rebelión de 1712, pero seleccionó la que mejor le parecía para insertarla en su obra.

Para alcanzar la imparcialidad, de acuerdo con Marc Bloch, hay dos formas: la del juez y la del sabio. Ambos tienen la honradez de someterse a la verdad. El sabio se detiene en la observación y explicación de lo observado; el juez, en cambio, luego de interrogar a los testigos debe dictar sentencia, pero en ese acto termina la imparcialidad ya que no es posible absolver o condenar sin tomar partido a partir de una tabla de valores que no

¹⁷⁹ Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*, p. 42.

¹⁸⁰ Corcuera, *óp. cit.*, p. 299.

depende en modo alguno de una ciencia positiva. El acto de juzgar aleja el gusto por la explicación¹⁸¹, y, por consecuente, aleja la supuesta imparcialidad.

Se puede entender el proceder de Ximénez como alguien que se sujetó a los hechos y decidió hacer un trabajo más cercano a ellos. Para evitar la ficción, buscó fuentes y documentos contemporáneos a los sucesos, en este caso la rebelión; relató lo que había sucedido de acuerdo con las relaciones y memorias. Y, sin embargo, la historia encaminada a la búsqueda de la objetividad también toma partido por una y otra causa. Ante este hecho, está claro que Ximénez, a partir de Artiga, de su selección de material, buscaba también justificar, proteger a la orden dominica, de la cual formó parte.

Denomino crónica a la obra de Ximénez porque la mayoría del contenido del texto funciona como registro, descripción de sucesos relevantes; es importante ya que funciona como fuente para la historia. Hay un registro de acontecimientos sustentados en documentos escritos, los cuales ya he mencionado. Eso no significa que Ximénez no haya tenido algún compromiso de por medio, pues en el capítulo 57, antes de dar paso a la relación de Artiga, critica duramente la actitud del obispo fray Francisco Álvarez de Toledo, inclusive le acusa de ser el principal motor de la sublevación tseltal. Lo que se ve en esa obra no son tiempos históricos, sino cronológicos, pues cada texto o cada capítulo van por años.

Personajes españoles

Nicolás de Segovia, elegido gobernador de las armas; Fray Francisco de Montoya, del convento de Tecpatán; fray Juan Arias, Prior de Santo Domingo; Fray Joseph de Parga, Jorge de Atondo, fray Simón de Lara y fray Agustín Rodríguez; Fray Pedro Marcelino, Predicador General Prior y Vicario Provincial; Fray Joseph Monroy; Toribio de Cosío, el presidente de Guatemala.

¹⁸¹ Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, pp. 135-137.

Argumento de la crónica de Ximénez

El principal argumento de la crónica de Francisco Ximénez, es que la desmedida codicia del obispo Álvarez de Toledo, las tiranías del Alcalde Mayor, Martín de Vergara, el Justicia Mayor y otros españoles constituyeron el principal motivo del descontento de los pueblos sublevados como Ciudad Real, San Pablo, San Juan Cancuc, Bachajón, Magdalena, todos de la Provincia Zedala; eso hizo explotar la rebelión de 1712.

Los indígenas se rebelaron: mataron a ladinos, religiosos. Construyeron su propio templo para adorar a la virgen del Rosario. Conformaron obispos, sacerdotes y nombraron sus propias Justicias. Los españoles defendieron Ciudad Real y salieron a combatir a los indígenas, a quienes lograron reducir en noviembre de 1712.

Varios dirigentes fueron atrapados y ejecutados luego de obtener de ellos su declaración. Otros tantos escaparon. María de la Candelaria murió durante el parto. El presidente Toribio de Cosío ofreció el perdón y los pueblos aceptaron. Más tarde, los mismos sublevados se ofrecieron a reducir al pueblo, lo que consiguieron en veinte días.

Fuentes de la crónica y actitud de Ximénez frente a ellas

La obra de Ximénez se sostiene de la relación de Fray Gabriel de Artiga, fray Joseph Monroy, José de Parga, Simón de Lara.

El obispo, mientras sus sucesores visitaban a las comunidades por cada tres años, él lo hizo en uno y medio. De cada cofradía sacaba diez pesos de visita y doce o más para misas. Además, se llevaba todas las fábricas y sustentos de las comunidades en la primera visita, y en la segunda las dejaba aún peor. La última visita que hizo en Yajalón ya casi le mataron, y lo habrían hecho por no ser que el padre fray Pedro Villena entendió que “se convocaban y juntaban para cometer tan grande atrocidad...”¹⁸².

¹⁸² Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, p. 219.

En la cárcel de Ciudad Real mantuvieron presos a algunos indios que eran ricos, pero los dejaron en tal pobreza que quedaron mendigando, ya estando en este estado los liberaban sin concluir causa alguna. Por tanto, como antes eran los primeros y más atendidos en sus pueblos, indignados y con ganas de vengarse decidieron persuadir a los demás para sublevarse. Ese fue el caso de Lucas Pérez, de Chilón; era buena persona y de gran capacidad. Se le hizo un agravio, dejándolo pobre y destruido; más tarde sería uno de los principales personajes de la sublevación. Ximénez, en el capítulo 57, llama el acto de los indígenas como levantamiento, sedición.

Aparte de la carga sobre los indígenas, hubo una epidemia de chapulín que destruyó los sembradíos, eso trajo como consecuencia el hambre, la peste. El Alcalde Mayor, por su ambición, al ver que los “ministros sacerdotes se le resistían y procuraban favorecer a los pobres indios [...] empezó a desfavorecer a los curas y a darles alas a los indios contra ellos, llegando a tanto su ceguera, que les dixo a los indios que si el ministro les hacía algo se lo llevasen preso para castigarlo”, así le fueron perdiendo respeto a los religiosos; aunque los ministros se quedaran con el Alcalde Mayor, no esperaban ninguna justicia de él. El Justicia Mayor, que iba por poco tiempo, procuró robar muy a prisa y como los españoles de Ciudad Real no tienen qué comer, vivían a costa de los indios: les fíaban ropa de tiendas, y como luego los indios no tenían con qué pagar a unos los encarcelaban, otros malbarataban sus pertenencias.

Su *majestad* solicitó la relación para saber los motivos que tuvieron los indígenas a revelarse, y así castigar a los culpables, entonces Artiga la escribió. Así los causantes de la sublevación no fueron castigados, pues no fueron descubiertos: los ministros de su majestad no dieron cuenta de ellos. De haber declarado los motivos, dice Ximénez, los culpables no habrían resultado premiados, sino bien castigados, y otros habrían tenido premio, “pero como los autos con que se dio cuenta a su magestad fueron hechos a contemplación de los que mandaban, no podía menos que salir muy a su favor.”¹⁸³

¹⁸³ Ximénez, *óp. cit.*, p. 220.

Ximénez, además de usar la relación del reverendo padre fray Gabriel de Artiga como Provincial, usa también lo que la Provincia y los religiosos escribieron sobre la reducción; a pesar de referir la ocultación de información, Ximénez tampoco reconstruye todo lo que debía, pues calla a propósito muchas cosas, “por no tizar a quien se le debía cargar toda la culpa, como también porque algunas cosas no se supieron hasta después de hecha la relación.”¹⁸⁴

La crónica de Artiga, a partir de las relaciones que le fue enviado por parte de los frailes que él tenía bajo su poder, narra con detalle cómo es que los rebeldes casi vencen a las tropas españolas, y relata también cómo gracias a la ayuda del Alcalde Mayor, Pedro Gutiérrez, lograron vencer a los amotinados.

Apreciaciones finales

De acuerdo con lo mencionado líneas arriba, cada historiador, cronista, periodista, por imparcial que desee presentar su trabajo investigativo no puede alejarse de su formación académica, social, política, religiosa, y en efecto se ven rasgos de estos factores en su vida y trabajo. Esa limitada imparcialidad provoca cierto distanciamiento sobre el contexto; debido a ello los discursos no pueden ofrecer una autenticidad absoluta, sino relativa.

Por otra parte, en la sublevación de 1712 donde participaron más de veinte pueblos, tanto los sublevados como los españoles develaron su creencia sobre alguna imagen. Los rebeldes, no los dirigentes, ya que éstos sabían que la Virgen representada por María Candelaria era ficción, creían firmemente en los milagros, incluso en la resurrección después de la muerte; los dirigentes españoles, en cambio, creían en el poder de Cristo y en el de las imágenes. Así como Artiga, Nicolás de Segovia, creyeron que Dios castigaba a los indios.

El provincial calificó de obra divina su triunfo contra las comunidades rebeldes. Relata que Dios estaba “(...) castigando las ofensas que se cometieron contra su divina

¹⁸⁴ *Ídem.*

magestad en la mortandad grande de criaturas que había en los pueblos de Yaxalón y Ococingo”.¹⁸⁵ Por tanto, los frailes, así como el gobernador de las armas, vieron a la sublevación como un agravio al rey y como una ofensa a Dios que merecía ser castigado por el ejército, y que Dios mismo iba castigando a los inconformes a través de las armas de las tropas españolas.

Debido a los muchos detalles que Artiga imprimió a la matanza que hicieron los indígenas en los pueblos mestizos, así como la efectuada por los españoles contra los indígenas, resulta, dice De la Torre y López, “un cronista de una meticulosidad casi enfermiza [...]”. Por ello, asienta, “hemos de reconocer que el grado de credibilidad que la crónica de Ximénez tiene es muy grande”, y a pesar de ello De la Torre sugiere no tomar la obra de Ximénez al pie de la letra, ya que el fraile transcribió la relación de Fray Juan Esquerza que, según De la Torre, “no concuerda con el original existente en el AGI¹⁸⁶.”

Aparte de lo anterior, las hazañas bélicas son poco creíbles, pues como resultado de su poca capacidad numérica, el ejército español casi fue derrotado en Huixtán¹⁸⁷; sólo merced al Alcalde Mayor de la provincia de Chiapa, Pedro Gutiérrez, se evitó esa derrota.

En todo caso, la relación de fray Gabriel Artiga, indica González Esponda, tenía la intención de dejar constancia sobre quiénes fueron los principales responsables de la rebelión, reivindicar a la orden de predicadores con la finalidad de ocultar o borrar toda sospecha sobre su responsabilidad; y, además, convencer a las autoridades españolas de que esos sucesos fueron motivados por el demonio. Esta versión de la historia “no es imparcial por ningún lado.” Es más bien una defensa del régimen señorial español; aquí dibujan a la autoridad como gente piadosa, benigna y moderada, mientras los rebeldes son presentados como personas que se dejan tentar por el demonio, son idólatras, débiles y motineros¹⁸⁸; sin embargo, anota González, los dominicos, en general, tuvieron una

¹⁸⁵ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.*, P. 280.

¹⁸⁶ De la Torre López, Arturo E.: “Contribución del P. Ximénez a una etnografía de los pueblos mayas” en VV.AA.: *Los dominicos y el Nuevo Mundo*. Actas del III Congreso Internacional. Granada, Editorial Deimos, 1991; pp. 191-211 (ISBN: 84-86379-19-9).

¹⁸⁷ González, Esponda, “*Ya no hay tributo...*” *óp. cit.*, p. 103.

¹⁸⁸ González, Esponda, *óp. cit.*, p. 18.

actitud tolerante y negociadora. Esta actitud, apunta el autor en una nota a pie de página, se vería reflejada en algunas construcciones religiosas como iglesias y conventos pues, en su arquitectura, concentraron elementos de la cultura mesoamericana¹⁸⁹. Las representaciones de Artiga son una clara defensa a los vencedores, los dominadores y una condena, descalificación a los vencidos, los rebeldes indígenas.

Cuando los frailes califican de “engaño diabólico” a las apariciones de la virgen en Zinacantán, Santa Martha, entre otros, naturalmente que el cronista deja de ser imparcial.

A final de cuentas, considero que tampoco es viable descalificar por completo a fray Artiga ni a Ximénez. Sí, hay una carga de subjetividad en la obra, pero también se ubican grados de neutralidad. En ciertos casos, indirectamente, el autor se pone a favor de los españoles y en contra de los rebeldes. Eso sucede, en concreto, cuando refiere el asesinato de fray Marcos de Lambur quien, de acuerdo con Ximénez, nada tenía que ver con la inconformidad de los rebeldes; a él le veían como apacible religioso, e incluso le llamaban el padre santo; aun así le asesinaron. Lo importante es que no sólo detalla las crueldades rebeldes, también de cierto modo los justifica al identificar y sostener que la desmedida codicia del obispo, las actitudes tiranas del Alcalde Mayor, entre otros españoles, fueron los causantes del descontento de los pueblos de la Provincia de los Zendales.

¹⁸⁹ Esponda entiende a los conventos, así como las haciendas y el trapiche, como símbolos de explotación. Véase páginas 49 y 52.

Capítulo tercero

Mito, memoria e historia sobre la sublevación tseltal de 1712 en Chiapas: estudio de la leyenda de Juan López

En este capítulo analizo una leyenda indígena tseltal, cuyo protagonista es Juan López, ser mitificado que reúne cualidades de diversos personajes de distintas épocas. En el proceso de lectura, se descubre la mirada de los pueblos indígenas impresa en dicho relato, mismo que se muestra como la memoria oral de ciertos pueblos tseltales de Chiapas.

La tradición oral, un acercamiento

La tradición oral conservada por los pueblos indígenas de Chiapas es bastante rica en relatos. Ahí caben mitos referentes a la fundación de pueblos, creación de astros por dioses o semidioses; también existen fábulas, anécdotas, leyendas. Cada relato tiene la virtud de contar con varias versiones, según el lugar donde la historia se cuente.

Distintos textos orales sobre la memoria ancestral de los pueblos tsotsiles, tseltales, ch'oles, entre otros, ha sido ya recopilada, recreada, transcrita, traducida a la lengua castellana e incluso al inglés. La intención en cada uno de ellos no es sólo presentar una historia, más bien preserva datos y miradas sobre el mundo, concepción heredada de generaciones antiguas a lo largo de cientos de años.

La importancia o el interés por recopilar, recrear, transcribir y traducirlos no es precisamente porque corran el riesgo de desaparecer junto con los que tienen el prestigio de ser buenos contadores, sino por la necesidad misma de entender, comprender los aspectos históricos, sociales y culturales de los pueblos indígenas. Por lo tanto, la tradición

oral no sólo es un conjunto de recuerdos exóticos, sino que expone la cultura material y espiritual de los pueblos indígenas de Chiapas.

Las instituciones que se han dedicado a la recopilación, transcripción, traducción y estudio de la tradición oral son CELALI, SNA JTS'IBAJOM, UNEMAZ; luego siguen la IEI-UNACH; inclusive, varias tesis de licenciatura en Antropología Social de la Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, Campus III, se han enfocado a esos temas.

De las múltiples grabaciones, filmaciones, recopilaciones y estudios sobre la tradición oral, se puede tener la esperanza de conservar la memoria colectiva e histórica, convirtiendo en documento escrito lo que hasta ahora sólo se ha venido transmitiendo de generación en generación. Muchas de estas narraciones anuncian sobre seres sobrenaturales, así como la presencia de naguales.

Las creencias, por cierto, son diversas, y depende mucho del lugar donde se cuente. Si dentro de una comunidad existen cocodrilos, es probable que alguna historia exprese que un ser humano tiene como nagual a uno de esos animales. Así que mediante estas narrativas orales se difunde la cosmogonía, la cultura.

Esa historia aún vive en la oralidad tseltal, y expresa una mirada del mundo, misma que es muy estudiada; es una mercancía bastante demandada en el mercado académico.

Por otro lado, los pueblos indígenas cuando olvidan su pasado, lo reinventan, recrean, reconstruyen escenas, personajes, pues siempre hay necesidad de rellenar los vacíos.¹⁹⁰ Eso, quizá, fue lo que sucedió con el personaje mítico de Juan López.

Y es natural que la memoria no conserve intacta la narrativa oral. Ésta se construye de acciones, escenas, silencios, recuerdos. Debido a la debilidad de la memoria, los narradores olvidan partes de la historia o le agregan elementos que antes no contenía. Considero, por lo tanto, que si la leyenda cambia no es exactamente porque aquella parte olvidada haya dejado de tener alguna función para el pueblo. Jan Vansina (1997) dice que

¹⁹⁰ Varias veces, quienes son identificados por buenos narradores, se les olvida alguna escena de la historia, cosa común, considerando la dinamicidad de la memoria.

la tradición oral es "el conjunto de testimonios concernientes al pasado que se transmiten de boca a oído y de generación en generación".

La mayoría de esos relatos orales no refieren el presente, sino acontecimientos históricos remotos. Mediante ese discurso oral se transmite la memoria. Por ello, considero que a través de la tradición oral un pueblo puede expresar lo que es y cómo es; y muchas veces, el único mecanismo que tiene para transmitir sus conocimientos, tradiciones y saberes, es la oralidad.

Tiempo después de la rebelión tseltal de 1712 cada sector social, indígenas y mestizos, formularon versiones distintas de los hechos, ya por diferencia de intereses, ya porque la interpretaron según las fuentes que tenían a la mano, por valoraciones diferentes o miradas del mundo variables, según su ubicación social, etcétera. En este apartado me dedico particularmente a la versión indígena; por tanto, prefiero, para referirme a las comunidades no mestizas, usar el término Indígena en vez de "originarios", "aborígenes", "hombres verdaderos"; todas las mujeres y hombres son verdaderos.

Algunos, sin embargo, creen que con el vocablo "originario" apuntan hacia los pueblos indígenas; mas dicho término no deja de ser excluyente; marca distancia entre el Yo y el Otro¹⁹¹. En todo caso, aunque se tiene ya conocimiento de que la palabra **indio** "remite a la primera confusión europea", o al "error de identificación de América"¹⁹², la usaré cuando así esté expresado por algún autor cuyo discurso sea mi objeto de análisis.

Analizo, por tanto, en este segmento, una versión indígena de aquella historia. Con objeto de no distorsionar la información contenida en la leyenda, abordo también las demás transcripciones, ya que entre ellas se complementan, confirman informaciones que

¹⁹¹ En Facebook me atreví a calificar de *Romántico* a una persona que se hace llamar Bats'i Binik Tzotzil por llamar "lengua original" al tseltal y en general a las lenguas indígenas. Respondió tachándome de presumido; que él sí es un romántico, y le gusta serlo porque lo heredó de sus abuelos. O sea, responsabiliza a los abuelos de su romanticismo. ¿En verdad ellos eran románticos? En todo caso, el romanticismo que se deja ver a todas luces en diversos estudios antropológicos, literarios, entre otros, y que además ha logrado contagiar a los futuros indígenas profesionales, parte más bien de una imaginación colonizada. Respecto a este tema véase Liliana Weinberg, *Literatura latinoamericana. Descolonizar la imaginación*. México, UNAM, México, 2004.

¹⁹² Montemayor, Carlos, *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. México: Debolsillo, 2008. P. 29.

en una y otra están presentes; de esta manera pretendo apuntar las similitudes o diferencias que puedan encontrarse entre las distintas narraciones.

Ahí se ve cómo los tseltales de Cancuc, Guaquitepec, Tenango, Chilón, entre otros, recuerdan los sucesos de 1712 a través de las leyendas de Juan López, o Juan Ortega; éstas difieren en título como en contenido según el narrador y lugar donde se cuentan; aunque, a pesar de las discrepancias, comparten elementos que más adelante indicaré.

Ese relato, dice De Vos, es una mezcla ingeniosa de mito, leyenda y cuento maravilloso; puede servir como “(...) una excelente preparación” para leer la recreación o representación artística que se ha hecho de la sublevación tseltal de 1712 mediante las obras de Agustín Mencos, Juan Pedro Viqueira, Antonio Coello y Alfredo Palacios.

Varias transcripciones y traducciones de estos relatos orales han sido ya publicadas. Domingo Gómez Gutiérrez, en *Juan Lopes Bats'il ajaw-Juan López Héroe Tzeltal*, publicó siete; al final, a manera de conclusión, entrega una versión donde recupera varios bloques de las siete que él transcribió. En éste, el autor aprovecha la ocasión para hacer analogías con los acontecimientos inmediatos en el estado de Chiapas; además, agrega notas que no existe en ninguno de los relatos que expone. Por ejemplo, dice que los mestizos mandaron a traer al ejército para sacrificar a todos los niños que tuvieran entre 5 a 15 años de edad, cuando lo que se lee en una de las versiones es que los niños a quienes el ejército debía ejecutar tenían entre 1 a 15 años. Por estas pequeñas alteraciones me reservo el criterio de no abordar esta adaptación.

Cuando el narrador comienza diciendo: “esta historia me la contó mi abuelo”, “lo que voy a contar no es algo mío, me lo contó mi padre”, ubica el vínculo que establece el narrador con su pasado cercano. En diversas ocasiones, de niño, escuché a mi padre contarme diversos relatos, entre ellos, la leyenda sobre la diosa del maíz. Y casi siempre iniciaba diciendo: “esto me lo contó tu abuelo”. Entiendo ahora que con esa expresión decía que su relato no es ficcional. Quienes empiezan su narración de ese modo, pactan con los escuchas: que va a hablar de algo cierto; de ahí la importancia de manifestarlo, de la necesidad de exponerlo a los demás para que tengan conocimiento de lo que han sido y

lo que son. Así empiezan ciertas narraciones de la leyenda de Juan López, relato que a continuación transcribo una versión:

La historia

Por arte de magia se embarazó una jovencita. Mis abuelos contaban (pero no les pregunté, en ese momento, cómo se llamaba la muchacha) que la joven no había tenido ninguna relación con varón. Un día la madre la llevó al río para pepenar *xuti* o caracol en el lugar llamado Tz'ibaron Ch'en, que significa cueva o roca con letras. Cuando llegaron, la joven se acercó a la cueva, es decir, a la roca grande. "Eh, mamá, este lugar es agradable", dijo, "quisiera que fuera mi casa para siempre. Qué bonito está, no tienen ninguna gota de lluvia, es como una casa". Enseguida se puso de rodillas y se acostó. Un mes después de haber gozado ese rato de sueño sintió síntomas de embarazo: lo que de grande fue Juan López. Antes de que naciera el niño, la interrogaron los papás en repetidas ocasiones: ¿Quién es el padre? ¿Quién es el responsable de tu embarazo? ¿Con qué varón tuviste relaciones? Confiesa, dinos la verdad. ¿Qué hiciste a escondidas? "No, no he tenido relación con ningún hombre, papá", contestaba. "No sé qué me pasa, no sé qué tengo. Todo comenzó cuando acompañé a mamá a recoger caracol en aquel río y me dormí un rato en esa cueva. Después que regresamos, por la noche, soñé que un ángel se acercaba a mí para entregarme un niño. Dijo que lo cuidara, que lo criara, que fui la afortunada para ese regalo, mi regalo era la criatura. Yo no sé por qué, no sé si es arte del bien o del mal, pero en verdad no he conocido todavía un varón para embarazarme", insistía la muchacha.

Al cumplir los tres meses se le comenzó a notar y se dio cuenta un médico tradicional. "Vas a tener un bebé", le dijo. "estás embarazada. ¿Quién es el papá?" La muchacha contestó: "No es de ningún hombre, fue por haber descansado en esa cueva donde recogimos caracoles. En la noche, en mi sueño, un ser divino se acercó a mí, me entregó el niño, me recomendó que lo cuidara, que no me preocupara. También dijo que ustedes no se enfurecieran porque el niño es un regalo para todos".

Conforme transcurrían los días los padres se desesperaban y en varias ocasiones la castigaron dándole latigazos en la espalda. Pero una noche el ser divino se acercó al sueño del papá y le recomendó que no molestara a su hija, pues el bebé era un regalo para ella y para toda la familia. Poco después lo soñó también la señora madre, lo que vino a calmar su constante preocupación. Los padres de antes castigaban con latigazos

a las hijas que se embarazaban sin juntarse o casarse. La joven ya no recibió ese castigo. Los papás se habían convencido de que el niño era un regalo para la mujer y para toda la familia, porque soñaron lo mismo. La muchacha repetía que en verdad su embarazo no se debía a un hombre y que a sus hermanos les constaba que ninguno se había acercado a la casa. Su embarazo fue por arte de magia.

El bebé se desarrolló con normalidad y al cumplirse los días del alumbramiento vino a este mundo. Nació¹⁹³ aquí, en el pueblo de Bachajón. Nació con toda normalidad, pero días después comenzó a llorar tanto que se preguntaban los abuelos: “¿Qué tiene el niño?, ¿por qué llora así la criatura?” Pensaron que estaba enfermo y que por eso no dejaba de llorar. Buscaron un curandero, pero les dijo que la criatura estaba sana, que no tenía ninguna enfermedad. “Llora porque extraña a su padre, quiere ver a su padre”, les explicó. En verdad en aquellos días había hombres con sabiduría, hombres divinos. Les recomendó llevarlo al lugar donde la joven se embarazó. “Llévenlo allá, su papá lo quiere ver. Si al llegar deja de llorar, se pone alegre y contento, comprobaremos que ahí está su padre”.

Así lo hicieron y al llegar a la cueva el niño dejó de llorar. La mamá lo bajó de su espalda y el niño se puso a jugar muy contento. A un lado había un agujero y de repente vieron que el niño se dirigía hacia él. “¡Ay, el niño se está yendo por el agujero!”, gritó la mamá. Corrió para sujetarlo de los pies pero ya no pudo y en un instante desapareció. La madre comenzó a llorar y sus acompañantes exclamaban: “¿Quién le dijo que trajera al niño? Mira, ya se lo llevó el diablo *pukuj*”. Pero no era el diablo. Su padre lo había recogido. Regresaron llorando por la pérdida del niño. En la casa se juntaron los ancianos para pensar cómo romper la roca y rescatar al niño. Hasta la fecha el agujero existe. Es de pura roca y en ella hay pintas como de letras, motivo por el cual se denomina Ts’ibaron Ch’en. Era un lugar sagrado para ellos. Ahí comenzaba la fiesta grande del pueblo, ahí se tocaba primero la música y pasaban por aquí para llegar al ombligo del mundo o *muxuk’ lum*. Decían nuestros ancianos que el centro de Bachajón es el ombligo de la tierra y que está donde actualmente se encuentra la iglesia. Antes de su construcción midieron las cuatro esquinas del mundo y vieron que ahí estaba el ombligo de la tierra, por eso construyeron ahí la iglesia y dicen que estamos en el ombligo del mundo. En otros tiempos, cuando viajaba por Salto de Agua, en uno de

¹⁹³ Quizás por esa razón, De Vos dice que esta leyenda nació en el pueblo tseltal de Bachajón, aunque sabe que también pertenece a otros pueblos tseltales.

tantos viajes me preguntaron: “¿Tú de dónde vienes?” “Vengo de Bachajón”, contesté. “Ah, *xmuxuk’ lum*”, exclamaron.

Esa noche cuidaron el lugar hasta el amanecer, pensando que en cualquier momento regresaría la criatura. Los llantos de las mujeres no cesaban y se lamentaban por haber traído al niño. Días después, la joven madre se quedó dormida y el ángel de la guardia vino a consolarla y le preguntó en el sueño: “¿por quién lloras, madre?” “Lloro por mi hijo, por mi niño que ya no tengo en mis brazos”, contestó. “Ah, el niño no ha muerto, yo lo tengo, vive conmigo. Regresará contigo cuando sea grande. Lo he traído conmigo para que crezca. De grande regresará contigo”, repitió el Ángel.

El niño se quedó como visita con su padre y ya después regresó con su linda madre. El día menos pensado buscó a su mamá. Mucha gente quedó sorprendida por ver de repente un niño grande que no conocían, pues era muy pequeñito cuando lo había retenido su padre. Después se familiarizó con todos en el pueblo y entendía por Juan López. De grande, como todo varón en aquel tiempo, tuvo la obligación de cumplir cargos en la comunidad y lo nombraron policía de Bachajón.

En aquel entonces había tanta maldad como podemos encontrar ahora en el momento menos pensado. Ningún ser humano en esta tierra está exento de delitos. En aquel tiempo un sacerdote que predicaba en la iglesia de Bachajón y que también se encargaba de las regiones alledañas, se dispuso a trasladarse a Chilón. Los sacerdotes contaban entonces con sirvientes que los acompañaban en sus recorridos. Para trasladarla de un lugar a otro, varios muchachos cargaban sobre su espalda a la *xinola* o mujer mestiza. El sacerdote ordenó que se adelantara la sirvienta mientras él resolvía otros asuntos. Los policías o justicias, como les llamaban nuestros antepasados, fueron los cargadores. Todo cuanto el sacerdote ordenó con humildad trataron de cumplirlo. Pero a uno de ellos se le ocurrió decir por el camino lo que dentro de su corazón deseaba, pues solo con acercarse a la bella rubia sintió en el corazón la emoción del pecado. Les dijo: “¿Por qué no aprovechamos la ocasión para deleitarnos con esta mestiza? Al fin no es la esposa del santo padre, sino su sirvienta. Ahora que entremos más en la profundidad de la vegetación, digámosle que descansaremos por un momento y ahí acariciaremos esta blanca dulce mariposa”. La propuesta fue aceptada y así lo hicieron en la profundidad de la selva. Una vez logrados los objetivos, uno de los policías dijo que prosiguieran la marcha, como si nada hubiera sucedido. Pero otro pensó que la mujer podría informarle al sacerdote lo que hicieron y que era mejor desaparecerla de una vez por todas para asegurar el secreto. Aunque la mujer juró no

contar una palabra de lo acontecido, la victimaron. Arrojaron su cadáver al río grande que corría a un costado del camino y desapareció en la profundidad de la laguna azul. Hasta la fecha dicen que existe el alma en esa laguna llamada Nup'ja' Pokil, por lo que también se le conoce como Nak'ó Xinola o escondite de la mestiza.

El sacerdote llegó a Chilón y no encontró a la mestiza. Pensó que la mantenían escondida en algún lugar. Pasaron varios días y ella no apareció. Llamó a los responsables, que negaron todo cuanto sabían, por eso pidió a las autoridades que los investigara. Pero cuando los miembros de la comisión investigadora llegaban fueron emboscados en el camino. Porque la gente caminaba a pie y tenía que bajar por este cerro para llegar a Cancuc. Así que a los dos meses de no haber regresado, el gobierno sospechó que algo grave sucedía en la región y ordenó que una partida de siete mil soldados ocupara la zona y acabara con todos los indios salvajes.

Los ancianos del pueblo se reunieron antes de que llegaran los militares para planear acciones y defenderse. Abandonaron sus dulces chozas y sus hijos y se dirigieron hacia Cancuc, a la altura del río Chacté, para prepararse ahí, para defenderse de los militares. Después de varios días las mujeres comenzaron a sufrir, preocupadas por sus hombres. Se preguntaban, murmuraban llorosas, con voz entrecortada: “¿De qué estarán viviendo? Ya pasaron muchos días. Quizás los fusilaron los soldados del gobierno.” Entonces mandaron a dos policías a buscar el lugar donde pudieron haber sido sacrificados. Uno de esos policías era Juan López.

Pero los ancianos habían sobrevivido en la espesura de la montaña. Los dos policías los encontraron afinando las estrategias de la emboscada. Miles de soldados venían en camino y al día siguiente llegarían al retén. Los grandes entrenamientos se basaban en los nagueles¹⁹⁴ de los viejos sabios. Practicaban saltos de un cerro a otro y dejaban sus huellas en una tabla de piedra. Actualmente se ven con mucha facilidad esas huellas en la piedra: el gavilán, el tigre, el caballo, el zorrillo, el colibrí, la araña, todos los animales probaron sus fuerzas. Estaban casi terminando, pues, cuando llegaron los comisionados, Juan y el otro. “Ah, ahí vienen dos policías a buscarnos”, dijeron

¹⁹⁴ La palabra nagual, dice Montemayor, proviene de la lengua “náhuatl *nahualli*, que significa escurridizo y oculto”. Efectivamente, el nagual, en particular, se encuentra en el mundo invisible. De acuerdo con la cosmogonía de los tseltales, los seres humanos, desde su nacimiento, se relacionan con un animal con quien comparten su propia vida además de recibir protección de él; aunque dicha protección depende de la capacidad o poder del animal. Ver *Chiapas. La rebelión indígena de México*. México: Joaquín Mortiz, 4a reimpresión, 2004. P.

disimulando, viendo de reojo a los jóvenes. “Nosotros ya lo hicimos, ya estamos preparados para ganar”, argumentó uno. Los policías saludaron con respecto a sus mayores y les preguntaron cómo se encontraban. “Pensamos que ya se habían enfrentado con los militares. Todas las mujeres y niños allá se están muriendo de pena, llorando por ustedes. Pero como veo que no les ha ocurrido nada, pues también yo me quedo con ustedes”, dijo Juan López. Luego observó que habían amontonado muchas piedras en la parte más escarpada, donde estaba muy angosto el camino y muy pronunciada la pendiente del cerro. “Y esas piedras que tienen amontonadas, ¿para qué?”, preguntó inocentemente Juan. “Ah, cuando los soldados vengan subiendo por acá, derrumbaremos todas esas piedras y así los destriparemos. Con pura piedra los mataremos.” Cuando revisó todo el trabajo dijo: “No, no creo que puedan hacer algo con eso.” Los ancianos insistieron en que sí podían hacerlo con la ayuda de sus naguales. “Yo a los soldados en un dos por tres los destripo y los hago pedazos”, dijo el rayo.¹⁹⁵ “Yo también salgo volando directamente a los ojos y se los arranco”, intervino el gavián. “Pero yo entro en medio de la multitud para repartirles patadas”, comentó el caballo. Pero Juan les decía nuevamente, con preocupación: “No van a poder. Por eso tendré que ir yo a decirles de buena forma que se regresen. Déjenmelo a mí. Yo hablaré con ellos, con buenas palabras los convenceré que retiren sus agresiones”, propuso Juan. “Ah no”, replicaron los ancianos, “antes tienes que hacer una demostración que nos convenza. De lo contrario, como nuestras tripas retumban pidiendo algo de comida, te convertiremos en bocadillos para calmar nuestro estómago”. “No puedo mostrarlas una señal, porque los soldados sospecharían. Déjenmelos así nada más”, insistió Juan. “No, eso no puede ser”, repitieron los ancianos, “tienes que mostrarnos algo, de lo contrario ya sabes qué le sucederá a tus huesos tiernos”. Tanto insistieron que se animó a mostrarles lo que traía. Asentó las plantas de sus pies en el suelo, luego se apoyó en un solo pie y sumió la tierra; después se apoyó en el otro pie e hizo lo mismo; por último sacudió todo el cuerpo y la tierra sufrió un terremoto. Los ancianos cayeron boca arriba. “Esto les puedo demostrar, pero si lo repito más fuerte los soldados sospecharán que ya vamos por ellos.”

Realmente Juan López era de las personas con un poder sobrenatural, insuperable. ¿Quién puede hacer esto hoy? Nadie. Si cuando caminamos a veces nos caemos, así que menos podríamos mover la tierra. Entonces lo dejaron que se encargara del enemigo. “Bueno, ya nos mostró que es más fuerte que nosotros, tal vez de verdad nos

¹⁹⁵Sobre los naguales se lee mucho en la crónica de Ximénez.

matan con dos o tres tiros los militares”, se dijeron. “Entonces adelántate, nosotros iremos a inclinar nuestros oídos detrás de ti para saber qué pasa y los otros se quedarán atentos.” “No voy a enfrentarme con ellos, trataré de convencerlos de buena manera. Le diré que no vengo del pueblo y que no sé nada de lo que está pasando; que las personas desaparecidas han de estar investigando y por eso no regresan al pueblo. Que los esperan unos días más, eso les diré.” “No, este problema es serio. Si les hablas así no te harán caso.” “Bueno, lo intentaré. Pero si dicen que no y me matan, será por culpa de ustedes, ya que ustedes comenzaron.”

Así se encaminó, pues, a poner su vida en la boca de los salvajes. Llevaba sobre la cabeza un sombrero viejo, un bastón de carrizo y en su espalda seis piedras para moler nixtamal. Cuando llegó con ellos, de inmediato le interrogaron a gritos: “¿De dónde vienes? ¡Contesta!” “Señor patroncito, yo vengo de un paraje lejano. Yo no soy del pueblo. No tengo cosas, no tengo sal, por eso vine a buscar, pensé que alguien necesita mis piedras aquí en Cancuc y las traje cargando.” Así pronunció sus humildes palabras. “Baja tus cosas, por hoy te quedas aquí. Mañana saldremos temprano para que nos llesves al pueblo.” Así fue arrestado bruscamente. Él no contestaba ninguna de las agresiones, se portaba como si fuera un perro que se sintiera culpable ante su amo y se le metiera en medio de las piernas, como para pedir mil veces perdón. Volvió a abrir la boca para decir: “Señor jefecito, no veo a la gente del pueblo; yo vengo de mi paraje, siempre estoy en mis quehaceres en la milpa.” “No es cierto,” dijeron, “es policía, es un comisionado, sabe bien lo que está sucediendo.” Con agresividad y salvajismo los soldados le exigieron: “Mañana nos llevarás a tu pueblo.” Le ataron las manos y lo llevaron a la cárcel. “Señor, ¿por qué me castigas?” Insistió, “yo no sé nada, no he hecho nada malo. ¿Por qué me castigas?” Los soldados lo humillaban furiosos y le apuntaban con sus armas en las costillas. “Señor, dame permiso, quiero vender mi carga.” “¡No, a la cárcel te irás con tus cosas!”, le respondieron. Pero después de un rato lo vieron que visitaba las casas vendiendo la mercancía que llevaba en la espalda. Así ocurrió dos veces y a la tercera ocasión volvieron a aprehenderlo y lo ataron muy bien de los pies y de las manos, como si ataran a un venado y llevaran a la casa después de haberlo capturado. Pero casi dos horas después regresaron a la cárcel y ya no estaba. Lo escucharon silbar desde arriba de la torre, en el nicho. Exclamaron: “¡Qué listo, Juan, qué listo! *Jwe’ ijk’al xbojt’il chenek’!*” De inmediato comenzaron a dispararle. Juan tomó su sombrero y con él juntaba las balas. La araña ya se encontraba junto(a) a él, trabajando intensamente en tejer la ropa protectora del Rey. Una vez

agotadas las balas, dijo: “ahora me toca”. Levantó su bastón de carrizo y se convirtió en un fusil. En tres explosiones acabó con todo el ejército.

Después le habló a la gente de Cancuc: “no se preocupen por esto, se arreglará. Es cierto, murieron todos los soldados”. Una gente del lugar mandó a Bachajón un comunicado avisando que había terminado el peligro. Poco a poco todos regresaron a sus hogares y recobraron la confianza. Había sangre por todos sitios; cuando caminaban entre los cadáveres de los uniformados que tanto temían, la sangre les llegaba hasta los tobillos. Luego dijeron los cancuqueros: “tú fuiste quien los mató, Juan”. “No, yo no sé cómo fue eso, me tenían en la cárcel cuando sucedió. Así que yo no vi. No, yo no los maté”. “Tú fuiste, Juan, y ahora tomaremos los cargos.” Añadieron: “yo quiero ser capitán, yo quiero ser coronel, a mí me gusta esta camisa. Danos trabajo, nosotros seremos tus soldados, te seguiremos en la lucha”. “Bueno, ¿Por qué preguntan quién mató?” les dijo, “esto todavía no se ha terminado, tenemos que comunicar lo acontecido a diferentes pueblos”. Él estaba en una mesa redactando el comunicado. Aumentaron los reclamos. “Esto no se va quedar así, nosotros seremos los soldados a como dé lugar”, afirmaron al ver que tantas armas estaban sin amos. “No, ustedes no pueden tomar las armas, nuestro Señor se disgustará. Además es un problema muy serio y complejo. Por eso estoy redactando comunicados para distribuirlos en diferentes pueblos.” Estaba distraído en la redacción cuando lo sorprendieron por la espalda y le asestaron un machetazo en la nuca. Al instante dejó de respirar Juan López.

Una vez muerto el Rey, todas las armas quedaron en poder de la gente de Cancuc. Pero no quisieron sepultar el cuerpo, sino dejarlo a merced de los zopilotes. Así que lo llevaron al monte y ahí botaron el cuerpo como un perro muerto. Más tarde, alguno de los ancianos sabio temió que pudiera revivir. Regresaron a verlo y se sorprendieron de encontrarlo sentado, con las manos en la cabeza, como si se le hubiera interrumpido un sueño profundo y tuviera dolor de cabeza. Regresaron presurosos y le informaron a todos: “¡Ya revivió! Lo vimos sentado otra vez.” “¿Qué esperamos?” dijeron los otros, vamos a cortarle la cabeza y arrojémosla en la cueva, así no podrá hallarla ni levantarse”. Fueron hasta donde se encontraba y lo sacrificaron por segunda vez, le quitaron la cabeza y la arrojaron a la fosa. Más tarde, en ese mismo día, otras personas quisieron ver el cuerpo tirado, porque pensaban encontrarlo lleno de moscas y hormigas. Pero vieron a Juan López nuevamente con la cabeza colocada con toda naturalidad. Regresaron para avisar al pueblo y por tercera vez intentaron quitarle la vida y descuartizarlo. Pero cuando los asesinos se acercaron con el machete filoso, las

avispas que se encontraban curando la herida los detuvieron picándoles en el rostro. Tuvieron que retroceder gritando por el dolor. Eran avispas de todas las variedades y otros insectos que sacan sangre cuando pican. Eran los curanderos del Rey, que limpiaban la sangre y que con la resina de los árboles pegaban las heridas del cuello. Tardaron horas en la operación. Mientras, otros insectos volaban como balas en los alrededores para impedir que los asesinos penetraran. Aunque lo intentaron varias veces, el retén fue suficiente y no pudieron dar ningún paso. Entre las avispas se encontraba también la que se llama *j-ibxux k'ajk'ayat*. Así pues, de lejos, vieron que el Rey recobraba su estado normal y que daba sus primeros pasos hasta caminar con toda naturalidad. Al llegar a la fosa se arrojó. Los ancianos pensaron que se había vuelto loco y que el Rey Juan López se había muerto para siempre. Un mes después, apareció un letrado que decía lo siguiente: “Pensaron que me quitaron la vida, pero se equivocaron, simplemente me retiré del mundo en que ustedes ven la luz del día. No traten de olvidarme, pues los estoy viendo todos los días; si algún daño me causan, simplemente voltearía la tierra en la que asientan sus pies y caerán al fondo de la laguna, junto a mí.” Juan López vive en una laguna y ve la claridad de la luz como ve nuestros ojos. Su muerte no es como la de nosotros. Él es un verdadero *Ajaw*, un dios inmortal. Los insectos limpiaron la savia de su sangre y curaron las heridas con resina de los árboles.

Este hecho sucedió hace varios años, pero todavía la generación de hoy lo recuerda. La gente de aquí es vengativa. En una borrachera asesinaron a seis personas de Cancuc, cerca del lugar llamado Bajtsijbil. Estaban medio ebrios cuando vieron venir a seis cancuqueros; les preguntaron de dónde eran y ellos humildemente contestaron que eran de Cancuc. “Hoy les toca a ustedes, cabrones; pagarán por lo que sus bisabuelos hicieron, tendrán que pagar de la misma manera.” Se quedaron sin contestar a la agresión, nerviosos y pálidos. Enseguida fueron acribillados y arrojados a una cueva. “Ustedes pagarán lo que hicieron sus abuelos con Juan López Rey Indio”, le decían, “era nuestros *Ajaw*, no se tentaron el corazón para descuartizarlo”. Ya habían pasado cientos de años, pero la gente guardaba en un rincón de sus corazones y se vengaron así. Porque Juan López los protegió cuando tenían serios problemas. Sin él no vivirían y este pueblo de Bachajón estaría lleno de extraños. Aunque es territorio tzeltal y a los cerros, los árboles y los ríos les habla en tzeltal, todo estaría en manos de mestizos.

Esta tierra vio nacer y vivir al Rey Indio Juan López. Hijo del pueblo que se convirtió en héroe, grabado en el corazón de su gente, que entregó su vida y se convirtió en un *Ajaw*, en una *bats'il winik tseltal*. Ahora los jóvenes de hoy no somos nada. Juan López fue un verdadero hombre con sabiduría e inmortal. Si no fuera por la maldad de

quienes lo mataron estaríamos cantando de otra manera, hablaríamos de otra forma. Sabemos que su destino era ofrendar su vida por la libertad de su pueblo, pagar con su vida todos los males cometidos. No dejo de pensar en la vida de Cristo, que vino a otra tierra. Parece el Cristo tzeltal, con características similares: sencillo, humilde, inofensivo. Me pregunto: ¿Será nuestro Dios? Respondo que es un *Ajaw* maya, un Salvador. No es simplemente hombre poderoso, hombre inteligente, es un *Ajaw* o Dios. Al adorar a sus dioses, nuestros ancestros no decían Dios tierra, Dios mundo, sino *Ajaw lum*, *Ajaw k'inal*. El *Ajaw* no es un ser inferior, sino un ser divino e inmortal. Así adoramos a nuestros Dioses, a nuestro Señor Salvador. Cuando la acariciamos con buenas palabras, la tierra es vida, es sabiduría.

No hace mucho pasó por aquí. Era un anciano humilde. Cargaba su petate en la espalda. En una piel de venado traía escrito muchas cosas y nadie fue capaz de describir los símbolos. Sus letras no son como las de ahora. Cuando pasó por aquí dijo que se había encontrado con un grupo de trabajadores, limpiadores de una brecha o límite entre un terreno y otro. Como lo vieron solito lo torturaron, lo mataron y lo echaron en un barranco. Después se levantó y pasó por aquí, muy lastimado, con el cuello ladeado. A lo mejor todavía pasa, pero los jóvenes de hoy ya no lo reconocen. Escuché comentarios hace poco de que pasó por este lugar, que venía por Palenque, arrastrando una carreta de madera. Comentó la gente que era Juan López, el Dios Indio. Mucha gente lo siguió. Le hacían fiesta en los lugares por donde pasaba. Los ancianos todavía guardan en su mente al Rey tzeltal.

Es todo lo que puedo narrar de este personaje. Era policía y al cumplir con su deber fue acribillado por la gente de Cancuc. No se fue allá por gusto. Salió de aquí en busca de los ancianos que ya daban por muertos y no regresó nunca.¹⁹⁶

Juan López y Jesús: historia y recreación histórica

Lo primero que se observa en esta narración es la forma milagrosa con que fue concebido el principal personaje¹⁹⁷ de la narración: una jovencita¹⁹⁸ es embarazada en la cueva Tz'ibaron Ch'en sin tener contacto con varón.

¹⁹⁶ Montemayor en Gómez Gutiérrez, *Juan Lopes, Bats'il ajaw...* pp. 77-90.

En *primer* lugar, en esta escena se lee la semejanza de la concepción de Juan López con la de Jesús: ambos nacieron de una mujer virgen. En **segundo**, así como los padres de la muchacha se molestaron por el embarazo inexplicable, también José, el carpintero, se negó a tomar a María por esposa al enterarse que estaba ya embarazada. En **tercer** término, el ángel que llega al sueño de los padres a decir que el niño era un regalo para la muchacha y la familia, evoca también el caso de José. Así lo refiere el libro de San Mateo:

Como José, su esposo, era justo, no quería difamarla. Por eso decidió dejarla secretamente. Pensando en esto, un ángel del Señor se le apareció en sueño, y le dijo: “José, hijo de David, no temas recibir a María por esposa, porque lo que ella ha concebido es del Espíritu Santo”.¹⁹⁹

En **cuarto** lugar, el sueño de la joven indígena tampoco es gratuito: alude al de María al recibir a Jesús en su vientre. Para Carlos Montemayor es natural que en la tradición oral Juan López naciera de una virgen, ya que ésta había bajado del cielo para liberar a los indígenas. Agrega, además, que “con el tiempo, la ayuda de la Virgen se materializó en un indio que llegó a ser capaz de enfrentarse a los ejércitos del ‘gobierno’ para defender a las comunidades indígenas.”²⁰⁰

¹⁹⁷ En varias versiones este personaje es concebido en una cueva; así lo hace notar Mariano Estrada Aguilar; Manuel Hernández, de Swijlibja'; Vicente López, de Tenango; Melchorio Álvarez, de Guaquitepec; entre otros. La muchacha queda embarazada por tocar el agua y por sentarse sobre una roca del río donde ella y su madre habían ido a recoger caracol. En algunos más no se especifica su concepción ni su nacimiento: en este caso el narrador comienza narrando la vida de Juan López cuando ya es grande; eso se lee en la versión de Sebastián Guzmán, de Bachajón; Juan Méndez, de Cancuc; Miraldo Pérez, de Tsajal Uc'um, y demás. Cabe apuntar que la versión de Melchorio Álvarez puede leerse también en *Vivir en frontera*, de Jan De Vos, con el título “Los tzeltales cuentan cómo Juan López de Bachajón venció a los españoles en Cancuc.” pp. 286-290.

¹⁹⁸ En ciertos relatos, a la joven le fijan entre diez a doce años, como lo hace Mariano Estrada Aguilar, en “La leyenda que me identifica”, en *Sjalel Kibeltik. Tejiendo nuestras raíces*, varios autores. Léase p. 271.

¹⁹⁹ San Mateo, Cap. 1; versos 19, 20, en *Santa Biblia*, Nueva Reina Valera, 2000. p. 792.

²⁰⁰ Montemayor, *Chiapas. La rebelión indígena de México*. México: Joaquín Mortiz. 2004. P. 124. No obstante, todo relato es ficticio; todo es una construcción de uno o varios narradores y su valor histórico estriba más en la mitificación de algún valor significativo en la época de su origen; véase Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*; traducción de Joaquín Xirau, Wenceslao Roses, y Viñeta de Elvira Gascón, vigesimocuarto reimpresión, 2012, México, FCE; Jan Kott, *El manjar de los dioses. Una interpretación de la tragedia griega*, Trad. de Juan Tovar, Biblioteca Era. Serie Claves. México, 1977.

Debido, quizá, a dichas razones algunos narradores como Miraldo Pérez²⁰¹ y Juan Méndez²⁰², ven en la figura de López a un “auténtico” padre, otro salvador que Dios mandó al mundo para expresar su amor a la humanidad, y defender a los campesinos. Así se ve el destino de Jesús en el mundo: salvar del pecado a su pueblo²⁰³. Nació de María como el hijo libertador. Al igual, Juan López nació de una niña virgen para salvar a los indígenas. Por lo tanto, sus destinos vienen marcados desde el momento en que Dios, o el Ajaw, decide unirse a una mujer para engendrar un hijo: salvar al mundo, o al pueblo. Además, ambos se muestran hijos de seres divinos: mientras Jesús es hijo de Dios, creador del universo y de todas las cosas que en él habitan, Juan López es hijo del Ajaw, dios protector, guardián de las montañas, cuevas, cerros, según la cosmogonía tseltal.²⁰⁴

Jesús Morales señaló que es preciso relacionar el hecho de que el objetivo central de la sublevación fue constituir la *verdadera Iglesia*, establecer sacerdotes, etc., todo suplantado o desplazado a la predicación cristiana y la práctica pastoral y litúrgica de los religiosos y curas.²⁰⁵ Esta práctica, al parecer, la llevaron a cabo también los misioneros en el siglo XVI, pues creían de buena fe que para levantar la Iglesia en México, primero tendrían que acabar con las “viejas religiones paganas.” Por lo tanto, arrasaron con los templos y expulsaron a los sacerdotes²⁰⁶. El paso lógico era suplantar la religión indígena, la de los vencidos. Por lo tanto, es probable que los indios hayan adoptado la actitud

²⁰¹Miraldo Pérez Gómez, ranchería Tsajal Uc’um, Chilón; 1981; grabación, transcripción y traducción de Amando Herrera, 1985; pp. 260-266.

²⁰² Versión de Juan Méndez, Cancuc, 1990; grabación, transcripción y traducción de Pedro Pitarch; pp. 266-269. Según el mismo De Vos, Juan Méndez fue también su entrevistado en 1989; un año después lo sería de Pedro Pitarch, en 1990.

²⁰³ San Mateo, *La Santa Biblia*, p. 272.

²⁰⁴ Esta leyenda, según Jan De Vos, en “Leyendo una leyenda maya...”, dice que es “patrimonio” de los indígenas chiapanecos, donde buscan explicar cómo “los campesinos mayas de Chiapas hacen memoria de su pasado” (p. 98). Para su estudio presenta dos versiones de ésta en lengua castellana, y, a la manera de Domingo Gómez, hace una versión conjuntada. Metodológicamente, De Vos ubica la historia de Juan López en el contexto histórico de la rebelión de 1712, y páginas más adelante sugiere leerla de manera morfológica, histórica, antropológica y psicológica.

²⁰⁵ Conversación con el doctor Jesús Morales Bermúdez, 16 de abril de 2015, CESMECA. Sobre lo anterior, véase *La conquista espiritual de México*, de Robert Ricardt, y el libro de Phelan, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, 1972, que bien explica el vínculo entre cristianismo y Verdadera Iglesia, o sus antecedentes.

²⁰⁶ Robert Ricardt, *La conquista espiritual de México*, p: 105. México, Fondo de Cultura Económica, trad. De Ángel María Garibay, undécima reimpresión, 2013.

española en sus movimientos de resistencia: cuando creían avanzar, preferían acabar con las iglesias católicas, o en todo caso, la abandonaban y creaban su propia Iglesia. La situación creada por los españoles en el siglo XVI, es similar a las acciones ejecutadas por los indígenas rebeldes del siglo XVIII: éstos pretendieron que los españoles recibieran la fe indígena, que creyeran en la virgen de la Candelaria y no en la de la Caridad. Y como los españoles no lo hicieron, fueron identificados como judíos, por lo tanto, había que matarlos. Por lo anterior, coincido con que los indígenas conservaron la intención de refundar la religión india. El paso sería que se suplantara o desplazara la mitología cristiana hacia una figura local, bachajonteca o tseltal, en este caso. Y en efecto, lo que cambia es la figura, no la mitología ni el valor central pregonado por el cristianismo: el amor a uno y a los enemigos.

La evangelización en México y en Chiapas buscó encarnar el cristianismo en una Iglesia de Indios, cuestión aceptable entendiendo que los misioneros del siglo XVI, por citar ese caso, nunca tuvieron la intención de hacer que los indígenas fueran cristianos y al mismo tiempo castellanos. No era necesario castellanizarlos para que fueran cristianos.

El episodio que se distancia de la vida de Jesucristo es cuando Juan López, al momento de nacer en Bachajón, “comenzó a llorar tanto”. Para solucionar, durante el sueño le avisan a la madre que debía llevarlo a la cueva donde se había embarazado. Ahí, el niño, dejó de llorar; aunque, mientras le cambiaban los pañales de trapo, el bebé resbaló al río. La joven madre trató de alcanzarlo, pero el bebé desapareció en la espuma blanca de la corriente.²⁰⁷ Al paso de diez años volvió a buscar a su madre²⁰⁸.

Un recuerdo de la liberación del pueblo de Israel

La escena anterior remite de manera indirecta a un personaje bíblico: Moisés. En este caso, Faraón, el Rey de Egipto, mandó matar a todos los niños recién nacidos porque el

²⁰⁷ En otros relatos, el niño desaparece en un agujero. En esta versión, fue retenido por su padre, el *Ajaw*.

²⁰⁸ Otros, como el caso de Alonso Santis, de Cancuc, en la Séptima versión de Juan López, *Hombre eterno*, dice que el niño regresó con su madre a los siete años (Hernández, en Gómez; pp. 95, 96).

pueblo de Israel había “llegado a ser mayor y más fuerte” que los egipcios²⁰⁹. Por tanto, debían evitar su constante aumento por miedo a que durante una guerra fueran a unirse con los enemigos. Sin embargo, al nacer Moisés, fue escondido a lo largo de tres meses por su madre para no ser asesinado, pero

[...] no pudiendo ocultarlo por más tiempo, tomó una cesta de juncos, y la calafateó con asfalto y brea. Colocó al niño en ella, y la puso entre los juncos a la orilla del río. Y la hermana del niño se pasó a lo lejos, para ver qué sucedería. En eso la hija del Faraón descendió a bañarse al río, y mientras sus doncellas se paseaban por la ribera del río, ella vio la cesta, y envió a una criada a que la trajera. Al abrirla vio al niño que lloraba. Y sintiendo compasión por él, dijo: “De los niños Hebreos es éste” [...] ²¹⁰.

Posterior a estas líneas se lee que la hermana del niño percibió cómo el canasto había caído en manos de la princesa; entonces rápidamente le preguntó si necesitaba a una nodriza hebrea para criarlo, a lo que respondió que sí. De este modo, la misma madre se encargó de criar al niño, a su hijo. Ya de grande, la madre llevó a su hijo con la princesa y ésta la adoptó, y le llamó Moisés.

Aquí, identifico pues la similitud entre la vida de Moisés con la de Juan López; el primero fue puesto en el río a propósito con objeto de salvarlo de la muerte; aunque, a fin de cuentas, fue criado por su madre; el segundo, por descuido de la madre, se resbaló al río y desapareció. Según otras versiones de esta leyenda, el niño se fue para crecer junto a su padre; cuando había ya crecido²¹¹, volvió con su madre, y le llamaron Juan López.

Por otro lado, cuando el relato afirma que la cueva es de pura roca, con pintas de letras, y que aún existe, invita a tomarlo como producto de la realidad. Pacta un compromiso con el lector o el espectador para decir que la historia no es cosa cercana a la ficción. Pero volviendo al punto anterior: la pérdida del “Rey Indio” provocó sufrimientos a la joven madre; por consiguiente, un “ángel de la guardia vino a consolarla”, a decirle que el niño no estaba muerto, sino que él [el ángel] lo tenía, que volvería con su madre cuando

²⁰⁹ Éxodo, cap., 1, verso 9; p: 51, en *Santa Biblia*, Nueva Reina Valera.

²¹⁰ Éxodo; 2009; Cap., 2; versos 2-6; pp: 51-52, en *Santa Biblia*, *óp. cit.*

²¹¹ Manuel Hernández de Swijlibja', dice que el niño tenía diez años cuando volvió; “Tercera versión de Juan López el Pastor”; en Gómez Gutiérrez; *Juan López héroe tzeltal*; p: 95-96.

la criatura haya crecido. Aquí, aunque la historia menciona a un ser alado, se entiende que fue el padre del niño quien habló a la muchacha durante el sueño.

Otro elemento que lo distingue de Jesús²¹², es que Juan López “tuvo la obligación de cumplir cargos en la comunidad”: lo nombraron policía de Bachajón. En ese periodo, un sacerdote confió a los policías o justicias, entre ellos Juan López, trasladar su sirvienta a Chilón. En el trayecto abusaron de la *xinola*, mujer mestiza.

El sacerdote al no encontrar a su sirvienta, pidió a las autoridades que investigaran el caso, pero los investigadores fueron emboscados en el camino. Entonces el gobierno de Guatemala envió siete mil soldados para que ocuparan la zona y acabaran con todos los indígenas.

Ése, pues, es el pretexto para dar paso a la guerra. La historia, entonces, cambia de escenario: se distancia de la vida de los personajes bíblicos, aunque no del todo, para aterrizar en un acontecimiento histórico que tuvo lugar en el año de 1712, en la provincia de los Zendales, Cancuc.²¹³

Juan López, de la leyenda a la historia

Al enterarse de la venida del ejército, los ancianos bachajontecos van a defender a Cancuc. Ahí, de acuerdo con la leyenda, entrenaron con sus naguales. Esta escena se identifica en la “Segunda versión del Rey Indio”, contado por Gregorio Chikix. De los naguales aparecidos²¹⁴ Juan sólo se lleva a la araña para que le tejiera la ropa protectora.

²¹²Aunque ocurre que los evangelios no hablan de la infancia ni juventud de Jesús sino de su vida pública, a los 30 años. En todo caso Jesús comienza su vida pública en su bautismo con Juan, y Juan López en su función de policía.

²¹³ De este modo se ve una vez más que varios de los combates interétnicos pasaron a formar parte de la historia del Rey Indio.

²¹⁴ Sebastián Guzmán, Cuarta versión de Juan López Xbojt’il chenek’, (pp. 100, 101); Gregorio Chikix, “Segunda versión del Rey Indio”, p. 91. En estas demostraciones de poder, siempre es Juan López quien resulta vencedor.

A lo anterior, los españoles del siglo XVIII le prestaban mucha atención²¹⁵; y este pensamiento persiste actualmente: aún hay noticias de que ciertas personas nacen con el don de tener un nagual, con el cual se defiende de la naturaleza, de sus enemigos.²¹⁶

Durante la sublevación tseltal de 1712, la creencia en torno a los naguales fue manifestada muchas veces por los frailes: aquéllos creyeron que la rebelión inició porque en la Provincia Zedil se había soltado el demonio y había entrado en María de la Candelaria y sus consejeros, para impulsar a los indígenas a rebelarse²¹⁷. Los frailes creían también en que el *indio* podía tener poder sobre la naturaleza, como provocar tempestades, lluvias. Sobre este punto da cuenta el siguiente párrafo:

Para hacer resistencia a los españoles criaron muchos capitanes y hicieron lanzas y armaron nuevo escuadrón de bruxos y nagualistas y todo con especial estratagemas de los principales [...]. Ya con estas muchas disposiciones y nuevo escuadrón de bruxos quisieron probar la eficacia del arte y así salieron 400 indios de los pueblos de adentro con dos viejas del pueblo de Yajalón y dos muchachas acunadoras del pueblo de Tila y un viejo ciego de dicho pueblo que se intitulaba rey de bruxos a este cerro de Vaquitepeque, porque habían ofrecido volver al pueblo de Cancuc y matar a todos los españoles, pero con condición de que en todo el camino no los viese nadie y así los

²¹⁵ Hay razones medievales del por qué existe una tensión entre naturaleza o selva, y civilización en occidente. En Oriente, por ejemplo, véase *El Ramayana*: Desarata, por carecer de heredero, pidió a Vasista celebrar un sacrificio con la finalidad de poder impetrar un hijo; del fuego sagrado salió “un gran ser, de un resplandor refulgente [...] Apretaba entre sus brazos [...] un vaso cerrado, de oro puro [...] lleno de un licor celestial” (p. 15.). Desarata dio a beber la mitad de ese líquido a su esposa Kaosalya; se entiende que por eso Rama nació como un ser poderoso. Después de que Rama fuera desterrado del palacio, le acompañó su esposa, Sita, y su hermano segundo, Laksmana. En la selva su esposa fue raptada por Ravana, rey de la ciudad de Lanka, rey de los raksasas, demonio de diez cabezas y veinte brazos. Para rescatar a su esposa, Rama fue apoyado por los monos. Hanumat, de entre ellos, fue quien encontró a Sita en el lugar donde Ravana la tenía escondida. Éste destruyó la selva, pero fue capturado por un ejército de raksasas, pretendiéndole quemar: sin embargo, Sita, pidió al fuego que fuera bueno con Hanumat. Fue así como el ardor del fuego no quemó al cuadrumano. Identificamos, pues, aquí, la relación hombre-animal y la naturaleza (Valmiki, *El Ramayana*, Editores Mexicanos Unidos, S. A.), relación que se puede también verificar entre los indígenas tseltales.

²¹⁶ Para evidenciar que esta idea sobre los naguales aún persiste, pongo un caso: se cree que una persona ha sido embrujada si su enfermedad no es detectada ni por los mejores médicos. Éstos, en un principio dicen que es una enfermedad tal, y en poco tiempo dicen que siempre no es ésa, sino otra: el mal va variando sin que sea identificado bien a bien; este hecho es uno de los motivos por los cuales los indígenas suponen que no es un mal natural, sino obra de un enemigo del enfermo. Esta concepción del mundo se ha preservado hasta la actualidad en la memoria indígena.

²¹⁷ Artiga, en Ximénez, *óp. cit.* p. 230.

traxeron cargados en silla cubierta con sus petates y el indio que quería ser curioso lo hostigaba la escolta.”²¹⁸

Aun así, los brujos no pudieron vencer a los soldados españoles, sino todo lo contrario.

En las leyendas de Juan López, especialmente, éstos son elementos que con frecuencia aparecen. Por ejemplo, en el relato se ve que cada uno de los ancianos que fueron a Cancuc mostró su nagual; no obstante, a Juan López no le pareció suficiente para triunfar; debido a ello propuso que sólo él iría a pedirle al ejército que se regresara. Pero antes de permitirle ir solo, los ancianos le insistieron que mostrara su poder. Entonces él provocó un terremoto luego de sembrar su bastón y sacudir el cuerpo. Se fue, puesto el viejo sombrero, su bastón de carrizo, y en la espalda seis piedras para moler nixtamal.

De acuerdo con el relato contado por el señor Miguel Vázquez de Bachajón, “Juan López, Dios Indio”, los soldados le exigieron a Juan con agresividad y salvajismo que al día siguiente los condujera al pueblo. Y atado de manos, le llevaron a la cárcel, de donde escapó una y otra vez.²¹⁹ Los soldados le dispararon a Juan, y él juntó las balas con su sombrero. Luego el hombre levantó su bastón de carrizo ya convertido en fusil, y en tres disparos acabó con todo el ejército. El bastón de carrizo, antes bien, alude a la vara de Dios puesta en manos de Moisés cuando éste fue ante Faraón a liberar a su pueblo, Israel. Moisés puso la vara en el suelo, convirtiéndose en culebra; sin embargo, el Faraón no liberó al pueblo israelí; llamó a sus sabios y hechiceros para que hicieran lo mismo con sus varas.²²⁰

Entre el triunfo de Juan López y Moisés, y la derrota indígena

Tal como se puede ver, Moisés, a diferencia del “héroe indígena”, no triunfó en este primer encuentro, así que, acompañado por Aarón, volvió ante Faraón. Con la vara hirió el

²¹⁸ Artiga, en Ximénez, *Historia de la Provincia*, p. 261.

²¹⁹ Sus escapes de la cárcel aparecen en las versiones de Miguel Vázquez, Gregorio Chikix, Sebastián Guzmán, y de Domingo Gómez Gutiérrez. Éstas pueden consultarse en *Juan López. Héroe tzeltal*, óp. cit. Recopilación de Domingo Gómez.

²²⁰ Véase *Éxodo*, cap. 7, verso 8-13; p. 56.

agua del Nilo, y se convirtió en sangre. Hizo venir ranas a Egipto. Enseguida, al herir con la vara el polvo, produjo piojos. Así, sucesivamente, con la vara provocó, con la ayuda de Dios, diez tipos de plagas hasta vencer a Faraón, Rey de Egipto.²²¹

De tal modo, apreciamos la similitud entre estos dos personajes: mientras el “héroe indígena” vence con sólo dos o tres disparos de su bastón-fusil a los soldados, a Moisés le llevó días, y varios intentos para conseguir que el Rey liberara a su pueblo.

Aquí se observa que los indígenas tseltales construyeron la historia ocultando su derrota: por un lado, se presentan como los vencedores²²², aunque después, en otro relato, se observa la derrota que sufrieron cuando el gobernador de Guatemala se llevó el tesoro de Cancuc. Sobre este punto refiero más adelante.

Posterior a la victoria ante los soldados, las personas recobraron la confianza y volvieron a sus hogares; se dio aviso a Bachajón de que ya había terminado el peligro. Este despacho alude a los que Gerónimo Saraos envió a los diversos pueblos indígenas en 1712, invitando a concentrarse en Cancuc. Sólo que éstos mandaron las convocatorias a inicios de la sublevación; en este relato, no obstante, se da hacia el final de la historia.

Al terminar la guerra contra el gobierno, comenzó el problema en la población misma: *primero* porque Juan López no reconoció haber vencido a los soldados; *segundo*, todos empezaron a solicitar cargos. Juan López no permitió que se tomaran las armas. Dijo que era un problema muy serio y complejo, y envió comunicados a diferentes pueblos.

²²¹ El Éxodo; óp. Cit.; capítulos 3 al 12; pp: 53-62.

²²² Este recurso de convertir en derrota una victoria y su mitificación, ocurre en las civilizaciones. En Bachajón, su carnaval rememora la “victoria” de los bachajontecos sobre los caribes o lacandones en una batalla en que aquellos fueron derrotados (De Vos, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*). Asimismo, Troya vence a los griegos; véase en este caso, *Áyax*, en Sófocles, o *Andrómaca* de Racine. Inclusive, los primeros versos de un himno, dicen: ¿Dónde está muerte, tu victoria? / ¿Dónde está muerte, tu aguijón? / Todo es destello de tu gloria, / clara luz, resurrección. / (disponible en <http://www.liturgiadelashoras.org/himnoliturgiadelashoras294.htm>, (acceso, 22 de abril y 16 de mayo de 2015). Enseguida en la “Primera carta a los Corintios”, capítulo 15, verso 55, dice: “Muerte, ¿Dónde está tu aguijón? Sepulcro, ¿Dónde está tu victoria?” (*Santa Biblia. Nueva-reina Valera*, 2000, p, 968). Estos versos identifican la victoria de Jesús (y de Juan López) sobre la muerte; el triunfo sobre la muerte de todos aquellos que después de su arrepentimiento vuelven a nacer, transformados en cuerpos mortales a inmortales.

Un recuerdo indígena de Jesús-Juan López

En lo anterior identifiqué dos cosas: A) la lucha que se creó dentro del mismo pueblo indígena, en particular, en la dirigencia rebelde. B) los comunicados refieren una vez más las convocatorias dirigidas a distintas poblaciones. Por esa negativa a Juan López le dieron un machetazo en la nuca mientras redactaba el documento. Después la gente de Cancun se apoderó de todas las armas. Dejaron el cuerpo de Juan López en el monte a merced de los zopilotes. Al volver más tarde se sorprendieron al encontrarlo sentado; le cortaron la cabeza de nuevo y la lanzaron a una fosa. Quisieron matarlo por tercera vez; sin embargo, las avispas que le curaban la herida y la variedad de insectos detuvieron a los asesinos. Enseguida el “Rey” caminó poco a poco hasta llegar a la fosa donde habían lanzado su cabeza, ahí se arrojó para recuperarla. Un mes más tarde apareció un letrero:

Pensaron que me quitaron la vida, pero se equivocaron, simplemente me retiré del mundo en que ustedes ven la luz del día. No traten de olvidarme, pues los estoy viendo todos los días; si algún daño me causan, simplemente voltearía la tierra en la que asientan sus pies y caerán al fondo de la laguna, junto a mí.

La lucha de poder que se lee en el relato, lo aproxima a la historia de la rebelión indígena de 1712. Uno de los personajes históricos, por ejemplo, el capitán rebelde Juan López fue ejecutado, ya que, según la historia, quería quedarse con mayor parte del botín de guerra. Por tanto, pienso que este episodio derivó de un hecho histórico real. Es probable que esta memoria histórica tenga en cuenta dicho acontecimiento, como su fuente discursiva.

Por otro lado, las tres resurrecciones de Juan López se relacionan con los tres días y noches que el profeta Jonás estuvo en el vientre del gran pez y a los tres días y noches que Jesús estuvo en el corazón de la tierra²²³. Con esto, entiendo que la leyenda de Juan López no se sostiene solamente de la historia de la rebelión, sino también de lecciones bíblicas. Ambos, en concreto, fueron asesinados por el pueblo.

Por ejemplo, una vez que Jesús fue aprehendido, fue llevado al sumo sacerdote, Caifás, donde le hallaron culpable de blasfemia al decir que sí era el Cristo, el hijo de Dios.

²²³ San Mateo; cap. 12; versos 39, 40; p. 803.

De ahí, atado, le condujeron ante Poncio Pilato, el gobernador. Éste le encontró justo, libre de pecado. Sin embargo, el día de la fiesta solía soltar a un preso; así que preguntó al pueblo si quería ver libre a Cristo o Barrabás; para esta decisión los principales sacerdotes y ancianos influyeron en el pueblo, el que, al final de cuentas, liberó a Barrabás. Enseguida Pilato pidió agua para lavarse las manos; indicaba así que nada tenía que ver con la crucifixión de Jesús²²⁴. Algo similar a esa historia bíblica es recreada en el guión cinematográfico de Antonio Coello utilizando el personaje de Juan López: ahí los que dan la orden de matar a Juan son los ancianos, los principales del pueblo de Cancun.

Otra semejanza: a Juan López le cortaron la cabeza dos veces; a la tercera los insectos que le curaban lo impidieron; mas una vez sano se arrojó a la fosa, de donde resucitaría más tarde. Esta escena insinúa la resurrección de Jesús al tercer día de ser crucificado. Además, la cita que prosigue expresa que Juan no estaba muerto, sino que se retiró del mundo de los hombres. Incluso, cuando dice que si le causan algún daño voltearía la tierra y todos los seres humanos caerían al fondo de la laguna, junto a él. Este episodio no deja de hacer recordar que Dios vendrá al mundo por segunda ocasión; enviará al fuego eterno a los pecadores, y a los justos, al Paraíso.²²⁵

Además de esta similitud, la historia de Juan López tiene cierta relación con la muerte de otro personaje: Hun-Hunahpú, misma que puede leerse en el *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*: luego de que Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú fueran vencidos en el Xibalbá por Hun-Camé y Vucub-Camé, fueron enterrados en el *Puchbal-Chah*; sin embargo, antes de eso, a Hun-Hunahpú le cortaron la cabeza y la pusieron en un árbol sembrado junto al camino; al instante, el árbol que no había fructificado, se cubrió de frutos redondos, debido a ello Hun-Camé y Vucub-Camé prohibieron comer de esa fruta y que ninguno se pusiera bajo de aquel árbol. Al oír esta historia, la doncella *Ixquic*, hija del señor *Cuchumaquic*, maravillada y pensando en que los frutos debían ser sabrosos, se puso debajo del árbol. Ahí escuchó la voz de una calavera que le preguntó si en verdad deseaba los objetos redondos, e *Ixquic* respondió que sí. Extendió la mano, y la

²²⁴ San Mateo; *óp. cit.*, pp; 822, 823.

²²⁵ San Mateo, 28:1-15; San Marcos, 18: 1-8; San Lucas, 24:1-12; y San Juan, 20: 1-9.

calavera “[...] lanzó un chisguete de saliva que fue a caer directamente en la palma de la mano de la doncella. Miróse ésta rápidamente y con atención la palma de la mano, pero la saliva de la calavera ya no estaba en su mano”. Así quedó embarazada *Ixquic*. De ese embarazo nacerían Hunahpú e Ixbalanqué.²²⁶

Juan López y Hun-Hunahpú nacieron de una virgen, a los dos les cortaron la cabeza, y vencieron a la muerte. El primero resucitó como el mismo personaje que era²²⁷, y el otro en forma humana: en Hunahpú e Ixbalanqué.

Queda probado que el “Rey Indio” se acerca a las vidas de Moisés y de Jesús, y a las de Hunahpú e Ixbalanqué: el primero, hijo del Ajaw, vino a la tierra a ofrendar su vida a favor de los pobres, a ayudar a su pueblo, y luego fue asesinado; el segundo, hijo de Dios, vino al mundo a salvar a los pecadores, a sanar a los enfermos, la humanidad; los terceros, vinieron destinados a vengar la muerte de su padre, y a servir a la humanidad, ya que después se convirtieron uno en sol y el otro en la luna: “Luego subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo. Al uno le tocó el sol y al otro la luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra. Y ellos moran en el cielo.”²²⁸

Quizá debido a tales características, algunos pueblos aún consideran a Juan López como el Cristo tseltal, un *Ajaw* maya. Eso se entiende porque según Miguel Vázquez, de Chilón, apunta que los ancestros, cuando nombraban a Dios, decían *Ajaw lum*, *Ajaw k’inal*. Así, pues, se entiende que el *Ajaw* no es un ser cualquiera, sino uno divino e inmortal. Ya al final del relato, varios de los narradores afirman: “Es todo lo que puedo narrar de este personaje. Era policía y al cumplir con su deber fue acribillado por la gente de Cancuc [...]”²²⁹.

²²⁶ *El Popol Vuh*, 2003; pp: 57-59 y 62-64. Los vínculos son marcados: Ixquic se embaraza de la saliva de la calavera; María del espíritu Santo y la india, madre de Juan López, se embaraza por acostarse en la cueva, o por tocar el agua del río donde ella y su madre fueron a recoger caracol.

²²⁷ En algunos relatos, Juan López resucitó en forma de animal en jovel, hoy San Cristóbal. Otros sustentan que nació como lo que era, pero al parecer ya no se deja ver; esto se acerca más a la vida de Jesús, quien, luego de muerto, resucitó en forma de espíritu; en cambio, Hun-Hunahpú resucitó en forma humana.

²²⁸ *Popol Vuh*; 2003: 102.

²²⁹ Transcripción de Domingo Gómez Gutiérrez, traducción de Montemayor, *óp. cit.*, p. 90.

Actualidad de la leyenda de Juan López

Para los tseltales la leyenda no es ficción, sino real y actual, esto se percibe en el odio que persiste entre algunos contra los Cancuqueros. Según la narración cierto día unos borrachos vieron venir a seis cancuqueros, les preguntaron de dónde eran, al escuchar que de Cancuc, les dijeron: “Hoy les toca a ustedes, cabrones; pagarán por lo que sus bisabuelos hicieron [con Juan López] [...] no se tentaron el corazón para descuartizarlo”.

Por lo antes dicho, se nota que el relato de Juan se sostiene de la visión judeo-cristiana del mundo. A este personaje histórico le dieron cualidades divinas para fundar un mito, como para explicar un origen de los pueblos tseltales de Chiapas. Por los elementos indicados, se entiende que estas leyendas están inscritas en la vida de los tseltales de Bachajón, Cancuc, Tenango, entre otros. Viven en la memoria; es parte de la cosmogonía tseltal; incluso, cuando ven a un mendigo²³⁰ la consideran como el mismo Juan López. Y esta mirada se vincula con la creencia de que Dios puede estar entre los seres humanos en la figura de un pobre que pasa a pedir agua en alguna casa, y que si no se la da es como negar el agua a Dios. Por tanto, muchos de los elementos referentes a la vida de Juan López caracterizan a Jesús, pero también identifican a Hun-Hunahpú, y a los hijos de éste: Hunahpú e Ixbalanqué. En todo caso, no deja de vincularse a la idea cristiana del mundo.

El trasfondo histórico de la leyenda

Hago énfasis en que estas leyendas tienen un fondo histórico: la rebelión tseltal en Chiapas, 1712; un pasado histórico inmediato al mundo actual, en el sentido de que los estudios sobre este acontecimiento, sus efectos en la conciencia contemporánea aún surten efectos. Asimismo, resalta a la vista su cercanía con el mito: el personaje principal, Juan López, por ejemplo, tiene características de no ser un hombre común y corriente,

²³⁰ Jesús Morales recuerda al teólogo A. Bonnefons, quien escribió en su libro *Le Christien charitable (1668 [1637])*: “El hombre pobre al que uno ayuda es tal vez Jesucristo mismo”. Enseguida agrega, citando el libro *Guerra de dioses* de Löwy, que “por siglos la teología católica y la tradición popular vieron a los pobres como la imagen terrenal de los sufrimientos de cristo”, (Bonnefons y Löwy, en Morales Bermúdez, “La pobreza desde los pobres. Tres testimonios en un contexto”, *Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas*, p, 244).

antes bien se muestra como un semidiós, o un dios al momento de nacer de una virgen, con poderes sobrenaturales; luego fue asesinado para después resucitar de la muerte.

Estas particularidades indican la relación del hombre con la naturaleza, con los seres divinos. Personajes como éste se encuentran varios en la tradición oral de diferentes pueblos indígenas. En Petalcingo, en concreto, cuentan la historia de una mujer que, por ser maltratada por su marido, lo abandonó y se metió en un río que actualmente se le conoce como *Ch'ayu'ants*²³¹. A esta mujer la identificaron como hija del Ajaw, y la consideraron “hermana de Juan López”²³².

Debido a las características de Juan López, según Marceal Méndez, los abuelos²³³ apuntan que fue un Ajaw muy poderoso. Sin embargo, se sabe que él fue un hombre común y corriente; fue uno de los capitanes rebeldes en la sublevación indígena de 1712, en la provincia de los Zendale. La pregunta que, quizá, habría que plantearse es ¿cómo y por qué a éste le otorgaron elementos que lo acercaron a la vida de Jesús y le reconocieron como el salvador de los pueblos de Cancuc y Bachajón, principalmente?

Indicar que el “Rey indio” es un ser histórico y divino, no significa que sean dos personajes del mismo nombre. Y considero que toda esta historia surgió a partir del primero, del Juan López histórico. Mientras los españoles constituyeron a la virgen de la Caridad como la Generala, vencedora de “indios”, los indígenas se vieron en la necesidad de instaurar un personaje que ocupara el lugar de la virgen María, a quien habían venerado durante la rebelión. Si no tomaron la figura de María, es porque no pudo auxiliarlos en la sublevación. Identificaron a Juan como su santo protector. Pero ¿Juan López fue uno de aquellos con capacidad para influir o dominar la naturaleza?

²³¹ La golpearon en la nariz al ser sorprendida poniéndole moco a la comida, ya que, según cuentan los abuelos, aún no tenían sal en el pueblo. Con la sangre de la nariz salpicó las mazorcas de maíz; de ahí se cree que surgieron las mazorcas de color rojo. Por otro lado, *Chayu'ants* significa “Donde la mujer se pierde.”

²³² Méndez Pérez, Marceal; *Sk'oplaljo'ebcholbilk'opyu'unsk'opsti'ijtseltalme'iltatiletik-Glosas a cinco relatos de la tradición oral tselal*; CELALI-CONECULTA; p: 75; 2010. Chiapas, México.

²³³ Probablemente se refiere a las personas que le contaron la historia del *Ch'ayu'ants-Donde la mujer se pierde*, como Juan López Cruz y Gonzalo Martínez Oleta.

Desde la antigüedad, según el libro de San Mateo, los dioses tienen contacto con los seres humanos: Dios hizo nacer de María a Jesús; y el Ajaw de una niña a Juan López. Y no porque esta historia sea muy actual, se refiera exactamente al tiempo presente. Ambas narraciones, sí, tienen presencia en la vida cotidiana actual, mas no es porque tenga un origen en el tiempo inmediato, sino porque la primera está registrada en La *Santa Biblia*, cuya voz va predicándose en todas las iglesias.

El relato de Juan López, mientras tanto, se ha venido contando de generación en generación, quizá con la finalidad de que los pueblos tseltales se sintieran protegidos por una deidad. Para Bachajón, según Marceal Méndez, así como Jesús, Juan López es una deidad. Esta afirmación parte de la interpretación de los elementos que conforman la figura de aquel personaje. Según el mito, agrega el autor:

[...] la iglesia de Petalcingo fue construida por Juan López, el héroe tseltal de la sublevación de 1712, con la ayuda de mujeres y hombres no casados, quienes por la noche acarrearón las enormes piedras sin cargarlas, sino ordenándolas a caminar del lugar llamado Xak [...] hasta el sitio que ocupa la iglesia, suspendiendo sus labores con los primeros cantos de los gallos.²³⁴

Naturalmente que aquí se refiere a la primera iglesia, derrumbada por un terremoto en 1954. Sin embargo, no apunta el nombre de quién cuenta particularmente esta historia.

Aproximación al origen de la figura de Juan López

A través de esta narración, los indígenas tseltales chiapanecos hacen memoria de su pasado. Así que este relato, de acuerdo con De Vos, es “[...] el recuerdo aún vivo de la rebelión” de 1712. “El tema y la manera de presentarlo expresan, obviamente, el punto de vista indígena, no sólo en cuanto a los acontecimientos que estuvieron en el origen de la tradición, sino también en cuanto a los arreglos hechos a ella posteriormente”²³⁵.

²³⁴ Nota a pie de página de Marceal Méndez, en *óp. cit.*; p. 91.

²³⁵ De Vos, p. 96.

Tal como se ve, la historia toma de varias fuentes: de la rebelión tseltal de 1712, de ciertos pasajes de la *Biblia*, algunas escenas del *Popol Vuh*, de la tradición oral, pues narra episodios respecto al nagual, o animal compañero del ser humano. Juan vence a los españoles con ayuda de su poderoso nagual. Y pudo haber sido uno de los cinco nagualistas que quisieron vencer al enemigo, o quizás estuvo ahí, cargando la madera donde llevaban a los brujos, o guiando el camino por donde debían ir. Los nagualistas, sin embargo, no pudieron contra los españoles: los rebeldes fueron vencidos.

De acuerdo con De Vos, tras la derrota de los rebeldes fueron ejecutadas nueve personas y 22 condenadas al destierro perpetuo en Ciudad Real. Entre ellos había 11 mestizos, y de éstos, cinco eran de la familia López. Por esto, De Vos califica a Juan como un “indio mestizo”. Probablemente hijo de madre indígena y padre ladino desconocido o ausente; mas como fue educado por la madre pertenece de hecho y derecho al pueblo indígena de Bachajón. Pero no he encontrado datos que confirmen lo anterior; también pudo haber sido lo contrario. De Vos sugiere que estos elementos fueron los que permitieron a los bachajontecos atribuir un origen extraordinario a dicho personaje, en tanto perteneciente a dos mundos o vínculos entre dos mundos: el indio en su movimiento y el ladino en su movimiento hacia lo local. De ese modo le dan a él un nacimiento mítico.

Al decir que dicha leyenda tiene un contenido histórico es porque algunas de sus escenas derivan de documentación histórica, como es el caso de la división interna entre los dirigentes indígenas de la rebelión de 1712. No había organización adecuada, por eso algunos hacían lo que querían: es el caso de Lucas Pérez, quien ofició misa en Chilón y Yajalón; por esa razón fue mandado azotar en Cancuc. Por otro lado, Juan López fue ahorcado por querer mayor porción de los saqueos en Simojovel²³⁶; según De Vos, Juan se apropió de “una proporción indebida del botín de guerra, en el cual pueden haber figurado también varias mujeres ladinas”. Sobre este escenario histórico, el autor cree que

²³⁶ Ximénez, Francisco, *Historia De la Provincia...* libro VI; cap. 63; 1999, p. 239 y 340.

los pueblos de Bachajón, Guaquitepec y Cancuc crearon la leyenda de Juan López.²³⁷ Dicho análisis no carece de lógica. En las leyendas, Juan rapta, viola y asesina, junto con sus compañeros, a las criadas del sacerdote que iban a ser trasladadas a Chilón u Ocosingo²³⁸. Y en la historiografía se lee que los rebeldes obligaron a muchas mujeres mestizas a casarse con indígenas. Y la ejecución del “Rey indio”, fue porque quería “[...] proclamarse Rey de los insurrectos y reclamar para Bachajón el privilegio que Cancuc se reserva para sí: el de convertirse en la cabecera del nuevo reino indio, en la nueva Ciudad Real.”²³⁹

Otros elementos históricos identificables en la leyenda de Juan López, según De Vos, es la resistencia de Joaquín Miguel Gutiérrez contra los centralistas en 1838, la rebelión separatista y reaccionaria de Juan Ortega entre 1855-1864; así como la insurrección de Alberto Pineda Ogarrío contra los carrancistas entre 1916-1920.

Asimismo, De Vos apunta que Gutiérrez y Pineda entraron a la leyenda bajo el grupo “Que viva el frijol negro”, y Gutiérrez grita: “¡Que viva Gutiérrez, que vivan los felicistas!” Además, Juan Ortega dio su apellido a Juan en una de las versiones contadas en Cancuc, pues en ésta el héroe se llama Juan Ortego. De Vos considera que el movimiento pinedista fue el que más causó impacto en los pueblos tseltales, en particular, el sitio de Ocosingo por los carrancistas, del 13 al 26 de abril de 1917. Por su parte, Moscoso Pastrana menciona al mayor Víctor Victoria como un infalible tirador:

De los cartuchos de fábrica y hasta escogidos eran los que siempre empleaba el blanqueador, mayor Víctor Victoria, que con una carabina de infantería en la torre de la iglesia y perfectamente bien parapetado [...] se dedicaba a cazar al enemigo. Este jefe rebelde, era un tirador bien formidable. Y téngase presente que se distinguió en una región como la de Ocosingo, en donde la mayor parte de los rancheros tienen como deporte la cacería del venado [...] Llegó a convertirse en un espectáculo presenciar los disparos del mayor Victoria, así es que cuando se escuchaba que estaba haciendo fuego

²³⁷ De Vos; pp. 125 y 126.

²³⁸ Versiones de Miguel Vázquez, Sebastián Guzmán, y Domingo Gómez, *óp. cit.*, pp. 80-82; 99 y 119.

²³⁹ De Vos; *óp. cit.* p. 126.

sobre el enemigo, los pinedistas que se encontraban de reserva, se decían: *está tirando Victoria, vamos a verlo*.²⁴⁰

Esta escena se recuerda en la leyenda del “Rey indio”. Mientras Víctor Victoria disparaba sobre los carrancistas, Juan lo hacía sobre el ejército español. Convertimos, dice De Vos, a Víctor en Juan, los carrancistas en españoles y la carabina en el bastón mágico del “héroe tseltal”. Debido a esta razón esta historia indígena no sólo es un cuento fabuloso ni mítico, sino también una leyenda. Justo donde la narración rompe con las características del cuento, están fuertemente presentes los elementos históricos.

Naturalmente, este discurso no es propiamente histórico, en el sentido científico del término. Lo es en menor medida por contener escenas propias de la rebelión de 1712, la de los felicistas, la de Víctor Victoria y de Juan Ortega. Y es mítica, ya que a más de que alude a la concepción y nacimiento de Jesús, se ha construido como relato de significación y se recurre a él como un recurso significativo, intemporal. En este relato se ve a un personaje principal, y una sola lucha donde al enemigo se le interpreta como no violento,

Simplemente se menciona su presencia, como ejército forastero, anónimo, bruto, que invade el territorio indígena²⁴¹. Juan López no ataca, se defiende contra la tropa invasora. Y sobre todo gana la batalla, porque los indios vencidos no aceptan la dominación que les imponen en la realidad los españoles y ladinos de Chiapas.²⁴²

Y es que la mayoría de las leyendas tiene su escenario en Cancuc; esto se debe, posiblemente, a que fue el centro principal donde los indígenas se concentraron. Ahí construyeron una iglesia para venerar a la virgen y para concretar un plan contra los españoles. Ahí se reunieron los doce mayordomos de la virgen hasta que en algún lugar se creó un centro político religioso y se formaron los soldados de la virgen. Además, en Cancuc se atrincheraron los indígenas cuando los militares se movilizaron en Chiapas, Tabasco y Guatemala, hasta que la resistencia rebelde cayó el 21 de noviembre de 1712.

²⁴⁰ Moscoso Pastrana, Prudencio, *El pinedismo en Chiapas*, Talleres de impresor, Juan Gutiérrez, 1987, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México; pp. 132, 133.

²⁴¹ Esta afirmación es similar al discurso del EZLN en la “V Declaración de la Selva Lacandona”. Ahí se menciona que la guerra, miseria, muerte, mentira han venido del gobierno, y no de los indígenas. Dicha declaración dibuja a los neozapatistas como los que no atacan, sino que fueron atacados por el gobierno.

²⁴² De Vos, *óp. cit.*, pp. 130-131.

Apreciaciones finales

El culto a la virgen María fue olvidado pronto por los rebeldes. Ahora, en el lugar de ella está Juan López; quizás por haber sido uno de los comandantes más destacados de la rebelión, los indígenas le rememoran y mitifican. Aun así, dice De Vos, “Por ser bachajonteco y demasiado popular entre los rebeldes, los cancuqueros le tuvieron envidia”²⁴³. Y en distintas versiones de esa leyenda se expone que a Juan le cortaron el cuello con un hacha, refiriéndose a la escena donde el “héroe” fue ahorcado. Esta es la memoria conservada sobre Juan López, parte de la llamada Antigua Palabra. Y dentro de ésta están guardadas las “creencias y prácticas religiosas, las ceremonias y los bailes en honor de los santos, la música que se toca en cada fiesta, los trajes que se usan en cada pueblo, las artesanías, la medicina tradicional, etcétera.”²⁴⁴

Esta mitificación bien pudo haberse creado porque el pueblo tseltal de Cancuc, de Bachajón y más pueblos tseltales, lo aceptan como el dios protector, tal como hacen con los santos patronos de sus pueblos. Al mismo tiempo, la atribución de poderes sobrenaturales a Juan López, sus características divinas, así como su nacimiento, en concreto, muestran que el relato es flexible y puede tomar elementos de otras culturas, la europea, en particular; sin embargo, también indica que este texto no es específicamente original de las culturas tseltales, sino también una adopción de otros elementos culturales, entendiendo que puede identificarse en él un asunto cristiano: el nacimiento y resurrección del personaje=Jesús.

Ante esta inserción de elementos cristianos a los cuentos “indígenas”, tal vez estamos, dice Montemayor, “[...] ante la creación de nuevas historias a partir de algunos

²⁴³ De Vos, Jan, *Lakwi'-Nuestra raíz*, edición bilingüe, México, CIESAS, CLÍO, Gobierno de Chiapas, 2001. P, 172.

²⁴⁴ De Vos, Jan, *óp. cit.*, p. 174. Carlos Montemayor, por su parte, dice que en las versiones de esta leyenda se han trasmutado los “[...] valores religiosos y políticos de un pasado que sigue vivo en la región tzeltal.” La rebelión indígena de 1712, además, “Se trató de un proceso de indianización del culto de la religión católica que reprobaron y persiguieron las autoridades civiles y religiosas de la Nueva España [...]” véase *Chiapas. La rebelión... óp. cit.*, pp. 117, 118. Aunque el hecho de que las jerarquías eclesiásticas hayan frenado y negado la validez del culto hacia la virgen significa que ellos percibían que perdían el poder religioso, pues, los indígenas, en vez de acudir a la iglesia católica, se concentraban en la capilla construida para la virgen.

cuentos nativos que quizás han desaparecido por completo con la inserción de elementos cristianos.”²⁴⁵ En este caso, considero que no hubo ninguna desaparición de historia alguna, salvo que se creó una nueva a partir de la participación de Juan López en la rebelión de 1712; esa narración se enriqueció con pasajes o escenarios bíblicos; más que empobrecerse por la pérdida de ciertos aspectos, se conserva la cosmogonía de los pueblos tseltales de Chiapas. Además, dicho acontecimiento fue prácticamente religioso en mayor medida. Ése comenzó con la adoración de la imagen de la virgen del **Rosario**, y terminó con la derrota de ésta por la imagen de la Virgen de La Caridad.

²⁴⁵ Véase Carlos Montemayor, en particular el capítulo IX “cuentos de adaptación de temas bíblicos y cristianos”. Pp. 116-129; en *Arte y trama...*. Sin embargo, dice Jesús Morales que esa consideración empobrece la ponderación de la memoria indígena. Hasta donde se sabe, las fuentes orales de los pueblos, hasta la escritura de sus bagajes, guardan duración de centenares de años, a veces algún milenio. Pensar en la desaparición de ella entre 1712 y ahora no dice sino de su no existencia o bien de su irrelevancia.

Capítulo cuarto

Historia literaria de la rebelión tseltal de 1712

La mirada ideológica del narrador

Tal como he ya anunciado líneas arriba, la rebelión acaecida en la Provincia zendal en 1712, ha sido objeto de diversos estudios y representaciones. Y en este segmento me centro en la parte estética de esas representaciones: los discursos literarios.

Este apartado, así como en los anteriores, no tiene la intención de abordar directamente aquel acontecimiento, sino discursos literarios específicos: *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, de Juan Pedro Viqueira, y *Los embustes de San tanás, tragicomedia de una rebelión indígena*, de Antonio Coello.

Otras obras literarias sobre la sublevación en cuestión son dos novelas históricas: *Don Juan Núñez García*, de Agustín Mencos Franco y *La rebelión de los zendales*, de Ronald Flores; luego una obra de teatro: *Los agravios de su ilustrísima*, de Alfredo Palacios, y el poemario *Ma'yuk slajibal te ejchenil-La herida interminable*, de Diego Torres.

Con el fin de apreciar estas historias literarias, es pertinente ofrecer un resumen apretado de cada una de ellas. Comienzo con la novela de Viqueira para enseguida abordar el guion cinematográfico de Antonio Coello. Luego me detengo en la mirada o el posicionamiento del narrador, implícito o explícito, ante la historia en cuestión. Enseguida intentaré identificar las principales fuentes de las cuales echó mano el autor para configurar su historia literaria.

María de la Candelaria, india natural de Cancuc

Capítulo I

La historia inicia en el año de 1712. El narrador omnisciente ubica a los personajes frente a la iglesia San Juan Evangelista, Cancuc. Los indios se rinden ante los fusiles, pedreros y morteros, y escapan a las montañas. El cura fray Simón de Lara, se abre paso entre los cadáveres para reprender a los rebeldes. Los califica como “idólatras nagualistas [...] raza maldita [...] engendros del pecado, prole bastarda [...] indios degolladores de criaturas inocentes, asesinos de religiosos [son adoradores del] demonio”²⁴⁶.

El cura implícitamente maldice a los indios a rodar por piedras y barrancos. Recuerda las órdenes emitidas de la ermita para acabar con los españoles, mestizos y mulatos, incluso a indígenas opuestos a la sublevación. Les reclama los cultos y ofrendas Hicalahau: *ijk'al ajaw*. Anuncia que será implacable. Agrega que sólo quien se ampare en él y suplique perdón recobrará su casa, milpa y volverá a pagar tributo. Enseguida la voz en tercera persona narra cómo Toribio de Cossío, arrodillado va hacia el altar de la iglesia, acompañado de capitanes, oficiales, cabos y religiosos. Dice que en la ermita el “Demonio dictaba sus órdenes a través de la indizuela”²⁴⁷.

El sermón a los indios resulta algo forzado. Fray Simón, por sus expresiones se le ve encolerizado.

Capítulo II

Este apartado inicia con una mirada descalificadora: “La maldita indiezuela, ese monstruo, conducto del Demonio y principal motor de la sublevación”²⁴⁸.

Los indios fueron perseguidos. Atraparon a Nicolasa, madre de María de la Candelaria. Dijo ser ajena e ignorar la ubicación de su hijastra. Fue torturada. Luego dijo

²⁴⁶ Voz de fray Simón de Lara, en *María de la Candelaria...* pp: 11-12.

²⁴⁷ Voz del narrador omnisciente, p: 13.

²⁴⁸ Voz del narrador en tercera persona, p: 14.

que huyó a los montes. Negó haber influido en su hija acerca de la aparición de la virgen, pero los principales del pueblo la desengañaron. Toribio de Cossío la sentenció a morir en la horca, luego cortarle la cabeza y ponerla en una asta donde fue levantada la ermita.

Con ayuda de fray José de Parga, Nicolasa Gómez, al pie del cadalso, y ante los indios, declaró que el Demonio los había engañado. Persiguieron y siguieron torturando a más rebeldes. Mandaron ejércitos a los pueblos que aún no se habían sometido al rey.

Capítulo III

La estructura de este capítulo es fragmentada: Toribio de Cossío sube a lo alto de una montaña a contemplar los lugares que había “conquistado”; de ahí se corta la historia; no se le ve llegar a su destino: Guatemala. La voz omnisciente refiere los despachos de paz enviados por Toribio de Cossío a los principales de Tenejapa, Tenango, Oxchuc, etcétera. Detalla la incursión hacia las comunidades aún insumisas, los pueblos abandonados. El hecho de que encontraran “las chozas con los fogones apagados, vaciados hasta de sus metates; los corrales sin cerdos, ni gallinas”²⁴⁹, la entiende como una muestra de odio.

Refiere también la difícil reducción de los pueblos de la región norte: se hizo con base a promesas y amenazas. Además, enviaban hombres a los montes para buscar a los huidos, mientras otros guardaban a las mujeres como rehenes. Los que no venían luego les enviaban destacamentos armados “a la caza de los indios recalcitrantes.”²⁵⁰ Confiados por las promesas de perdón, los cabecillas volvieron y fueron atrapados. Así que de nuevo se levantaron pueblos, padrones de tributarios. Quienes fueron obedientes y diligentes en la reducción de su pueblo fueron recompensados. Ya en este ambiente, fray José Monroy atrajo a la paz a los pueblos tsotsiles de Santiago, María Magdalena y Santa Martha. Más tarde, San Pedro Chalchihuitán depuso las armas. San Pedro Chenalhó fue a Ciudad Real a mostrar su fidelidad, y se declaró dispuesto a capturar a todos los cabecillas que llegaran por ahí.

²⁴⁹ Voz en tercera persona, p: 19.

²⁵⁰ Voz en tercera persona, p: 19.

Don Toribio de Cossío volvió a Guatemala. Iba soñando en la recompensa que el Rey le daría una vez que se enterara del trabajo que había hecho. Sólo le faltó, dice el narrador, encontrar a María de la Candelaria. La buscaron por diversos parajes y montañas, pero nunca supo en qué barranco, cueva, “el Demonio la aguardaba escondida”. Tampoco supo de Nicolás Vásquez y Gerónimo Saraos. Para capturar a María de la Candelaria ofreció exención de pago de servicios y 50 pesos plata a quien la denunciara. Los españoles seguían temerosos porque la india levantara a los demás pueblos después de que el presidente se fuera a Guatemala.

En ocasiones los personajes son quienes maldicen a la dirigente rebelde. En particular, Diego de Oviedo y Baños, al notar la preocupación de Toribio de Cossío, dice:

-Su señoría no debería preocuparse más por aquel demonio. Don Pedro Gutiérrez, con su celo acostumbrado, no descansará hasta ver a la maldita indiezuela en una mazmorra en espera de que su señoría mande ajusticiarla [...].²⁵¹

Capítulo IV

El enfrentamiento: Los indios son derrotados, y la india escapa con su padre, marido, hermano y cuñada; se congregaron unos días en El Tanaté, comiendo el maíz de unas milpas. La voz omnisciente dice que hasta piedras “hubiesen comido con tal de no acercarse a las milpas,” pues los propietarios los podrían denunciar.

Este capítulo posee una estructura fragmentada: no narra la historia del escape de los rebeldes; su puente narrativo es la escena donde los amotinados llevan a la mayordoma ante Sebastián Gómez. Relata la derrota de los insurrectos en Huixtán y de cómo Sebastián Gómez llegó a Cancuc, diciendo que había subido al cielo donde fue nombrado vicario universal; propuso nombrar padres y vicarios. Junto con la dirigente nombró tres capitanes generales de distintas regiones. Según el narrador Nicolás Vásquez fue natural de Tenango, avecindado en Bachajón.

²⁵¹ Viqueira, *María de la Candelaria... óp. cit.*, p. 27.

Representa el asesinato de fray Juan de Dios Campero: cayó en el lodo, y fue pisoteado, primero por los indios que huían y luego por los caballos de los perseguidores.

Cuenta las apariciones de la Virgen. María de la Candelaria fue azotada referirlas. Malherida la llevaron a la casa de su padre; ahí dijo que las apariciones de la Virgen eran ciertas, y que por ella la habían azotada. Conmovidos los oyentes entregaron su corazón a la Virgen y construyeron la ermita.

Capítulo V

Narra cómo María de la Candelaria, junto con sus familiares, llegó a El Palmar. Ahí construyeron una choza para vivir, guardar la cosecha y otra para adorar a Dios. Mas interrumpe e intercala esa historia con la de fray Simón. En vano usa un puente narrativo, pues es muy notable el cambio de escena. Describe el castigo aplicado a los principales que fueron a pedir permiso al obispo Juan Bautista para mantener la ermita de Cancuc. Relata la desobediencia de aquel pueblo ante los nuevos alcaldes.

La dirigente anuncia a los visitantes de la ermita que la virgen ha venido al mundo para librar a los indígenas de sus sufrimientos. De nuevo se nota mucho el cambio de escena. En un párrafo narra el envío de despachos a diversas comunidades, el arribo de indígenas de muchos pueblos, y el siguiente narra la vida de la rebelde en El Palmar. Más tarde, la pequeña comunidad fue descubierta por tres Yajalontecos: Alonso García, Francisco Pérez y Diego Álvarez. Éstos habían sido soldados de la Virgen y visitaron El Palmar de manera esporádica.

Mediante el recuerdo de María Candelaria, el narrador cuenta cómo ellos vivían tranquilamente en Cancuc hasta que se reunieron en su casa, mientras su marido trabajaba en la hacienda de los dominicos en Ocosingo. Cuenta que antes de cumplir sus 13 años veía ya con envidia a las abuelas que ocupaban el cargo de prioras o mayordomas. En la novela Gerónimo Saraos es el instigador, organiza e incita a los demás.

Los dirigentes sabían de la aparición de la virgen en Santa Martha, así que Gabriel Sánchez propuso que María fingiera el milagro, aprovechando la inestabilidad en los

pueblos para acabar con los españoles, elegir su propio rey, nueva ley. Pasados dos meses de esa reunión comenzó a difundirse por el pueblo la aparición de la virgen en el bosque.

María Candelaria le recuerda a su padre que ellos son los causantes de todos los males acaecidos. Agustín López acepta haber cometido ese pecado contra la ley de Dios, sugiriendo pedir perdón y misericordia a Jesucristo.

Enseguida narra el encuentro de Agustín López con el viejo zoque, el embarazo de María. Cuenta la confesión de ésta ante su cuñada, María Hernández. Enseguida relata la muerte de la mayordoma y su entierro cerca de la ermita de El Monte Calvario.

Capítulo VI

Narra cómo Tomás Gómez descubrió a los rebeldes. Agustín López junto con su familia fue apresado. A Sebastián Sánchez le hicieron desenterrar el cadáver de su esposa, María de la Candelaria, para llevarla a Yajalón, aunque debido al muy mal olor, le pidieron que sólo decapitara el cadáver con un viejo azadón. Al día siguiente fueron conducidos a Yajalón, después a Ciudad Real, donde fueron recibidos por el alcalde mayor, Pedro Gutiérrez, en la entrada de las casas del cabildo.

Representación literaria de la rebelión tseltal de 1712

Leído ya el contenido de cada uno de los capítulos de la novela, se percibe que aborda la historia de la rebelión tseltal de 1712, ocurrida en Chiapa.

Se observan dos tipos de narradores: el autor implícito en plural, voz en primera persona, y el autor explícito, narrador omnisciente.

La novela se compone de un prólogo, seis capítulos, un epílogo y una dedicatoria. Luego de investigar en las fuentes primarias sobre la rebelión zendal de 1712, dice Viqueira a Mario, la escribió en otro orden, “añadiendo fantasía e imaginación.”²⁵²

Efectivamente, la novela corta de Viqueira presenta los orígenes y consecuencias de dicho acontecimiento, sin embargo, no se ofrece de manera lineal, sino mediante juegos estructurales.

Antes del primer capítulo hay un epígrafe: “E incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios.”²⁵³ Se identifica ya, aquí, la postura ideológica que el autor explícito mostrará en el contenido del texto. Puede, además, sugerir no sólo una interpretación: Tan se dirige a los indígenas como a los que no lo son. Para los primeros porque la mayordoma hace creer que la virgen María vino al mundo para ayudarlos a acabar con los españoles: matar en nombre de la virgen. Los segundos mataron a los indios porque debían ser castigados no sólo por el rey, sino por Dios mismo.

El desarrollo de textos literarios sobre las sublevaciones habidas en la entidad chiapaneca, ha recibido buenas atenciones; sólo de la de 1712 existen 3 novelas históricas, 2 obras de teatro, un poema de largo aliento, un guion cinematográfico y una cuarta novela en pleno desarrollo.

²⁵² Eso expresa el autor en el prólogo a su novela *María de la Candelaria...* P. 9.

²⁵³ Evangelio según San Juan, 16:2; en Viqueira, *óp. cit.* P: 10.

En esta representación narrativa-literaria se percibe un posicionamiento ideológico, pues muestra las *valoraciones sociales* del narrador, punto que más adelante analizaré. Este texto no trata específicamente ya de dar cuenta sobre la condición de las clases subordinadas de finales del siglo XVII ni del XVIII, sino de ofrecer una interpretación y formar una mirada particular de dichos sucesos; esto es lo que se aprecia en la novela *María de la Candelaria...*

La inserción de elementos historiográficos en la novela puede funcionar para dar un sentido de realidad a la obra. Un discurso literario, al reproducir datos verificables en distintas fuentes lleva, pues, la intención de reconstruir literariamente cierta historia desarrollada en un tiempo y lugar específico. Sin embargo, el escritor no está obligado a respetar fechas, lugares, nombres de personajes; ya que la elaboración del discurso literario depende en gran medida de la intencionalidad estética del autor, tal como realizara Rosario Castellanos en *Oficio de tinieblas*. Lo anterior está vinculado, considero, a la toma de postura ante la historia: mientras hay quienes justifican los acontecimientos, otros más prefieren manifestar una actitud crítica, y por ello cuestionan los sucesos. Por este motivo se entiende que tales discursos poseen una función social, una *valoración social*: tienen la intención de producir cierta reacción en quienes lo leen. El autor, mediante el narrador ficcional, o más concreto, narrador implícito, imprime una postura ideológica y, quizá, también política, pues en varias ocasiones se nota en contra de los rebeldes. De acuerdo con el estudioso Jesús Morales, Viqueira es un historiador de profesión, y “podría darnos un producto de corte académico toda vez de su conocimiento exhaustivo de la documentación de la época.”²⁵⁴

Este juego entre la historia y la novela histórica sugiere que la literatura, así como la historia, traspasa la frontera de la ficción para ofrecer artísticamente escenas de hechos relevantes. Cruza la frontera del arte para salpicarse de historiografía.

Debido a lo anterior, creo que nada es un total trabajo de invención. El historiador y el novelista observan la vida pasada y presente. Ambos tiempos deben conocerse para

²⁵⁴ Morales Bermúdez, Jesús, *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, 1997. p. 119.

comprenderlos en su conjunto. Marc Bloch propuso que la mejor forma de conocer el pasado es leyéndola al revés: presente-pasado, ya que, por naturaleza, el mejor camino de la investigación es partiendo de lo mayormente conocido a lo más oscuro y distante. Con esta técnica se podría concebir el cambio que la sociedad ha venido experimentando.

Una diferencia principal entre el historiador y el novelista, es que mientras el primero se plantea un tiempo más concreto, presentando la historia tal como va apareciendo en las fuentes archivadas o documentadas; el escritor ficcionaliza los tiempos y espacios; ficciona el nombre de sus personajes, ambientes, escenarios. El historiador procura reflejar una realidad pasada, y el escritor pretende imitarlo a través del relato literario, del arte. Aunque éste juega con el lenguaje, sus personajes tienen características del ser que los documentos y bibliografías atestiguan. Lo anterior puede notarse en la narrativa de Viqueira, objeto de este análisis.

Por tanto, la historia literaria no es enteramente inventada. Estas narraciones se sujetan a recursos ficcionales para construir una historia estética; fabulan antes que exponer verdaderamente los acontecimientos. Lo importante en estos discursos es la verosimilitud de lo narrado, su capacidad de persuasión. Por medio de la “ficción”, del arte, se persigue la verdad en la narrativa literaria. Puede, por tanto, la frontera ser tan delgada que resulta difícil distinguir dónde queda la realidad y dónde la ficción. Por esta razón no puedo afirmar que toda la producción literaria con carácter histórico sea fantasía; hay fragmentos, diálogos en las novelas históricas que son una extracción de documentos. No obstante, de esta libertad goza el escritor ya que, naturalmente, puede tomar un texto tal cual y darle otro sentido, según desee, o le convenga a su trama.

El literato además de explicar la historia mediante el arte, ofrece una mirada, un posicionamiento ante el mundo; lo anterior se puede vislumbrar en el enunciado, dice Bajtín. En el enunciado está la voz, la valoración social del autor, mismo que puede verse en la voz del narrador omnisciente o primera persona.

No obstante, en la novela *María de la Candelaria...* los personajes principales de la rebelión de 1712 no son ficcionalizados: destacan las figuras de Gerónimo Saraos, Agustín

López, Gabriel Sánchez, Sebastián García, Magdalena Díaz, Miguel Gómez y María de la Candelaria, como principales dirigentes de la sublevación. El narrador dice que Saraos “azuzaba a los demás.”²⁵⁵ Además, se aprecian las apariciones del ídolo, la construcción de la ermita, la multitud de “indios” de distintos pueblos adorando a la imagen. Refiere asimismo la aparición de la segunda virgen en Yajalón. Se observa a indígenas, campesinos, frailes, dirigentes de la rebelión, principales y el gobernador de las armas del ejército español, Toribio de Cossío.

Por lo tanto, en ésta hay la intención de exponer una verdad historiográfica en el entendido de que esos nombres aparecen en las fuentes archivadas. Hay mucha información de archivo y bibliografía reproducida de manera literal.

La dirigente principal de la rebelión es una mujer, representada racialmente en la novela. Esa mirada del indígena inferior, ignorante, salvaje, es manifestada por Artiga en su relación. Inclusive, esta percepción persistió hasta el siglo XIX en ciertos escritos literarios, como en el caso de *Florinda*, de Flavio Antonio Paniagua.

La mirada del narrador en *María de la Candelaria... por volver al siglo XVIII*, refleja la opinión de los frailes José de Parga, Simón de Lara, José Monroy, manifestada en la crónica de fray Gabriel de Artiga, inserta en la obra de fray Francisco Ximénez. En el capítulo sesenta de ésta, fray Simón de Lara no permite que los ornamentos de Tenango sean llevados a Cancuc, “(...) porque lo que se había hecho para Dios no había de servir al diablo, que no era otra cosa la que decían Virgen.”²⁵⁶

Y es que esta visión sobre los indígenas comenzó desde que los europeos empezaron a colonizar el “nuevo mundo”. Impusieron un sistema de comunicación con base al sistema de escritura, borrando así “los universos culturales y la autonomía discursiva de los autóctonos”. Estos quedarían como mudos, “excluidos de un sistema comunicativo que fetichizaba la palabra escrita o impresa. Los dueños sucesivos del

²⁵⁵ Viqueira, Juan Pedro, *María de la Candelaria... óp. cit.* (pp. 57, 64).

²⁵⁶ Ximénez, fray Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*; capítulo 60.

territorio [...] mantuvieron y confirmaron durante siglos esa misma política de ocultamiento de la palabra **otra**.”²⁵⁷ Considero que el pensamiento, el conocimiento era cuestión de autoridades y frailes. Y como los **no** europeos eran analfabetos, fueron vistos como seres inferiores que debían trabajar, producir y servir al ser y para el ser superior. No obstante, llegarían momentos en que los seres inferiores intentarían sacudirse la opresión, pretenderían vivir como humanos para sí mismos y no para otros.

Muy a pesar de lo anterior, en la época actual no puede haber ya una narración, una novela **de**, sino **sobre** la sublevación zendal de 1712. Es imposible escribirla porque nunca correspondería literalmente a un sublevado; existe una distancia de la experiencia por el tiempo, el olvido y por la pertenencia cultural del escritor. No podría haber una narrativa **de** la rebelión, aunque la escribiera un indígena.²⁵⁸ Conjuntamente, las narraciones sobre la sublevación son escritas desde la perspectiva del hombre o mujer libre. No hubo ni existe historia de los rebeldes, sino **sobre** la rebelión escrita desde la óptica de frailes, académicos que aparte de estar alejado de la experiencia temporal, cuentan no con toda la información necesaria para reconstruir dicho suceso. Aunque mayor parte de la novela de Viqueira gira en torno a María de la Candelaria, no por eso es literatura **de** la rebelión indígena de 1712. Sin embargo, las experiencias de horror, crimen, asesinato existieron en realidad porque esos sucesos y personajes son verificables en diversas fuentes; mismas que son ya voces archivadas para el tiempo presente.

La novela *María de la Candelaria...* no tiene una estructura lineal: usa puentes narrativos entre un episodio y otro, mas no siempre bien logrados: a veces resaltan los cambios de espacios, personajes de una escena a otra. Y debido a que dicha historia novelada hace referencia a una historia real, a un lugar y espacio concreto no la puedo llamar texto ficcional, pues no pertenece a la pura imaginación del autor; por esto y los datos indicados ya líneas arriba ubico a ésta como *discurso referencial*, hace referencia a

²⁵⁷Lienhard, Martín, 2003, *La voz y su huella*; Casa Juan Pablos, México. UNICACH; *óp. cit.*, P. 14.

²⁵⁸ Desde La Colonia no existe “ninguna continuidad absoluta entre los ‘indios’ del siglo XVI y los de ahora, (pues) no todos los ‘indios’ actuales son descendientes en línea recta de los de 1500, y que los descendientes actuales de éstos no son todos ‘indios’”. Véase Martín Lienhard, *La voz...*; *óp. cit.*, pp. 20-21.

un hecho; como discurso literario no tiene la obligación de especificar sus fuentes, pero pueden identificarse según se haya leído previamente otros discursos sobre el hecho que representa, así como la crónica de Ximénez, los testimonios de los dirigentes rebeldes tomados antes de ser ejecutados. *María de la Candelaria...* es una obra literaria que pretende un lenguaje estético.

Inverosimilitud en *María de la Candelaria*

En mi lectura encontré **algunas** escenas inverosímiles en la novela, por ejemplo: “Al cabo de unos 40 días, al entrar en un claro del bosque, se encontró con unos indios de Oxchuc que surgieron de improviso, como bajados del cielo”²⁵⁹, pues no es creíble la explicación del narrador respecto a la aparición de los indios. Inclusive ciertas actitudes de los personajes no son puntualizadas: no se nota cómo reaccionan los hombres al encontrarse con María de la Candelaria. Pero no es éste el único. Algo parecido sucede cuando una india de Tenejapa le informa a Agustín López sobre la muerte de su esposa, madrastra de María: “Ya tu mujer es muerta. El señor presidente la mandó ahorcar. Un hermano mío que se hallaba en Cancuc la vio ahorcar y me lo contó. Dios la tenga en su Gloria”. Aquí la actitud de Agustín López es inverosímil: no se ve su reacción, no hay una descripción de un gesto suyo al enterarse de la muerte de su esposa; el narrador sólo apunta que Agustín le tenía poco aprecio a su esposa, mas nunca explica por qué la apreciaba poco. Y María de la Candelaria, en vez de lamentar la muerte de su madrastra “estaba afligida porque don Nicolás Vázquez no había salido a recibirla con Sebastián Gómez”.²⁶⁰ Aquí el narrador le hace falta entrar en la psicología de los personajes históricos para explicar literariamente sus sentimientos y pensamientos, para saber por qué se muestran indiferentes ante una noticia nada insignificante.

Al apuntar los casos inverosímiles, debo destacar que no dudo de la aparición de los indios de Oxchuc en el bosque, no dudo de la muerte de la madrastra de María de la

²⁵⁹ Viqueira, *María de la Candelaria...* óp. cit., p. 33.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 45.

Candelaria. Sé, por supuesto, que Viqueira es un profesional, experto en la historia del Chiapas colonia. La verosimilitud, dice Helena Beristáin, es la “Ilusión de coherencia real o de verdad lógica producida por una obra que puede ser, inclusive, fantástica.”²⁶¹ Por lo tanto, un discurso narrativo literario no necesariamente debe adecuarse al referente, al enveto histórico cuyo significado representa, sino en lograr que el destinatario, en este caso el lector, “acepte como algo verdadero al percibirlo”²⁶², aunque esa escena sea producto de la imaginación autoral.

La verosimilitud, entonces, “resulta de la relación entre la obra y lo que el lector cree (acepta creer) que es verdadero... no se dice la verdad sino que se finge para que nazca en el lector un convencimiento subjetivo y no un criterio de verdad objetiva.”²⁶³

Continuando con la obra de Viqueira. El narrador describe a María Hernández: ella, después de observarse, pregunta a su padre qué vestirían, pues su “[...] único huipil estaba todo rasgado por los árboles del camino”.²⁶⁴ ¿Por qué el vestido tendría que estar rasgado por los árboles? En todo caso serían las ramas, plantas o las espinas del camino.

El narrador, aunque omnisciente, no conoce bien a sus personajes. Sus limitaciones se perciben en la siguiente descripción: “Ninguno de ellos sabía adónde los conducía Agustín López; **tal vez** ni siquiera él mismo lo sabía”²⁶⁵. Aquí, por la descripción que hace, no funciona un narrador omnisciente, pues no entra en la mente de su personaje. Aquí se ve a un narrador en **Tercera persona observadora**, pues sólo cuenta los acontecimientos “de los que es testigo como si los contemplara desde fuera, no puede describir el interior de los personajes”²⁶⁶. El narrador omnisciente, en cambio, es como un dios que desde arriba ve todo lo que sucede; ve lo que le ocurre, piensa y siente cada uno de los personajes. Si los demás no sabían a dónde eran conducidos, el narrador debió relatar en

²⁶¹ Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1988, p. 491.

²⁶² Beristáin, *óp. cit.* P. 492.

²⁶³ *Ídem.*

²⁶⁴ Viqueira, *María de la Candelaria. óp. cit.*, p. 51.

²⁶⁵ *Ídem.*

²⁶⁶ Kohan, Silvia Adela, *Las estrategias del narrador. Cómo escoger la voz adecuada para que el relato fluya, tenga unidad y atrape al lector*, España, ediciones ALBA EDITORIAL, 6ª Edición, 2014. P. 51.

este mundo literario por qué razón Agustín los guiaba sin rumbo fijo, en caso de que la voz narrativa hubiera sido un omnisciente. Por otro lado, los diálogos entre María con la Virgen no parecen ser bien logrados:

-María, tú eres mi hija.

A lo que ella, toda temblorosa, respondió:

-Sí, señora, y tú eres mi madre.

-Ven, acércate. A partir de ahora estarás siempre conmigo, serás mi criada, y harás todo lo que te pida.

-Sí, señora, estaré siempre contigo, y estaré siempre muy obediente a tus mandatos [...].²⁶⁷

Algo parecido a estos diálogos se lee en la confesión de Agustín López.

Debo decir que aquí no me refiero específicamente a la realidad de los sucesos de 1712, sino a que el diálogo construido por Viqueira no son lo suficientemente organizados como para persuadir al lector. Hay algo ahí que no logró construir bien a bien; pero insisto: no pongo en tela de juicio el resultado de la revisión archivística que ha realizado Viqueira sobre la sublevación tseltal de 1712. Discuto, sí, la capacidad de persuasión que debe tener el discurso literario. Al contar una historia, uno busca hacer que el lector se

²⁶⁷Viqueira, Juan Pedro, *María de la Candelaria...*; p. 43. La forma del diálogo es quizás una malograda réplica de aquel del Nican Mopohua: el dialogo de la Virgen María con Juan Diego, cuya letra dice:

20. Le dijo "Oye, hijo mío el más desamparado, digno Juan, ¿a dónde vas?"

21. Y él le respondió "Dueña y Reina mía, Niña: tengo que llegar a tu casa de México Tlatelolco, a seguir las cosas divinas que nos dan y nos enseñan nuestros sacerdotes que son imágenes de Nuestro Señor".

22. Entonces ella le platicó y le descubrió su preciosa voluntad. Le dijo: "Sabe y ten seguro en tu corazón, hijo mío el más desamparado, que yo soy la siempre Virgen Santa María, Madre de El Dios de Gran Verdad, Teotl, de Aquel por Quien Vivimos, de El Creador de Personas. De El Dueño de lo que está Cerca y Junto, del Señor del cielo y de la Tierra.

23. Quiero mucho y deseo vivamente que en este lugar me levanten mi ermita. En ella mostraré y daré a las gentes todo mi amor, mi compasión, mi ayuda y mi defensa".

24. Porque yo soy la Madre misericordiosa, de ti, y de todas las naciones que viven en esta tierra, que me amen, que me hablen, que me busquen y en mi confíen.

25. "Allí he de oír sus lamentos y remediar y curar todas sus miserias, penas y dolores".

26. "Y para que se realice esta misericordia, ve allá al palacio del Obispo de México, dirás de qué modo yo te mando de mensajero para que le descubras cómo yo deseo mucho que aquí me haga una casa, que levante un templo en lo plano. Le contarás bien todo lo que has visto y admirado y lo que has oído. (*Nican Mopohua. Ja' slo'il janantik Guadalupe. Comentario a la narración de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Misión de Guadalupe; diciembre de 2011. pp. 16-20; Versión pdf, disponible en

<http://www.misiondeguadalupe.maristas.edu.mx/archivos/PASTORAL/NICAN%20MOPOHUA%20FINAL.pdf>.

deje llevar, se sienta atraído, cautivado, aunque esté narrando una escena ajena a la realidad. Si eso no se consigue es que algo falló, el truco literario o la estrategia narrativa no funcionó. Adela Kohan escribe que “El diálogo bien construido es una de las formas más creíbles para el lector (...) Como estrategia literaria, es una de las más eficaces y, a la vez, una de las más difíciles de lograr (...) Un buen diálogo hace creer en esas voces como si se tratase de las de personas reales (...) El diálogo se puede combinar con la narración y la descripción.”²⁶⁸ Considerando que el diálogo es la forma narrativa más cercana al lector, su capacidad de persuasión debe ser fuerte. Y aquí las descripciones del narrador son importantes, porque eso ayuda a entender en qué tono, el personaje, dice lo que piensa.

Siguiendo la novela, después del pánico inicial, el alma de María de la Candelaria estaba confusa. “Hacía apenas unos días era temida y respetada por todos [...] Ahora, tras la derrota, comprendía que todo había sido un engaño del Demonio.”²⁶⁹ Aquí el narrador entra en la psicología del personaje para decir lo que siente, piensa, haciendo creer que la mayordoma acepta haber sido engañada por el demonio. Esta aseveración no es del todo creíble, pues, María no desecha su fe en la virgen, incluso mientras están en el bosque de El Palmar, permite a su padre y a su marido construir una ermita. Aunque estas descripciones llevan la intención del narrador del convencer a su lector sobre su interpretación particular respecto a íntimo pensamiento de los personajes.

La voz del narrador ficcional

Desde un principio mencioné el objetivo de este trabajo: identificar la mirada, el posicionamiento del narrador ante la historia de la rebelión indígena acaecida en la provincia Zandal de 1712. Siguiendo con este tenor observo que en *María de la Candelaria...* los rebeldes son “indios apóstatas”. El autor pone en boca de uno de sus personajes literarios, Fray Simón de Lara, que los indios son “idólatras nagualistas, raza

²⁶⁸ Kohan, Silvia Adela, *Cómo escribir diálogos. El arte de desarrollar el diálogo en la novela o el cuento*, Barcelona, España. ALBA EDITORIAL, 2000, pp. 11-12.

²⁶⁹ Viqueira, *óp. cit.*, p. 32.

maldita, engendros del pecado, prole bastarda, indios degolladores de criaturas inocentes, asesinos de religiosos”. En estas primeras descripciones ya se lee la mirada del narrador omnisciente. Éste mismo dibuja a María como el peor de los personajes: “A pesar de todas las diligencias que se hicieron en los días siguientes, la maldita indiezuela, ese monstruo, conducto del Demonio y principal motor de la sublevación, no apareció por ninguna parte”. Varios pueblos no se resistieron, pero los que tardaban en venir, “destacamentos armados se internaban en las sierras a la caza de los indios recalcitrantes”²⁷⁰.

Esas voces abundan en la novela. Toribio de Cosío, dice: “[...] los rebeldes [...] embriagados por su afán de libertad y por su natural inclinación a la idolatría, eran más tenaces y arrojados que los mismos infieles”²⁷¹. Al único dirigente que Toribio de Cosío jamás supo dónde estaba y a quien nunca capturó es María de la Candelaria.

El narrador identifica los abusos, explotaciones por parte de comerciantes, alcalde y de algún fraile, como causas de la rebelión. Del mismo modo hace notar que la ambición y codicia persiguió también a los dirigentes, capitanes de la sublevación, sembrando discordias entre ellos; unos querían ser capitanes y otros llevarse mayor parte del botín²⁷². Y según el narrador María Candelaria, dice que los que echaron a perder todos los planes “fueron Magdalena Díaz y el imbécil de Gabriel Sánchez, que no supo ponerla en su lugar” (a su esposa), ya que ella llegó a Yajalón diciendo “que la Virgen de Cancuc era falsa, que la verdadera Virgen de Santa Martha se le aparecía y estaba siempre con ella”.²⁷³

Como seguía sin conocerse la ubicación de la mayordoma, y porque quedaba poca protección, las monjas del convento de la Encarnación temían permanecer en Ciudad Real, pues ahí sólo “había 60 españoles legítimos”, y todos los de los barrios “[...] eran espías de los rebeldes. En el momento en que el presidente diese la espalda, los indios sanguinarios y apóstatas bajarían por los cerros a matar a los españoles.”²⁷⁴ Para Toribio de Cossío, la mejor forma de calmar a los sublevados era tratarlos bien. Aun así, las monjas respondían

²⁷⁰ Viqueira, *María de la Candelaria...* p. 11, 14 y 19.

²⁷¹ Viqueira, *María de la Candelaria, óp. cit.*, p. 21.

²⁷² Op cit. Pp: 69-70.

²⁷³ *Ibid*, pp. 71-72.

²⁷⁴ *Ibid*. P: 26.

que de permanecer oculta la dirigente sería causa de inquietud. Se entiende con esto que sólo María de la Candelaria podía volver a prender el fuego en toda la provincia.

El narrador califica a la ermita como diabólica; ahí adoraron y vendieron su alma al demonio, el ídolo de piedra, bajo la capa de la Virgen del Rosario. Ahí escuchaban los “embustes de satanás”²⁷⁵. Enseguida fray José de Parga apunta: “Vertisteis los santos óleos sobre la faz monstruosa de Hicalahau”²⁷⁶. En cambio, el dios de los españoles, dice fray Simón de Lara, es el único Dios verdadero, **Nuestro Señor Jesucristo**. El gobernador de Guatemala y presidente de la Real Audiencia es **Su Señoría**. La voz del omnisciente se vuelve en varias ocasiones en primera persona del plural.

Quienes aceptaron someterse de nuevo a la voluntad del rey son denominados “indios leales”; por ejemplo, Juan Hernández Tonicapa, quien “había sido un destacado dirigente de la rebelión, se comportó de forma especialmente obediente y diligente en la reducción de su pueblo”. San Pedro Chenalhó también llegó a Ciudad Real, y como “se sabían los más culpables, multiplicaron las palabras de fidelidad, juraron dar su vida por la ‘verdadera fe’, y se declararon dispuestos a apresar a todos los cabecillas que llegaron a su pueblo.”²⁷⁷

En ocasiones la novela deja ver una actitud a favor de los indios. Esta mirada se percibe en el discurso de Gerónimo Saraos, quien dialogaba y planeaba la rebelión con otros dirigentes indios:

- Los españoles son como gavilanes que se llevan los pollos, no nos dejan nada. Nos beben la sangre con sus tributos y sus limosnas. Mientras ellos sigan en nuestras tierras no tendremos descanso, ni acabarán nuestros sufrimientos.²⁷⁸

Esta apreciación es poca. Muchas otras parecen justificar las acciones españolas contra los indios. Por ejemplo, la voz omnisciente, en particular, dice: “Ante tanta tozudez los cabos perdieron los estribos, y empezaron a someter en tormento a cualquier indio

²⁷⁵ Lo dice fray José de Parga. De esta expresión Antonio Coello formó el título de su guión cinematográfico.

²⁷⁶ Fray José de Parga, en *María de la Candelaria... óp. cit.*, p. 12.

²⁷⁷ Viqueira, *María de la Candelaria, óp. cit.*, P. 20.

²⁷⁸ *Op. cit.*, pp. 65-66.

que les pareciese sospechoso”²⁷⁹; responsabiliza a los rebeldes de la actitud del ejército español. Y sólo con el fin de afirmar esta mirada del narrador, cito lo siguiente:

Se habían mezclado en la conspiración con el fin de consolar el llanto de los oprimidos y vengar la violencia de sus verdugos. Ellos, que habían vivido siempre temerosos de Dios, no habían pretendido más que arrojar de su sitial a los pecadores y recuperar el lugar que les correspondía en esta tierra. Pero, ¿no había sido loca soberbia y vanidad, el querer enderezar lo que Dios había torcido? Más aún, toda aquella violencia desatada, ¿no habría sido enviada por Él para probarlos? Pero, ciegos instrumentos de un destino que creyeron dominar, habían sido arrastrados por la rueda que nunca se detiene [...]. Sin duda alguna, sus vidas, al igual que la de María de la Candelaria, ¿no habían sido sino el cumplimiento de algunas profecías olvidadas tras la destrucción de sus libros sagrados por el obispo Núñez de la Vega?²⁸⁰

En lo anterior no hay acciones. Existe una reflexión, una valoración social del narrador quien busca decir que Dios había torcido las cosas: dispuso la explotación a los indios, la compra forzada de mercancía, cargar en sillas a los españoles. Esta visión del narrador se ajusta a la época, en la mentalidad del siglo XVIII; por ello, identifico aquí un logro literario por parte del autor.

A final de cuentas, los indios fueron sometidos, los dirigentes ejecutados. María de la Candelaria muerta en El Palmar²⁸¹. Agustín López: fue ejecutado y puesto su cabeza “durante tres días y medio en la plaza de Cancuc [...]. Su cuerpo no recibió sepultura alguna: fue hecho cuartos y desparramado por los caminos”, en septiembre de 1713. Los únicos exentos de la ejecución fueron Sebastián Sánchez, Sebastián López y María Hernández, pero sí castigados con destierro perpetuo y 200 azotes.²⁸²

²⁷⁹ *Óp. cit.*, p. 23.

²⁸⁰ *Ibid.* Pp. 82, 83.

²⁸¹ En el capítulo VI, se lee que María murió por dificultad de parto, en El Palmar, y fue enterrada en frente de la ermita El Monte Calvario. Más tarde los refugiados fueron denunciados por un indio de Yajalón. Entonces María fue desenterrada y decapitada para que su cabeza estuviera expuesta en Ciudad Real.

²⁸² Dice que llevaron una vida ejemplar en Cintalapa: “Aprendieron en muy poco tiempo las lenguas del lugar. Acudían todos los días a la iglesia para alabar a Jesucristo, Nuestro Señor, y a su madre santísima” (p. 85 y 86).

En efecto, y de acuerdo con Correa Enríquez, en el libro de Viqueira hay una tendencia por desmitificar la historia: esta desmitificación se lee al momento de mostrar la ambición de los españoles, pero también la de los dirigentes rebeldes al dibujar escenas donde se observan el desencadenamiento de la maldad, la brutalidad con la que actuaron éstos al asesinar a frailes y niños delante de sus madres, mostrando así el lado negativo de los indígenas. En efecto: no es cierto que éstos sean buenos por pobres y explotados, más bien esconden su maldad; si no actuaban como tal es porque no habían tenido oportunidad de hacerlo. Esta visión no es nada novedosa, pues la había expuesto ya desde los setentas la novelista Rosario Castellanos en una entrevista con Emmanuel Carballo:

Los indios son seres humanos absolutamente iguales a los blancos, sólo que colocados en una circunstancia especial y desfavorable. Como son más débiles, pueden ser más malos (violentos, traidores e hipócritas) que los blancos. Los indios no me parecen misteriosos ni poéticos. Lo que ocurre es que viven en una miseria atroz. Es necesario describir cómo esa miseria ha atrofiado sus mejores cualidades.²⁸³

Puede ser un excelente tema de análisis *La actitud indígena en las rebeliones acaecidas en Chiapas*, donde se expongan los diversos comportamientos que tomaron ante la opresión, explotación, etcétera; entonces se verá que no son “buenos”, “humildes” por ser pobres, sino que también cometen actos espantosos como lo hace cualquier ser humano.

En todo caso, las escenas pormenorizadas en *María de la Candelaria...* no son suficientes para decir que en dicha obra haya resaltado un ejercicio de objetividad histórica, como inscribe Correa Enríquez. Considero que hay más tintes subjetivos en las expresiones, tanto por parte del narrador, como de los personajes españoles.

Apreciaciones finales

Es visible la voz del narrador omnisciente o tercera persona en la novela de Viqueira. Pero la acción de los rebeldes es parte del mundo del texto; representa un proceso histórico

²⁸³ Entrevista de Emmanuel Carballo a Rosario Castellanos, publicado en el libro *Protagonistas de la literatura mexicana*, Secretaría de Educación Pública, Lecturas Mexicanas, 1986.

referencial: la rebelión de los tseltales en 1712. Se identifica el intento de liberación; se observa la explotación, opresión que recibían los indios por parte de ciertos frailes, comerciantes, Alcaldes Mayores.

De acuerdo con Carlos Navarrete, el texto se estructura a partir de una “[...] severa documentación y a un ensamble en que la ficción y el referente histórico se conjugan [...]”²⁸⁴.

Se lee, además, una historia trágica, toda vez que los personajes principales no lograron su objetivo: cayeron bajo las armas del ejército español y fueron ejecutados casi todos; María Candelaria murió por un problema de parto, y fue decapitada luego de más de diez días sepultada; trágica, porque María Hernández, cuñada de la mayordoma, fue castigada con 200 azotes a pesar de estar embarazada; trágica, porque los indios asesinaron a mujeres, y a niños que permanecían en brazos de sus madres, por la muerte de ciertos frailes inocentes. En todo caso, el narrador asume una postura favorable a los frailes y soldados españoles.

Un punto que debo resaltar es el juego entre la historia y la literatura. El narrador, al exponer elementos historiográficos invita al lector a creerle, a verle más o menos fiel a la historia; da a entender que está representando una realidad histórica, y por tanto exige la confianza del lector, y se le da confianza considerando que el autor es un estudioso de la rebelión de 1712 en Chiapas.

Lo anterior indica que la novela histórica traspasa las fronteras de la ficción para reconstruir más o menos literariamente la historia, pues se nota que el narrador tiene claras intenciones de historiar a través de la narración, como recurso literario. No obstante, aunque funde su verdad en los discursos históricos no significa que se ajuste siempre a la verdad de los hechos, pues, abundan miradas subjetivas. Y esto es comprensible, ya que como “texto literario”, no está obligado a la objetividad.

²⁸⁴ Navarrete, Carlos, en Ronald Flores, *La rebelión de los zendales*, p. 141.

Por ejemplo, la dedicatoria de la novela objeto de este estudio dice: “[...] Mucho me temo, sin embargo, que este tardío sermón, para colmo escrito en ‘castilla’, no repare la desilusión que sufrieron *al percatarse de su error*”. Estas últimas palabras tienen similitud con la voz omnisciente; se ve entonces que la mirada ideológica del narrador es conducida por el autor real.

Puesta en escena de la rebelión indígena de 1712

Toca ahora dedicar el guión de cine escrito por Antonio Coello. Un texto que, al igual que otros, tiene en el fondo la historia de la rebelión tseltal de 1712.

Mi interés por analizar este guión se debe a que es el primero que se sostiene de un evento histórico acaecido en Chiapas, conjuntando fuentes orales y documentales. Existe, sí, una película sobre la sublevación tsotsil de 1869, sustentada en la novela de Rosario Castellanos, pero ésta no surgió exactamente como proyecto cinematográfico.

Para el propósito de este estudio, parto con el presupuesto de que el guión es, como la novela, el cuento, una representación de cierta parte de la realidad.

La metodología de análisis tomada es la propuesta por Federico Patán²⁸⁵ quien sugiere leer los textos como si uno fuera el primero en comentarlos, mas no como si la obra acabara de ser publicada; enseguida busqué los autores que los han analizado para confirmar mi apreciación, o contraponer alguna idea. Esto, con la finalidad de no redactar aferrándome a la opinión ajena. Naturalmente, al leer la crítica literaria elaborada, se evidencian las fuentes de las cuales se entresacan ideas, interpretan e insertan en el texto propio. Pero preferí entrar a los textos intentando evitar influencias de autor alguno.

Con objeto de valorar estas historias literarias, haré como con la novela, un resumen del guion, al tiempo que iré analizándolo. Pretenderé descubrir la mirada del narrador expuesta en la voz de los personajes, ya que aquí la voz en of no abundan como en una narración novelística. Posteriormente intentaré apuntar las principales fuentes de las cuales se sirvió Antonio Coello para la constitución de su historia literaria.

²⁸⁵ Patán, Federico, "La crítica literaria y la enseñanza de la literatura", en Anuario de Letras Modernas, Vol. 4, 1988-1990, pp. 65-71. Colegio de Letras, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, versión pdf.

Construcción escénica de la rebelión de 1712

Este guión apareció en el año de 2006. Está compuesto por: agradecimiento, introducción, prólogo, una lista de personajes con sus respectivas características, y 68 secuencias.

El autor le ha dado el adjetivo tragicomedia a su obra; mediante estas dos formas expone la historia. Hay un caso cómico en la escena donde transportan a tres mujeres a Ciudad Real, por tres jóvenes. Esta información se encuentra en las leyendas de Juan López, sin embargo, ahí sólo aparece Juan transportando a una mujer. Por esto pienso que se aleja un poco de la narrativa oral. Entra en juego la imaginación autoral para reproducir un evento distinto a la memoria tseltal.

De la secuencia primera a la quinta actúan Maruch, joven de 17 años y la madre de ésta, Paxcu; ambas recogen caracoles en un riachuelo. Maruch se duerme; al despertar emerge el señor de la cueva y siembra una semilla de maíz en el vientre de ella. Ésta da a luz a un niño a quien llama Juan López. La partera dice que el recién nacido es un ser completo: tiene trece naguales, que hasta podría ser un Dios. Por no dejar de llorar lo llevaron a la cueva donde fue concebido. Tras un temblor el niño fue tragado por la tierra, para crecer junto a su padre, el Ajaw. Al momento de regresar al pueblo volvió a temblar y Juan López, ya grande, retornó. De la tierra sale volando un sombrero, un bastón de carrizo y una jícara para guardar piliko. Maruch, junto con los demás, regresa al pueblo. Le explican a Juan que la gente tiene que pagar tributo, hacer tequios, dar limosna; a las mujeres las ponen a hacer ropa para los españoles, entre otros.

La oralidad es la fuente para la construcción de estos episodios. Aunque, al menos en las narrativas orales que hasta ahora tengo conciencia, no se nota la presencia del Ajaw embarazando a la muchacha, salvo que, por acostarse en la cueva ubicada a la orilla de un río, ella queda encinta. Aquí impera la creatividad del autor al hacer actuar al Ajaw como un personaje más. Con esto, ya se nota el entrecruzamiento de elementos orales con los documentos archivados: el pago de tributos, tequios, limosnas, son datos históricos derivados ya de la historiografía, ya de los documentos de archivo.

La importancia que el autor otorga a dichas fuentes se lee en escenas posteriores: aparecen personajes históricos vinculados a la institución religiosa y política. En un momento y espacio de esta historia, el obispo y el cura fray Simón de Lara discuten sobre si el demonio puede provocar efectos mágicos sin la ayuda de un brujo. Un brujo, al ser poseído, se convierte en puro instrumento del demonio, dice el obispo. Y pone de ejemplo al ermitaño que predicaba al interior de un tronco hueco. A ése le cree poseído.

Por lo anterior los frailes, literaturizados, refieren que los indios creen fácilmente en los “embustes de Satanás”; que siguen obstinados en la superstición, la brujería, el nahualismo. Asimismo, mencionan el caso de la “indisita” quien dijo haber presenciado la aparición de la virgen en Santa Martha. Éstas tienen su referencia inmediata en la crónica de Francisco Ximénez.

En la secuencia siete veo una convergencia entre fuentes documentales y orales: fray Simón de Lara toma el libro de registro de indios y pone el dedo sobre los nombres de Juan López, Nicolás Vázquez y Agustín Pérez, y les informa que a ellos les toca servir de transporte a las señoritas Cecilia de Estrada, Magdalena Ballinas y Rosa María de Astudillo, rumbo a Ciudad Real. Cecilia, al sentarse en la silla puesta sobre la espalda de Juan López dice: “Este indio apesta”. Ante tal expresión, Magdalena responde: “¿Y a qué creía su merced que huele el lomo de indio? ¿A rosas de Castilla...?”²⁸⁶

Pero los jóvenes violan a las mujeres en el camino. Agustín Pérez se casa con Rosa. Juan y Nicolás, en cambio, se dirigen a Ciudad Real. Ahí Juan le dice al Alcalde que ya no cargarán más a las mujeres españolas. Aclara que han violada a las que llevaban a Ciudad Real, luego las tiraron a una laguna. Esta acción última, sin embargo, no se lee en el guión, salvo que Agustín se llevó a Rosa a través de la laguna. Se dice la acción, mas no se ve en la obra. Eso no significa que carezca de sustento. En la versión de Miguel Vázquez se da cuenta de eso aun con más detalles, mayor dibujo del ambiente:

Una vez logrados los objetivos, uno de los policías dijo que prosiguieran la marcha, como si nada hubiera sucedido. Pero otro pensó que la mujer podría informarle al

²⁸⁶ Coello, *Los embustes... óp. cit.*, p. 34.

sacerdote lo que hicieron y que era mejor desaparecerla de una vez por todas para asegurar el secreto. Aunque la mujer juró no contar nada de lo acontecido, la victimaron. Arrojaron su cadáver al río grande que corría a un costado del camino y desapareció en la profundidad de la alguna azul. Hasta la fecha dicen que existe el alma en esa laguna llamada Nup'ja' Pokil, por lo que también se le conoce como Nak'oXinola o escondite de la mestiza.²⁸⁷

Juan López, en Ciudad Real, por exponer su delito, es arrestado por los guardias. Aquí, el narrador se separa de la tradición oral; en ésta dice que López fue arrestado cuando llegó a platicar con los soldados, no por dejar ver al alcalde el asesinato. Escenas como las mencionadas justifican el subtítulo de *Tragicomedia de una rebelión...*

En las fuentes orales no se menciona a fray Simón de Lara. Y sí la transportación de mujeres a Chilón, no a Ciudad Real.

En la cárcel, López se encuentra con Juan Gómez, preso por decir que ante él y su mujer se apareció la virgen, a quien le construyen una ermita, hacen rezos. La virgen, al ser llevada a Ciudad Real, fue rechazada por el Santo Oficio y el obispo, diciendo que no era una virgen, sino un ídolo, un embuste de Satanás. Ahí, frente a toda la gente, les dieron a Juan Gómez y a su mujer doscientos azotes. Por estos hechos, el obispo prohíbe anunciar nuevas apariciones milagrosas. Quien lo hiciera incurre en pena de muerte.

Aquí de nuevo el apoyo documental: María Ángel, de 17 años, descubre a la virgen, quien dice venir a liberar a su pueblo. Esta virgen, de acuerdo con el mismo personaje que la representa, es la misma que había estado en Santa Martha. Antes de construirle la ermita conciertan ir a pedirle permiso al obispo, a quien encuentran en Chamula, visitando al cura doctrinero fray Joseph Monroy. Los indios regidores alcanzan la comitiva del obispo y le piden permiso para construir una ermita a la virgen aparecida en el pueblo de San Juan Evangelista de Cancuc. Sin embargo, los regidores son atados a las columnas de la parroquia, luego encarcelados, donde se encuentran con Juan Gómez y Juan López.

²⁸⁷ Vázquez, Miguel, "Juan López. Dios indio", en Domingo Gómez Gutiérrez: Juan López, héroe tzeltal, p. 81.

El encuentro de María con la Virgen, evoca el caso de Maruch, la joven que se embarazó en una cueva. Maruch informa a Juan López respecto a la situación en que viven, como si esperaran protección de él.

Algo de ficción se lee en la escena dentro de la prisión: San Juan Evangelista aparece ahí. Todos le quedan viendo. Luego desaparece tras invitar a los presos que asistan a su fiesta, proponiéndoles escaparse de la cárcel. Y así lo hacen, con ayuda de sus nahuales. El único que queda como reo es Juan Gómez. Esta escena evoca el caso de Jesús apareciendo a sus discípulos, cuya letra dice:

Al anochecer de ese día, el primero de la semana, estando los discípulos juntos, con las puertas cerradas por miedo a los judíos, vino Jesús, se puso en medio de ellos, y les dijo: “¡Paz a vosotros!” Y dicho esto, les mostró las manos y el costado. Y los discípulos se alegraron de ver al señor.²⁸⁸

Estas semejanzas parecen anunciar que los santos patronos de los pueblos indígenas, son dioses, no son cualquier representación. Por lo tanto, San Juan Evangelista era la figura de Jesucristo, que los estaba invitando a su fiesta que se celebraría en San Juan Cancuc, lugar donde también estaban adorando a la virgen María, en la ermita construida por los rebeldes.²⁸⁹ De la ermita sale María de la Candelaria a informar, dice: “[...] que hay mucha hambre y miseria, que ya se acabó el tiempo de pagar tributos y hacer tequios. Ya no hay rey ni obispo ni padres ni alcalde mayor... sólo hay Dios y la virgen.”²⁹⁰ Enseguida propone formar el ejército de *Los soldados de la virgen* para matar a los judíos (españoles). Nombra autoridades militares. A Juan López le confía el cargo de capitán general del ejército rebelde. Sebastián Gómez de la Gloria, abriéndose paso entre la gente, dice ser de San Pedro Chenalhó, donde subió al cielo donde fue nombrado vicario y teniente. Enseguida hace a María jurar no tocar varón por ocupar un cargo religioso muy importante.

²⁸⁸ El evangelio según San Juan, cap. 20, versos 19-29, *Santa Biblia*, Nueva Reina Valera, 2000; pp. 906-907.

²⁸⁹ Empero antes de la construcción de la ermita esperaron que del cielo cayera una estrella que indicara el lugar donde debía establecerse la capilla. En la inauguración de ésta llegan indios “con arpas, guitarras, copaleras humeantes, cajas de cofradías, ornamentos religiosos y tesoros que traen de ofrenda a la ermita.” Véase Antonio Coello, *Los embustes... óp. cit.*, p. 68.

²⁹⁰ Coello, *óp. cit.*, p. 70.

En la secuencia 23, el cura Joseph Monroy pide al obispo no hacer la siguiente visita a las comunidades por el descontento de los pueblos. El obispo explica que los indios están endemoniados: que el demonio les da poderes para convertirse en animales a cambio de entregar el alma. Y continúa con su visita a los pueblos.

En el camino interceptan a un indio correo que lleva la carta a los demás pueblos. De ahí se enteran que la gente se está juntando en Cancuc y que quieren la cabeza del obispo Juan Bautista. La carta, escrita en tseltal, es leída por fray Simón de Lara:

Jesús, María y Joseph. Va en secreto en el nombre de la virgen este mandamiento. Alcaldes y regidores de todos los pueblos, luego al punto que vean este santo mandamiento; luego luego hagan la diligencia que vengan todos los hijos para que nos ayudemos que así lo manda nuestra madre y señora porque hay mucho pleito contra nosotros. Aquí nos juntaremos todos que por nosotros vino la Virgen al mundo, no a ayudar a los padres sino a nosotros los indios, que vengan todos con sus hijos, mira que esto no es sacado de nosotros. En cinco pueblos no publicuéis este secreto y no más. Cancuc.²⁹¹

Tras escuchar, el obispo indica que muchos reinos han sido derribados por mujeres:

Troya cayó por Helena, Roma sufrió sus achaques con Cleopatra. Las mujeres son... embusteras por naturaleza. Eva tentó a Adán instruida por el demonio. Las mujeres reverendo, por provenir de una costilla encorvada, son defectuosas por naturaleza.²⁹²

Según fray Simón de Lara, los indígenas aceptan la servidumbre porque Satanás es indio, y que por eso prefieren a las indias. El obispo, por su parte, apunta que en la ermita adoran a Lucifer. Enseguida nombró nuevos justicias, ordenándoles derribar la capilla, pero éstos volvieron a Ciudad Real, huyendo a dejar las varas de justicia. Luego un indio espía lleva a Cancuc la orden de derrumbar el santuario. Ahí María de la Candelaria lo nombra **indio espía de la virgen**. El indio presidente dicta al indio secretario la respuesta al obispo:

Jesús, María y Joseph. Señor Obispo judío. Ya vimos tu despacho que dice que vas a mandar tu soldado a quemar la virgen. Por Dios nuestro señor que es mera Virgen no es demonio. Nosotros no podemos hacer pleito con el Santísima Trinidad. Si lo quieres

²⁹¹ Coello, *Los embustes...*, *óp. cit.*, p. 79.

²⁹² El personaje que cumple con el papel de obispo, en Coello, *óp. cit.*, p. 80.

pleito con nuestro señor San Pedro y los apóstoles del cielo, mándalo tu soldado que aquí no tenemos miedo. Ciudad Real de la Nueva España.²⁹³

Hasta aquí la narrativa de Coello proviene de fuentes documentales. Esto muestra, de cierta forma, la cercanía del autor con la realidad histórica, la rebelión de 1712, en Chiapa. Mas a pesar de esta cercanía, hay también un distanciamiento al incorporar un elemento propio de las leyendas cuando refiere el descubrimiento del maíz: una hormiga arriera lleva a Juan López al cerro para conseguir maíz, pero la entrada es muy pequeña. Aunque Juan se transformó en pájaro carpintero no pudo sacar los granos; tampoco lo consiguió con su nagual de rayo rojo, salvo con el rayo verde. Por la chamuscada el maíz quedó en color azul, rojo, amarillo y en el centro quedó blanco. Esta historia puede leerse más detenidamente en *Narrativa indígena chol*.²⁹⁴

En otra escena aparece un indio espía en Cancuc para informar que los soldados ya se dirigen a quemar la ermita. En esta escena influye la tradición oral: el primer anciano propone juntar piedras en la cañada de Oxchuc. El segundo dice que es mejor defenderse con sus naguales. Ambas proposiciones están cerca de la oralidad, pues las leyendas sobre Juan López apuntan esta propuesta con objeto de defenderse de los soldados que los ladinos de Chilón habían mandado llamar para acabar con todos los recién nacidos hasta a los jóvenes de quince años de edad.²⁹⁵

En este guión el ejército español va dirigido por el cura fray Nicolás de Colindres. Se encuentra con Juan López. Éste pide al cura dialogar para resolver los conflictos, pero el cura decide arcabucear a Juan. Todas las balas quedan acumuladas en el sombrero de él. Los sacude y se los vuelve a poner. Con su bastón de carrizo dispara a los soldados.

Se nota aquí claramente el entrecruzamiento de la tradición oral y la memoria histórica escrita. El personaje Juan López es de la tradición oral y fray Nicolás de Colindres se le recuerda en la crónica de Francisco Ximénez, y en otros discursos históricos.

²⁹³ Carta al obispo, en Coello, *óp. cit.*, p. 90.

²⁹⁴ Morales Bermúdez, Jesús, léase particularmente "Cómo le fue dado el maíz al hombre", en *On Ot'ian. Antigua palabra Narrativa indígena chol*, pp. 94-99, Azcapotzalco, 1984. En Coello véase la página 93.

²⁹⁵ Coello, *óp. cit.*, pp. 99-104. Las leyendas que refieren estas escenas pueden leerse en la recopilación de Domingo Gómez Gutiérrez, *Juan Lopes. Bats'ilajaw. óp. cit.*, 1996.

En la plaza del pueblo de Cancuc los sublevados celebran el triunfo. Felicitan al héroe. Éste dicta despachos dirigidos a otras comunidades, pero en la crónica de Ximénez es Gerónimo Saraos quien lo escribe. El anciano 1, tras poner la mano en la frente de Juan López, dice que los principales de Cancuc han decidido nombrarle rey de la Nueva España.

Un indio espía, que se hizo pasar por correo de los españoles, dice a María de la Candelaria y a Juan López, que el obispo pide ayuda militar a Guatemala y a México.

Enseguida una mujer confiesa a un Padre que su marido es espía de los rebeldes. Esta apreciación, aunque no tan directa, es relevante, pues, muestra cómo los indígenas no estaban todos de acuerdo con la rebelión.²⁹⁶

En este discurso de Antonio Coello, fray Joseph Monroy da orden a los herreros del cerrillo para hacer lanzas y espadas. Además, diseña un mortero que horrorizaría a los indios. Dicha arma se construyó con la campana del convento. La referencia más cercana de esta información es la crónica de Francisco Ximénez. Otro evento verificable en esa misma crónica es la aprehensión de mujeres ladinas en Ocosingo: después de que los hombres huyeron para evitar la muerte, los indios asesinan a mujeres y a niños que estaban en brazos de sus madres; cinco de esas mujeres fueron conducidas a Cancuc. Las ladinas fueron obligadas a rendir obediencia a la virgen, si no lo hacían las considerarían judías y serían asesinadas²⁹⁷. Entonces la mayordoma da la orden de vestirlas como cancuqueras y ponerlas a moler maíz. Esta lectura evidencia la opresión ya por parte de los rebeldes hacia los no indígenas.

Contradicción de intereses entre los rebeldes

Después de atacar Simojobel, un indio espía lleva una petaca a Cancuc. María de la Candelaria toma la caja diciendo que sería para la virgen. Juan López, en cambio, quiere todo lo que había en ella, hasta lo que había dentro de la cajita:

²⁹⁶ Este tema ha sido abordado por Juan Pedro Viqueira. Léase particularmente “Resistencias indias a la rebelión de 1712, Chiapas”, en Anuario CESMECA-UNICACH, 2010, pp. 213-253.

²⁹⁷ Reproducida en Coello, *óp. cit.*, p. 118.

Anciano 1: *Bueno, como nos defendiste de los españoles te vamos a dar lo que querés.*

Juan López: *Pues yo quiero... La petaca, la petaquita y la mitad de la Nueva España.*

Anciano 1: *¿Cómo la mitad? ¿Lo partimos todo a la mitad?*

Juan López: *Sí. La mitad de las tierras, la mitad de las casas, la mitad de los tesoros, todo a la mitad y también quiero que las xinolas estén a mi servicio y... que me den todas las señoritas que no conozcan varón.*²⁹⁸

Esta escena se sustenta en la versión de Vicente López²⁹⁹; también indica los intereses, y el desacuerdo entre los dirigentes de la rebelión. Hasta entonces los principales no han planeado qué hacer con el capitán. No ignoran su poder. Mas decidieron emborracharlo, luego deciden matarlo cuando lo descubren haciendo el amor con María de la Candelaria.

En la secuencia 52 matan a Juan López, “padre de la guerra”: le dan un hachazo en el cuello, pero el arma rebota y saca chispa. Al ver que no sería fácil matarlo, le preguntan a él mismo cómo podrían hacerlo. Juan sospecha las intenciones de los ancianos, pero dice la manera de cómo podría morir: que cortaran su cabeza sobre un tronco grande de roble, y el hacha debe “estar curada con chile y piliko”; el chile debe ser de Simojobel bien molido en metate. Así lo hacen. Ya muerto, tiran su cuerpo al monte. Enseguida proponen a *Juan Ortego* como nuevo rey, mas prefirieron a Juan García, no sin advertirle que si pide mujeres también a él le cortarían la cabeza.

Estas escenas son construidas a partir de la información que Antonio Coello encontró durante su investigación en los pueblos tseltales de Cancuc, Bachajón, entre otros. Aunque la diferencia positiva es que le imprime más información, y escenas narrativas; recrea cómo le tocan la frente a Juan García cuando es nombrado rey: “Dios de la alegría de su gracia del Espíritu Santo, en tu oficio y en vuestra ánima te nombramos rey por la santa gloria en el servicio de nuestra madre la Virgen María, Amén.”³⁰⁰

Puede leerse este evento como una escena ficcional, pues no está contemplado en la tradición oral, y no la hallé tampoco en la crónica de Ximénez. Sin embargo, mayor

²⁹⁸ Cursivas en Antonio Coello.

²⁹⁹ López, Vicente, Tenango, Ocosingo; “Juan López Artesano” en Gómez Gutiérrez, *óp. cit.* Pp. 106-107.

³⁰⁰ Véase la página 136 del guión de cine.

parte de los actos encuentran su origen en la oralidad, tal como la ejecución de Juan López. Pero él no murió. Lo hallaron sentado bajo un árbol con un enjambre de avispas que le remendaban el pescuezo. Y él se agarraba la cabeza como si tuviera mucho dolor.

Asustados, los ancianos proponen matarlo de nuevo, descuartizarlo y mezclar su cuerpo con sal, chile y limón para que no vuelva a remendarse. Los ancianos uno y dos se encargan de dicha tarea. Sebastián Gómez obligó a María de la Candelaria a ver el asesinato. Juan García llevó cargando el cadáver en una red. Los ancianos vaciaron la red en una cueva. Enseguida cinco guajolotes amarillos aparecen revoloteando en la plaza de Ciudad Real, señal de que el héroe ha muerto. Llama la atención cómo en este acto hay una fusión de personajes tanto de la oralidad como de la historiografía.

Tras esta muerte, las tropas dirigidas por Toribio de Cossío entraron cabalgando a Ciudad Real. Fray Joseph Monroy llega a la plaza con el mortero. Cabe recordar que no fue Joseph Monroy quien construye esta arma, sino el padre fray Francisco Montoya.³⁰¹

Pero antes de ir hacia Cancuc, el obispo, desde el púlpito, lleno de coraje dice que los indios están endiablados; ofrecen cuerpo y alma al demonio a cambio de la viciosa y libidinosa libertad. La “maldita indizuela [...] instruida por su maestro Satanás ha engañado a los indios, incitándolos a la rebelión [...] debemos hacerles entender que la supuesta aparición de la virgen ha sido un embuste de esa indizuela y su maestro Satanás en agravio de María Santísima.” Enseguida, el prelado baja del púlpito. “Le quita el casco a un Capitán Español (joven de 30 años) y se lo pone a la Virgen de la Caridad.”³⁰² Sólo entonces la nombran “patrona de armas” y se confían a ella.

María de la Candelaria ordena construir trincheras “[...] con piedras, troncos y palos en las entradas del pueblo.” pidió también que consiguieran “[...] palos para lanzas, flechas y cerbatanas”³⁰³. Sin embargo, en Cancuc, los soldados de la virgen se quedan paralizados al escuchar de los esclavos negros entre las tropas españolas. Y el 21 de

³⁰¹ Al respecto, véase a Artiga, en Ximénez, pp. 248, 249.

³⁰² Coello, *óp. cit.*, véanse las páginas 143 p. 144.

³⁰³ Coello, *óp. cit.*, pp. 146-147.

noviembre, Juan García anuncia la derrota de los indios en Huixtán, Oxchuc, y San Martín. Las tropas españolas van entrando a San Juan, incendiando todos los pueblos que se le han resistido.

Tres ancianas nahualistas sentadas bajo un árbol, parecen no preocuparse por los acontecimientos. María de la Candelaria les pide ayuda para atacar a los españoles con el poder de sus almas. Sólo así, cargadas con mecapal y cubiertas con petate echan trueno, tormenta y viento. No obstante, ante la tormenta, Fray Simón de Lara, pide ayuda:

[...] Oh Dios, que piadosamente gobiernas todas las cosas que hiciste, inclina tu oído a nuestras oraciones y mira con piedad a tus servidores que sufren bajo la tormenta de los nahualistas. Concédenos tu gracia celestial y redímenos con la preciosa sangre de Jesucristo nuestro señor.

[...]

Fray Simón de Lara: Por lo tanto, demonio maldito, escucha tu condena y honra al Dios verdadero y vivo y vete con tus obras fuera de estas tierras."³⁰⁴

Cuando la tormenta se disuelve, los soldados de la virgen 1, 2 y 3, tiran al piso a las ancianas con todo y sillas. Los cancuqueros arrojan piedras, lanzas, flechas contra los españoles. Suena el primer disparo de mortero. María de la Candelaria sale corriendo, en tanto su vientre comienza a crecer y crecer. Los soldados la siguen, pero tras meterse en una pequeña cueva ella se salva. Da a luz dentro de la cueva. Al nacer el niño, ella lo ofrece al sol. Corta el cordón umbilical con sus dientes. Luego:

Se acuesta adolorida, abraza a su niño y comienza a amamantarlo. María de la Candelaria expira mientras el niño bebe la leche materna. Cinco jolotes amarillos aparecen rodeando al niño quien se sumerge al interior de la tierra desapareciendo. El alma de María de la Candelaria sale de su cuerpo y se eleva saliendo de la cueva [...] las estrellas comienzan a brillar en el cielo y el alma de María de la Candelaria se oculta en la oscuridad de la noche hasta convertirse en una estrella que brilla en el firmamento.³⁰⁵

³⁰⁴ Coello, *óp. cit.*, p. 150.

³⁰⁵ Coello, *óp. cit.*, pp. 154-155.

Es preciso inscribir que tanto esta escena, como las anteriores, deriva de la leyenda contada por Melchorio Álvarez, cuya letra dice:

[...] aquel a quien habían matado desapareció. Dicen que se fue por dentro de la tierra hasta el centro de Jovel y allá salió. Pero no fue un hombre el que salió. Fueron puros guajolotes amarillos [...] Entonces los habitantes de Jovel se asustaron, puesto que aparecieron allí [...] los guajolotes amarillos [...] Entonces como, había sabios en la ciudad, los llamaron y les enseñaron los guajolotes amarillos. Entonces ellos dijeron. “Estos de ninguna manera son animales, sino es Juan López, el rey de los indios” [...].

[...] en ese mismo instante Juan López se puso de pie y desapareció de nuevo [...].³⁰⁶

Este elemento resulta ser de importancia. Si se toma a los guajolotes como el espíritu de Juan López, entonces es coherente la aparición de esos al morir dicho personaje; pero en tanto que esos animales vuelven a aparecer al momento que María de la Candelaria muere después de dar a luz, es de entender que con este último episodio Antonio Coello representa el resurgimiento de Juan López, éste que ha vencido a la muerte. Y, además, resurge no como hijo de cualquier muchacha, sino de la representante de la virgen María en la tierra. Considerando este punto noto una semejanza con la resurrección de Jesús.

Y es que en las leyendas Juan López sí resucita; aun Antonio Coello recrea esa resurrección: a López le hallaron con un enjambre de avispas remendándole la herida; por tanto, se nota que Coello recrea tanto la muerte y resurrección de López; si los guajolotes representan a Juan, entonces, no cabe duda de que la aparición de estos animales en Jovel habla de la muerte de aquél, y los mismos animales que surgieron dentro de la cueva donde falleció María de la Candelaria refiere el surgimiento del mismo personaje.

Apreciaciones de personajes: La mirada del narrador

Una vez hecho este recorrido identifiqué la mirada del narrador manifiesta en la forma de pensar, opinar de los personajes. En el guión se leen una serie de descalificaciones de un

³⁰⁶ Puede leerse en De Vos, Jan, “Leyendo una leyenda maya o cómo Juan López de Bachajón llegó a ser rey indio”, en *Camino del mayab. Cinco incursiones en el pasado de Chiapas*. Publicaciones de la Casa Chata. México, 2010, pp. 106-107.

personaje hacia otro. Fray Simón de Lara, en específico, cree que María de la Candelaria es “una de esas brujas que copulan con el demonio.” Una expresión similar la manifiesta Nicolasa de Santa Rosa, personaje que en este guión tiene un amorío con el obispo: “Hay que ver la ingratitud de esta plebe de nahualistas y hechiceros... tantos gastos y fatigas de nuestros catolisísimos reyes... y siguen de esclavos de lucifer.”³⁰⁷ En la página siguiente, el mismo personaje califica de bárbaros a los indios, y que se arrojaron a todo sacrilegio.

Narra asimismo el caso de un indio espía torturado. Éste, en un principio, dice que a quien adoran en la ermita es “El San Pedro, el Santísima Trinidad, la Virgen del Rosario”, entonces le golpean las espinillas con un arcabuz. Sólo así responde que “En la ermita hay una piedra envuelta en una manta. Sólo se le ven sus pies prietos con uñas [...] Le dan sahumero a la piedra, y de noche la acuestan con una mujer en edad de casarse y echan músicas de arpa y guitarra.”³⁰⁸ El torturado dice, además, que el patrón, el gobernador en la ermita es el diablo, y María Candelaria, la mayordoma. Estas afirmaciones permiten al comisario decir que los rebeldes copulan con el demonio. De acuerdo con esta historia literaria los encargados de officiar misa en la ermita fueron María de la Candelaria, Sebastián Gómez y los vicarios.

Personajes

En este texto no se leen tantas descripciones de escenario, atmósfera, entre otros. Presenta escenas como el envío de cartas a los distintos pueblos que aún no han llegado a Cancuc, la aglomeración de la gente en la ermita, y demás, empero no hay una detallada descripción sobre la vestimenta indígena. Dice, sí, que usan indumentaria indígena, pero no se ve el colorido del traje de las mujeres ni el de los hombres. En todo caso, resulta interesante la exposición de muy diversos personajes. Emergen, en particular, Pedro Gutiérrez Mier, indios espías, los dominicos de Chiapa de indios, el Virrey de Nueva

³⁰⁷ Coello, *óp. cit.*, pp. 109 y 111.

³⁰⁸ Coello, *óp. cit.*, pp. 128-129.

España, el Duque de Linares, el obispo Juan Bautista, Toribio de Cossío; María de la Candelaria, Sebastián Gómez de la Gloria, Juan García, entre otros.

Dos son los personajes más destacados, por decir los que más actúan: Juan López y María de la Candelaria, por el lado de los rebeldes; por el de los españoles están el obispo, fray Simón de Lara, fray Joseph Monroy; los personajes legendarios son el señor de la cueva, la virgen que incita a los indígenas a liberarse, San Juan Evangelista y la arriera que le enseña a Juan López dónde encontrar maíz para su ejército. En su obra, Antonio Coello, representa a Maruch, que después será María de la Candelaria.

De acuerdo con los nombres de personajes, escenas, sucesos, me arriesgo a decir que los sucesos en este drama se ubican en un ambiente épico y mítico: se entrecruzan aquí la historia oral y memoria histórica mediante la voz de documentos de archivo³⁰⁹. De la fuente primera identifiqué a Juan López, que también es de la historiografía. De la segunda veo a María de la Candelaria, entre otros protagonistas ya mencionados.

La estructura de este guión encuentra semejanza con la de las leyendas sobre Juan López: tras la muerte de aquél, por ejemplo, el gobernador de Guatemala ataca por segunda vez y consigue llevarse el tesoro de Cancuc.³¹⁰ Eso mismo ocurre con la narrativa expuesta en este guión. Al afirmar que su estructura es similar a las narrativas orales es porque en la primera embestida los soldados españoles no avanzaron nada; fueron derrotados, pero ya muerto Juan López la resistencia india es insuficiente para las tropas españolas. Aunque es claro que la derrota rebelde se debe más bien a la buena organización militar, al uso de armas más sofisticadas por parte de los españoles.

Apreciaciones finales

La historia literaria narrada en el guión resulta lineal: Comienzo, clímax y desenlace. Es probable que uno de los objetivos de Antonio Coello haya sido el gusto porque el

³⁰⁹ En efecto, de las fuentes de archivo se han sostenido diversos estudiosos para construir sus trabajos científicos. Muy pocos, no obstante, han rescatado la tradición oral para el análisis de la rebelión de 1712.

³¹⁰ Léase la versión contada por Juan Méndez, "Juan López, héroe", en Gómez Gutiérrez, *óp. cit.*; pp. 108-112.

resultado de su labor investigativa llegara a un espacio más amplio mediante una película, pues ésta se acerca a un público más diverso. Aunque la historia finalmente proyectada en los filmes no siempre satisface al historiador, como al espectador de cine. En todo caso, aquí hay una propuesta por interpretar la historiografía y la tradición oral. Es difícil afirmar que el guión demande una creencia por la realidad histórica. Sí, expone el pasado a través del acto de diversos personajes que dan vida a la obra, pero no podría ser aceptada como una verdad básica por los historiadores debido a la imagería literaria, y por el juego en el uso de las fuentes documentales y orales.

Tal como ya he indicado en el resumen previo a estos comentarios, el guión de Antonio Coello, permite vislumbrar actos cercanos a la ficción. Juan López, por hablar de la tradición oral, no fue capturado por los guardias en Ciudad Real, sino por los soldados del ejército español. Es imposible que San Juan evangelista haya visitado en la cárcel a los presos. Por lo demás, el romance entre Juan y la mayordoma, gusta como elemento ficcional. Entonces no sólo ficciona la oralidad, sino también las fuentes escritas.

Con ayuda de los documentos pertenecientes a la época de la rebelión, recupera la memoria histórica. Hace hablar a los personajes históricos involucrados en la pacificación rebelde: los frailes y el obispo; hablan asimismo los dirigentes de la ermita: María de la Candelaria, Sebastián Gómez de la Gloria, y el capitán general de los soldados de la virgen, Juan López, también toman voz.

Una cuestión muy importante es que *Los embustes de San Tanás...* relaciona, acerca al lector a las fuentes historiográficas orales [tradición oral], y documentales. No existe, por lo tanto, una manera única de contar la historia. Si ésta es el estudio de las actividades y preocupaciones humanas en el tiempo, sus luchas, movimientos, culturas, puede este guión aproximarse a esa disciplina; pero si se entiende que la historiografía no se limita a una descripción narrativa de un evento, sino a un constante debate entre historiadores sobre lo que en un tiempo y espacio determinado sucedió; si se la ve como una discusión sobre las razones del inicio, desarrollo y conclusión de un hecho en particular, entonces éste texto toma mayor distancia de la historiografía, pues no parece tomar parte en esa cuestión constante.

En todo caso, un dato que lleva a recordar la novela *Florinda*, de Flavio Antonio Paniagua, es que Antonio Coello deja una lista de bibliografías al final del texto. Este modo de proceder parece indicar la fidelidad del autor con respecto a la historia que ha literaturizado. Y ciertamente, nada surge del vacío. La imaginación puede partir de un punto particular de la vida, un hecho real, un acontecimiento que ha tenido lugar y espacio en la vida de la humanidad, o puede partir de hechos supuestos, como las obras de Julio Verne, por ejemplo.

En cuanto llegue este guión a convertirse en cine, quizá cause impresión al espectador por el juego de personajes. Claro, ofrecerá la historia de la rebelión indígena de 1712 de una forma más atractiva. No obstante, el conocimiento histórico que pueda ofrecer mediante la cadena de imágenes, no permitirá reflexionar a profundidad la historia en cuyo fondo mantiene.

Diversos acontecimientos de la vida humana pueden ser objeto de estudio y ser presentados en un guión, una novela, cuento, obra de teatro. De estos sucesos podrían destacar los movimientos sociales, los conflictos intercomunitarios, las guerrillas. Y por más que ficcionen nombres de personajes, aun los escenarios y los acontecimientos serán identificables en las obras literarias.

Otro punto de *Los embustes de San Tanás...*, es que en realidad no tiene la intención de crear héroes. Parece tampoco buscar culpables. A fin de cuentas, sabemos que la vida humana es la vida y hasta ahí. No es una narración literaria o histórica. La humanidad vive, observa la cadena de hechos según vayan sucediendo. Una historia, presentada de forma narrativa en un discurso historiográfico o literario es tarea del historiador y del escritor. Ambos trabajan con el lenguaje, cuyo referente inmediato son las experiencias pasadas. Por otro lado, es preciso recordar que la historia no se presenta de manera irónica, trágica, romántica, es el escritor o historiador quien le da esa forma. Estas construcciones reciben su significado merced al lenguaje, y representa una realidad discursiva a partir de la construcción y evolución del personaje, así como en los diálogos.

El concepto de *representación* remite a un espejo de lo que se representa, imagen de la referencia. Así como una representación de prácticas sociales, religiosas; resistencias históricas externas al guión.

Al hablar de guión cinematográfico, se piensa luego en el cine en el que ha de culminar, refiriendo a la idea de entretenimiento, pues esa es una de sus cualidades. Sí, es útil para informar, persuadir a un público amplio con respecto a un tema, pero más se usa con fines de distracción.

De acuerdo con las notas de Jan De Vos, Antonio Coello realizó trabajos de campo en determinadas comunidades de habla tseltal; ahí recuperó algunas versiones de las leyendas de Juan López. Con estos datos afirmo que este texto no es producto total de la imaginación, sino también de una investigación y análisis de fuentes. Sin embargo, el contenido no necesariamente tiene que ser fiel a la realidad histórica de 1712. Aun así, no deja de ser una creación e interpretación de ella. La posición del narrador a través de los personajes no se identifica con claridad; en veces se inclina por el triunfo de las tropas españolas, descalifica a los indígenas por sublevarse; luego denuncia la situación indígena de aquel entonces. Se sitúa, sí, en el periodo de la rebelión, mas no se enmarca en un contexto de marginalidad, aunque claro, no tiene obligación de hacerlo.

No hay una específica explicación sobre las razones de la rebelión. El narrador parece identificar la manipulación de indígenas por parte de mestizos y frailes como el motivo de ésta. Si ese es el caso, existe entonces una mirada un tanto tergiversada de la historia.

Lo novedoso de este guión, de acuerdo con De Vos, está en la reconstrucción del pasado histórico a través del entrecruzamiento de dos fuentes informativas: la oralidad y la escrita. Explora una forma distinta de reflejar los acontecimientos bélicos acaecidos en Chiapas.

Tanto el guión de Antonio Coello como la novela de Viqueira, terminan con la muerte de María de la Candelaria, pero por razones distintas: en *María de la Candelaria...* la dirigente de la rebelión muere porque el bebé no logra nacer. Después es enterrada en

El Palmar. En *Los embustes de San Tanás...* María de la Candelaria logra parir al bebé; incluso, consigue cortar el cordón umbilical; y se entiende que su muerte es más por desangramiento, dentro de la cueva. El recién nacido desaparece en el interior de la tierra, sumergiéndose.

Si madura este guión en una película, se representaría la historia de la rebelión desde una mirada aparentemente imparcial, ausente de compromiso social con los espectadores. Para los no familiarizados con esos acontecimientos les será necesario recurrir a las fuentes bibliográficas con la finalidad de interpretar de manera individual dicha historia.

Capítulo V

Conclusiones

En la coherencia de todo, señalo en la introducción que la sublevación de 1712 fue un alzamiento de los indígenas contra el régimen español, con miras a establecer un sistema que ellos pudieran dirigir. Comento también que la narrativa es la reconstrucción o recreación de un acontecimiento donde un narrador relata, describe una historia a un lector, pero que no está exenta de la representación histórica, ya que en ella existen acciones que se manifiestan mediante el dialogo de un personaje, o en los monólogos. Esto al desentrañar todo, contrastar la sublevación con las narrativas, he llegado a las siguientes conclusiones:

Primera: Las movilizaciones sociales, sean campesinas, indígenas, mestizas, las hacen las colectividades, motivadas por distintas causas. La mayoría busca conquistar mejores posiciones políticas, económicas, sociales y culturales dentro del contexto del cual son miembros activos. Por lo general, dichas inconformidades resultan de una serie de cuestiones. Eso sucede cuando la población misma deja de confiar en el derecho y están conscientes de que las soluciones pacíficas y jurídicas han sido rebasadas, entonces queda la violencia como siguiente o última alternativa.

Por referirme a la rebelión tseltal de 1721, he notado que se desató por diferentes razones: ahí tuvo cabida principalmente la cuestión económica, en este caso la explotación de los indios, pues les exigían pagar sus tributos ya no en especies, sino en dinero, además de que el obispo cobraba muchísimo dinero por cada servicio religioso; enseguida están los motivos políticos: habían diferencias entre las elites; por otro lado están las apariciones religiosas; los indios quisieron venerar a su nueva imagen, cosa que les fue prohibido por los altos clérigos. Para los dirigentes rebeldes e indígenas no había otro modo de escapar del sistema que les oprimía, sino acabando con los españoles, como los principales responsables de la carga que llevaban.

Segunda: En los movimientos de rebeldía, el uso de la violencia se da en los dos frentes: oprimidos y opresores. Ambos exceden el uso de la fuerza con la finalidad de alcanzar sus objetivos, eso sucedió en la sublevación tseltal de 1712. Sin embargo, por muy numeroso que haya sido el ejército rebelde no fue suficiente para defenderse de las tropas españolas que venían con armamentos más sofisticados, e, inclusive, reforzados también por comunidades indígenas que en algún momento se habían manifestado a favor del desconocimiento del régimen colonial.

Viqueira en “Resistencia a la rebelión india de 1712” manifiesta su desacuerdo en buscar culpables y oprimidos en el transcurrir de esa historia. En todo caso no deja de resaltar la explotación, los tributos obligatorios que las autoridades civiles y religiosas recibían de los indígenas. El tributo, por ejemplo, no era cuestión de elección: la elite en el poder la entendía como una obligación que debían cumplir los indios. Luego están los trabajos gratuitos, y se sistematizaban muchas otras cuotas y exacciones. De todas formas, cada movimiento social siempre tiene un origen, lo cual es preciso indicar. Y en el caso de la sublevación de 1712 en Chiapas, tal como dejé señalado en la primera conclusión, la parte económica destacó como la causante del intento de destrucción del sistema.

Por otro lado, aunque Viqueira no está de acuerdo en buscar culpables ni responsables de esa rebelión, a los españoles no deja de describirlos con adjetivos como bueno, piadoso. Y los indígenas son todo lo contrario: son representados como **sacrílegos** porque entran a la iglesia y no la respetan. Actúan impulsados por decidir su forma de gobierno, por crear una comunidad donde pudieran ser los representantes. Son soberbios, entre otros adjetivos más.

Tercera: Noté también que la crónica, como historia escrita según el orden de los hechos históricos, desde la antigüedad ha sido utilizada como herramienta para transmitir conocimientos históricos. Por lo tanto, la intención en este género discursivo no es absolutamente divertir, sino de informar. Se busca, pues, en estos textos, la verdad, reconstruyendo eventos relevantes. Por lo tanto, la exposición de dichos sucesos no está

exenta de una mirada por parte de quien escribe, en este caso el cronista. Así que antes de reconstruir los hechos siguiéndolo solo cronológicamente, hay también subjetividades, miradas propias del autor, ya que, desde su muy particular punto de vista, selecciona los sucesos sobre el cual escribir y explicar.

Cuarta: La crónica de Francisco Ximénez busca responsabilizar directamente a Juan Bautista Álvarez de Toledo de la rebeldía de los indios tseltales. Tiene, además, miradas subjetivas al descalificar a los rebeldes. En la obra *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, veo que la intención del cronista es condenar a ciertos frailes, y limpiar la personalidad de otros tantos.

Sus principales fuentes son relaciones de otros frailes que estuvieron involucrados en la pacificación. Su estructura es lineal, de principio a fin. En su escrito, Ximénez dice considerar lo que otros le contaron sobre la rebelión india en 1712.

Algo que me llamó mucho la atención de la obra de Ximénez es que deja ver las diferencias de intereses que surgieron entre los dirigentes rebeldes en 1712, trasladándome a la actualidad, pues en estos tiempos los juegos de intereses individuales no han permitido que ciertas organizaciones sociales luchen conjuntamente contra el sistema que domina a la gran mayoría de la sociedad.

Quinta: Las leyendas sobre Juan López recupera escenas de muy diversos acontecimientos y personajes tanto históricos como míticos. La influencia de la Biblia en la mentalidad indígena es bastante muy marcada, y no es de extrañarse teniendo en cuenta que la evangelización india inició poco tiempo después de la Conquista militar en la primera mitad del siglo XVI. Inclusive esa influencia cristiana se deja ver claramente cuando se leen descripciones de escenas que tienen semejanzas como sucesos bíblicos, como la similitud de Juan López con Jesús en cuanto a que los dos son hijos de seres poderosos. Ambos personajes son concebidos por una mujer virgen, al grado de que, en la oralidad, Juan López, según la narración de Miraldo Pérez y Juan Méndez, es considerado un “auténtico” padre, otro salvador que Dios mandó al mundo para liberar a los indígenas.

Inclusive, algunos de los relatos de la tradición oral tseltal, como el de Miguel Vázquez de Bachajón, es titulado “Juan López, Dios Indio”.

Luego viene su similitud con el nacimiento de Hun Hunahpu; otras escenas evocan el escape de Moisés de las manos del Faraón, en el pueblo de Israel; este hecho se identifica en el momento en que Juan López, siendo todavía un bebé, cae al agua y desaparece para ir a criarse con su padre, el Ajaw; Moisés, mientras tanto, es embarcado en una canasta para que a final de cuentas fuera a crecer a lado de su madre. Así que la memoria colectiva de los pueblos indígenas ha configurado este relato de tal forma, influida por la narración historiográfica y por las historias religiosas contenidas en la Biblia.

Además de todo lo anterior, he notado que este relato maravilloso, según lo describió Jan De Vos, aún tiene presencia actualmente. Ha logrado vencer al tiempo, ya que en las comunidades tseltales, particularmente Cancuc, Bachajón, Sitalá, todavía las cuentan. Cuando los narradores orales comienzan con: “esto que te voy a contar me lo contó mi abuelo, me lo contó mi padre”, hace un pacto con el escucha, ya que en ese momento dan a entender que no va a inventar, sino que se va a limitar a contar el contenido de sus recuerdos.

Sexta: Tanto en *María de la Candelaria...*, y en *Los embustes de San Tanás*, se le da importancia a la rebelión de 1712. Expresan una idea sobre las posibles causas, orígenes de los acontecimientos. Mediante estas características encuentro a personajes que funcionan como ideólogos y dirigentes. Éstos, a diferencia del ejército español, no conocían ninguna estrategia de guerra.

La diferencia entre las dos es que *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, sostiene su decir en los documentos de archivo; inclusive deja leer frases, oraciones que son extractos literales de documentos. En efecto, eso sirve para darle a la novela un sentido de realidad. Por ello, encuentro en este discurso narrativo una toma de postura ante la historia; tiene la intención de provocar cierta reacción en quienes la lean. Asimismo, encuentro que en la novela hay escenas que no son verosímiles. Señalo la falta

de descripción porque muchas veces la descripción como estrategia literaria funciona para darle verosimilitud a la obra.

Sexta: un punto de importancia son los monólogos del narrador, o la narración que iba presentando el narrador implícito; ahí ofrece una *valoración social, ideológica* sobre los indígenas.

El narrador, dice Silvia Adela Kohan, “es un sutil intermediario entre el autor y lector... “es el ángulo desde donde (el escritor) sitúa la mirada.”³¹¹ Por lo anterior, la buena elección de la voz o de las voces narrativas es esencial para que una historia se convierta en cuenta o novela. Y detrás de la elección del narrador se ubica el escritor. Una vez definido el narrador se establece el punto de vista en el texto.

Por otro lado, pongo también por caso que la decisión de ser escritor muchas veces pasa por la historia personal. Ya sea, dice Adela Kohan, “por lo que viviste en la infancia, por tu forma de ver el mundo, por tu estado de satisfacción o insatisfacción, por tu grado de libertad interior, por tu personalidad y por razones inconsciente que hacen que tu identidad se instaure, en buena medida, en el texto, en se mundo que construyes como un edificio completo y bien plantado... Por ser producto de tu historia y de tu experiencia, tu mirada es única. Esa exclusividad y esa autenticidad son las que te guía durante la escritura. Es la que da tono a tu voz propia.”³¹² A partir de la forma en que el escritor ve, construye el relato para poner en marcha la intención, “da como resultado la mirada del narrador, la voz”.³¹³

Y ese ver el relato significa mirarlo, construirlo primero en la mente. Por lo tanto, la primera persona que debe persuadir un discurso narrativo literario es el propio autor. Todo lo anterior me lleva nuevamente a decir que no existe una mirada neutra en la escritura. En los textos siempre hay una intención, y ésta es la que determina el punto de vista. Escribir, pues, es tomar partido, es escoger el ángulo desde donde se va a mirar el

³¹¹ Kohan, Silvia Adela, *Las estrategias del narrador. Cómo escoger la voz adecuada para que el relato fluya, tenga unidad y atrape al lector*, España, ediciones ALBA, 6ª Edición, 2014. pp. 11 y 13.

³¹² Kohan, *óp. cit.*, pp. 14-15.

³¹³ Kohan, *óp. cit.*, p. 18.

mundo y a verse en el mundo. Y la literatura, limitándome a la narrativa, no es sólo entretenimiento, distracción; también es un medio de comunicación, debate, argumentación; explicación de un segmento de la realidad escogida y delimitada.

Y volviendo a la novela de Juan Pedro Viqueira, tanto el narrador como los personajes españoles son racistas, y se les ve el carácter opresor. Si los puntos de vista de los protagonistas son ideológicos dentro de la ficción literaria contruidos con base a elementos historiográficos entonces concuerda con la del narrador implícito, ya que también tiene tintes racistas en su narración.

En las obras analizadas no discuten los personajes de un grupo con otro, sino con seres afines a su sector social: rebeldes con rebeldes y españoles con españoles. En este segundo grupo se ve que algunos dialogantes no siempre discuten, sino que aceptan la mirada del otro; entonces sus participaciones sirven para reforzar la visión de alguien más. Es aquí precisamente donde veo un *carácter sociológico*, o una *valoración social* que se manifiesta en los diálogos entre un personaje con otro.

Y es que la mirada del narrador no surge de manera automática. Su mirada es tal cual el escritor le ha asignado. Silvia Adela Kohan, refiriéndose al escritor, dice: "... cada narrador proviene de tus vísceras, te permite proyectarte en la historia con tu cadencia, tu ritmo, tu campo semántico, tu lenguaje más personal, el que constituye tu estilo, pero con una marca que tú sabrás que es única como tú lo eres".³¹⁴

Por último, no está de más comentar que de la sublevación de 1712 hay una abundancia de producción narrativa historiográfica y literaria; eso da también una diversidad de miradas. Lo que me enseña, en términos de este trabajo, es que la diversidad de cada suceso histórico mueve a diferentes espíritus a tratar de recrear de distintas o múltiples maneras. Consiguientemente, he visto que cada conflicto humano sigue siendo fuente de creatividad humana.

³¹⁴ Kohan, Silvia, *óp. cit.*, p. 55.

Bibliografía

Aramoni, Dolores “Reclamos de nobleza en Chiapa de la corona en 1772”, en revista *Liminar*, CESMECA-UNICACH, Chiapas, México, 2003.

Álvarez, Melchorio, “Los tzeltales cuentan cómo Juan López de Bachajón venció a los españoles en Cancuc.” en *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, de Jan De Vos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1994.

Bajtín, Mijaíl, “El problema de los géneros discursivos”, en *La estética de la creación verbal*; Siglo XXI editores, México, traducción de Tatiana Bubnova; 1a edición, 1999.

Beristáin, Helena, *Diccionario de Retórica y Poética*, México, edit. Porrúa; 7a edición, 1995.

Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, traducción de Pablo González Casanova y Max Aub, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, séptima reimpresión, 2012.

Castro Aguilar, José Luis, *En busca de la crónica*, México, Ediciones y Sistemas Especiales, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2009.

Chikix, Gregorio, “Yajaw Bats’il winik-Rey indio”, versión castellana de Carlos Montemayor (coordinador), en *Juan Lopes, Bats’il ajaw, Juan López. Héroe Tzeltal*, de Domingo Gómez Gutiérrez, Colección Letras Mayas Contemporáneas, Chiapas, México, imprenta ALDINA, 1996.

Coello, Antonio, *Los embustes de San Tanás. Tragicomedia de una rebelión indígena*, Biblioteca Popular de Chiapas, CONECULTA, Gobierno del Estado de Chiapas, México, 2005.

Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*, Fondo de Cultura Económica, México, tercera reimpresión, 2005.

De Vos, Jan (editor); *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de los zendales (Chiapas, 1712) documentada, recordada, recreada*; Centro de Investigaciones y Estudios

Superiores en Antropología Social, CIESAS, Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México, 2011.

_____, 2010; “Leyendo una leyenda maya o cómo Juan López de Bachajón llegó a ser rey indio”, en *Camino del mayab. Cinco incursiones en el pasado de Chiapas*. Publicaciones de la Casa Chata. México.

_____, *Lakwi’- Nuestra raíz*, edit. Clío y CIESAS, México, 2001.

_____, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1994.

_____, *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, México, 2010.

Estrada Aguilar, Mariano, “La leyenda que me identifica”, historia que también conoce como “El cerro Don Juan”; en *Sjalel Kibeltik. Tejiendo nuestras raíces*, varios autores.

Gómez, Gutiérrez, Domingo, “Conclusión: versión conjuntada”, versión castellana de Carlos Montemayor (coordinador), en *Juan Lopes, Bats’il ajaw, Juan López. Héroe Tzeltal*, Colección Letras Mayas Contemporáneas, Chiapas, México, imprenta ALDINA, 1996.

González Esponda, Juan, “*Ya no hay tributo, ni Rey*”. *De profetas y mesías en la insurrección de 1712 en la provincia de Chiapa*. Edit. CELALI, México, 2013.

Guzmán, Sebastián, “Bats’il ajaw Jwan Lopes: Jwe’ ijk’al xbojt’il chenek’-Juan López. Xbojt’il chenek’”, versión castellana de Carlos Montemayor (coordinador), en *Juan Lopes, Bats’il ajaw, Juan López. Héroe Tzeltal*, de Domingo Gómez Gutiérrez, Colección Letras Mayas Contemporáneas, Chiapas, México, imprenta ALDINA, 1996.

Hernández, Manuel, “Bats’il ajaw Jwan Lopes: Kananchij-Juan López el pastor”, versión castellana de Carlos Montemayor (coordinador), en *Juan Lopes, Bats’il ajaw, Juan López. Héroe Tzeltal*, de Domingo Gómez Gutiérrez, Colección Letras Mayas Contemporáneas, Chiapas, México, imprenta ALDINA, 1996.

Jaeguer, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*; traducción de Joaquín Xirau, Wenceslao Roses, y Viñeta de Elvira Gascón, vigesimocuarta reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

Klein., Herbert, 1989, "Rebeliones de las comunidades campesinas. La república tzeltal de 1712, en *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, edición de N. McQuown y J. Pitt-Rivers, México, Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; pp. 149-170.

Kohan, Silvia Adela, *Las estrategias del narrador. Cómo escoger la voz adecuada para que el relato fluya, tenga unidad y atrape al lector*, España, ediciones ALBA EDITORIAL, 6ª Edición, 2014.

_____, *Cómo escribir diálogos. El arte de desarrollar el diálogo en la novela o el cuento*, Barcelona, España. ALBA EDITORIAL, 8va Ed., 2014.

Kott, Jan, *El manjar de los dioses. Una interpretación de la tragedia griega*, Trad. de Juan Tovar, Biblioteca Era. Serie Claves. México, 1977.

La Santa Biblia, Nueva Reina Valera, 2000. Sociedad Bíblica Emanuel, Miami, EE. UU, 2009.

López, Vicente, "Ajaw Jwan Lopes: jpas moch-Juan López, artesano", versión castellana de Carlos Montemayor (coordinador), en *Juan Lopes, Bats'il ajaw, Juan López. Héroe Tzeltal*, de Domingo Gómez Gutiérrez, Colección Letras Mayas Contemporáneas, Chiapas, México, imprenta ALDINA, 1996.

Lienhard, Martín, *La voz y su huella*; Casa Juan Pablos, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México, 2003.

Méndez, Juan, "Jwan Lopes: Tat kera-Juan López: héroe", versión castellana de Carlos Montemayor (coordinador), en *Juan Lopes, Bats'il ajaw, Juan López. Héroe Tzeltal*, de Domingo Gómez Gutiérrez, Colección Letras Mayas Contemporáneas, Chiapas, México, imprenta ALDINA, 1996.

Méndez Pérez, Marceal; *Sk'oplaljo'ebcholbilk'opyu'unsk'opsti'ijtseltalme'iltatiletik-Glosas a cinco relatos de la tradición oral tseltal*; CELALI-CONECULTA, Chiapas, México, 2010.

Montemayor, Carlos, *Chiapas, La rebelión indígena de México*, Cuarta reimpression, Edit. Joaquín Mortiz, 2004.

_____ *Arte y trama en el cuento indígena*", Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

_____ *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. México: Debolsillo, 2008.

Morales Bermúdez, Jesús, *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, UNICACH, México, segunda edición, 1997.

_____, "La pobreza desde los pobres. Tres testimonios en un contexto", *Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas*.

_____ *Chiapas Literario: Meditaciones Sobre Literatura de Chiapas*.

_____ "Cómo le fue dado el maíz al hombre", en *On O t'ian. Antigua palabra. Narrativa indígena chol*, Azcapotzalco, 1984.

Moscoso, Prudencio, *El pinedismo en Chiapas*.

Murdo J. MacLeod, "Motines y cambios en las formas de control económico y político: los acontecimientos de Tuxtla, 1693", p: 87; en *Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, editores; UNAM/CIESAS, México 2004.

Nicolajeva, Maria, *Retórica del personaje en la literatura para niños*, trad. De Ignacio Padilla, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Palacios Espinosa, Alfredo, *Los agravios de su ilustrísima. Memorial dramático en tres actos*. Chiapas, México: Instituto Nacional Indigenista, 1994.

Pérez Gómez, Miraldo, ranchería Tsajal Uc'um, Chilón; 1981; grabación, transcripción y traducción de Amando Herrera, 1985; en *La guerra de las dos vírgenes*.

[...]; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, México, Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Pitarch, Pedro. “‘La mitad del pueblo’. Dos narraciones tzeltales de la primera guerra, 1712”, en *Anuario de Estudios Indígenas*, VII, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1994.

_____ “Una versión tzeltal de la rebelión indígena de 1712, y sus razones”, en Anuario Instituto de Estudios Indígenas (IEI) IV, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 1991-1993.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché, traducción de Adrián Recinos; Fondo de Cultura Económica; México, Trigésima primera reimpresión, 2003.

Prada Oropeza, Renato, *Estética del discurso literario*, México, Universidad Veracruzana: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. De Ángel María Garibay, undécima reimpresión, 2013.

Ricoeur, Paul, 2006, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, siglo XXI, editores, Universidad Iberoamericana; traducción de Graciela Monges Nicolau; 6a Ed. en español.

Rotker, Susana, *La invención de la crónica*, Fondo de Cultura Económica, México, Fundación para un nuevo periodismo Iberoamericano, 2005.

Santis, Alonso, “Jwan Lopes: Kuxul winik-Juan López: hombre eterno”, versión castellana de Carlos Montemayor (coordinador), en *Juan Lopes, Bats’il ajaw, Juan López. Héroe Tzeltal*, de Domingo Gómez Gutiérrez, Colección Letras Mayas Contemporáneas, Chiapas, México, imprenta ALDINA, 1996.

Torres Sánchez, Diego, *Ma’yuk slajibal de ejchenil-La herida interminable*, Ts’ib-Jaye, Textos de los pueblos originarios, CELALI, Gobierno del Estado de Chiapas, México, 2006.

Valmiki, *El Ramayana*, Editores Mexicanos, Unidos, S.A, México, 2013.

Vázquez, Miguel, Bachajón, Chilón, “Juan Lopes, Yajaw inyo-Juan López, Dios Indio”, versión castellana de Carlos Montemayor(coordinador), en *Juan Lopes, Bats’il ajaw, Juan López. Héroe Tzeltal*, de Domingo Gómez Gutiérrez, Colección Letras Mayas Contemporáneas, Chiapas, México, imprenta ALDINA, 1996.

Viqueira, Juan Pedro, 1996, *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 1996.

_____ *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, CIESAS, 1997.

_____ “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en *Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, editores; UNAM/CIESAS, México, 2004. Juan Pedro Viqueira.

_____ “Resistencias indias a la rebelión de 1712, Chiapas”, en Anuario 2009, CESMECA-UNICACH, México, 2010.

Weinberg, Liliana, *Literatura latinoamericana. Descolonizar la imaginación*. México, UNAM, México, 2004.

Ximénez, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, tomo IV, libro VI. Capítulos 57-74; segunda edición, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, CONECULTA, 1999.

Páginas web

Añón, Valeria y Jimena Rodríguez, “¿Crónicas, historias, relatos de viaje? Acerca de los nuevos estudios coloniales latinoamericanos”. (Universidad Nacional de La Plata/ Universidad de Buenos Aires). Jimena Rodríguez (Centro de Estudios Coloniales Iberoamericanos-UCLA), Versión pdf, disponible en:

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3506/ev.3506.pdf (acceso: 6 y 12 de marzo de 2015).

Carmelo Sáenz de Santa María, “Dos grandes filólogos hispanoamericanos: fray Francisco Ximénez, O.P., y fray Ildefonso Joseph de Flores, O.F.M”, versión pdf; disponible en <http://www.histal.ca/wp-content/uploads/2012/08/Saenz-1941-Dos-grandes-filologos-hispanoamericanos.pdf>; (acceso 27 de mayo de 2014).

Dubert, Isidro, “Análisis de la producción historiográfica sobre la crónica de indias en Galicia durante la época moderna”; versión pdf; disponible en https://dspace.usc.es/bitstream/10347/4771/1/pg_149-162_semata5.pdf, (acceso jueves 22 de mayo de 2014).

De la Torre López, Arturo E.: “Contribución del P. Ximénez a una etnografía de los pueblos mayas” en VV.AA.: *Los dominicos y el Nuevo Mundo*. Actas del III Congreso Internacional. Granada, Editorial Deimos, 1991; pp. 191-211 (ISBN: 84-86379-19-9). También puede leerse el artículo en versión pdf, disponible en <http://aetorre.com/ae/images/stories/biblo/contribuciones.pdf>; (acceso martes 27 de mayo de 2014).

Fraire Gálvez, Ramón, “Fray Francisco Ximénez, un dominico ecijano en Guatemala, traductor del *Popol Vuh* (la biblia de los mayas o el libro sagrado de los quichés)”, versión pdf, disponible en <http://www.ciberecija.com/descargas/fray-francisco-ximenez.pdf>; (acceso martes 27 de mayo de 2014).

López Cubino, Rafael, Begoña López Sobrino, Natalia Bernabeu Morón; *La entrevista y la crónica*; gobierno de España, Ministro de educación; 2009. También puede leerse en versión PDF, disponible en http://www.iespugaramon.com/ies-pugaramon/resources/entrevistas_y_crnicas_talleres_8_y_91315013100913.pdf, (acceso 21 de septiembre de 2013).

Nican Mopohua. Ja' slo'il janantik Guadalupe. Comentario a la narración de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas,

Chiapas. Misión de Guadalupe; diciembre de 2011. pp. 16-20; Versión pdf, disponible en <http://www.misiondeguadalupe.maristas.edu.mx/archivos/PASTORAL/NICAN%20MOPOHUA%20FINAL.pdf>).

Poupeney Hart, Catherine, “La Historia Natural del Reino de Guatemala, de fray Francisco Ximénez, entre patria criolla y utopía americanista”, versión pdf; disponible en: <http://www.histal.ca/wp-content/uploads/2012/08/PoupeneyHart-2002-La-Historia-Natural-del-Reino-de-Guatemala-de-Francisco-Ximenez-1.pdf>, (acceso 3 de junio de 2014; último acceso: martes 17 de junio del mismo año).

R. Jeffers, Clara, *Crónicas americanas en la biblioteca “Marques de Valdecilla”*. Aproximación a un repertorio bibliográfico. Madrid, junio de 2011. Versión pdf, disponible en <http://biblioteca.ucm.es/foa/doc17943.pdf>; (acceso 27 de mayo de 2014).

Sáenz de Santa María, Carmelo, “El ecijano Francisco Ximénez O.P.”, versión pdf en <http://dspace.unia.es/bitstream/handle/10334/391/16JIIITII.pdf?sequence=1>; acceso lunes 26 de mayo de 2014.

Viqueira, Juan Pedro, “Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)”, versión pdf en http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/SMC2UCCU211U87KV_Y3R9FVHMCB6QU7.pdf (acceso: sábado 7 de marzo de 2015).

_____ “La falacia indígena”, disponible en http://historico.nexos.com.mx/vers_imp.php?id_article=921&id_rubrique=316 (acceso 9 de junio de 2016).