

# ¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?\*

**Juan Pedro Viqueira**  
Centro de Estudios Históricos  
El Colegio de México

A mediados de junio de 1712, en el pueblo de Cancuc, ubicado en la provincia de Los Zendales de la alcaldía mayor de Chiapas, una india de 13 o 14 años de edad, María López, hija del sacristán del pueblo, comunicó a las justicias y al común que en un paraje cercano a la casa de su padre, la Virgen se le había aparecido como una señora muy linda y muy blanca, y le había pedido que se le construyera una ermita, para que pudiese vivir entre los indios. La noticia fue acogida primero con cierto escepticismo por parte de los habitantes del pueblo. Pero poco a poco la firmeza y convicción que mostraba la joven india y el apoyo que le brindaron algunos principales y ancianos —tanto locales como foráneos— de gran prestigio en la región, convencieron a muchos de la verdad de sus palabras. El cura doctrinero, fray Simón de Lara, único habitante no indio del lugar, intentó poner alto a esta peligrosa "superchería" e hizo azotar a María y a su padre, Agustín López. Sin embargo, lo único que logró el dominico fue que prácticamente todo el pueblo tomara partido por la muchacha y que ésta reafirmara que la Virgen se le aparecía y le hablaba. La ermita se construyó entonces en unos pocos días. Las autoridades españolas, civiles y eclesiásticas, temerosas de las conmociones a que podía dar lugar la difusión de un milagro de esta naturaleza en una región en la que la población española, mestiza

---

\* Publicado originalmente en *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú*, Compilación de G. Ramos y H. Urbano, Cusco (Perú), Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" (Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina, 5), 1993, pp. 389-458. Esta versión corresponde a la publicada en Viqueira, Juan Pedro, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets Editores / El Colegio de México, 2002, pp. 201-258, que es muy similar a la original.

y mulata era sumamente reducida —menos de un 0.5%—,<sup>1</sup> mandaron derribar la ermita a la que acudían cada vez más y más indios de los pueblos vecinos. Sus órdenes no sólo no fueron acatadas, sino que, a fines del mes de julio, fray Simón de Lara tuvo que huir de Cancuc, amenazado de muerte por sus feligreses.<sup>2</sup> El 8 de agosto, ante una muchedumbre de indios de unos diez pueblos de la provincia de Los Zendales, la joven india, que ahora se hacía llamar María de la Candelaria, dio la señal del inicio de la rebelión contra el dominio español. Meses después, Juan Pérez, el joven organista indio de Cancuc, narraría así estos sucesos ante sus jueces españoles:

Después de la oración, estando el pueblo en la dicha ermita y su contorno, postrados en tierra, entró la dicha María López, acompañada de otra india llamada Magdalena Díaz (ya difunta), con un bulto tapado con sus huipiles en la referida capilla y le pusieron detrás del petate y publicaron que ya estaba allí colocada la Nuestra Señora que se le había aparecido. Y que luego fue entrando todo el pueblo en la dicha ermita, y adoraban el petate tocando el rosario, y santiguándose, lo cual fue continuando el pueblo. Y habiendo publicado el milagro en los pueblos de la provincia, fueron ocurriendo a éste los hijos de ellos, trayendo unos juncia, otros candelas y otros limosnas, que uno y otro se lo iban dando a la dicha indiezuela María López, quien estando aquí todos los pueblos les dijo: "Creedme y seguidme, porque ya no hay tributo ni rey ni obispo ni alcalde mayor, y no hagan más que seguir y creer esta Virgen que tengo detrás del petate". Y después de haber precedido todo esto por mandato de la dicha indiezuela, se celebró procesión alrededor de la ermita, asistiendo todo el pueblo y cantando las letanías, los fiscales y maestros volvieron a colocar la imagen en la ermita que la habían sacado en sus andas tapada con el petate.<sup>3</sup>

A todos los pueblos de la región llegaron entonces despachos escritos por los rebeldes, comunicando a los indios, la buena nueva de que "ya era cumplido el término y profecía de sacudir el yugo y restaurar sus tierras y libertad", ya que "era voluntad de Dios que [la Virgen de Cancuc] hubiese

---

<sup>1</sup> Hacia 1667, en la provincia de Los Zendales vivían unos 20 españoles, mestizos y mulatos, mientras que el número de indios tributarios ascendía a 4 901.5: AGI, Contaduría, 815, exp. 1, ff. 11v-16v. [Relación de las ciudades, barrios y pueblos, vecinos y tributarios de Chiapas]. Ciudad Real, 20 de mayo 1683.

<sup>2</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 57-92. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716 [En especial las ff. 60-62v]; y 295, exp. 8, ff. 115-119. Confesión de Miguel Vázquez de Cancuc, Ciudad Real, 22 de febrero 1713.

<sup>3</sup> *Ibid.*, ff. 28v-33v. Declaración de Juan Pérez, indio de Cancuc de 18 años. Cancuc, 28 de noviembre 1712.

venido por sus hijos, los indios, para libertarles del cautiverio de los españoles y ministros de la Iglesia y que los ángeles vendrían a sembrar y cuidar sus milpas, y que por señas que habían tenido en el Sol y la Luna, había muerto ya el rey de España y era fuerza nombrar otro"<sup>4</sup> y de que "el rey que los había de gobernar sería de su elección de ellos y serían libres de los trabajos que padecían y de pagar tributos".<sup>5</sup> En estos despachos se ordenaba a los indios que fueran a Cancuc a ver a la Virgen, trayendo las cruces mangas y demás ornamentos de la iglesia, las varas de justicia y los grillos de la cárcel. La sublevación de los 32 pueblos de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán, como la denominaron los españoles haciendo referencia a las provincias que participaron en ella, se había iniciado.

### **Planteamiento del problema**

Esta rebelión ha sido objeto de múltiples estudios por parte de historiadores y antropólogos, y ha dado pie a interpretaciones encontradas. No nos proponemos intentar aquí una nueva lectura de esta sublevación, sino aprovechar la abundantísima información escrita que generó y que abarca una enorme variedad de aspectos de la vida social de la región noreste de la alcaldía mayor de Chiapas, para interrogarnos sobre las prácticas religiosas de los indios después de casi dos siglos de haber sido conquistados y sobre las implicaciones que tenían éstas en la distribución interna del poder en los pueblos de la región. Con el fin de arrojar alguna luz sobre estos intrincados problemas, centraremos nuestras pesquisas en un punto, ciertamente muy concreto, de las manifestaciones religiosas de los rebeldes, pero que sospechamos sumamente revelador: ¿Qué era aquello que los indios adoraban y tocaban con sus rosarios para bendecirlos y que permanecía escondido de las miradas de casi todos,

---

<sup>4</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 2-7v. Cabeza de proceso. Tacotalpa de Tabasco, 19 de agosto 1712.

<sup>5</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 27v-41v [En especial ff. 30-30v]. Confesión de Sebastián López de 30 años. Ciudad Real, 20 de marzo 1716.

detrás de un petate que dividía la ermita de Cancuc? ¿Se trataba de una imagen cristiana, de un ídolo<sup>6</sup> o incluso de una persona de carne y hueso? ¿O sencillamente no había nada detrás del petate?

Siguiendo las enseñanzas de los científicos ilustrados que han afirmado que Dios es una hipótesis prescindible para la ciencia, hemos desechado la posibilidad de que fuera la Virgen misma quien estuviese en la ermita y dictase sus órdenes a María de la Candelaria. Esperamos que este *parti pris* no nos lance sobre pistas falsas.

La pregunta "¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?" resulta menos ociosa de lo que podría pensarse a primera vista. Los mismos españoles se la plantearon y cuando levantaron declaraciones judiciales a rebeldes y prisioneros de guerra que habían estado en el pueblo sublevado, les interrogaron insistentemente al respecto. Las deducciones a las que llegaron con base en estos testimonios fueron variando con el tiempo: A poco de iniciada la rebelión se convencieron de que el bulto que los indios adoraban era un ídolo. Esta convicción se basaba no sólo en el prejuicio compartido por todos ellos de que los indios tenían una "innata propensión a la idolatría",<sup>7</sup> sino también porque esto fue lo que afirmaron varios naturales que estuvieron en Cancuc y cuyas declaraciones fueron al parecer muy discutidas y comentadas por los habitantes de Ciudad Real, que aguardaban, atrincherados, la llegada de refuerzos de Guatemala.<sup>8</sup> Sin embargo, cuando las tropas españolas, al mando del presidente de la Audiencia de Guatemala, Toribio de Cosío, entraron en Cancuc, y registraron la ermita no encontraron rastro alguno de ídolo en ella:

Pasó su señoría [...] a una ermita, que está en un alto del mismo pueblo y a la salida de él, que se decía ser la fabricada por los indios con el motivo de la falsa aparición de la Virgen [...] Y habiendo entrado en ella se halló muy adornada de cuadros y en un altar una Nuestra Señora del Rosario de bulto, otra

---

<sup>6</sup> Por claridad, comodidad y agilidad en la escritura recurrimos a este término —que era el que los españoles de la época usaban comúnmente— para designar a las imágenes de divinidades indias. Con esto no pretendemos descalificar más las creencias de los indios que las de los españoles ni retomar la diferencia que los teólogos de antaño hacían entre venerar imágenes (lo que era correcto siempre y cuando la imagen estuviera reconocida por la Iglesia) e idolatrarlas (lo que era pecado fuese cual fuese la imagen).

<sup>7</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 762-765. [Carta de Toribio de Cosío a Pedro Gutiérrez]. Guatemala, 30 de agosto 1713. Véase también AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 12v-13v. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 12 de julio 1712.

<sup>8</sup> *Ibid.*, ff. 27v-30. [Declaración de Jacinto Pérez, indio de Bachajón]. Ciudad Real, 14 de agosto 1712; y ff. 103v-106. Declaración de Alonso de Luna de 26 años. Ciudad Real, 8 de septiembre 1712.

de san Antonio y otras de diferentes santos con dos candelas de cera encendidas y detrás del altar un petate que cubría desde el techo hasta el suelo y hacía forma de aposento oscuro, una puerta del mismo petate y dentro de él se reconocieron varias cruces mangas de plata y otras varias alhajas de lo mismo del culto de la iglesia de los pueblos sublevados que se habían traído a dicha ermita.<sup>9</sup>

A partir de ese momento, los españoles se inclinaron por pensar que aquello que se escondía detrás del petate era simplemente una talla de madera de la Virgen del Rosario. No dejaron sin embargo de indagar al respecto, movidos al parecer ya únicamente por una viva curiosidad especulativa, pues una vez derrotados los indios y castigados los cabecillas, la resolución del misterio no tenía mayores implicaciones prácticas.

Esta pregunta que ahora nosotros buscamos elucidar, además del contenido concreto — material podríamos decir— al que se refiere (el objeto físico adorado), encierra una gran carga simbólica. Es un lugar común nacional, que trasciende los límites de la *vox populi* para infiltrarse en el campo de las disciplinas sociales, el referirse a la religión de los indios de México afirmando que adoran a ídolos ocultos detrás de los altares y que por lo tanto —para dar un ejemplo altamente polémico— la veneración a la Virgen de Guadalupe no es sino un delgado velo (¿o un petate?) tras el que se esconde el culto a Tonantzin, la diosa madre de la tierra.<sup>10</sup> La polémica sobre el sincretismo religioso de los mexicanos y en especial el de los indios —polémica siempre renovada con la misma pasión— tiene una larga historia que arranca desde el momento en que el clero secular, en su campaña por limitar los poderes de las órdenes religiosas y por obtener la administración de las doctrinas bajo el control de éstas, las acusó de haber realizado una evangelización superficial y complaciente con las prácticas idolátricas.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 138-141v. Razón de la salida de su señoría con su ejército del pueblo de Oxchuc el día 16 de noviembre y de todo lo acaecido hasta ocupar por armas el pueblo de Cancuc. Cancuc, 21 de noviembre 1712.

<sup>10</sup> Fr. B. Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro XI, cap. 12, "De la diversidad de las aguas y de diversas calidades de la disposición de la tierra", párrafo sexto, nota (o apéndice), vol. 2, p. 808, fue seguramente uno de los primeros en plantear esta posibilidad.

<sup>11</sup> Me limité aquí a señalar dos textos sobre este problema, uno de principios de este siglo: R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, pp. 401-407; y uno reciente que recoge diversas opiniones encontradas: J. Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina*, pp. 163-173 y 346-353.

Sin embargo es difícil aventurarse en esta resbalosa discusión sin correr el riesgo de abandonar el papel de historiador para revestir el traje de calificador del Santo Oficio de la Inquisición, y ponerse a establecer el grado de conformidad con el dogma católico de las prácticas indias, señalando en los casos de herejía la doctrina —idolátrica prehispánica, la más de las veces— que las alimenta.

No es esa mi intención. Los documentos con los que contamos para Chiapas a principios del siglo XVIII, a pesar de su riqueza relativa, no dan suficientes elementos como para escudriñar las conciencias de los indios en sus profundidades más ocultas y decidir si merecían ser declarados idólatras y apóstatas, y castigados con rigor por los tribunales eclesiásticos, o si una ligera penitencia era suficiente para fortalecer su fe. Por otra parte la Iglesia de aquel entonces exigía a su rebaño tan sólo que creyese en un pequeño número de verdades fundamentales, que cumplierse con sus obligaciones religiosas y sobre todo que reconociese su infalible autoridad en todo lo relativo al dogma, al ritual y a los valores morales.<sup>12</sup> Esta actitud de la Iglesia, más pragmática y sociológica que la de muchos investigadores actuales, tiene —a mi gusto— la gran virtud de permitir abordar el estudio de las prácticas religiosas no exclusivamente desde el punto de vista de las creencias o de las mentalidades, sino también desde el ángulo del poder.

Confesando mi crasa ignorancia en cuestiones teológicas, dejo pues a otros la calificación de las prácticas religiosas de los indios, y en mis pesquisas sobre lo que había detrás del altar de la ermita de Cancuc, me centraré en las implicaciones sociales del problema.

A lo largo de este escrito, manejaremos tres hipótesis sobre lo que había detrás del petate: una imagen de la Virgen del Rosario; una mujer o más precisamente una mujer-diosa; y finalmente un ídolo. A manera de piezas de convicción a favor de cada una de esas posibilidades, aportaremos no sólo declaraciones de los testigos presenciales, sino también, en tanto indicios vehementes, datos sobre las diversas y variadas prácticas religiosas de los rebeldes. En honor a la verdad debemos señalar que ninguna de las declaraciones de los testigos puede ser tomada como prueba concluyente, ya que, dada la

---

<sup>12</sup> Véase al respecto B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, pp. 1-20 [En especial pp. 13-14].

prohibición absoluta de ver a la Virgen y la severísima vigilancia que existía en la ermita, lo más probable es que ninguno de ellos hubiese visto lo que había detrás del petate.<sup>13</sup> Sus palabras nos hablarán entonces más sobre sus fantasías íntimas que sobre los hechos mismos, pero estas mismas fantasías constituyen indicios sumamente reveladores de las creencias religiosas de los indios.

Antes de abrir el expediente es necesario, sin embargo, describir someramente los antecedentes y el desarrollo de la rebelión para que el lector disponga de un contexto y de una cronología mínimos que le permitan ubicar los hechos a los que haremos continua referencia.

## **La rebelión de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán**

### ***Antecedentes***

Los historiadores y antropólogos que han estudiado esta rebelión no se han puesto de acuerdo sobre las causas que la provocaron. Algunos la han explicado por motivos económicos —las constantes extorsiones de los españoles—<sup>14</sup> otros piensan, por el contrario, que factores religiosos —la tajante oposición del obispo y los frailes dominicos a autorizar la construcción de la ermita, principalmente— fueron los que desencadenaron la lucha armada.<sup>15</sup> De hecho, el dilema que se plantea a quien aborda esta rebelión, no reside en descubrir posibles causas de la rebelión, sino en jerarquizar y discriminar entre las muchísimas que se le presentan al revisar los documentos.<sup>16</sup>

A principios del siglo XVIII, la sociedad india se reponía del choque de la conquista: La población nativa de la alcaldía mayor de Chiapas en su conjunto volvió a tener una tasa de crecimiento

---

<sup>13</sup> Las declaraciones en las que se afirma que sólo un número muy reducido de personas podían entrar al "secreto" de la ermita son muy numerosas y congruentes entre sí. Mencionemos sólo tres de distintos tipos: AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 112v-130v. Declaración de Lázaro Jiménez. Los Moyos, 11 de marzo 1713; exp. 12, ff. 126v-129v. Declaración de los mandones del pueblo de Los Moyos. Puxcatán, 27 de noviembre 1712; y 296, exp. 9, ff. 9v-11. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 5 de julio 1712. El único punto en el que las declaraciones discrepan es en quiénes formaban el reducido grupo que podía entrar detrás del petate.

<sup>14</sup> S. Martínez Peláez, *Motines de indios*, pp. 129-137.

<sup>15</sup> V. R. Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, pp. 135-140 y 323-325.

<sup>16</sup> Para no cargar aún más las notas de este artículo, remito al lector interesado a mi trabajo J. P. Viqueira, "Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712", en el que he tratado con detalle las complejas e intrincadas circunstancias demográficas, económicas y políticas en las que se produjo la rebelión.

positiva a partir de la década de 1670. En la provincia de Los Zendaes, la recuperación fue mucho más precoz, iniciándose desde principios del siglo XVII. A la par que la población de la alcaldía crecía, la actividad económica comercial en manos de los españoles despertaba de su letargo gracias a la implantación de un nuevo sistema de cobro de tributos, especialmente gravoso para los indios. Efectivamente, entre 1670 y 1690, se generalizó la práctica de obligar a los pueblos alejados de Ciudad Real —la sede de los poderes civiles y eclesiásticos de Chiapas— a pagar la parte de los tributos tasada en maíz, frijol y chile, en dinero contante y sonante. Los indios se vieron así obligados a ir a trabajar en las plantaciones y haciendas españolas, que carecían de mano de obra, para conseguir los reales necesarios para cubrir esta nueva exacción. Los documentos de la época dan cuenta de muchas otras extorsiones sufridas por los pueblos indios: Salarios indebidamente cobrados por los encargados de levantar los nuevos padrones de tributarios, repartimientos de mercancías, altas limosnas y contribuciones exigidas por los curas doctrineros y por el obispo, etcétera.

Sumado a estos agravios económicos, los indios tuvieron que padecer del celo cristiano de dos obispos, Bravo de la Serna y Núñez de la Vega, que desataron unas duras campañas para erradicar los cultos idolátricos que aún perduraban escondidos en las cuevas y en los cerros de Chiapas.<sup>17</sup>

Además desde fines del siglo XVII, los distintos poderes regionales —obispo, órdenes religiosas (dominicos y franciscanos), alcalde mayor, cabildo de Ciudad Real, comerciantes locales y eventuales visitantes de la Audiencia— se enfrentaron constantemente entre sí por obtener un mayor control sobre la población india. Las diversas facciones en lucha, que se desintegraban y se recomponían constantemente según las circunstancias del momento, se enfrascaron en agrios pleitos judiciales en los que no dudaron en involucrar a los indios. Cuando el 30 de mayo de 1712, falleció el alcalde mayor Martín de Vergara, después de haber sido depuesto por unos meses y luego restablecido

---

<sup>17</sup> D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, pp. 154-220 y 243-250.



en su cargo a raíz de unas capitulaciones presentadas en su contra, el sistema político local acabó de entrar en colapso.<sup>18</sup>

En un contexto semejante, no resulta sorprendente que las manifestaciones de descontento de los indios se multiplicaran. En 1693, los indios de Tuxtla se amotinaron y mataron a pedradas al alcalde mayor de Chiapas, Maisterra, y al gobernador indio del pueblo.<sup>19</sup> En 1700, los pueblos de Chicomuselo, Escuintenango, Comalapa y Yayahuita, se alzaron en apoyo al visitador real, Gómez de Lamadriz, que enfrentado a la Audiencia de Guatemala, había llamado a los habitantes del reino a reconocerlo como única autoridad legítima.<sup>20</sup>

La aparición de la Virgen en Cancuc que dio origen a la rebelión de 1712, no fue un fenómeno aislado. Ya en 1677, el obispo Bravo de la Serna había hecho apresar a unos indios que decían ser la Santísima Trinidad.<sup>21</sup> En 1711, un indio pasó por el pueblo de Simojovel, predicando que era primo de la Virgen y que ésta no tardaría en venir al mundo. Por esas fechas un ermitaño adoptó como morada el interior de un árbol, suscitó una apasionada veneración por parte de los naturales de Chamula y Zinacantán, hasta que la Inquisición lo mandó desterrar a la Nueva España.<sup>22</sup> En Chalchihuitán, un indio dijo ser san Pablo y anunció el fin del mundo.<sup>23</sup> En Chenalhó, la imagen de san Pedro sudó, despertando el fervor religioso de los habitantes del lugar.<sup>24</sup> Finalmente, en marzo de 1712, en el pequeño poblado de Santa Marta se produjo otro suceso milagroso que guarda una muy estrecha relación con el acaecido meses después en Cancuc: Al salir a cortar elotes de su milpa, una india, de nombre Dominica López, se encontró con la Virgen sentada sobre un palo. Esta le pidió que le construyesen una ermita en donde

---

<sup>18</sup> S. Martínez Peláez, *Motines de indios*, pp. 133-136.

<sup>19</sup> "Motín indígena de Tuxtla"; y M. J. MacLeod, "Motines y cambios en las formas de control".

<sup>20</sup> Sobre esta rebelión véase el relato de Fr. F. Jiménez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. XXI-XL, vol. IV, pp. 104-167. Los únicos estudios históricos sobre la visita de Lamadriz son los de M. C. León Cázares, *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor* y "Entre fieles y traidores".

<sup>21</sup> AGI, Guatemala, 161, exp. 41 (8), 2 ff. [Auto del obispo Bravo de la Serna], Copainalá, 12 de abril 1677.

<sup>22</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 2-3. Carta de denuncia [de Fr. Bartolomé Jiménez]. [Totolapa]. 6 de marzo 1712; y 375, exp. 1 (16), ff. 1-1v. El provincial de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala del orden de predicadores informa a vuestra real majestad. Guatemala, 2 de diciembre 1714.

<sup>23</sup> AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7), f. 2. [Carta del obispo Fr. Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Guatemala, 1º de octubre 1713.

<sup>24</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 3-4v. Carta [de Fr. José Monroy al obispo]. Santa Marta, 11 de marzo 1712.

estar "no fuera ser que ella (esto es la Virgen) muriese en el monte entre palos y piedras".<sup>25</sup> Ayudada por su marido y por los alcaldes del pueblo, la Virgen fue llevada en andas al pueblo después de haber sido envuelta en una manta —un tipo de tela tosca de algodón. Cuando días después, de acuerdo a sus deseos, la Virgen fue descubierta, se había transformado en una imagen de madera. El milagro tuvo una aceptación amplísima, y cientos de indios, incluso de pueblos muy alejados, acudieron en peregrinación a Santa Marta para reverenciar la imagen. Pero a base de engaños, el obispo la hizo llevar a Ciudad Real en donde la confiscó, habiendo encarcelado previamente a los promotores del milagro.<sup>26</sup>

Sin embargo, tal y como lo narraron muchos indios tiempo después, la Virgen que había bajado en Santa Marta en forma humana no cayó en manos de la Iglesia: Cuando su ermita fue destruida, se pasó a vivir a Cancuc, en donde mandó acabar con todos los españoles, incluidos los sacerdotes, para que los indios quedasen poseyendo libremente la tierra.<sup>27</sup>

### *Desarrollo*

La rebelión desatada por las órdenes de la Virgen fue de tal magnitud que amenazó seriamente con acabar con Ciudad Real, sede de los poderes civiles y religiosos de la alcaldía mayor de Chiapas y símbolo de la opresión española. El 12 y el 14 de agosto respectivamente, los rebeldes atacaron y tomaron Chilón y Ocosingo, poblados en los que se habían concentrado los pocos españoles que vivían en Los Zendales. Con estas acciones los rebeldes lograron el control de todos los pueblos de esa provincia y de la Guardianía de Huitiupán, con las únicas excepciones de Simojovel y Los Plátanos. Los españoles de Ciudad Real intentaron contraatacar, pero el día 25 fueron sitiados en Huixtán. Solamente la llegada de refuerzos, compuestos principalmente por indios del pueblo de Chiapa que se mantuvieron leales a la Corona, los salvó de una inminente derrota.

---

<sup>25</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 11v-14. Confesión de Dominica López al parecer de 23 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1712.

<sup>26</sup> El expediente del juicio a los promotores del milagro se encuentra en AGI, Guatemala, 293, exp. 9.

<sup>27</sup> Son muchas las declaraciones que afirman esto, menciono sólo una escogida al azar: AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 47-53. Confesión de Domingo López. Ciudad Real, 15 de febrero 1713.

Después de esta batalla, los españoles juzgaron más prudente atrincherarse en Ciudad Real y pedir ayuda a Guatemala y Tabasco. Así durante casi tres meses, los rebeldes tuvieron tiempo para esbozar un nuevo orden social en la amplia región que quedó bajo su control y que se componía de las provincias de Los Zendales y Guardianía de Huitiupán, a las que se sumó entonces la de Coronas y Chinampas, quedando así incluidos en ella pueblos de habla tzeltal, tzotzil y chol.

La reestructuración de esta región tuvo como base, un nuevo milagro: Pocos días después de la batalla de Huixtán, un indio de Chenalhó, Sebastián Gómez, llegó a Cancuc diciendo que había subido al Cielo en donde, después de conversar con la Santísima Trinidad, la Virgen y san Pedro, recibió de este último la potestad de nombrar nuevos obispos y vicarios. Rápidamente se convocó a todos los indios que supiesen leer y escribir —que por lo general eran los fiscales y los maestros de coro de las iglesias—. Sebastián Gómez de la Gloria, ayudado de María de la Candelaria, los ungió como vicarios y les ordenó que regresaran a sus pueblos para que predicaran la buena nueva, dieran misa y administraran los santos sacramentos a sus moradores. Al mismo tiempo, Sebastián Gómez de la Gloria, impuso cierto orden y jerarquía entre los capitanes que habían dirigido los combates, nombrando a tres de ellos capitanes generales y otorgándoles así preeminencia sobre los demás.

Sin embargo, esta república india no resistió los embates de las tropas numerosas y bien pertrechadas que llegaron de Guatemala, al mando del presidente de la Audiencia, don Toribio de Cosío. Derrotados primero en Oxchuc, los rebeldes intentaron resistir en Cancuc, aprovechando su ubicación en lo alto de un monte rodeado de profundas barrancas; pero, el 21 de noviembre, fueron vencidos por los pedreros y fusiles de los atacantes. Los pueblos más cercanos se rindieron entonces, mientras que los habitantes de la región norte de Los Zendales siguieron ofreciendo cierta resistencia, refugiándose en los montes. Aunque los españoles no tuvieron que librar más batallas, la tarea de sacar a los indios de los bosques y de reducirlos a sus poblados les llevó varios meses de arduo trabajo.

Las consecuencias de la rebelión fueron desastrosas para los indios. Privados de herramientas de metal por las tropas vencedoras, so pretexto de que podían ser usadas como armas, y habiendo sido

destruidas sus sementeras, una hambruna seguida de mortíferas epidemias se abatió sobre toda la región, diezmando a sus habitantes.<sup>28</sup>

### **¿Una imagen de la Virgen del Rosario?**

Después de este breve resumen sobre la rebelión, la hipótesis que se antoja más natural es aquella que plantea que lo que se escondía detrás del petate de la ermita era sencillamente una imagen de la Virgen. Esta fue, de hecho, la idea que acabó predominando entre los españoles a partir del momento en que reconocieron la ermita de Cancuc.

La ermita era una pequeña construcción de bajareque cubierta de paja y muy adornada, que tendría unas ocho varas de largo y cinco de ancho.<sup>29</sup> Su interior estaba dividido por unos petates —que cubrían desde el techo hasta el suelo— en una parte pública en la que entraban todos los que querían venerar a la Virgen de Cancuc y en otra privada que era custodiada por una decena de indios armados para evitar el paso de los curiosos. En la parte pública, adosado al petate, había un altar muy adornado con varias imágenes. Los testimonios sobre cuáles eran éstas son de lo más variados. Tal vez estas discrepancias se debiesen a que las imágenes eran muchas y por lo tanto cada quien mencionaba sólo algunas que le habían llamado particularmente la atención, o tal vez porque las imágenes se remudaban constantemente. Todos coinciden, sin embargo, en señalar que había una imagen —algunos dicen que dos— de la Virgen. Varios testigos precisan que la o las Vírgenes estaban vestidas a la usanza india con huipil y con el rostro cubierto con un paño. De entre los santos que había en el altar se mencionan

---

<sup>28</sup> Sobre la situación en los diversos pueblos de la región después de la rebelión, véase AGI, Guatemala, 250, exp. 4. 222 ff.

<sup>29</sup> Es difícil hacer una reconstrucción fidedigna de la ermita ya que los testimonios de que disponemos no son demasiado explícitos y a veces se contradicen entre sí. Las fuentes que hemos utilizado para ello son Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. LXIII, vol. IV, pp. 237-238, en donde aparece la descripción más completa; AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 112v-130v. Declaración de Lázaro Jiménez. Los Moyos, 11 de marzo 1713; y exp. 12, ff. 126-129v. Declaración de los mandones del pueblo de Los Moyos. Puxcatán, 27 de noviembre 1712; y ff. 203-210v. Declaración [de Gerónima Ramírez, parda de Ocosingo]. Tumbalá, 30 de enero 1713; 294, exp. 23, ff. 138-141v. Razón de la salida de su señoría con su ejército del pueblo de Oxchuc el día 16 de noviembre y todo lo acaecido hasta ocupar por armas el pueblo de Cancuc. Cancuc, 21 de noviembre; 295, exp. 6, ff. 18v-22v. Declaración de doña Manuela Josefa de Morales, española natural de Tila, de edad de 18 años. Cancuc, 30 de noviembre 1712; ff. 103-106v. Confesión de Nicolasa Gómez. Cancuc, 9 de diciembre 1712; y exp. 8, ff. 1v-7. Declaración de Francisco Cisneros, casado en el pueblo de Yajalón. Ciudad Real, 10 de noviembre 1712; y ff. 28v-33v. Declaración de Juan Pérez, indio de Cancuc de 18 años. Cancuc, 28 de noviembre 1712; y 296, exp. 9, ff. 107-112v. Declaración de Sebastián Hernández de 25 años. Ciudad Real, 16 de septiembre 1712; y ff. 255v-257v. Declaración de Sebastián Pérez de 38 años. Ciudad Real, 12 de octubre 1712.

frecuentemente a san Antonio, san Pedro y san Jacinto. Perpendiculares al altar, había dos filas de asientos, una enfrente de la otra, en las que se normalmente se sentaban María de la Candelaria y su séquito más cercano: su padre, el secretario Gerónimo Saraos y los mayordomos de la Virgen. En las paredes había cruces mangas, ornamentos diversos, varas de alcalde, trompetas y balas. Todos estos objetos, al igual que la mayoría de las imágenes, provenían de las iglesias de los pueblos que se habían sumado a la rebelión y habían sido llevados a Cancuc en prueba de obediencia. Junto al altar había un agujero en el petate que comunicaba con el lugar en donde se decía estaba la Virgen. Por ese agujero los peregrinos introducían sus rosarios para bendecirlos, tocando a la Virgen.

Cuando María de la Candelaria quería consultar a ésta, abría una puerta hecha de petate y se introducía en la parte oculta de la ermita. Este camerino tenía tan sólo una vara de largo y en él había también cruces mangas, ornamentos de iglesia y santos, que se decían eran los ángeles del Cielo.<sup>30</sup> Aunque las declaraciones al respecto son confusas, al parecer en este camarín había un "secreto" en el que estaba la Virgen y al que justamente comunicaba el agujero que estaba junto al altar en la otra parte de la ermita.

Cuando los españoles registraron la ermita encontraron en ella dos imágenes de bulto de la Virgen del Rosario, dos de la Virgen de la Concepción, una de san Antonio, una del niño Jesús con el mundo en la mano, una de Cristo en la columna, una de Cristo crucificado, dos crucifijos, varios lienzos de santa Teresa de Jesús, de san Gerónimo, del santo Ecce Homo, de san José, de Santiago, de la Virgen de Dolores, de santo Domingo, de la Virgen con el niño en brazos, de san Buenaventura, de san Vicente Ferrer, y de santa María Magdalena, una estampa de san Francisco, y cuatro láminas.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Evidentemente las declaraciones sobre esta parte de la ermita son todavía más escasas. Además de la descripción que aparece en Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. LXIII, vol. IV, pp. 237-238, tenemos las de algunos familiares de María de la Candelaria: AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 14-27v [En especial f. 21]. Confesión de María Hernández de 20 años. Ciudad Real, 18 de marzo 1716; y ff. 57-92 [En especial ff. 66-66v]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

<sup>31</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 142-146. Inventario de los bienes que se hallaron en la ermita de la Virgen fingida. Cancuc, 21 de noviembre 1712.

Casi un año después de la batalla de Cancuc, el obispo afirmó que una de las Vírgenes del Rosario de la ermita, de "hechura imperfectísima", era la que se escondía detrás del petate.<sup>32</sup> Su testimonio debe ser tomado con cierta cautela ya que el obispo se encontraba en Ciudad Real cuando la ermita fue inventariada. Ninguno de los que revisaron la ermita o participaron en la campaña contra los rebeldes hizo una afirmación semejante. Por el contrario los españoles, en los interrogatorios a que sometieron a los cabecillas rebeldes, siguieron preguntando sobre lo que se escondía en la ermita,<sup>33</sup> prueba clara de que el registro de ésta no había satisfecho su curiosidad.

Hecha la aclaración, hay que explorar esta posibilidad, remontándonos al milagro de la Virgen de Santa Marta que fue, sin lugar a duda, el que inspiró el de Cancuc.

Como hemos mencionado la Virgen que se apareció en Santa Marta se dejaba ver envuelta en una manta por todos aquellos que le iban a rendir culto.<sup>34</sup> La ermita que se le construyó guarda cierta similitud con la de Cancuc. Era un rancho pequeño de 12 pasos de largo y de cuatro de ancho, dividido en dos cuerpos: El primero era una especie de corredor abierto de sólo tres pasos de largo en el que estaban las imágenes y las cruces mangas traídas por indios de otros pueblos. El segundo cuerpo, más grande y construido de bajareque, estaba cerrado con puerta y cerrojo. En él estaba la Virgen de la aparición que era un bulto de una tercia o dos cuartas de tamaño, cubierto de paño blanco. Junto a él, había otra Virgen —ésta descubierta— tallada en Zinacantán y de un tamaño algo mayor.<sup>35</sup> Según se reconoció cuando fue llevada a Ciudad Real, la Virgen del milagro de Santa Marta estaba también fabricada en Zinacantán y "era poco más de una tercia, hechura de bulto muy indecente e imperfecta".<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7), 16 ff. [En especial f. 13]. [Carta de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Guatemala, 1° de octubre 1713.

<sup>33</sup> Véase por ejemplo AGI, Guatemala, 295, exp. 6, ff. 129v-147 [En especial ff. 136v-137]. Declaración de Juan García, indio de este pueblo, que fue capitán general en él. Cancuc, 12 de diciembre 1712.

<sup>34</sup> Al respecto véanse las siguientes testimonios: AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 7-8v. Declaración del padre don Manuel Ruiz de Morga, presbítero. Ciudad Real, 3 de abril 1712; y ff. 9v-11v. [Declaración de José Antonio de Zavaleta]. Ciudad Real, 23 de mayo 1712.

El matrimonio acusado de inventar el milagro se contradice en sus declaraciones. La mujer dice que sólo se tapaba a la Virgen cuando no había nadie en la iglesia: *Ibid*, ff. 11v-14. Confesión de Dominica López al parecer de 23 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1712; mientras que el marido afirma que la tenían en un nicho cubierta de un velo: *Ibid*, ff. 14-16v. Declaración de Juan Gómez de 30 años. Ciudad Real, 6 de junio 1712.

<sup>35</sup> *Ibid*, ff. 3-4v. Carta [de fray José Monroy al obispo]. Santa Marta, 11 de marzo 1712; y ff. 9v-11v. [Declaración de José Antonio de Zavaleta]. Ciudad Real, 23 de mayo 1712.

<sup>36</sup> AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7), 16 ff. [En especial f. 2v]. [Carta de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Guatemala, 1° de octubre 1713.

Por otra parte sabemos que los indios solían tener santos y vírgenes en sus chozas,<sup>37</sup> y al parecer la veneración de imágenes deformes fue constante en Chiapas a lo largo de todo el período colonial. Todavía a principios del siglo XIX, el obispo don Salvador Samartín y Cuevas tuvo que ordenar retirarlas del culto, al igual que lo había hecho el obispo fray Andrés de Ubilla a fines del XVI, por juzgarlas semejantes a ídolos.<sup>38</sup>

Todo esto fortalece la hipótesis de una imagen de la Virgen oculta detrás del petate, pero al mismo tiempo introduce un elemento perturbador: La posibilidad de que esta imagen fuera una reminiscencia de los ídolos prehispánicos, del tipo de las que, aunque toleradas por los religiosos, fueron sospechosas a los ojos de varios obispos.

No faltaron, sin embargo, durante la rebelión, pruebas de un comportamiento religioso altamente ortodoxo por parte de los indios. La ermita de Cancuc poseía toda la parafernalia necesaria para la realización de los distintos actos litúrgicos católicos: una pileta de agua bendita, dos campanas, un ara, una cruz de plata, varios baldaquines, un hostiario con hostias, vinajeras, un cáliz, una patena, corporales, un misal, frontales, manteles, campanitas de bronce, un atril, jarros de pico de plata, una tembladera, platillos de plata, almireces, libros de iglesia, incensarios, navetas, un acetre de agua bendita con su hisopo de plata, ciriales, candeleros, blandoncillos, un palio, 59 cruces mangas —algunas de plata, otras de madera—, mucetas, almaizares, casullas, una estola, capas, un amito, albas, una pollera, una sotana, estandartes, velos y pendones.<sup>39</sup>

Esto no debe sorprendernos demasiado. Los promotores tanto del milagro de Santa Marta Xolotepec como del de Cancuc eran indios que conocían con bastante profundidad el ritual católico. Dominica López y Juan Gómez, los cónyuges que pretendieron haber visto a la Virgen en carne humana en Santa Marta, no parecen haber ocupado cargo alguno relacionado con la Iglesia. Sin embargo iban a

---

<sup>37</sup> Un comerciante fue acusado de cobrar por la fuerza sus repartimientos llevándose los santos que los indios tenían en sus casas: AGI, Guatemala, 33, exp. 2 (2), ff. 4-5v. Petición [del capitán Ignacio Gallegos González, defensor de los indios de Chiapas]. [Presentada en Ciudad Real, 22 de mayo 1690].

<sup>38</sup> E. Flores Ruiz, *La catedral de San Cristóbal de Las Casas*, pp. 92 y 114.

<sup>39</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 142-146. Inventario de los bienes que se hallaron en la ermita de la Virgen fingida. Cancuc, 21 de noviembre 1712.

todas las misas que daban los curas doctrineros en su pueblo, asistían a los actos del culto divino que se acostumbraban en él, se confesaban y comulgaban una vez al año, ayunaban los viernes de Cuaresma, tomaban en esos días dos o tres disciplinas en la iglesia, sabían las oraciones del Padre Nuestro y del Ave María, el Credo, el Salve, los Mandamientos y los Sacramentos, pero no así los Artículos de la Fe. Juan Gómez tampoco sabía rezar el Rosario.<sup>40</sup> Sus conocimientos no eran nada despreciables si tomamos en cuenta que el pueblo de Santa Marta era de muy difícil acceso por lo que el cura doctrinero asistía solamente una vez al mes y para colmo no permanecía ahí más que unas horas por ser este lugar sumamente insalubre.<sup>41</sup>

El milagro de Cancuc, por su parte, fue promovido por cinco personas, la mayoría de ellas ligadas de una manera u otra a la Iglesia: Agustín López, Gerónimo Saraos, Sebastián García Muchín, Gabriel Sánchez Cabchebel y Miguel Gómez Chaíl.<sup>42</sup>

Agustín López, padre de María de la Candelaria, sirvió por más de 40 años de sacristán en la iglesia de Cancuc<sup>43</sup> y casó a su hija con su sucesor al cargo, Sebastián Sánchez.<sup>44</sup>

Gerónimo Saraos, indio de Bachajón, fue durante muchos años fiscal y escribano de su pueblo. Dominaba el castellano, lo cual era sumamente raro incluso entre los indios que, como él, sabían leer y

---

<sup>40</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 11v-14. Confesión de Dominica López al parecer de 23 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1712; y ff. 14-16v. Declaración de Juan Gómez de 30 años. Ciudad Real, 6 de junio 1712.

<sup>41</sup> *Ibid.*, ff. 11v-14. Confesión de Dominica López al parecer de 23 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1712; y 294, exp. 23, ff. 515v-517v. Representación del padre fray José Monroy. [1713].

<sup>42</sup> Agustín López es la única persona que explicó como surgió la idea de inventar el milagro de la Virgen para acabar con la dominación española: AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 57-92 [En especial ff. 62v-66v y 87-87v]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

Aunque algunos historiadores han puesto en duda el contenido de esta declaración, sus argumentos resultan poco convincentes. La versión del padre de María de la Candelaria coincide con muchos elementos de otras declaraciones como las de su mujer, capturada poco después de la batalla de Cancuc: AGI, Guatemala, 295, exp. 6, ff. 71-79 [En especial f. 75v]. Declaración de Nicolasa Gómez, india de este pueblo de Cancuc, mujer de Agustín López. Cancuc, 5 de diciembre 1712; y las del primer capitán general de los rebeldes: AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 129v-147 [En especial f. 134v]. Declaración de Juan García, indio de este pueblo, que fue capitán general en él. Cancuc, 12 de diciembre 1712.

Su relato también es congruente con las sospechas de fray Simón de Lara sobre las personas que estaban detrás del milagro: AGI, Guatemala, 296, 9, ff. 11v-12. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 11 de julio 1712; y ff. 12v-13v. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 12 de julio 1712.

<sup>43</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 57-92. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

<sup>44</sup> AGI, Guatemala, 295, exp. 6, ff. 71-80v [En especial f. 72]. Declaración de Nicolasa Gómez, india de este pueblo de Cancuc, mujer de Agustín López. Cancuc, 5 de diciembre 1712. Curiosamente en su declaración Sebastián Sánchez dijo no haber desempeñado oficio alguno, tal vez con el fin de aparecer menos implicado en la rebelión: AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 41v-57. Confesión de Sebastián Sánchez de 26 años, marido de María de la Candelaria. Ciudad Real, 21 de marzo 1716.



escribir. Unos meses antes de que se anunciara la aparición de la Virgen, había sido desterrado de su pueblo por las justicias y se había pasado a vivir a Cancuc.<sup>45</sup>

Sebastián García, indio de Cancuc, no había tenido oficio alguno ligado con la Iglesia, tan sólo se había desempeñado como regidor del Cabildo de su pueblo. Pero su hermano Juan García era el mayordomo del cura doctrinero de Cancuc, fray Simón de Lara.<sup>46</sup>

Sólo Gabriel Sánchez y Miguel Gómez no parecen haber tenido una relación cercana con el culto católico. Miguel Gómez sólo había sido regidor<sup>47</sup> y Gabriel Sánchez, aunque al parecer gozaba de cierto prestigio en la comunidad, no había desempeñado cargo alguno. Sin embargo, al decir de fray Gabriel de Artiga, la idea de inventar el milagro surgió de la visita que hizo la mujer de este último, Magdalena Díaz, a Santa Marta.<sup>48</sup>

Coherentes con el contenido cristiano del milagro proclamado, los cabecillas de la rebelión se esforzaron por constituir una jerarquía religiosa que dirigiese los oficios divinos y que aportase su bendición a las acciones por ellos emprendidas. Se nombraron rápidamente mayordomos de la ermita, encargados de recibir las limosnas y de realizar otras tareas menores.<sup>49</sup> Durante la batalla de Huixtán los capitanes españoles dijeron haber observado que entre los atacantes había unos "indios con hábitos al parecer de nuestro padre santo Domingo, echándoles la bendición a los demás".<sup>50</sup> Además antes de esta batalla, los rebeldes apresaron a varios sacerdotes españoles y presionaron a algunos de ellos para que oficiaran misa en la ermita de Cancuc, buscando así legitimar por completo el milagro. Al parecer sólo fray Marcos de Lambur accedió a ello, seguramente con el fin de salvar su vida.<sup>51</sup> Pero aun así no

---

<sup>45</sup> AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 290v-301. Confesión de Gerónimo Saraos. Guatemala, 8 de junio 1713; y 296, exp. 13, ff. 57-92 [En especial f. 63]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

<sup>46</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 7, ff. 54-63. Declaración de Sebastián García Muchín. Ciudad Real, 13 de febrero 1713; y 295, exp. 6, ff. 147v-152. Confesión de Juan García. Cancuc, 14 de diciembre 1712.

<sup>47</sup> AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 103-108. Confesión de Miguel Gómez Chafl. Ciudad Real, 15 de febrero 1713.

<sup>48</sup> Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. LXIII, vol. IV, pp. 241-242. Véase también AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 11v-12. Carta [de fray Simón de Lara a Fernando del Monje]. Tenango, 11 de julio 1712.

<sup>49</sup> AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 129v-147 [En especial f. 137]. Declaración de Juan García, indio de este pueblo, que fue capitán general en él. Cancuc, 12 de diciembre 1712.

<sup>50</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 50v-53. Parecer [de Fernando del Monje, Juan de Arizmendi y Juan de Quintanilla]. Huixtán, 27 de agosto 1712.

<sup>51</sup> *Ibid.*, ff. 159v-162. Declaración [de Melchor Espinosa]. [Comitán, ¿22 de agosto 1712?]; y ff. 165v-169v. Declaración de Manuel de Morales. Ciudad Real, 24 de septiembre 1712.

escapó a su suerte. Poco tiempo después fue asesinado porque —al parecer esperanzado por el resultado de la batalla de Huixtán— pensó que los españoles no tardarían en rescatarlo y en consecuencia se rehusó a seguir dando misa para los rebeldes.<sup>52</sup>

La llegada de Sebastián Gómez de la Gloria a Cancuc con la potestad otorgada por san Pedro para nombrar vicarios cambió radicalmente la situación. Hasta ese momento, por lo general, los fiscales de los pueblos se habían opuesto a la rebelión, lo que a muchos de ellos les había costado la vida.<sup>53</sup> Pero, bien convencidos por el nuevo milagro, bien pensando que la rebelión tenía verdaderas probabilidades de triunfar, cuando se convocó a todos los indios que supiesen leer y escribir a Cancuc para ser ungidos como vicarios, casi todos ellos acudieron, prestos, al llamado. La ceremonia de ordenación fue dirigida por Sebastián Gómez de la Gloria:

El modo que tuvo para ordenarle —narra el que había sido vicario de Yajalón— fue poner una mesa con cuatro candelas encendidas en la ermita donde se decía estaba la Virgen delante del petate en que estaba escondida la Virgen y que de estas candelas le puso una en la cabeza el dicho Sebastián de la Gloria teniéndolo hincado de rodillas y postrado en tierra donde lo asperjó con agua bendita y le dio a besar un bulto cubierto de un paño de raso que no vio si era san Pedro, pero que el dicho Sebastián dijo serlo, y con esta ceremonia se entendió quedar éste ordenado de sacerdote.<sup>54</sup>

La ceremonia parece esforzarse por apegarse a un ritual católico que sin duda era desconocido por los indios. Pero de nuevo aparece aquí un elemento perturbador. El bulto, que según Sebastián de la Gloria era san Pedro en persona, estaba permanentemente cubierto de un paño, lo que no dejó de levantar sospechas, no faltando quien pensase que se trataba de un idolillo.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 129v-147 [En especial f. 139]. Declaración de Juan García, indio de este pueblo, que fue capitán general en él. Cancuc, 12 de diciembre 1712.

<sup>53</sup> A partir del estudio pionero de H. S. Klein, "Rebeliones de las comunidades campesinas: La república tzeltal de 1712" se ha repetido una y otra vez que fueron los fiscales quienes encabezaron la rebelión, pero un estudio detenido de las fuentes primarias hace insostenible esa afirmación.

<sup>54</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 74v-79. Confesión de Pedro Sánchez, indio de Yajalón. Ciudad Real, 16 de febrero 1713.

<sup>55</sup> Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. LXIII, vol. IV, pp. 239-240. Varios vicarios declararon en cambio que era un crucifijo.

Estos vicarios cumplieron con gran profesionalismo sus funciones de sacerdotes, sin apartarse, por lo general, del ritual católico. Así en Cancuc todos los días se rezaba el Rosario y se cantaban las Letanías y el Alabado.<sup>56</sup> Los vicarios oficiaban misa en sus respectivos pueblos apegándose, hasta donde las circunstancias lo permitían, al ritual establecido. El fiscal de Cancuc describió de esta manera una de las misas que ofreció:

que en las misas decía el confesante las palabras de la consagración de cáliz y hostia como lo acostumbraban los sacerdotes y que levantaba la hostia y el cáliz para que lo adorara el pueblo y signaba el cáliz con la hostia como lo hacen los sacerdotes porque tenían harina para ellas y las hacían, y que la materia del cáliz cuando no había vino era raspadura o panela batida con agua, que esto era lo que echaban en el cáliz, y que en celebrar las misas hacían cuanto veían hacer a los sacerdotes.<sup>57</sup>

Los vicarios no olvidaban celebrar procesiones en las que sacaban una hostia en la custodia y luego de regreso a la ermita colocaban al Santísimo en el altar mayor bajo un baldaquín para que todos lo adoraran.<sup>58</sup> Tampoco dejaban de realizar las fiestas titulares de los pueblos y aquellas otras de gran arraigo entre sus feligreses, como era la de día de muertos.<sup>59</sup>

Además, todos administraban los sacramentos: bautizo, confesión, matrimonio, comunión y extrema unción, anotando con gran diligencia en los libros sacramentales los bautizos y matrimonios.<sup>60</sup>

En todos estos quehaceres se comportaban de manera sumamente ortodoxa como de hecho lo testificaron las mujeres españolas y ladinas presas en Cancuc que tuvieron la oportunidad de observarlos muy de cerca.<sup>61</sup> Conocemos, incluso, dos casos curiosos que denotan un especial interés por

---

<sup>56</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 107-112v. Declaración de Sebastián Hernández de 25 años. Ciudad Real, 16 de septiembre 1712; y ff. 177v-181. Declaración de Mateo Pérez de 35 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712.

<sup>57</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 47-53. Confesión de Domingo Méndez, indio de Cancuc. Ciudad Real, 15 de febrero 1713.

<sup>58</sup> *Ibid.*, ff. 11-12. Declaración de Águeda Estrada. Cancuc, 29 de noviembre 1712.

<sup>59</sup> *Ibid.*, ff. 64-67. Confesión de Sebastián Gutiérrez de Guaquitepec. Ciudad Real, 16 de febrero 1713.

<sup>60</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 175-179. Auto para que se ponga testimonio de las partidas de los libros de casamiento y bautismos que hicieron los indios que administraron los sacramentos en el tiempo de la sublevación. Cancuc, 3 de diciembre 1712; y ff. 266v-268. Papel [de los rebeldes que se halló entre las hojas de un libro]. [Ocosingo, 1712].

<sup>61</sup> Véase por ejemplo AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 11-12. Declaración de Águeda Estrada. Cancuc, 29 de noviembre 1712.

mantener un estricto apego al ritual católico. Uno de ellos es el de Agustín García, que era maestro de coro en Ocosingo. Interrogado por los españoles sobre sus actividades como vicario, reconoció haber celebrado 11 veces el sacrificio de la misa, haber confesado a un moribundo, y haber celebrado cinco matrimonios y cuatro bautizos. En todos estos actos dijo haberse gobernado por el manual del religioso del pueblo.<sup>62</sup>

El otro caso es el de Fabián de Espinosa, escribano de Oxchuc, tal vez el único letrado que respondió al llamado de Sebastián Gómez de la Gloria sin haber ocupado previamente ningún cargo religioso. En su juicio reconoció haber sido ordenado vicario, pero negó haber dicho misa o administrado algún sacramento. El obispo creyendo que se trataba de una treta para aminorar sus culpas, le instó repetidas veces a que confesara la verdad, hasta que el reo ya fastidiado por las constantes preguntas contestó que:

no la dijo [la misa] porque no sabía decirla, y que respondió a éstos que se lo ordenaron y mandaron que no la decía porque no sabía decirla, que no quedó por defecto de su voluntad, que él lo hubiera hecho de buena gana como quien creía en todo y como aquel que fue de los primeros que concurrieron a este fin y al de la sublevación y que prometió enseñarse a decirla y que estaba aprendiendo para decirla y en eso se ocupó y entendió desde que lo ordenaron hasta que los españoles los conquistaron y vencieron a fuerza de armas, y que este confesante desde el principio que fue a principio de agosto hasta 21 de noviembre que fue cuando los vencieron los españoles estuvo ocupado en aprender a decir misa y a administrar los demás sacramentos.<sup>63</sup>

Hubo, no obstante, algunos puntos en los que los vicarios indios se apartaron decididamente de las enseñanzas de los curas doctrineros. Para empezar la dirección de los oficios religiosos no estuvo exclusivamente en manos de hombres. María de la Candelaria participaba de una manera muy destacada en las misas que se celebraban en Cancuc. Según el vicario de este pueblo, lo hacía:

---

<sup>62</sup> AGI, Guatemala, 295, exp. 8, ff. 154-157. Confesión de Agustín García. Ciudad Real, 27 de febrero 1713.

<sup>63</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 91v-96. Confesión de Fabián de Espinosa, indio de Oxchuc. Ciudad Real, 20 de febrero 1713.

vestida de amito, alba, estola y una capa que servía al santo san Juan Evangelista por ser pequeña y que el vicario cantaba lo que tocaba a la misa y la indiezuela otros versos y canciones que se le antojaba, que el vicario alzaba la hostia y cáliz y que al consumir partida la hostia en dos mitades tomaba la una el vicario y la otra la indiezuela y que el cáliz lo consumían igualmente.<sup>64</sup>

En cuestión de moral las enseñanzas de los vicarios no resultaron muy conformes a los divinos mandamientos. En las misas los vicarios predicaban "que no se negasen las mujeres al apetito sensual porque la Virgen se alegraba de esto y lo mandaba para que se multiplicase el mundo".<sup>65</sup> Para colmo ofrecieron deshacer los matrimonios de las parejas mal avenidas, alegando que "no eran buenos los casamientos que habían hecho los curas españoles".<sup>66</sup>

Es de notar también que desde un principio, estuvieron presentes ciertos rasgos ligeramente disonantes con respecto a la tradición católica: La protagonista principal del milagro no correspondía totalmente al estereotipo de la muchacha virgen, casta y pura, ya que aunque María de la Candelaria era muy joven tenía un año de casada.

Pero fuera de estas discrepancias sobre las que volveremos más adelante, todo el discurso legitimador de los cabecillas de la rebelión se sustentaba en el apego a la religión católica, enriquecida y renovada por la nueva aparición de la Virgen: La Virgen se había aparecido en Cancuc —decían— porque se había compadecido de los indios, a los que venía a favorecer, dejando por lo tanto de proteger a los españoles. Lo que la Virgen venía a proclamar era, pues, que a partir de ese momento los indios ocuparían el lugar de los españoles que habían caído de su gracia, y éstos el de aquéllos. Así cuando los

---

<sup>64</sup> *Ibid*, ff. 47-53. Confesión de Domingo Méndez, indio de Cancuc. Ciudad Real, 15 de febrero 1713. Véase también *Ibid*, ff. 16-17. Declaración de doña Manuela Josefa de Morales. Cancuc, 30 de noviembre 1712; ff. 21-22. Declaración de María de Arce. Cancuc, 1º de diciembre 1712; ff. 25-26v. Declaración de Dominga de Guzmán. Cancuc, 2 de diciembre 1712; y ff. 28v-29. Declaración de Magdalena Hernández. Cancuc, 2 de diciembre 1712; y 295, exp. 8, ff. 198v-213. Confesión de Nicolás Vázquez. Ciudad Real, 3 de marzo 1713.

<sup>65</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 130v-133v. Otra declaración de Lázaro Jiménez. Los Moyos, 15 de marzo 1713; ff. 151-160. Declaración de Juan Gutiérrez. Los Moyos, 17 de marzo 1713; y exp. 12, ff. 212v-220v. Declaración [de Basilio Martínez]. Tumbalá, 5 de febrero 1713; y ff. 203-210v. Declaración de Gerónima Ramírez, parda de Ocosingo. Tumbalá, 30 de enero 1713.

<sup>66</sup> *Ibid*, ff. 253-263. Declaración [del gobernador, alcaldes, regidor y escribano de Tumbalá]. Tumbalá, 14 de febrero 1713; y ff. 318v-327v. Declaración del gobernador, justicia y regimiento [de Tila]. Tila, 24 de febrero 1713.

vicarios ordenaron matar a los españoles, ladinos y sacerdotes, precisaron "que los que se entregasen y obedeciesen a la Virgen los pusieran a servir a los indios y que les pagasen tributo como esclavos".<sup>67</sup>

De acuerdo a esta lógica, los españoles eran unos nuevos judíos ya que se rehusaban a creer en la aparición de la Virgen. Los indios pasaban en cambio a convertirse en los verdaderos cristianos. Este razonamiento, muy difundido entre los rebeldes, parece haber sido obra de Sebastián Gómez de la Gloria quien "les enseñó [a los vicarios] y persuadió que ya el camino del Cielo quedaba cerrado para los españoles que eran judíos porque no querían creer en todo".<sup>68</sup> Los vicarios predicaron incansablemente en sus respectivos pueblos estas enseñanzas, claro está que con sus arreglos y añadidos locales. Según una parda de Ocosingo, los vicarios decían que

los españoles y sacerdotes y demás gente ladina eran judíos malditos y descomulgados de la Virgen porque les habían bebido la sangre a ellos y hécholes pagar tributo y limosnas y que por esto los acababa la Virgen y mandaba los matasen a todos y que ya era otro mundo.<sup>69</sup>

Pero además, según los vicarios, los que no reconocían el milagro de Cancuc, además de ser judíos, también estaban poseídos por el Demonio. En Tila, advirtieron a los habitantes del pueblo que "el que no fuese a verla a la Virgen y la obedeciese le habían de nacer cuernos y cola".<sup>70</sup> En Tumbalá, señalaron que "en todos los parajes donde habían muerto los sacerdotes se aparecían con unos cuernos muy grandes".<sup>71</sup> Así los rebeldes, en la correspondencia que mantenían unos con otros, se referían constantemente a los españoles como judíos, demonios y diablos.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, ff. 212v-220v. Declaración [de Basilio Martínez, indio ladino de Tumbalá]. Tumbalá, 5 de febrero 1713.

<sup>68</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 67-71. Confesión de Mateo Méndez, indio de Guaquitepec. Ciudad Real, 16 de febrero 1713.

<sup>69</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 203-210v. Declaración [de Gerónima Ramírez, parda de Ocosingo]. Tumbalá, 30 de enero 1713.

<sup>70</sup> *Ibid.*, ff. 318v-327v. Declaración del gobernador, justicia y regimiento [de Tila]. Tila, 24 de febrero 1713.

<sup>71</sup> *Ibid.*, ff. 212v-220v. Declaración [de Basilio Martínez]. Tumbalá, 5 de febrero 1713.

<sup>72</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 187v-188. Carta [de Cancuc a los indios de Palenque]. "Ciudad Real" [Cancuc], 19 de septiembre 1712; f. 213. [Papel de los rebeldes]. [Los Moyos, 1712]; y ff. 223-223v. Respuesta [de Bachajón]. [Bachajón, diciembre 1712]; y 295, exp. 7, ff. 12-13v. Declaración de Juan Hernández de 32 años. Yajalón, 24 de enero 1713; y ff. 127v-130v. Declaración de Mateo Hernández, indio capitán de 20 años. Yajalón, 16 de enero 1713.

Con una lógica similar, los indios del pueblo de Los Moyos, cuando se vieron conminados por el alcalde mayor de Tabasco a deponer las armas y optaron por mantener una actitud conciliadora para evitar que el ejército tabasqueño interviniera en Chiapas, argumentaron que el pleito no era con ellos, sino exclusivamente con los de Ciudad Real que se comportaban como malos cristianos:

Por su causa de los señores, allá en la Ciudad [Real], ello empezó el pleito, alzó el arma, por eso ellos quieren matar todos los indios porque están buscando la madre de Dios. Empezó a matarlos, pobres indios. En Chilón están diciendo es Demonio, pero no por esta cruz, señor capitán, por eso sólo el Dios, Santísima Trinidad y la Virgen Santísima María, Reina de los Cielos, hemos de creer.

Y añadían que

no son enemigos de Dios, sólo los de Ciudad [Real] está meando, está cagando dentro de la iglesia allá, están durmiendo allá, está con mucho fuego, está quemando todo el pueblo. Por eso que lo haga lo que quisiere, nosotros estamos con Dios y no más.<sup>73</sup>

Coherentes con su discurso, los rebeldes designaron a Ciudad Real con el nombre de Jerusalén<sup>74</sup> y bautizaron a sus pueblos con nombres españoles. Los testimonios sobre los nombres concretos que se dieron a los pueblos son algo contradictorios. La región rebelde en su conjunto parece haber sido nombrada Nueva España y por lo tanto Cancuc era Ciudad de Nueva España,<sup>75</sup> aunque en muchas de sus cartas se le menciona como España a secas<sup>76</sup> o con designaciones religiosas como "la Gloria y Nueva España"<sup>77</sup> o "pueblo de Nuestra Señora Santísima del Rosario, Madre de Dios y del

---

<sup>73</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 91v-93. Respuesta del pueblo de Moyos uno de los levantados. [Los Moyos, noviembre 1712].

<sup>74</sup> *Ibid.*, ff. 393v-395v. Declaración [de Miguel Gómez de El Palenque]. Petenecté, 27 de septiembre 1712.

<sup>75</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 266v-268. Papel [de los rebeldes]. [Ocosingo, 1712]; y 295, exp. 7, ff. 136v-137. [Papel de los rebeldes]. [1712]

<sup>76</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 213-214. [Papel de los rebeldes]. [Los Moyos, 1712]; ff. 216-216v. [Papel de los rebeldes]. [¿San Martín?, 1712]; y ff. 233v-234v. Papel traducido en lengua castellana. [Ocosingo, 1712].

<sup>77</sup> *Ibid.*, ff. 266v-268. Papel [de los rebeldes]. [Ocosingo, 1712].

Cielo, y Madre de todos los pecadores".<sup>78</sup> Los habitantes de Coronas y Chinampas se concentraron en un nuevo poblado que construyeron en un lugar más protegido de los ataques españoles y mejor comunicado con Cancuc, al cual le dieron el nombre de Ciudad Real.<sup>79</sup> Los indios de la Guardianía se congregaron en Huitiupán y nombraron un presidente de lo que según los españoles era una Nueva Guatemala.<sup>80</sup>

El tratamiento que recibieron las mujeres ladinas y españolas que fueron apresadas por los rebeldes ejemplifica la voluntad de invertir el orden social que hasta ese momento imperaba. Aunque por un lado se procuró integrarlas a la fuerza, obligándoles a vestirse como indias, a no trenzarse el cabello y a casarse con indios,<sup>81</sup> por otro lado se les encomendaron los trabajos más pesados y más denigrantes, aquellos que normalmente hacían las indias para los españoles. Así, Melchora de Estrada, española, vecina de Ocosingo, junto con otras ladinas y españolas, tuvo que moler maíz "de noche y de día para que comiera los puercos que estaban cebando para llevar a Cancuc y [a] los indios principales".<sup>82</sup>

De esta forma los indios zanjaban a su manera la contradicción que se daba en el catolicismo predicado por los sacerdotes españoles. El catolicismo —sostenían éstos en sus sermones— era universal, y Jesucristo era el dios de todos los hombres, españoles e indios; pero era obvio para estos últimos que tan sólo se les concedía un lugar subordinado, incluso en el ámbito religioso. Baste recordar que todo el control del culto estaba en manos de los dominadores. Los indios no podían aspirar a

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, ff. 212-213. [Papel de los rebeldes]. [Ocosingo], 16 de septiembre 1712.

<sup>79</sup> *Ibid.*, ff. 17v-20. Carta del justicia mayor don Pedro Gutiérrez. Ciudad Real, 10 de octubre 1712; y ff. 20v-25v. Otra carta del justicia mayor don Pedro Gutiérrez. Ciudad Real, 11 de octubre 1712; y 296, exp. 9, ff. 176v-181. Declaración de Mateo Pérez de 35 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712.

A veces también se le daba ese nombre a Cancuc: AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 393v-395v. Declaración [de Miguel Gómez de El Palenque]. Petenecté, 27 de septiembre 1712.

<sup>80</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 20v-25. Otra carta del justicia mayor don Pedro Gutiérrez. Ciudad Real, 11 de octubre 1712; y 295, exp. 1, 6 ff. Carta de Toribio de Cosío al rey. Guatemala, 29 de julio 1713; y México, 485, exp. 1 (2), 15 ff. [Relación de Juan Medina Cachón de la pacificación y reducción de los 32 pueblos sublevados de Chiapas]. México, 14 de enero 1714.

<sup>81</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 16-17. Declaración de doña Josefa de Morales. Cancuc, 30 de noviembre 1712; y 295, exp. 6, ff. 14-18v. Declaración de María Josefa de Espinosa, española, natural del pueblo de Chilón, de 17 años. Cancuc, 30 de noviembre 1712.

<sup>82</sup> "Sublevación de los indios tzendales. Año de 1713", pp. 518-520. Declaración de Melchora de Estrada, española, soltera, natural del pueblo de Ocosingo, de edad de 18 años, casada violentamente por los indios de Cancuc con Martín López, de Tenango, hijo de Antonio López. Teopisca, 9 de mayo 1713; Véase también *Ibid.*, pp. 516-518. Declaración de Cecilia de Estrada, española, soltera, hija de Gregorio de Estrada, de edad de 21 años, del pueblo de Ocosingo, casada violentamente por los indios de Cancuc con Marcos Enzín, del pueblo de Yajalón, hijo de Jacinto Enzín y de Ana López. Teopisca, 9 de mayo 1713.



consagrarse como sacerdotes, teniendo que conformarse, en el mejor de los casos, con el modesto cargo de fiscal. La aparición de la Virgen de Cancuc y la ascensión de Sebastián Gómez a la Gloria venían a remediar esa situación: Ahora serían ellos los favorecidos por Dios y los que podrían nombrar vicarios. A cada quien le tocaba su turno.

### **¿Una mujer-diosa?**

A estas alturas tal vez el lector ya esté convencido de que lo que había detrás del petate sólo podía ser una Virgen y de que las pocas acciones rebeldes que se apartaban de la ortodoxia católica se debían a las "supersticiones" usuales entre pueblos campesinos mal administrados y peor vigilados por sus sacerdotes. No está de más, sin embargo, explorar otras hipótesis, incluso aquella que postula que detrás del petate había una mujer. Esta posibilidad puede parecer algo estrafalaria porque los españoles nunca la manejaron y porque constantemente se menciona un bulto que de ninguna manera podía ser un ser humano. No obstante, esto que era tan obvio para los españoles y para nosotros, no lo era tanto para los indios.

Para empezar señalemos un hecho curioso: Después de la derrota de Cancuc, un grupo de capitanes rebeldes intentó cobrar su revancha, recurriendo a medios sobrenaturales. Según declararon los principales de Guaquitepec "dichos indios traían por delante en andas cuatro bultos cubiertos de petates que discurrían ser brujas y hechiceras y decían que el fin de su venida era enviar peste desde allí a este pueblo [Cancuc] para que muriesen los españoles y se volviese este pueblo lo de arriba abajo para quedar ellos seguros".<sup>83</sup>

Efectivamente se trataba de cuatro mujeres, dos "ayunadoras brujas"<sup>84</sup> de Yajalón —la una "era viento y la otra rayo".<sup>85</sup>—y otras dos de Tila, a las cuales los capitanes habían acudido para que,

---

<sup>83</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 181v-183v. Otra diligencia con los indios de Guaquitepec y Tenango. Cancuc, 6 de diciembre 1712.

<sup>84</sup> AGI, Guatemala, 295, exp. 7, ff. 77v-80v. Declaración de Pedro Hernández de 17 años. Yajalón, 14 de enero 1713.

<sup>85</sup> *Ibid.*, ff. 69v-72. Declaración de Esteban Sánchez de 50 años. Yajalón, 14 de enero 1713.

haciendo uso de sus artes, disparasen rayos, conmoviesen la tierra y provocasen derrumbes que sepultaran al presidente de Guatemala y a sus tropas. Un importante contingente armado las llevó en andas, "cubiertas de petates y mantas" hasta el borde del río Guaquitepec, desde donde se divisa Cancuc.<sup>86</sup> Sin embargo, sus poderes resultaron insuficientes, por lo que sus acompañantes "habiendo reconocido no haber obrado lo que esperaban, las arrojaron en el suelo, tirando las sillas y las hicieron volver a pie".<sup>87</sup>

Tal vez el hecho de que a estas "brujas" se les escondiese de las miradas detrás de un petate, como se hacía con la Virgen de Cancuc, sea una simple casualidad que de ninguna manera puede servir de indicio de que era una mujer la que se encontraba en el camerino de la ermita. Sin embargo, no olvidemos que tanto en el caso de Santa Marta como en el de Cancuc, lo que se predicaba era que la Virgen había bajado en forma humana. Es más, en Cancuc se afirmaba constantemente que era la Virgen en persona la que estaba en la ermita. Por su parte, Sebastián Gómez de la Gloria decía que san Pedro, también en persona, lo acompañaba a todas partes.<sup>88</sup> Ciertamente en el caso de Santa Marta se precisaba que la Virgen se había transformado en una imagen al ser llevada en andas al pueblo,<sup>89</sup> pero nunca se dijo nada semejante en Cancuc.

Además, la historia de Magdalena Díaz nos obliga a analizar esta segunda hipótesis con mayor detenimiento. Magdalena Díaz fue seguramente quien tuvo la idea de publicar en Cancuc un milagro similar al de Santa Marta. Pero después de haber colaborado en la ermita con María de la Candelaria, surgió entre estas mujeres una violenta rivalidad. Magdalena Díaz optó entonces por trasladarse a Yajalón en donde predicó un nuevo milagro que dio lugar a un cisma en el movimiento rebelde. Los testimonios de los indios al respecto no dicen, por lo general, que Magdalena Díaz hablase con la Virgen, sino que claramente la identifican con ésta. Así cinco indios de Yajalón declararon que lo que

---

<sup>86</sup> *Ibid*, ff. 77v-80v. Declaración de Pedro Hernández de 17 años. Yajalón, 14 de enero 1713.

<sup>87</sup> *Ibid*, ff. 62-66v. Declaración de Sebastián Martínez. Yajalón, 13 de enero 1713. Sobre estas brujas empetatadas véase también *Ibid*, ff. 32v-41. Declaración de Bartolomé Sánchez. Yajalón, 12 de enero 1713.

<sup>88</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 47-53. Confesión de Domingo Méndez. Ciudad Real, 15 de febrero 1713.

<sup>89</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 11v-14. Confesión de Dominica López al parecer de 23 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1712; y ff. 14-16v. Confesión de Juan Gómez de 30 años. Ciudad Real, 6 de junio 1712.

hizo Magdalena Díaz en su pueblo "fue colocarse la dicha india en un retablo de la iglesia debajo de velos para que la fuesen a adorar diciendo que era la verdadera Virgen y no la del pueblo de Cancuc".<sup>90</sup> Juan Gutiérrez, indio de Tila, quien fuera su vicario dijo que "el cisma lo levantó la dicha Magdalena Díaz en el pueblo de Yajalón, colocándose ella misma corporalmente en el altar mayor".<sup>91</sup> El la conoció porque, pasando por Yajalón rumbo a Cancuc, le dijeron que la verdadera Virgen estaba ahí y

entró en la iglesia por verla y ofrecerle dos candelas de cera que llevaba y que habiendo entrado en la iglesia y acercándose a la peana del altar mayor vio este declarante en el nicho principal del altar mayor debajo de velos a la referida india y otra con su marido que estaban sentados al pie de dicho altar. Y que habiéndose hincado este declarante a adorar dicho simulacro les preguntó a la dicha india e indio que estaban sentados quién era la que estaba en el nicho. Le respondieron que era la Virgen del Cielo que se había aparecido en el pueblo de Santa Marta y se había venido al dicho de Yajalón porque la que estaba en Cancuc era falsa y fingida. Con lo cual este declarante la adoró y ofreció dichas candelas que llevaba para Cancuc.<sup>92</sup>

El "matrimonio" que la acompañaba —precisó— eran santo Domingo y santa Ana.

La prohibición de ver directamente a Magdalena Díaz era tan estricta como la que pesaba sobre el camerino de la ermita de Cancuc. Un regidor de Tila que intentó alzar los velos donde estaba Magdalena Díaz, diciendo que "cuántas Vírgenes había de haber, que por qué no la descubrían para que la viesan todos", pago su atrevimiento con unos azotes.<sup>93</sup>

A pesar de su éxito inicial, el cisma de Yajalón no prosperó. A los pocos días llegaron soldados de Cancuc y apresaron a la fingida Virgen, que fue luego ejecutada.<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 147-150. Declaración [de cinco indios de Yajalón]. Tumbalá, 18 de febrero 1713.

<sup>91</sup> *Ibid.*, ff. 151-160. Declaración de Juan Gutiérrez. Los Moyos, 17 de marzo 1713.

<sup>92</sup> *Ibidem.*

<sup>93</sup> *Ibidem.*

<sup>94</sup> *Ibid.*, ff. 147-150. Declaración [de 5 indios de Yajalón]. Tumbalá, 18 de febrero; y 296, exp. 9, ff. 159v-162. Declaración [de Melchor Espinosa]. [Comitán, 22 de agosto 1712]

Aunque menos a menudo que en el caso de Magdalena Díaz, también en la aparición de Cancuc algunos indios identificaron a María de la Candelaria con la Virgen. Así su cuñada declaró a los españoles que en un primer momento

lo que alcanzó y le decía su corazón dijo y obró la dicha María de la Candelaria fue publicar y dar a creer a todos los de su pueblo que ella era la Virgen de la Candelaria, y que ésta que confiesa también le creyó. Y que decía la dicha su cuñada que nunca se había de morir y que había de hacer muchos milagros.<sup>95</sup>

Aunque más adelante entendió que lo que decía y declaraba a todos su cuñada era que la Virgen se le aparecía y le hablaba.

Después de la derrota de Cancuc, María de la Candelaria y su familia lograron escapar de los soldados españoles y buscaron refugio en San Pedro Chenalhó. Ahí, según cuenta el padre de María de la Candelaria, las indias le preguntaron "si aquella su hija era la Virgen del milagro de Cancuc". El respondió precisando "que era la misma que había hablado con la Virgen."<sup>96</sup>

Los rumores que circularon en la región sobre María de la Candelaria después de su desaparición parecen también indicar que los indios le atribuían un carácter divino, sobrenatural. Según unos vecinos de Ciudad Real:

los indios [son] tan materiales y de tan poca fe que están creyendo y esperando que les dijo la dicha María de la Candelaria en que habían de resucitar y vencer y otras experiencias que de ellos se tiene, diciendo son llegadas sus profecías.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 14-27v [En especial ff. 15v-16]. Confesión de María Hernández de 20 años. Ciudad Real, 18 de marzo 1716.

<sup>96</sup> *Ibid.*, ff. 57-92 [En especial f. 73]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

<sup>97</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 12, ff. 3v-9v. Junta de la sala capitular de la Ciudad Real de Chiapas. Ciudad Real, 15 de junio 1714. Véase también AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 694-697v. Carta [de Juan de Quintanilla]. Ocosingo, 14 de junio 1713.

Es imposible no relacionar todas estas ideas sobre María de la Candelaria con las creencias de origen prehispánico sobre los hombres-dioses que López Austin ha estudiado en profundidad. Los hombres-dioses eran personas que recibían en su interior un "algo divino" que los transformaba en intermediarios y representantes de un dios. Adquirían entonces la capacidad de interpretar la voluntad divina, escuchando el mensaje del dios y repitiéndolo al pueblo, convirtiéndose así en su guía. Entre el hombre-dios y el dios el lazo más fuerte era el diálogo. No se trataba, pues, de una encarnación del dios en el hombre ya que los dos sujetos se mantenían perfectamente diferenciados. Al parecer lo que sucedía era que el hombre se transformaba en el nagual del dios, adquiriendo así poderes divinos. Sin embargo —precisa López Austin— "hay momentos en que el "algo" es tan fuerte, la representación tan fiel, que parece haber transitoria confusión de personajes".<sup>98</sup>

Entre los atributos más importantes de estos hombres y mujeres estaba la fuerza militar, la posibilidad de llevar una larga vida, la facultad de adivinar el futuro, de interceder por los hombres ante las deidades de la lluvia, de transformarse en animales y de viajar a los mundos de los dioses. Frecuentemente estos hombres-dioses iban a morir a los montes sagrados, introduciéndose en ellos, a veces por una cueva. No obstante se les consideraba inmortales porque en los mundos divinos conservaban sus facultades de hombres-dioses y desde ahí aconsejaban a los gobernantes y sacerdotes de sus pueblos. Incluso en ciertas ocasiones podían volver a la tierra bajo diversas formas.<sup>99</sup>

Antes de la llegada de los españoles, los hombres-dioses eran reconocidos de diversas maneras: A veces por alguna señal con la que el dios los había marcado y que podía aparecer desde que eran niños. Otras veces se les buscaba entre la casta sacerdotal. Una vida de penitencia volcada en un culto religioso solitario podía también ser prueba de la elección divina. Pero al desaparecer las instituciones religiosas prehispánicas con la Conquista, aparecieron los caudillos espontáneos que asumían la carga de dirigir a su pueblo, a raíz de revelaciones que tenían durante sus sueños.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> A. López Austin, *Hombre-Dios*, p. 121. Sobre las características esenciales de los hombres-dioses, véanse las pp. 115-116, 118-122 y 127.

<sup>99</sup> *Ibid*, pp. 125-127 y 137-138.

<sup>100</sup> *Ibid*, pp. 117-118.

La fuerza divina, al fallecer el hombre que le servía de cobertura, podía volver a alojarse en otra persona. El nagual del dios podía también por diversas razones abandonar un cuerpo sin necesidad de que éste pereciera y buscar un nuevo refugio.<sup>101</sup>

Se sabe a ciencia cierta que los hombres-dioses no desaparecieron con la evangelización, pero a partir de ésta su principal tarea se volvió la de luchar por la liberación de los suyos.<sup>102</sup>

No sólo los hombres podían ser receptáculo de la fuerza divina. Diversas fuentes históricas mencionan a menudo mujeres-diosas, a las que se les atribuía una categoría semejante a las denominadas en náhuatl *mocihuaquetzque*, las mujeres fallecidas en el primer parto y que acompañaban, entre cantos, al Sol desde el cenit hasta el ocaso.<sup>103</sup>

Es indudable que este concepto de hombre-dios, o mejor dicho en este caso de mujer-diosa, permite hacer inteligibles muchos aspectos de las apariciones acaecidas en Chiapas a principios del siglo XVIII. Para empezar las palabras que la Virgen dirigió a María de la Candelaria, según declaró su esposo, pueden ser leídas como el inicio del pacto entre la divinidad y la joven mujer:

"Ven acá, hija mía, serás mi criada y harás los mandados que te dijere y estarás siempre conmigo". A lo que respondió la dicha su mujer: "Sí, señora, estaré muy obediente a tu mandado y estaré siempre con vos".<sup>104</sup>

Todos los que reconocieron haber creído en las palabras de María de la Candelaria dicen haberlo hecho por la fortaleza y seguridad que a partir de ese momento se posesionaron de ella.

El papel de mediadora e intérprete que tenía María de la Candelaria con respecto a la Virgen, y al mismo tiempo la identificación que se produjo a los ojos de muchos indios entre la joven cancuquera y la divinidad, que en este caso era la madre de Dios, hacen suponer que la creencia en mujeres-diosas

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, pp. 117-118 y 134-135.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 184-185. Véase también S. Gruzinski, *El poder sin límites*.

<sup>103</sup> A. López Austin, *Hombre-Dios*, pp. 128-129.

<sup>104</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 13, f. 47. Confesión de Sebastián Sánchez de 26 años, marido de María de la Candelaria. Ciudad Real, 21 de marzo 1716.

seguía viva y actuante. Esta identificación fue aún más completa tanto en el caso de Magdalena Díaz y sus acompañantes, santo Domingo y santa Ana —tal vez porque todos ellos requerían de una urgente legitimidad— como en el de cinco de los precursores de la aparición de Cancuc: los tres indios que eran la Santísima Trinidad; el primo de la Virgen que anunciaba su llegada en 1711 en Simojovel; y san Pablo que predicó en Chalchihuitán el fin del mundo. Incluso la relación entre el milagro de Santa Marta y el de Cancuc recibe con el concepto de hombre-dios una nueva iluminación: Cuando Dominga López fue apresada por los españoles, la fuerza divina de la Virgen que se alojaba en ella buscó un nuevo cuerpo que fue el de María de la Candelaria. Y al desaparecer ésta última, tras la toma de Cancuc, lógicamente surgieron nuevas mujeres que usaron su nombre y fundaron nuevas ermitas en Sibacá y Tenejapa.<sup>105</sup>

Un aspecto clave del milagro amerita ser pensado en el marco de las formas prehispánicas de elección de los hombres-dioses: Cuando tres años después de la batalla de Cancuc, la familia de María de la Candelaria fue descubierta y hecha prisionera, Agustín López, su padre, presionado por el alcalde mayor de Chiapas y sabiendo que no podría escapar de la pena de muerte, confesó que dos meses antes de la aparición de la Virgen se había reunido para tratar de ello con otros indios:

Saraos y Sebastián García, Gabriel Sánchez y Miguel Gómez, naturales de su mismo pueblo y este confesante concurrieron por diferentes ocasiones juntos en la vivienda de su hija donde por tres o cuatro ocasiones trataron y comunicaron en secreto diciendo entre ellos mismos estas palabras: "Bueno fuera que fingiera esta vuestra hija María un milagro de que la Virgen le hablaba en lo cual como tenga fuerza y esté firme en decir que es así, será fácil el que se junten todos los pueblos, con lo cual elegiremos a nuestro modo rey y ley nueva, matando a nuestros enemigos, todos los españoles, con que tendremos descanso de los trabajos que padecemos".<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 837-842. [Carta de Pedro Gutiérrez a Toribio de Cosío]. Ciudad Real, 12 de septiembre 1713; y 296, exp. 12, ff. 3v-9v. Junta de la sala capitular de la Ciudad Real de Chiapas. Ciudad Real, 15 de junio 1714; y Escribanía, 369 B, exp. 1, ff. 111v-120. Testimonio de la certificación del cabildo eclesiástico de Chiapas. Ciudad Real, 23 de enero 1716.

<sup>106</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 63-63v. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

Sin duda, esta declaración puede ser interpretada, tal y como lo hicieron los españoles, como la prueba de que la aparición de la Virgen no fue sino un embuste tramado por un grupo de indios para acabar con el dominio español. Pero también puede leerse entre líneas como la descripción del momento en que cinco principales, conocedores de lo sagrado, reconocieron en la pura y auténtica religiosidad de María de la Candelaria las cualidades que la designaban como la mujer-diosa capaz de liberar a los indios del yugo español en unos tiempos que parecían anunciar un mundo nuevo.

Esta interpretación permitiría levantar la contradicción aparente entre la confesión que María de la Candelaria, viviendo refugiada en Chihuisbalam, hizo a su cuñada de que la aparición de la Virgen era "mentira y engaño", y las palabras con las que respondió al ser reprendida por ésta por haberles hecho creer en tal falsedad y que fueron las siguientes:

Si los indios que nombró por capitanes estuvieran en gracia de Dios,  
como ella, hubieran vencido a los españoles.<sup>107</sup>

El concepto de mujer-diosa también puede ser la clave para comprender conjuntamente tanto la afirmación que María de la Candelaria hizo a su cuñada de "que nunca se había de morir y que había de hacer muchos milagros"<sup>108</sup> como la creencia, que después de la derrota de la rebelión se generalizó entre los indios, de que había de resucitar y vencer a los españoles: Como mujer-diosa, María de la Candelaria tenía un lugar asegurado en el mundo divino, lo que la hacía inmortal. Por otra parte, la fuerza que en ella habitaba habría de reaparecer en otra mujer para llevar a los indios a un triunfo definitivo.

Incluso el fin de María de la Candelaria fue digno de una mujer-diosa. Falleció de la manera más gloriosa que, según las creencias mesoamericanas, podía sucederle a mujer alguna: en su primer

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, f. 25v. Confesión de María Hernández de 20 años. Ciudad Real, 18 de marzo 1716. Véase también *Ibid.*, ff. 99v-100. Careamiento. Ciudad Real, 28 de marzo 1716.

<sup>108</sup> *Ibid.*, ff. 14-27v [En especial ff. 15v-16]. Confesión de María Hernández. Ciudad Real, 18 de marzo 1716.



parto. Además su muerte tuvo lugar en el monte Chihuisbalam, que bien podría corresponder a una de las cuatro montañas sagradas de los habitantes de Cancuc.<sup>109</sup>

Pero si aceptamos que María de la Candelaria era considerada por los indios como una mujer-diosa, y si recordamos que la joven muchacha aparecía a los ojos de todo mundo, ¿qué era entonces lo que se escondía detrás del petate? ¿Qué era el famoso bulto que varios testimonios mencionan? El mismo estudio de López Austin sobre los hombres-dioses nos proporciona una pista de gran interés. Este autor nos dice que la fuerza divina que se introducía en los hombres-dioses se podía manifestar de muchas maneras: como un fuego divino, como un resplandor, como una gracia o rocío que descendía del Cielo, e incluso como un aire sutil. Esta fuerza requería, no obstante, de un objeto receptor en el que se iba acumulando para de ahí emanar sobre los hombres-dioses. El objeto más propicio para este fin eran las imágenes de los dioses que permitían la comunicación entre este mundo y el divino: Los hombres hacían llegar a través de ellas sus ofrendas y los dioses enviaban su poder, sus influencias y sus virtudes.<sup>110</sup> Estas imágenes, que eran la forma más común de la presencia del dios tutelar o del dios patrono del pueblo entre los hombres, eran a menudo unos envoltorios que durante las migraciones eran portados en arcas de junco o a espaldas de los sacerdotes. Estos envoltorios —llamados en náhuatl *tlaquimilolli*— estaban formados de diversos objetos —saetas, plumas, yesca, pedernal, flechas, arcos, huesos— considerados como reliquias religiosas.<sup>111</sup> A estas imágenes se les atribuía tanto poder que no podían ser vistas directamente, aunque se les estuviese ofreciendo un sacrificio, a riesgo de enfermarse gravemente.<sup>112</sup>

Muchos pueblos habían obtenido estas imágenes desde su mítico lugar de origen; otras se las habían encontrado en sus migraciones; otras finalmente habían caído del Cielo.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> Comunicación personal de Pedro Pitarch.

<sup>110</sup> A. López Austin, *Hombre-Dios*, p. 122.

<sup>111</sup> *Ibid*, pp. 57-58, 123 y 141.

<sup>112</sup> *Ibid*, pp. 57-58 y 124.

<sup>113</sup> *Ibid*, pp. 57-58.

Estas imágenes no sólo eran el canal privilegiado de comunicación de los grupos indios con sus dios patrón, sino que eran también su lazo de unión primordial, su fuente de identidad como pueblo diferenciado de los demás. Por ello, en algunas ocasiones cuando un pueblo había sido derrotado en la guerra, los vencedores se apoderaban de sus envoltorios y se los llevaban para garantizar así su dominio. Por esta misma razón cuando los mexicas se vieron enfrentados a las fuerzas tepanecas, dudaron si mezclarse totalmente con la población receptora o si introducirse en Azcapotzalco manteniendo a sus dioses ocultos para conservar su liga como pueblo.<sup>114</sup> Esta última táctica fue seguida por varios sacerdotes tras la caída de México-Tenochtitlan: Así algunos envoltorios sagrados fueron escondidos y por lo menos durante casi 20 años pasaron de mano en mano sin que los españoles tuvieran siquiera noticia de ello.<sup>115</sup>

Bien podría ser, entonces, que el bulto que se guardaba en la ermita de Cancuc cumpliera la misma función que los *tlaquimilolli* prehispánicos: Venido del Cielo, era la representación de la divinidad —de la Virgen en este caso—, el receptor de su fuerza, que se transmitía a sus adoradores mediante el contacto con los rosarios que introducían por el agujero del petate. También era la fuente del poder político y militar de María de la Candelaria, y el intermediario a través del cual recibía instrucciones de los mundos divinos. Este bulto bien podría haber estado conformado de plumas, hierbas, huesos y armas como los envoltorios prehispánicos, pero también podría haberse dado el caso de que se le hubiese atribuido la misma función a otro tipo de objeto. De ser así nos encontraríamos de nuevo ante la disyuntiva que insistentemente recorre estas páginas: ¿Sería una imagen de la Virgen, tal vez una imagen deforme, indecente e imperfecta, de las que los indios de Chiapas solían adorar? ¿O sería un ídolo, que podía haber estado oculto desde la llegada de los frailes en algún lugar cercano al pueblo y cuya memoria se transmitía entre un grupo de iniciados de generación en generación en espera del momento oportuno para volver a sacarlo a la luz del día?

---

<sup>114</sup> *Ibid*, p. 60.

<sup>115</sup> *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, pp. 115-140.

Exploremos, pues, esta última posibilidad.

### **¿Un ídolo?**

Para ello, empecemos por analizar las declaraciones que dio un indio espía de los rebeldes que fue descubierto en Ciudad Real, el 14 de agosto 1712. Este indio, que se llamaba Jacinto Pérez, era natural de Bachajón, pero estaba de alguna manera integrado a la vida urbana ya que su mujer vivía en el barrio del Cerrillo de Ciudad Real. Al ser interrogado por sus captores sobre la ermita de Cancuc, respondió que:

en la capilla de dicha ermita hay una piedra que será de a vara de largo cubierta con un petate y sobre él un velo colorado, y que no se le puede ver otra cosa que los pies que tiene descubiertos de color prieto con uñas naturales y que la dicha piedra de día la tienen puesta en unas andas parada y le encienden luces y dan sahumero, y de noche la acuestan en una mesa en dicha ermita con una indiezuela que es de edad suficiente para casarse y con diferentes instrumentos están dando música, y que dicha piedra la sacaron de una cueva que está inmediatamente al pueblo a la cual adoran, dándole título de ser la Virgen.<sup>116</sup>

La versión del ídolo no sólo fue manejada por los españoles, sino que también tuvo cierta aceptación entre los indios, al menos entre aquellos que no simpatizaban con la causa de Cancuc. Un indio de San Pedro Huitiupán, que había huido de los rebeldes a Tabasco, declaró que aunque nunca había estado en Cancuc, ni había visto la Virgen "ha oído decir que tiene los pies como de pato y que la tienen debajo de cortinas".<sup>117</sup>

La hipótesis del ídolo adquiere aún más fuerza si recordamos que en las décadas previas a la rebelión, los españoles descubrieron varias imágenes de dioses indios que seguían siendo adoradas por los naturales. Así, por el año de 1675, el obispo Marcos Bravo de la Serna tuvo noticia de que unos

---

<sup>116</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 27v-30. [Declaración de Jacinto Pérez, indio de Bachajón]. Ciudad Real, 14 de agosto 1712. Estas declaraciones fueron las que en un primer momento fortalecieron la creencia de los españoles de que el objeto del culto de los rebeldes era un ídolo.

<sup>117</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 56-60v. Otra [confesión de Antonio Díaz]. Tacotalpa, 12 de septiembre 1712.

indios de Teopisca idolatraban en una cueva. Después de proceder a diversas averiguaciones dio con ella y descubrió que en su interior había "vestigios y señales de sacrificios". Mandó tapiarla después de amonestar a los más de mil indios que había congregado para desengañarlos. Finalmente "trasladó una cruz que estaba a la boca de dicha cueva, llevándola en sus propios hombros y descalzo hasta el cerro de unas breñas ásperas en donde la colocó por su persona".<sup>118</sup> No pasaron muchos meses cuando, en Chiapa de Indios, el mismo obispo se enteró de la existencia de unos "ídolos en un cerro cerca de dicho pueblo, el cual hizo cortar y sacó de él variedad de figuras, culebras y otras sabandijas hechas de barro y argamasas de todos colores y raras piedras de espejuelos a modo de vidrios, cuentas y formas de corazones y otras cosas".<sup>119</sup> Ante 4 000 indios hizo allanar el cerro para posteriormente bendecirlo colocando una cruz y oficiando una solemne misa que hizo llorar de emoción a todos los presentes.

En tiempos de su sucesor, el obispo fray Francisco Núñez de la Vega, un juicio iniciado en 1685 contra un mulato vecino de Jiquipilas, Nicolás de Santiago, acusado de hechicero, puso al descubierto un conjunto de cultos secretos ligados a cerros y cuevas, en los que se hallaban implicados un buen número de indios y mulatos de la región. El más importante de estos cultos se realizaba en el cerro de Jaica, y en él habían participado autoridades de suma importancia como Roque Martín, antiguo gobernador de Tuxtla, y José Álvarez, alcalde actual del mismo pueblo. En ese cerro había una cueva en la que el Demonio daba audiencia. Según algunos testigos en su interior había un "bulto" o "estatua". Otros en cambio decían haber visto tres ídolos: uno en forma de serpiente, otro que asemejaba un toro y otro que representaba a una mujer de fierro "de color de india con el cabello suelto sobre los hombros, sentada sobre una piedra redonda", que representaba a Jantepusi Ilama, la madre diosa de la tierra.<sup>120</sup>

En 1687, Núñez de la Vega encontró en la iglesia de Oxchuc una figura del dios Poxlón pintado en una tabla colgada de un tirante en el que aparecía como "pelota o bola de fuego", "acompañado con otro ídolo de Hicalahau en figura de feroz negro como imagen de escultura o bulto

---

<sup>118</sup> AGI, Guatemala, 161, exp. 41 (2), 2 ff. [Carta del obispo Bravo de la Serna al rey]. [¿1677?].

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, pp. 175-217 y 310-335.

tizado, con los miembros de hombre, y otros cinco zopilotes y lechuzas". El obispo los hizo descolgar y mientras se rezaba el Credo en voz alta, los indios pasaron de uno en uno a escupirles. Después los ídolos fueron quemados públicamente.<sup>121</sup> Desgraciadamente Núñez de la Vega no precisa cómo fueron hallados los ídolos: Si fue un indio el que dio aviso de ellos o si la perspicacia del obispo, tenaz y acérrimo enemigo de las idolatrías y conocedor de muchas de sus formas de expresión, le permitió descubrirlos. También ignoramos si todos los habitantes de Oxchuc sabían de su existencia, o si era un secreto guardado entre un pequeño grupo. Seguramente el significado de la tabla y el bulto no se habían perdido por completo, ya que de lo contrario difícilmente el obispo habría podido saber los nombres de los dioses que representaban.

Pero no es necesario remontarse a las décadas anteriores a la rebelión para encontrar ídolos en la región. La historia de la ermita de Coilá está ahí como prueba de ello.

Después de la derrota de Cancuc, un pequeño grupo de irreductibles rebeldes, encabezado por el capitán Gerónimo de Morales, buscó refugio en los espesos bosques que se extendían entre Ocosingo y Comitán. En los distintos parajes en que se asentaron —Camyet y Coilá, entre otros— fundaron pequeñas ermitas en las que se adoraba a la Virgen de Cancuc que según se decía estaba detrás de un atajadizo de carrizo.<sup>122</sup> Aunque el grupo era muy reducido —unas 50 personas— por lo visto contaba con la simpatía de muchos indios de Ocosingo y Sibacá que les llevaban sal, chile y flores a cambio de cera y reales. En otras ocasiones los rebeldes iban a esos pueblos a comprar pinole, posol y tortillas sin temor a ser denunciados.<sup>123</sup> Sin embargo las autoridades de Ciudad Real acabaron por saber de su existencia porque por toda la provincia corría el rumor de que entre ellos estaba María de la Candelaria. Tras una expedición armada, 17 de los indios que se hallaban refugiados en el paraje de Coilá fueron apresados, mientras que los demás lograron huir.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas*, p. 756.

<sup>122</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 694-697v. Carta [de Juan de Quintanilla a Pedro Gutiérrez]. Ocosingo, 14 de junio 1713.

<sup>123</sup> *Ibid*, ff. 697v-703v. Carta [de Juan de Quintanilla]. Ocosingo, 19 de junio 1713; ff. 719-721. Declaración [de Miguel Pérez, indio de Ocosingo]; y ff. 721-722. [Declaración de Félix de Seliz]. Ocosingo, 20 de junio 1713.

<sup>124</sup> *Ibid*, ff. 685-691v. Auto [de Pedro Gutiérrez]. Ciudad Real, 5 de junio 1713; y ff. 694-697v. Carta [de Juan de Quintanilla a Pedro Gutiérrez]. Ocosingo, 14 de junio 1713.

Según las deposiciones de los presos y de otros indios que habían vivido un tiempo con los rebeldes, después de la toma de Cancuc, Gerónimo Morales sustrajo de la iglesia de Ocosingo el Jesús del patriarca san José, pero en su huida a los bosques tuvo que abandonarlo.<sup>125</sup> No por eso la pequeña comunidad de irreductibles careció mucho tiempo de algún objeto de culto, alrededor del cual se organizara su vida cotidiana. Al poco tiempo de estar refugiado en algún paraje cercano a Ocosingo, Gerónimo de Morales fue avisado por dos indios de que habían encontrado a la Virgen venida del Cielo, en el monte de Suschilá.<sup>126</sup> El capitán regreso a los pocos días, trayendo a la Virgen "en un cacaxtle o tapesquillo con sus arcos de flores en medio del cual venía un bulto tapado con manta de tres cuartas poco más o menos".<sup>127</sup> Rápidamente se levantó una ermita en donde se cantaba el Alabado, se rezaba el Ave María, se encendían candelas y se quemaba copal al misterioso bulto.<sup>128</sup> A diferencia de lo que sucedía en Cancuc, la ermita estaba a menudo desierta. Cualquiera, esperando el momento propicio, podía haberse introducido en ella y haber levantado el velo que cubría a la Virgen, descubriendo así el secreto. ¿Hubiera, usted, querido lector, resistido la tentación? Magdalena Vázquez, india de Ocosingo, a pesar de los castigos divinos con que se amenazaba a quienes vieran de frente el bulto, no pudo reprimir su curiosidad. Este es su testimonio:

En dicha ermita donde tenían una división o retiro dentro del cual vio la declarante un bulto a modo de un sahumador tapado con manta blanca y encima sartas de flores, del porte de tres cuartas poco más o menos, el mismo que traía cargado dicho Morales, al pie del cual estaba una cruz y una candela encendida donde se hincó de rodillas la declarante con intención de hacer una confesión por entender era la Virgen como decían. Y llevada de la curiosidad y viéndose sola, alzó la manta en que estaba envuelta y vio un animal dentro de dicho sahumador, un animal con la cara, orejas, narices y bigotes al modo de los de un gato con los ojos grandes y resplandecientes, la cola larga, la piel amarilla con pintas negras, tapado con un pedazo de tafetán colorado echado, cuyas manos y pies no le distinguió por estar echado, sí las uñas que las tenía largas y corvas de

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, ff. 742-746. [Carta de fray José Monroy a Toribio de Cosío]. Ocosingo, 4 de agosto 1713.

<sup>126</sup> *Ibid.*, ff. 784-788. [Declaración de Micaela Manrique, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713; y ff. 802v-805v. [Declaración de Francisco Gómez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713.

<sup>127</sup> *Ibid.*, ff. 779-784. [Declaración de Antonia García, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713.

<sup>128</sup> *Ibid.*, ff. 719-721. Declaración [de Miguel Pérez, indio de Ocosingo]. [Junio 1713].

lo cual se horrorizó y tuvo miedo y se salió para fuera. Que después en otra ocasión, la mandó confesar el dicho Morales, y entró en dicha ermita con ese motivo a ver el mismo animal que deja declarado.<sup>129</sup>

Magdalena Vázquez no fue la única persona que se atrevió a romper la prohibición de ver a la "Virgen", varios otros lo hicieron y sus descripciones, salvo pequeños detalles, coinciden con la suya. Francisco Gómez precisó además que el "animal pintado al modo de un gato o tigrillo" tenía "los ojos resplandecientes a modo de los de un gato, los cuales movía a diversas partes".<sup>130</sup> Ana Manuela lo vio como "un animal del porte de un gato, de la hechura de un mono, la cara y manos, cuyos pies no vio por estar como sentado y tener un cotoncillo blanco labrado con hilo jocoque con sus mangas, lo cual le tapaba hasta los pies, las uñas de las manos largas y corvas".<sup>131</sup> Juan Pérez, "indiezuelo" de 14 años, añadió que el animal estaba sentado sobre una piedra blanca, redonda y lisa que Gerónimo de Morales decía ser la peana de la Virgen. Afirmó incluso haber tocado al animal —al que sintió caliente— y haberlo visto salir y volver a entrar del sahumador en el que se encontraba.<sup>132</sup>

En general todos quedaron horrorizados con su descubrimiento. Dos de los indios que alzaron el manto, Francisco Gómez y Gaspar Jiménez, pensaron incluso que se trataba del Demonio en persona y cuando encontraron en el monte al vicario de la ermita lo azotaron en venganza de haberles engañado "diciendo que tenía a Dios y a la Virgen, teniendo un gato, tigre o Diablo con quien hablaba". Después de lo cual abandonaron el lugar y rompieron relaciones con los seguidores de Gerónimo de Morales.<sup>133</sup>

Aunque todos los testigos afirmaron que el bulto era un animal vestido de un cotoncillo, de mirada resplandeciente, resulta demasiado tentador para nosotros —escépticos del siglo XX— no pensar que se trataba de un ídolo de piedra pintado. Dos detalles fortalecen esta suposición: En su primera declaración Juan Pérez dijo que lo que había visto en el sahumador era una piedra redonda y

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, ff. 788-791v. [Declaración de Magdalena Vázquez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713.

<sup>130</sup> *Ibid.*, ff. 802v-805v. [Declaración de Francisco Gómez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713.

<sup>131</sup> *Ibid.*, ff. 811v-813v. [Declaración de Ana Manuela, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 15 de julio 1713.

<sup>132</sup> *Ibid.*, ff. 800-802v. [Declaración de Juan Pérez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713; y ff. 805v-807v. [Declaración de Juan Pérez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 7 de julio 1713

<sup>133</sup> *Ibid.*, ff. 802v-805v. [Declaración de Francisco Gómez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713.

lisa. Solamente cuando varios otros testigos dijeron que era una especie de gato o tigrillo, corrigió sus palabras y sin desmentir totalmente su versión anterior, añadió que efectivamente encima de la piedra había un animal.<sup>134</sup> Por otra parte, la "Virgen" fue hallada "en el monte de Suschilá",<sup>135</sup> justamente donde se localizan las ruinas de la gran ciudad prehispánica de Toniná. En caso de que el bulto fuese una escultura prehispánica de piedra, lo más seguro es que hubiese representado al dios jaguar de los mayas. Esta deidad estaba asociada con el Inframundo y por ende con la noche. En la iconografía maya el jaguar o su piel aparecen relacionados con el poderío de los reyes, el valor de los guerreros, los poderes ocultos de los sacerdotes y con la crueldad.<sup>136</sup> De tal forma que el dios jaguar resulta ser una deidad perfectamente apropiada para comunicar fuerza y poder a los dirigentes, para otorgarles el don de mando. No en vano el bulto de la ermita de Coilá era transportado de una manera que recuerda a la que, según los códices, se llevaban los dioses patronos en la época prehispánica: cargados personalmente por los principales dirigentes y envueltos en manta en el interior de un cacaxtle, o bien liados en un petate.<sup>137</sup> Seguramente fue la fuerza simbólica del jaguar, la que llevó a Ana Manuela a declarar que creía que el animal que había visto en la ermita de Coilá era el mismo bulto que tenía María de la Candelaria en Cancuc.<sup>138</sup>

Esta reaparición de los dioses prehispánicos a dos siglos de la conquista española no es un elemento aislado en el contexto de la rebelión. Los vicarios del área chol —aquella que había mantenido una relación más estrecha con el imperio mexica— predicaban en sus sermones que Moctezuma había resucitado.<sup>139</sup> Por su parte, unos indios de Palenque que habían ido a Cancuc, escribieron a los que se

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, ff. 800-802v. [Declaración de Juan Pérez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713; y ff. 805v-807v. [Declaración de Juan Pérez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 7 de julio 1713.

<sup>135</sup> *Ibid.*, ff. 802v-805v. [Declaración de Francisco Gómez, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 5 de julio 1713. Véase también *Ibid.*, ff. 779-784. [Declaración de Antonia García, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713; y ff. 784-788. [Declaración de Micaela Manrique, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713.

<sup>136</sup> J. E. S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 354-356; y M. Rivera Dorado, *La religión maya*, pp. 160-161.

<sup>137</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 779-784. [Declaración de Antonia García, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713; y ff. 784-788. [Declaración de Micaela Manrique, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 23 de junio 1713.

<sup>138</sup> *Ibid.*, ff. 811v-813v. [Declaración de Ana Manuela, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 15 de julio 1713.

<sup>139</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 203-210v. Declaración [de Gerónima Ramírez, parda de Ocosingo]. Tumbalá, 30 de enero 1713; ff. 212v-220v. Declaración [de Basilio Martínez, indio ladino de Tumbalá]. Tumbalá, 5 de febrero 1713; ff. 252-263. Declaración [del gobernador, alcaldes, regidores y escribano de Tumbalá]. Tumbalá, 14 de febrero 1713; y ff. 318v-327v. Declaración del gobernador, justicia y regimiento [de Tila]. Tila, 24 de febrero 1713.



habían quedado en el pueblo, animándoles a unirse a la rebelión, que "ahora los moctezumas del Itzá, ya viene a hacer conquista".<sup>140</sup> Estos indios pensaban, pues, que el ciclo de la dominación española tocaba a su fin y que los tiempos de los imperios nativos estaban de regreso. Los itzaes, conquistados menos de 20 años antes, eran los candidatos más idóneos para encabezar de manera simbólica la revancha sobre los españoles. ¿No resultaba lógico por lo tanto que, junto a Moctezuma, retornaran los viejos dioses que no acababan de morir y que sus imágenes fueran desenterradas, para que volviesen a ver la luz del sol?

Tal vez por estas razones los rebeldes de Cancuc no dudaron en convocar a todos los maestros de la idolatría y de la brujería a sumarse a la rebelión, como se pregonó en Tila.<sup>141</sup> Los mismos vicarios de Ocosingo y Tumbalá pidieron en sus sermones "que todos los que fuesen brujos y hechiceros saliesen a usar de su arte para matar los españoles que para eso les había dado Dios aquella habilidad".<sup>142</sup>

Sus llamados no fueron vanos. No sólo entre los presos que hicieron los españoles, se cuenta un gran número de indios acusados de ser brujos y "rezadores",<sup>143</sup> sino que abundan los testimonios de su participación en momentos cruciales de la rebelión. Por ejemplo durante el sitio a Huixtán, unos brujos intentaron usar sus artes para perjudicar la pila de agua de Ciudad Real.<sup>144</sup> Ya hemos mencionado el caso de las cuatro brujas empetatadas que después de la derrota de Cancuc fueron llamadas para que —según declaró una de ellas— "movieran tempestades de rayos, los montes y los cerros sobre su señoría y soldados que había en Cancuc hasta consumirlos ya que por las armas no los podían vencer".<sup>145</sup> También los naturales que se refugiaron en Yajalón contaban con la ayuda de brujos para

---

<sup>140</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, f. 188. Copia del papel escrito por los indios de El Palenque a don Miguel Hernández. [Palenque, 1712].

<sup>141</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 2-7v. Cabeza de proceso. Tacotalpa, 19 de agosto 1712.

<sup>142</sup> *Ibid.*, ff. 203-210v. Declaración [de Gerónima Ramírez, parda de Ocosingo]. Tumbalá, 30 de enero 1713. Véase también *Ibid.*, ff. 212v-220v. Declaración [de Basilio Martínez]. Tumbalá, 5 de febrero 1713.

<sup>143</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 426v-429. Carta [de Pedro de Zavaleta a Toribio de Cosío]. Ocosingo, 9 de febrero 1713; ff. 487v-489. Auto para que tres muchachos sospechosos de brujos se entreguen con sus causas al señor obispo. Ciudad Real, 24 de febrero 1713; ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabecillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713]; ff. 621-622. Auto condenando a dos indias al servicio del monasterio de monjas de esta ciudad por seis años. Ciudad Real, 21 de marzo 1713; y ff. 653v-659. Relación jurada. Tacotalpa, 15 de mayo 1713.

<sup>144</sup> *Ibid.*, ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabecillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713].

<sup>145</sup> AGI, Guatemala, 295, exp. 7, ff. 145v-148. Declaración de Sebastiana González de 35 años. Yajalón, 4 de enero 1713.

detener el avance de las tropas venidas de Guatemala, pero éstos no fueron capaces ni siquiera de infundir valor a los indios que a medio camino dieron marcha atrás.<sup>146</sup>

Cuando todo parecía estar perdido, los rebeldes guardaban siempre la esperanza de que quienes poseían poderes sobrenaturales le diesen un vuelco a la situación. Así cuando Ocosingo estaba tomado por los españoles, los brujos desde la cárcel se esforzaban en convencer a la población de que, según escribió el sargento mayor, "nos han de acabar antes de salir de este pueblo y han de volver a triunfar".<sup>147</sup> Cuando el fraile José Monroy avanzaba en la pacificación de la provincia de Coronas y Chinampas, un capitán rebelde lanzó la amenaza de que se le aparecería por debajo de tierra en el sagrario del pueblo de San Andrés Iztacostoc y lo mataría.<sup>148</sup> Mientras que en Chalchihuitán una india vieja predicaba que habría de destruir Ciudad Real con rayos.<sup>149</sup> Era tal la fama de esta bruja que no sólo los habitantes de Chalchihuitán repicaban las campanas en su honor cuando entraba al pueblo, sino que los mismos chamulas leales a los españoles que habían sido enviados a capturarla le guardaban gran temor y reverencia.<sup>150</sup>

El poder de estos maestros de la idolatría, brujos y rezadores se atribuía a que poseían la capacidad de transformarse a voluntad y transitoriamente en animales o en fenómenos naturales, a los que se nombra en los documentos de la época como naguales, término náhuatl, mientras que a los poseedores de esta habilidad se les designaba como nagualistas. Así por ejemplo de Sebastiana González —una de las cuatro mujeres que fueron llevadas tras unos petates para que acabaran con el presidente de Guatemala— se decía públicamente que era bruja "que tenía nagual que le hacía tomar figura de leona y disparar rayos".<sup>151</sup> Cuando fue apresada negó en un primer momento tener nagual y saber de brujería, pero luego acabó reconociendo que

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, ff. 173-177v. Confesión de Francisco Sánchez. Yajalón, 25 de enero 1713.

<sup>147</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabecillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713].

<sup>148</sup> *Ibid.*, ff. 330-333. Carta [de fray José Monroy al obispo]. San Andrés, 8 de enero 1713.

<sup>149</sup> *Ibid.*, ff. 502v-504v. Carta [de fray José Monroy al obispo]. Chamula, 1° de marzo 1713.

<sup>150</sup> *Ibid.*, ff. 569-574. Carta [de fray José Monroy a Toribio de Cosío]. Chalchihuitán, 9 de marzo 1713.

<sup>151</sup> AGI, Guatemala, 295, exp. 7, ff. 188v-191. Confesión de Vicente de la Cruz. Yajalón, 25 de enero 1713.

sabía disponer un torbellino por virtud de sus mayores que se la comunicaron y que su padre y madre [...] le decían que era mapache [...] y que le aseguraban algunas veces la veían convertida en él, y que por curiosidad en su milpa por dos veces había levantado torbellino en una milpa, diciendo: "Señor mío Jesucristo, padre mío, san José, quiero formar un aire".<sup>152</sup>

En su segunda declaración a la pregunta de quién le había enseñado el arte de la brujería, respondió que "Dios le había dado la virtud de ser rayo y que una vez había tomado la figura de un animal que llaman mapache [...] para comerse el maíz de una milpa y hacer daño en ella".<sup>153</sup>

La creencia de que algunos individuos poseían estos poderes parece haber influido en que se les diese el título de capitanes a muchachos muy jóvenes. Jacinto Encino, un importante dirigente rebelde dijo de un indio inculpaado que "tenía un hijo muchacho de edad de doce años que lo hicieron capitán por opinión que tenía de brujo".<sup>154</sup> El sargento español Pedro de Zavaleta aclara esta costumbre en una carta que acompañaba a unos presos que remitía a Ciudad Real: "Debo advertir que la causa de elegir capitanes muchachos se gobierna según el nagual [que] tiene cada uno y son opinados de brujos y los que no, los enseñan".<sup>155</sup>

Es difícil interpretar en forma coherente todas estas declaraciones relativas a los naguales, ya que bajo ese término se encubre un conjunto de creencias muy diversas que los españoles no alcanzaban a distinguir unas de otras.<sup>156</sup> Apoyándonos en investigaciones etnográficas actuales, principalmente las realizadas por Pedro Pitarch entre los indios de Cancuc,<sup>157</sup> pero sin apartarnos demasiado de los datos que nos proporcionan las fuentes históricas, podemos suponer que en la mayoría de los casos —aunque

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, ff. 144v-148. Declaración de Sebastiana González de 35 años. Yajalón, 4 de enero 1713.

<sup>153</sup> *Ibid.*, ff. 148v-150. Confesión de Sebastiana González. Yajalón, 23 de enero 1713.

<sup>154</sup> *Ibid.*, ff. 137-142v. Declaración de Jacinto Encino de 40 años. Yajalón, 18 de enero 1713.

<sup>155</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabecillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713]. Véase también K. Gosner, "Las élites indígenas en los Altos de Chiapas", pp. 419-421.

<sup>156</sup> Señalemos que los antropólogos, a pesar de la abundantísima bibliografía que han producido al respecto, tampoco se han puesto de acuerdo en las distinciones que deben establecerse al interior de este conjunto de creencias. Es probable además de que la diversidad regional que existe en ellas sea mayor de lo que normalmente se ha querido reconocer.

<sup>157</sup> P. Pitarch, *Ch'ulel: Una emografía de las almas tzeltales*. Varias pláticas con el autor me ayudaron a ver un poco más claro en este asunto tan intrincado.

tal vez no en todos— los españoles usasen el término nagual para traducir la palabra tzeltal *lab*.<sup>158</sup> Los *lab* son actualmente seres de muy diversa condición, entre los que se cuentan fenómenos atmosféricos (rayo, viento, cometa) y animales (mapache, león, etcétera). Toda persona comparte su *ch'ulel* —una de las varias entidades anímicas que componen al ser humano y que los frailes tradujeron por alma, suerte, dicha o ventura—<sup>159</sup> con uno, o más probablemente con varios *lab*, a los que su destino está unido.<sup>160</sup> Así Gaspar Pérez, un joven capitán rebelde de 13 o 14 años, acusado de brujería, declaró ser rayo y aire.<sup>161</sup> Como hemos visto, a Sebastiana González, se le atribuían dos "naguales" el de leona y rayo. En su confesión ella dio a entender que eran el mapache y el viento (o torbellino), aunque finalmente reconoció ser rayo. Hoy en día, los *lab* más poderosos son los fenómenos atmosféricos, destacando en primer lugar el rayo.<sup>162</sup> Esto explicaría porque a los grandes brujos —y brujas— se les atribuía la capacidad de arrojar rayos en contra de sus enemigos.

El término "brujos" utilizado por los españoles debe ser manejado con cautela. No es seguro que los indios los consideraran en todos los casos como poseedores de poderes malignos. El hecho de que a Gaspar Pérez, que era rayo y aire, se le reconociese la capacidad de provocar lluvias,<sup>163</sup> lo asemeja a los hombres-rayos, personajes bastante comunes en el área mesoamericana y que existen en la actualidad entre los tzeltales de Pinola y entre los tojolabales.<sup>164</sup> Estos hombres-rayos tienen la capacidad de convertirse en rayo y atraer la lluvia, de tal forma que desempeñan generalmente un papel benéfico para la comunidad. Sin embargo algunos de ellos pueden pactar con las fuerzas del Inframundo y utilizar sus poderes para hacer daño mediante la brujería.<sup>165</sup> Es factible que como sucede

---

<sup>158</sup> El término *lab* es traducido por Fr. Domingo de Ara, *Vocabulario de la lengua tzeldal*, p. 314, como visión o como monstruo *in natura*. Su campo semántico abarca tanto lo milagroso como lo terrible.

<sup>159</sup> *Ibid*, p. 271.

<sup>160</sup> En la actualidad, los indios de diversos pueblos de habla tzeltal creen que todo individuo tiene varios *lab*, siendo el máximo 13 en los casos de las personas más poderosas. Véase P. Pitarch, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales* y M. E. Hermitte, *Poder natural y control social*, p. 44. Lo mismo sucede entre los tzotziles de San Andrés Larráinzar: W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, p. 113.

<sup>161</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabecillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713].

<sup>162</sup> W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, p. 143; y M. E. Hermitte, *Poder natural y control social*, pp. 47-48 y 90-94.

<sup>163</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabecillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713].

<sup>164</sup> M. E. Hermitte, *Poder natural y control social*, pp. 90-92; y M. H. Ruz, *Los legítimos hombres*, Vol. II, pp. 196-199.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

hoy en día los *lab* en los individuos comunes y corrientes tuviesen voluntad propia, pero que ciertas personas con poderes especiales lograsen manejarlos a su antojo, con la venia divina.<sup>166</sup> Así lo habría hecho Sebastiana González al levantar dos veces un torbellino en su milpa, invocando a Jesucristo y a san José. Para poseer el poder de controlar en provecho propio los *lab*, o el de transformarse en uno de ellos —los documentos y las informaciones etnográficas no han permitido aclarar si se trata realmente de dos fenómenos distintos—<sup>167</sup> se requería seguramente de la combinación de diversos factores. Uno de ellos bien podía ser el haber nacido bajo ciertos signos calendáricos específicos. Recordemos al respecto que a fines del siglo XVII, el obispo Núñez de la Vega confiscó a los indios una gran cantidad de calendarios y repertorios para hacer adivinaciones, y que servían, entre otras cosas, para determinar el nagual de los niños según la fecha de su nacimiento y de acuerdo a ésta, saber si eran capaces o no de aprender el oficio de "brujos".<sup>168</sup> Otra posibilidad es que fueran ciertas características físicas las que revelaran las capacidades bruñeriles de los individuos.<sup>169</sup> Pero ya fuera por su fecha de nacimiento o por señas en su cuerpo, éstos tenían que ser iniciados en las artes ocultas por los llamados maestros nagualistas, y llevar una vida de penitencias y mortificaciones.<sup>170</sup>

Estas prácticas son seguramente aquellas que mencionó Mateo Pérez, indio de Mitontic, cuando declaró, haciendo referencia a la ermita de Cancuc, que "oyó decir y predicar al mayordomo del ídolo que ayunasen tres días y que tuviesen mucho valor, que habían de vencer a los judíos de Ciudad

---

<sup>166</sup> W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 250-260; y M. E. Hermitte, *Poder natural y control social*, pp. 86-87.

<sup>167</sup> Un ejemplo de esta "confusión" puede verse confrontando los párrafos IV y XI de la Carta IX (a) Pastoral de Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas...*, pp. 753-754 y 756-757.

Desde los años 40 los antropólogos plantearon una hipotética diferencia entre la "tona" —animal compañero que todos poseen— y el nagual —animal en el que algunos individuos pueden transformarse—. Véase al respecto G. Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, pp. 98-108. Los términos que usualmente se sugieren como equivalentes a tona y nagual son *ch'ulel* y *lab* en tzeltal: A. Villa Rojas, "El nagualismo como recurso de control social", pp. 535-550; y *ch'ulel* y *wayijel* en tzotzil: W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 99-105.

A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 431 ha señalado que no ha encontrado indicios de la existencia de la tona en tanto animal compañero entre los antiguos nahuas. En cambio ha analizado en profundidad las características del *tonalli*, —entidad anímica, que se asemeja indudablemente al *ch'ulel*— y de otra entidad anímica, el *ihíyotl* que sería la que se externaría en forma de animal: *Ibid.*, pp. 422-431. Esta distinción entre entidades anímicas y seres con quienes éstas se comparten parece ser un camino más promisorio para interpretar tanto los documentos históricos como las etnografías actuales de los grupos mayenses de Chiapas que el de oponer dos tipos de seres ligados de manera distinta a los hombres, la tona y el nagual.

<sup>168</sup> M. C. León Cázares y M. H. Ruz, "Estudio introductorio", pp. 130-136.

<sup>169</sup> Sobre las formas actuales para descubrir el o los *wayijel*, *lab* o nagueales en Los Altos de Chiapas, véase W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 101-104; C. Guiteras Holmes, *Los peligros del alma*, pp. 242-243; y M. E. Hermitte, *Poder natural y control social*, pp. 45-46 y 83-84.

<sup>170</sup> Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas...*, p. 755. Aunque pudiera verse como una práctica cristiana, el hecho de que los rebeldes en su huida se sangraran en la iglesia de Bachajón hasta dejar dos grandes lagos de sangre para tener un buen suceso no deja de tener un gusto a autosacrificio de origen prehispánico: AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 338v-340. Carta [de Juan de la Rea a Toribio de Cosío]. Bachajón, 19 de enero 1713. Sobre el autosacrificio en tiempos prehispánicos, véase A. López Austin, *Cuerpo e ideología*, pp. 438-439; y M. I. Nájera C., *El don de la sangre...*, pp. 61-103.

Real, y que vayan pareciendo ante el ídolo todos aquellos que tienen naguales y manifiesten lo que saben, y el que no supiese que escoja día o pida término para elegir nagual y para aprender lo que quisiese".<sup>171</sup>

Nadie, fuera de un muchacho de 12 años, natural de Ocosingo, se atrevió a unir todas estas creencias de origen prehispánico a las que hemos hecho referencia, para dar una respuesta sobre lo que había detrás del petate de la ermita de Cancuc. No pretendemos afirmar que la verdad sale de la boca de los niños, pero es indudable que sus fantasías, menos reprimidas que las de los adultos, pueden ser sumamente reveladoras de lo que se dice en la intimidad de las chozas. Además de lo que pudo mamar en su infancia, dos fuentes nutrieron las declaraciones que Felipe de la Cruz hizo a los españoles: lo que vio en su estancia en Cancuc y lo que oyó contar de quienes estuvieron en la ermita de Coilá. A partir de estas experiencias y presionado por sus jueces dijo que:

Estando en dicho pueblo [de Cancuc], Pedro Hernández Joté, natural de Ocosingo, le enseñó a transformarse en ratón, dándole por nagual otro animal de la misma especie, en cuya forma entró una vez y vio detrás del petate que dividía la ermita de Cancuc a María de la Candelaria sola y con ella un animal del porte de gato, la cara de la forma de un gato, las narices chato, los bigotes largos, las orejas grandes y redondas, los ojos grandes resplandecientes y colorados, los pies y manos de mono y las uñas muy largas y corvas, la cola larga y amarilla y el cuerpo pintado con manchas negras y la piel amarilla. El cual animal estaba andando en dicho retiro y la dicha María de la Candelaria estaba sentada, y dicho animal se refregaba con ella, a quien cogía la susodicha y lo ponía encima de sí. Que en otra ocasión entró el declarante con otros juntos en dicha ermita detrás de dicho petate donde estaba dicha María de la Candelaria y Lucas Méndez, donde vio un bulto del porte de tres cuartas, poco más o menos (según señala) el declarante, a modo de un sahumador tapado con manta blanca dentro del cual el mismo animal que vio cuando entró el declarante en forma de ratón en dicha ermita, al cual el dicho Lucas Méndez, natural de Ocosingo, le alzaba dicha manta con que estaba tapado para que los que entraran le besaran la mano a dicho animal, el cual la sacaba para dicho efecto, al cual la besó el declarante una vez y todos los que entraban en dicha ermita y después de besarla se iba, lo cual hacían hincados de rodillas, al salir hincados de la misma suerte le

---

<sup>171</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 176v-181. Declaración de Mateo Pérez de 35 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712.

besaban la mano a la dicha María de la Candelaria quien les decía que si no entraban a hacer lo referido mandarían a sus capitanes los matasen.<sup>172</sup>

### **¿Un caso de sincretismo?**

Ante esta cantidad de elementos religiosos que apuntan en direcciones tan distintas, resulta sumamente tentador pensar que estamos ante un caso de sincretismo, en el que se unen rasgos de origen prehispánico con otros tomados del catolicismo. Sin embargo esta respuesta resulta poco satisfactoria ya que toda religión, toda cultura es resultado de la combinación y síntesis de prácticas y creencias provenientes de orígenes diversos. El cristianismo, que se nutrió tanto del judaísmo como de las religiones iniciáticas orientales y de la filosofía greco-romana, es un excelente ejemplo de ello.<sup>173</sup> Hablar de sincretismo, sin explicar y detallar cuál es la lógica del nuevo sistema que incorpora elementos tan dispares, de qué forma los jerarquiza, integra y unifica, es no decir gran cosa, es buscar la salida fácil, escamoteando el problema.

Resulta necesario incluso cuestionarse si realmente, a principios del siglo XVIII, los resabios prehispánicos y las enseñanzas cristianas llegaron a integrarse en un solo sistema religioso al que se adhiriesen todos los indios de la región rebelde, o si por el contrario se mantuvieron separados, en lucha soterrada.

Aunque rara vez se hace énfasis en ello, los indios no fueron los únicos en combinar creencias cristianas con otras de origen prehispánico: Los españoles también lo hicieron. La aculturación se dio en ambos sentidos, aunque, claro está, en condiciones sumamente distintas. Sin embargo el ver cómo los españoles incorporaron a sus creencias religiosas elementos provenientes del mundo mesoamericano puede ayudarnos a resolver el problema del sincretismo entre los indios de Chiapas.

---

<sup>172</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 807v-810v. [Declaración de Felipe de la Cruz, natural de Ocosingo]. Ocosingo, 10 de julio 1713.

<sup>173</sup> C. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, pp. 29-34 y 63-127; y E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, pp. 16-23.

Para empezar, recordemos que por lo general los frailes evangelizadores creyeron que los dioses indios tenían una existencia real. Muy rara vez pensaron que éstos hubiesen sido producto de las fantasías, ilusiones o ignorancia de los naturales, sino que solían estar convencidos de que eran manifestaciones del Diablo, eterno enemigo del género humano. De tal forma que a sus ojos, los sacerdotes prehispánicos, a través de sus ídolos, tenían un verdadero poder para convocar a las fuerzas del mal. El infierno cristiano se enriqueció así con nuevos demonios con nombres mesoamericanos.<sup>174</sup>

Por estas mismas razones, los españoles pensaban que la lucha que habían emprendido contra los indios sublevados era, ante todo, parte del eterno combate contra el Diablo, quien sin duda alguna era el origen y el motor del fingido milagro y de la rebelión.<sup>175</sup> El alcalde mayor de Tabasco en una de sus cartas expresó con toda claridad esta creencia, diciendo que en las respuestas que daban los indios a sus llamados a que depusieran las armas se ponía en evidencia:

el bárbaro despecho con que están resignados a morir en creencia firme de la maldita treta con que el Demonio los tiene totalmente alucinados y según lo que dicen de que ven a la Virgen Santísima, apóstoles y a los ángeles en la tierra, nos persuadimos a que el Demonio con fingidas apariencias se les manifiesta visible materia, creíble de la crasa ignorancia de los indios y de la astucia de nuestro enemigo común.<sup>176</sup>

Sólo el hecho de que el Demonio anduviese con ellos era capaz de explicar el valor y la tenaz resistencia de los naturales, como lo expresó en otra carta el mismo alcalde mayor:

Según lo reconocido hasta aquí de la barbaridad y ciega resolución de unos indios, los más humildes que tenían estas provincias, nos persuadimos a que están poseídos sus corazones del Demonio, porque de otra suerte no era

---

<sup>174</sup> M. C. León Cázares y M. H. Ruz, "Estudio introductorio", p. 135. Basándose en el Génesis (6, 1-4), los primeros teólogos cristianos (Justino y luego Aurelio Agustín) consideraron que los dioses paganos eran ángeles caídos, es decir demonios. De esta forma concedían realidad a sus oráculos y prodigios, en tanto obras del Demonio: F. Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, pp. 18-20.

<sup>175</sup> Fray Gabriel Artiga atribuye la rebelión a un demonio que fue expulsado del cuerpo de una mujer mediante un exorcismo: Fr. F. Jiménez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro VI, cap. LX, vol. IV, p. 230.

<sup>176</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 63-70. Consulta [de Juan Francisco Medina al virrey Duque de Linares]. Tecomajiacá, 14 de noviembre 1712.



creíble de ellos, ni de su cobardía, tan constante arrojó como en el que se mantienen.<sup>177</sup>

Cuando, después de la derrota de los rebeldes, los españoles empezaron a desesperarse al no hallar por ninguna parte a María de la Candelaria y a su familia, concluyeron que era el Diablo en persona quien los mantenía ocultos.<sup>178</sup> El obispo de Chiapas, llevando a cabo una curiosa inversión de la historia de la Asunción de la Virgen, dio a entender que la desaparición de María de la Candelaria, de su padre, y de Sebastián Gómez de la Gloria bien podría haber sido resultado de que "como tan perversos y causas de tantos males, habrá permitido Dios, nuestro señor, que en cuerpo y alma les llevase el Demonio como ministros que fueron suyos".<sup>179</sup>

La credulidad de los españoles sobre los poderes diabólicos de ciertos indios llegó a veces a extremos sorprendentes. Unos soldados que lograron apresar a unos rebeldes que se habían refugiado en la selva, dijeron que a uno de ellos se le encontró una "figurilla de palo en las faldigueras, que según común dicho de todos sus compañeros es su ídolo e instrumento de brujerías con el cual la noche anterior nos hizo poner en arma con una apariencia de luces que todos vimos acercarse a nosotros".<sup>180</sup> El sargento mayor Pedro de Zavaleta manifestó en repetidas ocasiones un gran interés por conocer los secretos de los brujos indios. Por esta razón pidió al presidente de Guatemala que hiciera las siguientes preguntas a Gaspar Pérez, el capitán rebelde de 13 o 14 años de edad:

¿Quién le enseñó a brujerías, adónde y cómo se le mandaba quitar el Rosario y renegar de Dios? ¿Qué ceremonias hacía para enseñarlo? ¿Qué animales se aparecían? ¿Cómo despedía los rayos? ¿Cómo hacía llover? ¿Si fueron a Ciudad Real, los brujos? ¿Qué hicieron en la pila? ¿Qué maldad

---

<sup>177</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 110v-116. [Carta de Juan Francisco Medina al rey]. Real de Tapijulapa, 17 de septiembre 1712. Véase también *Ibid.*, ff. 256-259. Copia de carta [de Toribio de Cosío] al general don Juan Medina Cachón. Yajalón, 29 de diciembre 1712.

<sup>178</sup> *Ibid.*, ff. 491-495. Carta [de Pedro de Zavaleta a Toribio de Cosío]. Sibacá, 24 de febrero 1713; y ff. 593-595v. Copia de carta [de Toribio de Cosío a Pedro de Zavaleta]. Ciudad Real, 14 de marzo 1713.

<sup>179</sup> AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7), 16 ff. [Carta de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Guatemala, 1° de octubre 1713.

<sup>180</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 222v-226v. Certificación [de Felipe Bolaños y Gregorio Zetina]. Tumbalá, 8 de febrero 1713.

dejaron allí? ¿Qué ejecutaron el día de nuestra entrada en este pueblo [Bachajón]?<sup>181</sup>

Y recomendaba que en el interrogatorio se procediese "con un buen intérprete y mucha flema y advertir en la viveza del reo que se compite con su nagual".<sup>182</sup>

No eran solamente los soldados y sus jefes inmediatos quienes creían en las artes diabólicas de los indios y en los naguales, sino también las máximas autoridades españolas. Cuando el presidente de la Audiencia de Guatemala se enteró de que cuatro brujas empetatadas habían intentado acabar con él y con su ejército, se dio incansablemente a su búsqueda y multiplicó las preguntas dirigidas a los prisioneros sobre estas mujeres. Cuando la primera de las brujas cayó en sus manos, no dudó en condenarla a muerte, pasándola por las armas y colgándola en la horca, para que luego se le cortara la cabeza y se pusiera a la entrada del pueblo.<sup>183</sup>

Incluso personas tan destacadas desde el punto de vista intelectual como el obispo Núñez de la Vega y el incansable misionero franciscano fray Antonio de Margil compartían la misma credulidad ante los embrujos indios,<sup>184</sup> a pesar de que en España un inquisidor ilustrado, Alonso de Salazar y Frías, había puesto fin desde principios del siglo XVII a la caza de brujas, demostrando que los relatos de aquelarres y de vuelos por los aires carecían de toda sustancia y realidad, no siendo más que vanas y fantasiosas supercherías.<sup>185</sup> Pero por lo visto los argumentos de este inquisidor, aunque determinaron la política oficial del Santo Oficio con respecto a la brujería, no calaron en las conciencias del siglo.

Así pues los dioses, creencias y prácticas de los indios fueron incorporados a la religión española con un signo negativo, como manifestaciones demoníacas permitidas por Dios. El bien y el mal eran sin duda alguna fuerzas contrapuestas, pero de ninguna manera iguales, los poderes del Diablo

---

<sup>181</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 497v-501. Memoria de los indios brujos y cabecillas del pueblo de Bachajón. [Ocosingo, febrero 1713].

<sup>182</sup> *Ibidem*

<sup>183</sup> AGI, Guatemala, 295, exp. 7, ff. 180-183v. Sentencia. [Yajalón, 26 de enero 1713].

<sup>184</sup> Sobre la credulidad de Núñez de la Vega, véase D. Aramóni, *Los refugios de lo sagrado*, p. 208; y sobre la de Margil, M. Ruz, "Atajar los ríos. Poner puertas al campo".

<sup>185</sup> Ver J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 233-239; e *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, pp. 268-282.

permaneciendo siempre subordinados a la voluntad del Supremo Creador. Durante siglos la Iglesia buscó desalentar todo pacto con el Diablo que se decía permitía obtener sus favores en este mundo, amenazando a los creyentes que lo intentaran con el castigo eterno en las llamas del Infierno. De tal forma que los españoles, si bien no dudaban de la eficacia de las artes de los indios, por lo general no acudían a ellas, ni a otras diabólicas, por el temor a la suerte que correría su alma en el más allá. La unidad del sistema de creencias religiosas, amenazada permanentemente por un dualismo maniqueo, quedaba así garantizada por el miedo al castigo eterno.

Pero ¿qué sucedía entre los indios? ¿Relacionaban también a las fuerzas de sus "maestros nagualistas" con el mal? ¿Creían que los dioses prehispánicos que antes habían poblado las esferas celestes habitaban ahora en el Inframundo, identificado con el Infierno católico?<sup>186</sup> El acudir a los guardianes de la tradición ¿fue un gesto desesperado al ver que los poderes de la Virgen de Cancuc habían resultado insuficientes para vencer a los españoles?

Existen múltiples indicios de que éste no fue el caso, de que las preocupaciones escatológicas en los indios eran casi inexistentes y de que por lo tanto la preocupación por alcanzar el Cielo tenía muy poca importancia en su vida cotidiana. Evidentemente tampoco los españoles actuaban siempre —tal vez ni siquiera a menudo— con la mirada puesta en el más allá —de lo contrario habrían sido todos unos santos—, pero los sermones amenazadores de los sacerdotes llegaban a tener suficiente peso como para que dieran en herencia gran parte de sus bienes en forma de obras pías a la Iglesia y para que compraran bulas que supuestamente acortarían su estancia en el Purgatorio. Todos finalmente se preocupaban por no morir sin antes haber confesado sacramentalmente sus pecados.<sup>187</sup>

Los indios mayas en cambio —como bien lo ha señalado Mario Ruz— rara vez dejaban sus bienes para fundar capillas, aunque celebraran suntuosamente las fiesta de difuntos. Tampoco solían comprar, si no era forzados, bulas de la Santa Cruzada a pesar de la rebaja que se les hacía.<sup>188</sup> Desde

---

<sup>186</sup> Sobre esta posibilidad véase M. Ruz, "Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio", pp. 16-17.

<sup>187</sup> P. Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 152-164 y 173-197.

<sup>188</sup> M. Ruz, "Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio", pp. 10-11.

antes del siglo XVI hasta nuestros días, los indios de Chiapas han recurrido a la confesión no para salvar su alma, sino con la creencia de que este sacramento puede curarlos de sus enfermedades.<sup>189</sup>

Resulta también altamente significativo el que entre las promesas de las Vírgenes bajadas del Cielo, la salvación eterna ocupase un lugar secundario en comparación con los bienes y goces terrenales que ofrecían a sus seguidores. Según el cura de Totolapa, la Virgen de Santa Marta prometía "a todos los que van a dicha romería a dar limosnas que aunque tengan muchos pecados con sólo ir a ver dicha imagen se irán al Cielo y les dará mucho maíz, frijol y muchos hijos".<sup>190</sup> El marido de María de la Candelaria declaró que su mujer predicaba que "tuviesen buen ánimo porque la Virgen tenía mucha fuerza y que les daría valor para acabar con todos sus enemigos los españoles y que no pagarían tributos ni les faltaría que comer y que beber, que en todo vivirían aliviados y descansados".<sup>191</sup>

Para alentar a los soldados de la Virgen de Cancuc a combatir valerosamente no se les prometía el Cielo sino su permanencia en este mundo, aunque en ocasiones sí se llegaba a amenazarlos con el Infierno si flaqueaban contra el enemigo.<sup>192</sup> Los vicarios de Tumbalá, por ejemplo, predicaban "que todos los que fuesen a la guerra contra los españoles o a ver a la Virgen no tuviesen cuidado alguno, que ella les había de cuidar sus milpas y casas; que había de resucitar a todos los que muriesen peleando por ella".<sup>193</sup>

La preocupación por el destino individual después de la muerte, inculcada a duras penas en Europa por la Iglesia entre las clases populares,<sup>194</sup> no parece haber arraigado entre los indios de Chiapas, como tampoco lo hicieron otras creencias fundamentales del cristianismo, que debían haber

---

<sup>189</sup> Sobre el siglo XVI, véase Fr. P. Feria, "Memorial del obispo de Chiapa...", pp. 192-193. Sobre esta práctica en la actualidad, véase A. Villa Rojas, "El nagualismo como recurso de control social", p. 543; W. R. Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 184-185; y M. E. Hermitte, *Poder sobrenatural y control social*, p. 114.

<sup>190</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 9, ff. 2-3. Carta de denuncia [de fray Bartolomé Jiménez]. [Totolapa], 6 de marzo 1712.

<sup>191</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 41v-57 [En especial f. 55]. Confesión de Sebastián Sánchez de 26 años, marido de María de la Candelaria. Ciudad Real, 21 de marzo 1716.

<sup>192</sup> AGI, Guatemala, 295, exp. 6, ff. 129v-147. Declaración de Juan García, indio de este pueblo que fue capitán general. Cancuc, 12 de diciembre 1712.

<sup>193</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 212v-220v. Declaración [de Basilio Martínez]. Tumbalá, 5 de febrero 1713. Véase también *Ibid*, ff. 253-263. Declaración [del gobernador, alcaldes, regidores y escribano de Tumbalá]. Tumbalá, 14 de febrero 1713.

<sup>194</sup> J. Le Goff, *La bourse et la vie*, pp. 71-73; y P. Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 141-164.

orientado y guiado sus vidas cotidianas.<sup>195</sup> Muy probablemente los indios no hicieron suyas ni la concepción pecaminosa de la sexualidad que predicaba la Iglesia católica ni su rigurosa moral matrimonial que prohibía los divorcios.<sup>196</sup> No en vano la Virgen de Cancuc decía por boca de sus vicarios "que no se negasen las mujeres al apetito sensual porque la Virgen se alegraba de esto y lo mandaba para que se multiplicase el mundo",<sup>197</sup> y que "las mujeres que quisieran se volvieran a casar con otros maridos porque no eran buenos los casamientos que habían hecho los curas españoles".<sup>198</sup> Tampoco aceptaron de buena gana el que las mujeres no pudieran encabezar los rituales religiosos, como bien nos lo muestra la destacada participación que María de la Candelaria tenía en las misas que se realizaban en la ermita. La concepción cristiana del hombre dividido en dos partes, cuerpo y alma, una perecedera y la otra inmortal no logró desplazar aquella otra de origen prehispánico que reconocía varias entidades anímicas, de las cuales por lo menos una —el *ch'ulel*— era compartida con diversos seres, que los españoles designaban con el nombre de naguales. Finalmente la fe en las mujeres y los hombres-dioses que habrían de guiar a sus pueblos hacia la liberación se mantuvo viva a pesar de casi dos siglos de dominación española y de repetidas derrotas de los indios.

A pesar de este fracaso en transformar las bases mismas de sus conciencias, los indios nunca dudaron ni de la fuerza del dios cristiano, de la Virgen y de los santos, ni de la eficacia de los rituales de los curas doctrineros para comunicarse con el mundo sagrado. Pero al rechazar la prioridad que la Iglesia daba a la salvación eterna por encima de los valores terrenales —las buenas cosechas, el sexo placentero, los hijos, y la salud—,<sup>199</sup> los naturales impidieron que los elementos religiosos europeos y

---

<sup>195</sup> Usamos el término exclusivamente en el sentido que le da J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, pp. 10-12 y 18-20, de repertorio de convicciones en el que los hombres están, aunque no piensen en ellas, y que sostienen, impulsan y dirigen sus existencias.

<sup>196</sup> Sobre la resistencia de los indios de Nueva España a la moral sexual y matrimonial de la Iglesia, véase J. P. Viqueira, "Matrimonio y sexualidad en los confesionarios en lenguas indígenas".

<sup>197</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 11, ff. 130v-133v. Otra declaración de Lázaro Jiménez. Los Moyos, 15 de marzo 1713.

<sup>198</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 12, ff. 253-263. Declaración [del gobernador, alcaldes, regidores y escribano de Tumbalá]. Tumbalá, 14 de febrero 1713.

<sup>199</sup> En 1585 el obispo de Chiapas, fray Pedro de Feria escribía: "Los indios, como ellos eran tan terrestres y sensuales, lo que pretendían y a lo que ordenaban la observancia de su religión era sólo lo corporal y temporal, conviene a saber, la salud, los hijos, los buenos temporales, no tener guerras y si las tuviesen alcanzar victoria de sus enemigos, y otros fines semejantes; y así hasta hoy día les dura esta terrenalidad que cuando se viene a confesar un indio enfermo si le pregunta el confesor ¿para qué te quieres confesar? ¿qué pretendes en esto? responde: para sanar de mi enfermedad y para que Dios me alargue los días de la vida en este mundo": Fr. P. Feria "Memorial del obispo de Chiapa...", pp. 192-193.

mesoamericanos se integraran en un solo sistema que los ordenara y los jerarquizara, y que pusiera a los primeros por encima de los segundos. La pretensión de la Iglesia católica de poseer el monopolio de la comunicación con el más allá, de ser el único intermediario válido con lo sagrado, fue también denegada. Pruebas tangibles de esto son tanto la aspiración de los fiscales a ocupar el lugar de los religiosos, como la existencia en los pueblos de conocidos y respetados "maestros nagualistas", cuyas acciones podían ser en ocasiones benéficas para la comunidad, como sucedía con los hombres-rayo que atraían a las lluvias. Un nítido ejemplo del poder de estos "maestros nagualistas", es el caso de Roque Martín, antiguo gobernador de Tuxtla que después de haber sido juzgado y castigado por participar en el culto a las cuevas de Jiquipilas desempeñó un papel relevante en el motín de 1693.<sup>200</sup>

Todo esto nos lleva a pensar que a principios del siglo XVIII, el resultado de la evangelización católica en los pueblos indios de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán fue que sobre un fondo común de creencias básicas —muy alejadas de las promovidas por la Iglesia— se levantaron dos sistemas religiosos, tenidos ambos por eficaces. De ser así uno de ellos habría estado encabezado por los ayudantes indios de los curas doctrineros —fiscales, maestros de coro, sacristanes, etcétera— y el otro por los "maestros nagualistas". Entre estos dos sistemas se produjo muy seguramente un fenómeno de ósmosis en el que cada uno se enriqueció de elementos provenientes del otro, sin llegar no obstante a fundirse entre sí. Cada sistema ejerció diversos grados de atracción sobre los habitantes del pueblo, abriendo, en su interior, un amplísimo abanico de prácticas religiosas.

Hemos buscado a lo largo de estas páginas recrear esta enorme diversidad religiosa para señalar el peligro que entrañan las afirmaciones generalizadoras que atribuyen a todos los indios de una región un único conjunto de ideas y ritos religiosos. Es altamente probable que mientras que algunos indios de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán aceptaron las prácticas de la nueva religión, otros procuraran mantenerse fieles a las costumbres de sus antepasados y se dejaron guiar por los guardianes de la tradición, a los que seguramente todos temían. Entre estos dos polos

---

<sup>200</sup> D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*, pp. 363-380.

existieron innumerables posiciones intermedias. De un pueblo al otro, de una casa a otra, la situación podía ser distinta. Dos ejemplos de esta diversidad son el hecho de que en un pueblo tan poco atendido por los curas doctrineros, como lo era Santa Marta Xolotepec, hubiese un matrimonio —los promotores del milagro— que conociese las principales oraciones, el Credo, la Salve, los Mandamientos y los Sacramentos, mientras que en Ocosingo y Yajalón —sedes de importantes conventos dominicos— existiesen muchachos brujos que ignorasen incluso los rudimentos de la doctrina católica.<sup>201</sup> La comunidad india homogénea e igualitaria no es más que un mito que, a pesar de tantos estudios que muestran la diversidad, las diferencias y los conflictos que existían en su seno, se resiste a morir.

La presencia de dos sistemas religiosos, sustentados por dos grupos humanos diferenciados encuentra una confirmación en el hecho de que —fuera de una notable excepción, sobre la que volveremos más adelante— ninguno de los vicarios de la rebelión fue mencionado como brujo. A su vez los rebeldes acusados de ser "maestros nagualistas" no parecen haber desempeñado cargos religiosos católicos. Resulta igualmente tentador explicar las abundantes denuncias que se daban al interior de los pueblos indios —a veces de prácticas idolátricas y en otras ocasiones de abusos económicos e infracciones religiosas y morales de los fiscales— como el resultado de conflictos internos entre los dos grupos de dirigentes religiosos, sin excluir la intervención de otros sectores en la lucha por el poder local.<sup>202</sup>

Lógicamente el comportamiento de ambos grupos durante la sublevación fue distinto. Como hemos visto la rebelión fue promovida por un puñado de indios cercanos a la Iglesia católica, que logró una amplísima adhesión al milagro entre el común de muchos pueblos. Sin embargo no pudo, en un primer momento, involucrar activamente a los fiscales y maestros de coro que no quisieron arriesgar su posición privilegiada en el sistema colonial. Sólo después de la batalla de Huixtán, con la aparición de

---

<sup>201</sup> AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 487v-489. Auto para que tres muchachos sospechosos de brujos se entreguen con sus causas al señor obispo. Ciudad Real, 24 de febrero 1713; y ff. 621-622. Auto condenando a dos indias al servicio del monasterio de monjas de esta ciudad por seis años. Ciudad Real, 21 de marzo 1713; y 295, exp. 7, ff. 26-27. [Confesión de Nicolás Pérez]. Yajalón, 26 de enero 1713.

<sup>202</sup> Las acusaciones por idolatría y brujería han sido estudiadas por D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*. El Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas tiene varios juicios contra fiscales acusados de diversos delitos. Mencionemos algunos de ellos: AHDSC, exp. 7, 37 ff.; exp. 14, 9 ff.; y exp. 17, 35 ff.

Sebastián Gómez de la Gloria, éstos se decidieron a apoyar la rebelión y pasaron a desempeñar un destacado papel en ella. Al entrar los españoles en Cancuc, los vicarios se entregaron rápidamente a los vencedores, esperando sin duda con ello obtener el perdón, mientras que entre los que continuaron la resistencia, los brujos y los "maestros nagualistas" cobraron una inusitada importancia.

El único intento de síntesis de los dos sistemas religiosos que conocemos fue obra de Gerónimo Saraos, el escribano y fiscal de Bachajón, que no sólo sabía leer y escribir, sino que también dominaba el castellano. Saraos, además de ser uno de los promotores del milagro de la Virgen de Cancuc, el secretario de la ermita y su vicario general, tenía fama de "capitán de hacer rayos por arte diabólico para cuando vayan los soldados españoles formar tempestades y pavorizarles con ellas para que no entren en dicho pueblo a quitarles el ídolo".<sup>203</sup> Seguramente también era él la persona que se menciona en las declaraciones como el mayordomo de la ermita, quien señalaba, a los rebeldes interesados en ello, el nagual que les correspondía.<sup>204</sup>

Sin embargo su intento de síntesis —si lo hubo— terminó en un estrepitoso fracaso. Un poco antes de que los españoles entraran a Cancuc, fue azotado por los alcaldes del pueblo hasta dejarlo casi muerto porque "se excedía en su oficio"<sup>205</sup> y porque "en las visitas que hacía de los demás pueblos llevaba derechos exorbitantes".<sup>206</sup> Tal vez Saraos, al saberse dueño de tantos poderes —religiosos, políticos y lingüísticos—, usó de ellos en forma despótica, volviéndose odioso a los ojos de muchos indios. Otra explicación posible de su castigo puede encontrarse en el enfrentamiento que tuvo con el grupo de los capitanes generales, en particular con Nicolás Vázquez, el más importante de ellos.<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 27v-30. [Declaración de Jacinto Pérez, indio de Bachajón]. Ciudad Real, 14 de agosto 1712.

<sup>204</sup> *Ibid.*, ff. 177v-181. Declaración de Mateo Pérez de 35 años. Ciudad Real, 3 de octubre 1712.

<sup>205</sup> AGI, Guatemala, 293, exp. 10, ff. 13v-15. [Declaración de] Juana de Espinosa. Cancuc, 30 de noviembre 1712.

<sup>206</sup> *Ibid.*, ff. 29v-30v. Declaraciones de reos: Lorenzo Vázquez. Cancuc, 23 de noviembre 1712.

<sup>207</sup> AGI, Guatemala, 295, exp. 6, ff. 129v-147 [En especial f. 131v]. Declaración de Juan García, indio de este pueblo que fue capitán general en él. Cancuc, 12 de diciembre 1712.



Así las luchas por el poder al interior de los pueblos indios resultan ser un mirador privilegiado desde el cual se pueden aprehender múltiples aspectos de la vida social de éstos, incluidas —claro está— sus prácticas religiosas.

## **Coda**

Nuestra pesquisa sobre el objeto que se mantenía oculto en la ermita de Cancuc nos ha conducido a interrogarnos sobre los móviles religiosos de la rebelión y sobre la variedad de lealtades, ideas y ritos religiosos que tal vez sólo pueden comprenderse si postulamos la existencia de dos sistemas religiosos rivales al interior de los pueblos: uno que giraba alrededor de la iglesia del pueblo y otro en torno a los cerros y cuevas sagradas. Sin embargo seguimos sin saber qué era lo que estaba detrás del petate. Para principios de 1716, los españoles —al igual que ahora el lector— habían perdido toda esperanza de desentrañar este misterio cuando un indio de Yajalón que recogía miel en una montaña apartada, llamada Chihuisbalam, encontró a la familia de María de la Candelaria que vivía oculta en el paraje de El Palmar. La elegida de la Virgen había fallecido hacía apenas 15 días de un parto malogrado. El indio colmenero dio aviso al cura y a las justicias de su pueblo quienes hicieron apresar a los fugitivos. Así el padre, el marido, el hermano y la cuñada de María de la Candelaria fueron llevados a Ciudad Real donde se les tomaron exhaustivas declaraciones que arrojan una nueva luz sobre múltiples aspectos de la rebelión.<sup>208</sup> Los presos narraron cómo, después de la derrota de Cancuc, huyeron en dirección a la provincia de Coronas y Chinampas, refugiándose en los pueblos de San Pedro Chenalhó y San Pablo Chalchihuitán. Pero luego, sabiendo que los españoles estaban detrás de sus huellas, se internaron en los montes hasta llegar a la montaña de Chihuisbalam, en donde, gracias a unos zontes de maíz y frijol abandonados que encontraron, pudieron sembrar una milpa y vivir de ella más de tres años, casi totalmente aislados del mundo. En el paraje de El Palmar construyeron una pequeña

---

<sup>208</sup> Curiosamente los historiadores que han trabajado esta sublevación bien no consultaron este expediente como es el caso de V. R. Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo*, p. 132, bien han desestimado su contenido: K. Gosner, *Soldiers of the Virgin*. Ese expediente fue la principal inspiración para nuestro relato histórico, *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*.

ermita, que llamaron El Calvario, en la que tres veces al día rezaban el Rosario bajo la dirección de María de la Candelaria. Esta, a fines de febrero de 1716, habiendo quedado embarazada, murió en el parto en medio de atroces dolores porque la criatura se había "atravesado" y nadie pudo ayudarla. Su marido, Sebastián Sánchez, narró así sus últimos minutos de vida:

Las palabras que les dijo estando apretada de los dolores fueron declarar que se moría, que se quedasen con Dios, que ya se moría y que para ella ya no había más mundo y que cercana a la muerte teniéndola este confesante sobre la barbacoa, cogió la enferma la cruz del rosario que tenía su padre al cuello quien se hallaba delante de ella, besando cruz y rosario, dijo estas palabras: "Perdóname mis culpas, Señor, mi Jesucristo, y ayúdame en esta hora".<sup>209</sup>

Después de su muerte, María de la Candelaria recibió "cristiana" sepultura junto a la ermita de El Calvario.

Su padre, Agustín López, ante las insistentes preguntas del alcalde mayor de Chiapas, Pedro Gutiérrez, acabó explicando cómo Gerónimo Saraos, Sebastián García, Gabriel Sánchez, Miguel Gómez y él mismo habían convencido a su hija para que "fingiera" el milagro de la Virgen con el fin de acabar con la dominación española. Animado por esta confesión el alcalde mayor le preguntó qué era lo que se escondía detrás del petate de la ermita de Cancuc. Al parecer, estaba aun más intrigado que nosotros por esta cuestión y vio por fin la posibilidad de salir definitivamente de su duda:

Preguntado que otro secreto u hoyo era el que guardaban detrás del petate donde metían los rosarios y los sacaban, [Agustín López] dijo que es verdad que había otro secreto donde su hija, Gerónimo Saraos y Sebastián García metían los rosarios, pero que no pudo conseguir descubrir lo que había en dicho secreto porque siempre se lo negaron los susodichos y sólo se mantuvo detrás del primer petate donde estaban los ornamentos y como servía de

---

<sup>209</sup> AGI, Guatemala, 296, exp. 13, ff. 41v-57 [En especial f. 49v]. Confesión de Sebastián Sánchez de 26 años, marido de María de la Candelaria. Ciudad Real, 21 de marzo 1716.

sacristán y ayudaba a las misas que fue el oficio que le dieron por haberse ocupado en él muchos años y responde.<sup>210</sup>

Ya para entonces tanto Gerónimo Saraos como Sebastián García habían sido ejecutados por los españoles, llevándose el secreto a la tumba.

---

<sup>210</sup> *Ibid*, ff. 57-92 [En especial ff. 66-66v]. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

## **Documentos citados.**

AGI, Escribanía, 369 B. *Comisiones de Guatemala, 6 (B)*.

AGI, Escribanía, 369 B, exp. 1. Año de 1715. 1er. cuaderno. Testimonio de los autos hechos en virtud de real cédula de su majestad en que manda se proceda contra los alcaldes mayores de la provincia de Chiapas y demás de este reino a la averiguación de los excesos y fraudes que hubieren cometido en los remates de los tributos y frutos de maíz, chile y frijol que pagan los indios de sus jurisdicciones. [234 ff.].

AGI, Guatemala, 33. *Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1691*.

AGI, Guatemala, 33, exp. 2 (2). [1690. Testimonio de autos de los cargos que sacó el oidor José de Scals a los tenientes del tesorero de la Santa Cruzada de la provincia de Chiapas]. [27 ff.].

AGI, Guatemala, 161. *Cartas y expedientes de los obispos de Chiapas. 1541-1699*.

AGI, Guatemala, 161, exp. 41. [1677. Papeles relativos a la visita de Bravo de la Serna]. [49 ff.].

AGI, Guatemala, 161, exp. 41 (2). [Carta del obispo Bravo de la Serna al rey]. [2 ff.].

AGI, Guatemala, 161, exp. 41 (8). [Copainalá, 12 de abril 1677. Auto del obispo Bravo de la Serna]. [2 ff.].

AGI, Guatemala, 250. *Cartas y expedientes de los oficiales reales de la Audiencia. 1720-1727*.

AGI, Guatemala, 250, exp. 4. Año de 1720. Testimonio de los autos hechos sobre la remisión de tributos hecha y pedida por parte de los indios de la provincia de Los Zendaes del tiempo de la sublevación de dicha provincia. [222 ff.].

AGI, Guatemala, 293. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712 a [?]*.

AGI, Guatemala, 293, exp. 1. Año de 1712. No. 21. Testimonios de los autos hechos sobre la noticia dada a este superior gobierno por cartas del ilustrísimo y reverendísimo señor obispo del obispado de Chiapas y el alcalde de primer voto de Ciudad Real de haberse sublevado algunos pueblos de indios de aquella provincia y providencias dadas para su sosiego y continencia. [20 ff.].

AGI, Guatemala, 293, exp. 3. Año de 1712. No. 21. Testimonio del segundo cuaderno de autos hechos a razón de las noticias recibidas, participadas de la provincia de Chiapas, de mantenerse en su rebeldía los indios de los pueblos del partido de Los Zendaes sublevados y en razón de las providencias que se han dado para su pacificación o castigo. [39 ff.].

- AGI, Guatemala, 293, exp. 9. Año de 1712. Testimonio de los autos hechos sobre decirse haberse aparecido y hablado la Virgen Santísima Nuestra Señora a una india del pueblo de Santa Marta en la provincia de Chiapas. [28 ff.].
- AGI, Guatemala, 293, exp. 10. Año de 1713. Testimonio de los autos hechos contra diferentes indios de diversos pueblos por haber administrado los santos sacramentos durante el tiempo de la sublevación de la provincia de Los Zendales por el ilustrísimo y reverendísimo señor doctor y maestro dos veces jubilado don fray Juan Bautista Álvarez de Toledo. [148 ff.].
- AGI, Guatemala, 293, exp. 11. Superior gobierno, 1712. 1er. cuaderno. Testimonio de autos hechos sobre la sublevación de los indios chiapas. [221 ff.].
- AGI, Guatemala, 293, exp. 12. Superior gobierno, año de 1712. 2º cuaderno. Testimonio de los autos hechos en virtud del mandamiento del excelentísimo señor Duque de Linares sobre la sublevación de los indios de Las Chiapas. [450 ff.].
- AGI, Guatemala, 294. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Año de 1712 a 1721. Legajo 2º.*
- AGI, Guatemala, 294, exp. 23. Ciudad Real, años de 1712 y 1713. Cuaderno 1º. Testimonio de los autos hechos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios de los partidos de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán de la provincia de Chiapas por el señor don Toribio de Cosío ... Contiene todo lo que diariamente se obró por dicho señor presidente desde el día seis de octubre de dicho año de 712 en que resolvió pasar personalmente con asistencia de dicho señor oidor a la pacificación y castigo de dichos pueblos sublevados hasta que conseguida felizmente en el todo tan ardua empresa se restituyó a la ciudad de Guatemala que fue el día 9 de abril del año siguiente de 1713 y providencias que después se han ido continuando para el entero sosiego de aquella provincia y seguridad en lo venidero. [871 ff.].
- AGI, Guatemala, 295. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712 a 1721. Legajo 3º.*
- AGI, Guatemala, 295, exp. 1. Guatemala, en 29 de julio de 1713. A su majestad. El presidente de la Audiencia, don Toribio Cosío da cuenta de quedar totalmente reducidos los 32 pueblos sublevados de Chiapas e ínterin que remite los autos de la materia, refiere diferentes providencias que a su seguridad ha dado, acompañando un papel impreso y autorizado de otras que ha mandado observar. [6 ff.].
- AGI, Guatemala, 295, exp. 6. Pueblo de Cancuc, año de 1712. 2º cuaderno de los autos hechos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios del partido de Los Zendales, Coronas y Chinampas, Guardianía de Huitiupán en la provincia de Chiapas por ... Contiene diez y ocho declaraciones que se tomaron a diferentes mujeres ladinas y españolas de las que fueron casadas con indios y se pusieron en libertad luego que se tomó por armas el pueblo de Cancuc ... y dos causas fulminadas: La una ... contra Juan García, indio del pueblo de Cancuc, uno de los capitanes generales de la sublevación y a quien habían ofrecido hacer rey de aquel territorio; y la otra contra Nicolasa Gómez, india también natural de Cancuc, madrastra de María de Candelaria que fingió el milagro que dio motivo a la sublevación, cuyas sentencias que fueron de muerte se ejecutaron en el dicho pueblo de Cancuc ... [163 ff.].

- AGI, Guatemala, 295, exp. 7. Pueblo de Chilón, años de 1712 y 1713. 3er. cuaderno de los autos hechos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios del partido de Los Zendales, Coronas, Chinampas, y Guardianía de Huitiupán en la provincia de Chiapas por el señor Toribio de Cosío [...] Contiene las causas que se fulminaron contra Diego Pérez, Diego Gómez, Mateo Gómez, Antonio López, Juan Pérez y Nicolás, su hijo, naturales del pueblo de Chilón; [etcétera] [216 ff.].
- AGI, Guatemala, 295, exp. 8. Ciudad Real, años de 1712 y 1713. Cuaderno 5o. de los autos hechos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios del partido de Los Zendales, Coronas, Chinampas, y Guardianía de Huitiupán de la provincia de Chiapas por ... Contiene diferentes causas fulminadas contra Francisco Cisneros, indio natural de Guatemala y casado en el pueblo de Yajalón; [etcétera] ... [304 ff.].
- AGI, Guatemala, 296. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712 a 1721. Legajo 4° y último.*
- AGI, Guatemala, 296, exp. 7. Ciudad Real, año de 1713. Cuarto cuaderno de los autos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios del partido de Los Zendales, Coronas, Chinampas, y Guardianía de Huitiupán en la provincia de Chiapas, por el señor don Bartolomé de Cosío ... contiene dos procesos: El uno sobre la muerte que se dieron a los padres fray Nicolás de Colindres y fray Manuel de Mariscal, religiosos de Santo Domingo, curas doctrineros de los pueblos de Chilón y Yajalón en dicho partido de Los Zendales ... El otro sobre la muerte que así mismo se dio al padre fray Juan Gómez, religioso de dicha orden y cura del pueblo de Guaquitepec [134 ff.].
- AGI, Guatemala, 296, exp. 9. Ciudad Real, año de 1712. Cuaderno 7o. Testimonios de los autos que se hicieron por la justicia ordinaria y alcalde mayor de Chiapas desde que comenzó la sublevación de los treinta y dos pueblos de los partidos de Los Zendales, Coronas, Chinampas y Guardianía de Huitiupán, hasta que llegó a Ciudad Real a entender personalmente en su pacificación el señor don Toribio de Cosío [...] [272 ff.].
- AGI, Guatemala, 296, exp. 12. Año de 1715, Gobierno de Guatemala. Testimonio de los autos hechos sobre retirar o no los cincuenta hombres de armas que quedaron de escolta en Ciudad Real de Chiapas. [47 ff.]
- AGI, Guatemala, 296, exp. 13. Año de 1716, Gobierno de Guatemala. Testimonio de los autos y causa criminal en razón de haber aparecido difunta la mala india María de la Candelaria, y sobre la prisión de Agustín López, su padre, y otra india que se halló con ellos en una montaña. Está aquí la sentencia que se dio a los susodichos. [112 ff.].
- AGI, Guatemala, 375. *Expediente sobre que se mantenga a la religión de Santo Domingo en las siete doctrinas de la provincia de Los Zendales. 1684-1740.*
- AGI, Guatemala, 375, exp. 1. [1713-1718. Serie de cartas e informes de lo obrado por varias instituciones en la pacificación de los 32 pueblos sublevados de Los Zendales]. [102 ff.].
- AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7). [Guatemala, 1° de octubre 1713]. [Carta de Fr. Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. [16 ff.].
- AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (16). [Guatemala, 2 de diciembre 1714]. El provincial de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala del orden de predicadores informa a vuestra real majestad de las operaciones con que dicha provincia la ha servido en la pacificación de los indios zendales [12 ff.].

AGI, México, 485. *Cartas y expedientes del virrey. 1714.*

AGI, México, 485, exp. 1 (2). [Relación de Juan Medina Cachón de la pacificación y reducción de los 32 pueblos sublevados de Chiapas]. México, 14 de enero 1714. [17 ff.].

## **Bibliografía citada.**

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- Ara, Domingo de, *Vocabulario en lengua tzeldal según el orden de Copanabasta*, edición de Mario H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Aramoni, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Ariès, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
- Bricker, Victoria Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Cardini, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982.
- Caro Baroja, Julio, *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, Barcelona, Ariel, 1970.
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.
- Feria, Fr. Pedro de, "Memorial del obispo de Chiapa don fray Pedro de Feria para el Sínodo Provincial que se celebra en México este presente año de 1585", Reproducido en José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano*, México, Porrúa, 1963.
- Flores Ruiz, Eduardo, *La catedral de San Cristóbal de Las Casas. 1528-1978*, México, Universidad Autónoma de Chiapas, 1978.
- Gosner, Kevin Martin, *Soldiers of the Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, Tucson, University of Arizona Press, 1992.
- Gosner, Kevin, "Las élites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)", *Historia Mexicana*, 132, 1984, pp. 405-423.
- Groethuysen, Bernard, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, Gallimard, 1977.
- Gruzinski, Serge, *El poder sin límites*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989.
- Guignebert, Charles, *El cristianismo antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Hermitte, M. Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.
- Holland, William R., *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.



- Klein, Herbert S., "Rebeliones de las comunidades campesinas: La república tzeltal de 1712", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Editado por N. Mc Quown y J. Pitt-Rivers, México, Instituto Nacional Indigenista, 1970 pp. 149-170.
- Le Goff, Jacques, *La bourse et la vie*, Paris, Hachette, 1986.
- León Cázares, María del Carmen, *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- León Cázares, María del Carmen, y Mario Humberto Ruz, "Estudio introductorio", a Fr. F. Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 20-188.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- MacLeod, Murdo J., "Motines y cambios en las formas de control económico y político: Los acontecimientos de Tuxtla, 1693", *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 87-102.
- Martínez Peláez, Severo, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla (Cuadernos de la casa Presno, 3), s.f.
- Meyer, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta (La Reflexión), 1989.
- "Motín indígena de Tuxtla", *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 2, Abril-Junio 1953 (Edición facsimilar de 1983), pp. 27-51.
- Nájera C., Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Núñez de la Vega, Fr. Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, Edición preparada por María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.
- Pagels, Elaine, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987.
- Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Archivo General de la Nación, 1912.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Rivera Dorado, Miguel, *La religión maya*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Ruz, Mario H., "Atajar los ríos. Poner puertas al campo. Loa sacramental para los dioses de Nicaragua, 1703", *Estudios de Historia Novohispana*, XIV, 1993, pp. 61-115.

- Ruz, Mario H., "Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio. Los mayas ante la muerte", *ICACH* (Revista de Ciencias y Artes de Chiapas), Tercera época, 3, Julio-diciembre 1988, pp. 5-29.
- Ruz, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Vol. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- Sahagún, Fr. Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., Edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1981.
- "Sublevación de los indios tzendales. Año de 1713", *Boletín del Archivo General de la Nación*, XIX, 4, 1948, pp. 497-535.
- Thompson, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1986.
- Villa Rojas, Alfonso, "El nagualismo como forma de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México", *Estudios etnológicos. Los Mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 535-550.
- Viqueira, Juan Pedro, *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997.
- Viqueira, Juan Pedro, "Matrimonio y sexualidad en los confesionarios en lenguas indígenas", *Cuiculco* (Revista de la Escuela de Antropología e Historia), 12, enero de 1984, pp. 27-37.
- Viqueira, Juan Pedro, *María de la Candelaria, india natural de Cancuc. Hagiografía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Ximénez, Fr. Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 1999, 5 vols.