

MEMORIAS HISTÓRICAS E IDENTIDADES CONTRAPUESTAS: EL CASO DE LA REBELIÓN DE 1712 EN CHIAPAS

JUAN PEDRO VIQUEIRA ALBÁN¹

RESUMEN

El estado de Chiapas se caracteriza por una oposición muy marcada entre regiones mestizas (o ladinas, como se dice localmente) y regiones indias (en las que los hablantes de lenguas mesoamericanas representan más del 70% de la población total), caso poco común en México. Este artículo explora el papel que han desempeñado las memorias de la gran rebelión india que se produjo el año de 1712 en esta polarización espacial e identitaria. Para ello se analizan las políticas seguidas por las autoridades españolas para que no se olvidara la derrota que habían sufrido los rebeldes, como las formas en que se ha transmitido el recuerdo de la rebelión, tanto entre los ladinos, como entre los indígenas.

PALABRAS-CLAVE

Chiapas; Rebeliones indias; Identidades colectivas; Memorias históricas

MEMÓRIAS HISTÓRICAS E IDENTIDADES CONTRASTIVAS: A REBELIÃO DE 1712 EM CHIAPAS

RESUMO

O estado de Chiapas é caracterizada por um acentuado contraste entre as regiões mestiças (ou Ladino, como dizem no local) e regiões índias (em que os falantes de línguas mesoamericanas representam mais de 70% da população total) – um caso bastante raro no México. Este artigo explora o papel desempenhado pelas memórias da grande rebelião indígena que ocorreu 1712 em uma polarização espacial e identitária. Para tanto, analizo as políticas desenvolvidas pelas autoridades espanholas para que a derrota sofrida pelos os rebeldes não fosse esquecida, e como foi transmitida a memória da rebelião, tanto entre os ladinos, como entre os índios.

PALAVRAS CHAVE

Chiapas; Rebeliões indígenas; Identidades coletivas; Memorias históricas

¹ Profesor investigador del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.



HISTORICAL MEMORIES AND CONTRASTIVE IDENTITIES: THE REBELLION OF 1712 IN CHIAPAS

ABSTRACT

The state of Chiapas is characterized by a strong opposition between mestizo regions (or Ladino, as it is locally called) and Indian regions (in which speakers of Mesoamerican languages represent more than 70% of the total population), a rare case in Mexico. This article explores the role played by the memories of the great Indian rebellion that occurred in the year 1712. This rebellion took place in a conjuncture of spatial and identity polarization. Therefore, the policies followed by the Spanish authorities were analyzed in order to not forget the defeat suffered by the rebels, such as the ways in which it has been passed down the memory of the rebellion, both among the Ladinos and among the Indians.

KEY WORDS

Chiapas; Indian rebellions; Collective identities; Historical memories

MÉMOIRES HISTORIQUES ET IDENTITÉS CONTRASTIVES: RÉBELLION DE 1712 CHEZ LES CHIAPAS

RÉSUMÉ

L'état du Chiapas se caractérise par un fort contraste entre les régions métis (ou ladino, comme ils disent sur place) et les régions indiennes (où les locuteurs de langues mésoaméricaines représentent plus de 70% de la population totale) - un cas très rare au Mexique. Cet article explore le rôle joué par les souvenirs de la grande rébellion indienne qui a eu lieu en 1712 dans une polarisation de l'espace et de l'identité. Par conséquent, j'analyse les politiques menées par les autorités espagnoles pour faire face à la défaite subie par les rebelles. Spécifiquement, je m'intéresse par les stratégies mise en place pour ne pas oublier cette défaite et les moyens de transmission que la mémoire de la rébellion parmi les Ladinos, comme chez les Indiens.

MOTS-CLÉS

Chiapas; Rebellions indiennes; Identités collectives; Mémoires historiques

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Chiapas es a menudo visto como el estado de la república mexicana más indígena. Sin embargo, no es aquel en el que habita el mayor número de hablantes de lenguas mesoamericanas (que por comodidad identificaremos aquí con los indígenas). Oaxaca lo supera ligeramente (1,165,186 hablantes en Oaxaca versus 1,141,499 en Chiapas). No es tampoco el estado con el mayor porcentaje de hablantes de lenguas mesoamericanas sobre el total de la población de cinco o más años de edad. Oaxaca con el 34.3% y Yucatán con el 30.5% superan por bastante a Chiapas, que cuenta con un 27.3% de hablantes de lenguas mesoamericanas.²

En realidad, la gran peculiaridad de Chiapas en el contexto mexicano proviene en que la inmensa mayoría de los hablantes de lenguas mesoamericanas (el 81%) se concentran en un territorio compuesto de dos grandes regiones (las Montañas Mayas y la Selva Lacandona) en donde representan el 74% de la población. Es más, en 21 municipios de las Montañas Mayas, el porcentaje de hablantes de lenguas mesoamericanas llega a superar el 90% del total. Esto implica que, en el resto del estado de Chiapas, la presencia de hablantes de lenguas mesoamericanas sea muy reducida; de hecho éstos representan tan sólo el 6.4% de la población de cinco años y más. El estado de Chiapas tiene así una conformación territorial muy contrastada entre una zona muy indígena y otra en la que la presencia de éstos es muy débil.

La otra gran peculiaridad de Chiapas es el alto número de indígenas de cinco años de edad o más que no hablan español: 371,315, lo que lo sitúa muy por encima de Oaxaca (con 188,230) y de Guerrero (con 134,797). En términos porcentuales, los indígenas de Chiapas son los que menos hablan español (el 32.9% de los hablantes de lenguas mesoamericanas de Chiapas no lo hablan), superando ligeramente a los del estado de Guerrero (30.1%) y por mucho a los de Durango (17%) y Oaxaca (16.4%).

La configuración territorial tan polarizada de Chiapas es el resultado de un largo proceso histórico que arranca en el siglo XVIII. Todavía en 1778, eran pocas las regiones en las que los indios no constituían la gran mayoría de la población (AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta 5818, exp. 1). Es por ello que uno de los problemas más importantes y fascinantes de la historia de Chiapas consiste en comprender por qué en algunas regiones del estado las lenguas mesoamericanas cayeron en desuso y fueron remplazadas por el español, mientras que en otras se conservaron

² Todos los datos estadísticos aquí mencionados, tanto los de la república mexicana como los relativos al estado de Chiapas, están tomados del Censo de Población y Vivienda 2010, que se puede consultar en la página www.inegi.org.mx.

fuertes y vigorosas, y constituyen por mucho el principal vehículo de comunicación en la vida cotidiana e incluso en los actos públicos.³

Ciertamente, la historia demográfica y económica de las Montañas Mayas nos proporciona elementos de gran importancia para comprender la originalidad de esta región. Su recuperación demográfica, después de la catástrofe que provocaron la conquista y la colonización españolas, fue muy temprana (fines del siglo XVI) y, a pesar de un descenso importante entre fines del XVII y el primer tercio del XVIII, debido a repetidas crisis agrícolas y sobre toda a la gran rebelión de 1712, fue la única gran región de Chiapas que vio duplicar su población india entre finales del XVI y principios del XIX. En todas las demás grandes regiones de Chiapas, la población india se redujo en ese periodo (OBARA-SAEKI Y VIQUEIRA, 2016).

Por otra parte, el hecho de que las tierras de las Montañas Mayas sean generalmente de baja calidad explica que durante mucho tiempo hayan despertado poco interés entre españoles y mestizos. Sólo en la segunda mitad del siglo XIX, empezó a crecer el número de ladinos (es decir de personas cuya lengua materna es el español y que en el centro de México serían denominadas como mestizos) que se hicieron de propiedades en la región, sobre todo en la zona norte más propicia para el cultivo del café y para la ganadería extensiva. De tal forma, que las Montañas Mayas funcionaron como una gran reserva de mano de obra para el trabajo temporal en las fincas y plantaciones del resto de Chiapas o como cargadores, todo ello desde el último tercio del siglo XVII (VIQUEIRA, 1995).

La importancia de la presencia indígena en la Selva Lacandona, en cambio, se explica porque esta región se mantuvo casi totalmente deshabitada hasta mediados del siglo XX cuando empezó a ser colonizada principalmente por indígenas de las Montañas Mayas que, ante el crecimiento demográfico en el campo y la falta de oportunidades de empleo en las ciudades o en las fincas y plantaciones, optaron por migrar ahí en busca de tierras agrícolas y ganaderas (VOS, 1995).

Estas realidades demográficas y económicas hicieron posible que los indígenas conservasen el uso de sus lenguas maternas en ambas grandes regiones; pero dichas condiciones no nos proporcionan realmente pistas suficientes para comprender el sentido que tuvo para los indígenas no sólo mantener el uso de sus lenguas maternas, sino también el rehusarse en muchos casos a aprender el español. Dichas condiciones no nos permiten, pues, comprender el papel activo de los actores sociales —indígenas y ladinos— en la conservación de las lenguas mesoamericanas (tzeltal, tzotzil, chol y tojolabal; todas ellas pertenecientes a la familia lingüística maya).

³ Sobre esta problemática, véase Ortiz Herrera(2012), Obara-Saeki(2010) y Viqueira(2000 y 2011).

La hipótesis que quisiera defender en esta ponencia es que la gran rebelión india de 1712 que tuvo por escenario justamente las Montañas Mayas y la brutal represión que ejercieron las autoridades españolas para ponerle fin (denominada de manera eufemística en los documentos de la época como "pacificación") crearon una fuerte enemistad entre españoles e indios que se ha mantenido viva y que se ha recreado y reactualizado con nuevos agravios a lo largo de tres siglos hasta nuestros días, dando lugar a la fuerte oposición social entre indígenas y ladinos que estructura en buena medida las relaciones sociales en Chiapas. Uno de los factores que habría jugado un papel importante en la conservación de estas identidades contrapuestas habría sido justamente el recuerdo de la rebelión de 1712.

De hecho existe un fenómeno muy curioso que se produce en esa región. Aunque existe una fuerte coincidencia entre la región que participó en la sublevación de 1712 y los más altos porcentajes de personas que sólo hablan alguna lengua mesoamericana, la correlación es todavía más marcada si, en vez de fijarnos en los pueblos que efectivamente se sumaron a la rebelión, hacemos la comparación con aquellos pueblos que según la memoria histórica quisieron poner fin al dominio español. En efecto, los autos que levantaron los españoles a raíz del levantamiento armado, llevaron el nombre de "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"(AGI, 293;294;295 Y 296). Los historiadores que han trabajado sobre este tema se han interrogado sobre el número de 32 pueblos sublevados, ya que toda la documentación indica que su número fue ligeramente menor (28 pueblos). La explicación de esta discrepancia radica en que el número de 32 pueblos no se refiere a los que se sublevaron, sino a los que componían los tres partidos en los que se desarrolló la rebelión. Lo importante de este malentendido es que el número de 32 pueblos quedó grabado en forma indeleble en la memoria ladina por lo menos hasta fines del siglo XIX, de tal forma que se siguió considerando que pueblos que incluso se habían opuesto a los rebeldes (como fue el caso de Simojovel) eran culpables de haberse levantado en armas y por lo tanto se sospechaba de quisieran volver a hacerlo.⁴

Así, como sucede muy a menudo en la historia, para comprender las reacciones de los actores sociales no basta con conocer la situación a la que se enfrentaron, sino que es indispensable saber cómo éstos se la representaron. Los supuestos imaginarios, los temores —a menudo infundados— y las abstracciones constituyen el mundo vivido por los actores sociales y por lo tanto es éste al que buscan dar respuesta con sus reacciones. Dicho en forma provocadora:

⁴ Sobre la oposición del pueblo de Simojovel a la sublevación de 1712, véase Viqueira (en prensa, p.51-52)

lo imaginado permite comprender mucho mejor las acciones humanas que la "realidad objetiva", aunque ciertamente en algunos momentos los hechos concretos pueden terminar por imponerse y poner en crisis las representaciones inadecuadas de los fenómenos históricos vividos.

LA POLÍTICA ESPAÑOLA DEL RECUERDO

La sublevación de 1712 no sólo fue la rebelión india más importante de la historia de Chiapas hasta el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) del 1° de enero de 1994, sino que fue también una de las que más llegó a amenazar el dominio español en el conjunto de los reinos americanos.⁵

La sublevación estalló a raíz de que una joven muchacha india natural del pueblo de Cancuc, de 14 años de edad, María de la Candelaria, aseguró que se le había aparecido la Virgen para pedirle que se le construyera una ermita. Los promotores de este milagro convocaron a todos los pueblos de la región a acudir en masa a conocer a la Virgen de Cancuc. Para principios de agosto, ya había una multitud de indios congregados en torno a la ermita de Cancuc. María de la Candelaria proclamó entonces que la Virgen le había comunicado que el rey de España había muerto, que había llegado el tiempo en que los favorecidos por ella habrían de ser los indios y que, por lo tanto, había que exterminar a todos los españoles, incluso a los curas y frailes.

Durante más de tres meses, los rebeldes llegaron a controlar un amplio territorio de la alcaldía mayor de Chiapas, en donde establecieron una república india con sus propias autoridades y sus propios párrocos (que denominaron vicarios), escogidos entre los indios auxiliares de los curas doctrineros. Durante los meses que duró la rebelión, estos vicarios se dedicaron a officiar misa e impartir los sagrados sacramentos en rituales que mezclaban elementos de origen prehispánico con otros católicos. Las tropas indias cobraron tanta fuerza que incluso llegaron a amenazar seriamente la única ciudad española de Chiapas, Ciudad Real —ahora San Cristóbal de Las Casas—. Sólo la llegada de refuerzos de Tabasco y Guatemala les permitió a las autoridades españolas recuperar el control sobre la región rebelde y castigar a sus líderes.

Tras la toma del pueblo de Cancuc, el día 21 de noviembre de 1712, las autoridades españolas decidieron poner en práctica diversas medidas para que los indios no olvidaran nunca

⁵ Sobre esta rebelión, véase la crónica de Fr. Gabriel de Artiga recogida en Ximénez(1999). Los principales trabajos modernos basados en el estudio de fuentes primarias son: Klein(1970); Martínez Peláez(1973); Bricker(1989) y Gosner(1992).

la derrota que habían sufrido los sublevados y desanimar a todos de emprender una aventura similar en el futuro.

Para empezar, mandaron destruir el pueblo de Cancuc y su iglesia y trasladaron a sus habitantes a otro asentamiento en el fondo del valle, en un lugar que no podía ser defendido fácilmente (VIQUEIRA, 2009). Por otra parte, el capitán general de Guatemala, Toribio de Cosío, quien había comandado personalmente el ataque a Cancuc, mandó pintar un lienzo conmemorando la victoria de los españoles sobre los rebeldes para que se exhibiera en forma permanente en la iglesia del nuevo pueblo (VIQUEIRA, 2009 p.106-113). Dicho lienzo, del que existe todavía una copia realizada en el año de 1881, representa el momento en que, cumpliendo su promesa, san Joaquín y santa Ana, entregan a su hija —la Virgen María— al sacerdote del templo de Jerusalén para que sirviera ahí al Señor. La razón por la que se eligió esta escena proviene de que el 21 de noviembre, día de la toma de Cancuc, se celebra la fiesta de la "Presentación de la Virgen en el templo". En la pintura hay dos elementos relacionados directamente con la sublevación de Cancuc y su "pacificación": en la esquina inferior izquierda, aparece la figura del capitán general de Guatemala, Toribio de Cosío, con el cabello largo que cae sobre sus hombros; y en el ángulo inferior izquierdo se pintó un medallón que contenía la siguiente leyenda:

"El año de 1712, su señoría el señor presidente de la Real Audiencia de Guatemala, gobernador y capitán general de este reino, el señor don Toribio de Cosío, caballero de la orden de Calatrava, a la sublevación de 32 pueblos indígenas del partido de Los Zendaes en la provincia de Chiapas, su señoría pasó en persona a su pacificación y castigo, siendo una de sus providencias que se arrasara el pueblo de San Juan Cancuc y que sus naturales se poblasen en el paraje del puente del río Chacté, en advocación de Nuestra Señora de la Presentación y señor Toribio"(VIQUEIRA, 2009, P.107)

Para escarmiento de los rebeldes, las autoridades españolas mandaron ejecutar a cerca de 100 dirigentes indios. Otros más fueron trasladados en calidad de presos a los presidios del Golfo Dulce o de Granada, en donde les esperaba una muerte segura. Finalmente, muchos otros fueron condenados al exilio, con el fin de repoblar ciertas regiones de Chiapas(AGI, 293, 295 y 296). La dureza de los castigos llama poderosamente la atención y muestra hasta qué punto los españoles habían temido a los rebeldes. En efecto, lo habitual en estos casos era que las autoridades españolas sólo castigasen a los principales dirigentes y usasen de su clemencia para todos los demás implicados.

Las ejecuciones se llevaron a cabo en forma pública —como se acostumbraba— para impresionar a los indios. Los cuerpos de los condenados fueron destazados con el fin de exhibir sus partes en las plazas públicas, en la entrada de los pueblos y en los caminos. Estas sangrientas representaciones se llevaron a cabo no sólo en los pueblos rebeldes y en Ciudad Real, sino que el

capitán general fue ejecutando a otros prisioneros a lo largo de su marcha de regreso a Guatemala hasta llegar a su destino (AGI, 294, exp. 23, ff. 505v-508v)⁶. Ello tenía como objetivo advertir a todos los indios, incluso de regiones remotas, de lo que les esperaba si se atrevían a seguir los pasos de los rebeldes de Chiapas. Esta cruel y salvaje demostración impactó duraderamente la mente de muchos naturales. Así, casi cincuenta años después, un justicia de Patzicía, Marcos Xicay, en vista de que en el pueblo cercano de Chimaltenango se habían producido algunos desórdenes, con el fin de convencer a los indios de su pueblo de mantenerse en paz, les recordó lo que había sucedido en Cancuc hacía ya casi 50 años (PATCH, 2002).

Pero la principal forma en que las autoridades españolas buscaron preservar el recuerdo de su triunfo sobre los rebeldes fue fortalecer el culto a la imagen de la Virgen de la Caridad.⁷ En efecto, esta imagen, que se conservaba en una pequeña ermita que luego fue adquirida por el del hospital de naturales de Ciudad Real, fue trasladada al altar mayor de la catedral para ofrendarle un solemne novenario de misas cantadas con el fin de implorar su intercesión en el combate contra los indios sublevados. Al tercer o cuarto día, los españoles obtuvieron su primera victoria ante los rebeldes en el pueblo de Huixtán, gracias a la providencial ayuda que recibieron por parte de los indios de Chiapa de la Real Corona. Más adelante, como hemos mencionado, la batalla crucial contra los sublevados en Cancuc tuvo lugar justamente el día en que se acostumbraba celebrar esta imagen, el 21 de noviembre, fiesta de la Presentación de la Virgen en el Templo.

Por ello, en los meses siguientes, se decidió declarar a la Virgen de la Caridad patrona de las armas de Chiapas y a su imagen se le ciñó una banda de generala al pecho y se le colocó un bastón de mando en la mano. En tiempos más recientes, la devoción popular no quiso que el niño Jesús que porta en sus brazos fuese menos que su madre, así que éste recibió su propio bastón de mando, ajustado a su tamaño. En 1714, se terminó de construir un pequeño templo para que fuera el hogar permanente de la imagen de la Virgen de la Caridad, en donde se encuentra todavía. Más significativa, incluso, fue la solicitud a la Corona para que aportara un pequeño capital con el fin de celebrar todos los años, el 21 de noviembre, dos misas de acción de gracias: una en la catedral de Ciudad Real; y otra en la de Guatemala.

⁶ Auto para que el maestro de campo Juan Martínez de la Vega lleve asegurados a Huehuetenango a varios indios reos. Ciudad Real, 1° de marzo. El obispo le presumió al rey de que la idea de las ejecuciones itinerantes había sido suya: AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7), 16 ff. [Carta de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Guatemala, 1° de octubre 1713.

⁷ Sobre la historia de este culto, véase Orozco y Jiménez (1903).

De esta forma, la Virgen de la Caridad se erigió en guardiana de la memoria de la victoria sobre los indios sublevados. Es probable que las misas hayan dejado de celebrarse en la catedral de Guatemala en 1824, cuando Chiapas se separó de la república centroamericana y se incorporó a México (JUARROS, 1981). En San Cristóbal de Las Casas, las misas siguieron oficiándose hasta finales de la década de 1960. Estas misas eran de asistencia obligatoria para todos aquellos que no fuesen indígenas, es decir que todavía en esas fechas la celebración mantenía su cariz original anti-indígena. Por esta razón, el célebre obispo Samuel Ruiz García, que había hecho suyas muchas de las propuestas de la teología de la liberación y que terminó siendo un gran impulsor de la pastoral indígena y de la iglesia autóctona,⁸ decidió poner fin a los "Te Deum" en la catedral los días 21 de diciembre.⁹ Las celebraciones se restringieron, entonces, al templo de la Caridad y a una pequeña procesión con la imagen. No por ello las intervenciones divinas de la Virgen cayeron en el olvido. En 1994, después del levantamiento zapatista, un grupo conservador de sancristobalenses decidió sacar en solemne procesión a la Virgen de la Caridad: si había dado tan buenos resultados en 1712 contra los indios sublevados, de seguro permitiría poner fin al movimiento zapatista, que integraba en su seno a los descendientes indígenas de los derrotados por las tropas españolas. Monseñor Ruiz García se encontró entonces ante un incómodo dilema.

Obviamente, comprendió claramente la intención política que animaba a los promotores de la procesión —y con la cual no simpatizaba en lo más mínimo—; pero, por otra parte, no podía oponerse abiertamente a una celebración que pretendía tener un carácter exclusivamente religioso. Finalmente, optó por una solución salomónica: concedió el permiso para que se pudiese sacar en procesión a la imagen de la Virgen de la Caridad, siempre y cuando se le retirasen sus insignias militares: la banda de generala y el bastón de mando.¹⁰

⁸ Sobre la evolución política de este obispo, véase Ríos Figueroa (2002); Meyer(2000) y Morales Bermúdez(2005).

⁹ Flores Ruiz (2002), se lamentaba en 1966 que la devoción a la Virgen de la Caridad languidiese y expresaba su deseo que su iglesia se convirtiese "en un santuario, a donde concurráramos para venerar y agradecer los favores recibidos y merecer los nuevos que estamos siempre necesitados". Jiménez Paniagua (1994) dice que esta ceremonia tradicional dejó de llevarse a cabo en 1960; pero Jesús Morales Bermúdez, en comunicación personal del 11 de enero 2006, me dijo recordar claramente que las misas se suprimieron en 1968, lo que es mucho más lógico dado que fue en esos años cuando el obispo cambió por completo su política pastoral.

¹⁰ Aunque yo vivía en San Cristóbal de Las Casas en ese momento, reconozco no le presté mayor atención a la noticia de esa procesión. Fue Gaspar Morquecho quien me la trajo a la memoria y quien me contó sus pormenores, cuando, a finales del año de 2005, se enteró de mi interés histórico por la Virgen de la Caridad. Andrés Aubry, por la mediación de Sonia Toledo, tuvo la gentileza de confirmar varios detalles de esta historia directamente con el obispo Samuel Ruiz García.

LAS MEMORIAS LADINAS

Además de estas formas instituidas por las autoridades políticas y religiosas para preservar la memoria de la sublevación —o más precisamente de la victoria de las tropas españolas sobre los rebeldes—, ésta se conservó viva entre los ladinos a través, primero, de diversos relatos orales y, luego, de los escritos de los cronistas sancristobalenses.

El origen de gran parte de estos relatos proviene de las declaraciones —y luego de las narraciones entre parientes y amigos— de las mujeres españolas, mestizas y mulatas que fueron hechas prisioneras por las tropas de los indios sublevados. En efecto, cuando empezaron a crecer los rumores de que los indios se iban a levantar en armas, los ladinos que vivían dispersos en varios de los pueblos de la provincia de Los Zendaes optaron por congregarse en Chilón y en Ocosingo. Conociendo esto, los soldados de la Virgen de Cancuc lanzaron un primer ataque al pueblo de Chilón. Tras la rendición de los ladinos, los rebeldes pusieron fin a la vida de todos los varones adultos y se llevaron a las mujeres y a los niños como prisioneros a Cancuc. Al enterarse de la suerte que habían corrido los ladinos de Chilón, los que estaban refugiados en Ocosingo optaron por otra estrategia poco gloriosa: los varones emprendieron la fuga del pueblo abandonando a sus mujeres y niños, pensando ilusamente que los rebeldes no les harían ningún daño. Sin embargo, cuando los indios tomaron Ocosingo sin encontrar resistencia, se enfurecieron al ver que sus enemigos habían escapado y se desquitaban matando a todos los niños de ambos sexos. Las mujeres, destrozadas por la pérdida de sus hijos, también fueron llevadas a Cancuc. Ahí, junto con las que habían sido apresadas en Chilón, fueron obligadas a vestirse como indias, a desatarse las trenzas para llevar el pelo suelto y a dedicarse a moler maíz para alimentar a los rebeldes. Tiempo después los dirigentes de la sublevación les obligaron a casarse con jóvenes indios (VIQUEIRA, 2010).

Fueron, estas mujeres, cuyos maridos e hijos habían sido asesinados, que habían sido humilladas y maltratadas, para finalmente ser violadas por sus nuevos e impuestos "maridos", las que, al ser finalmente liberadas en Cancuc por el capitán general de Guatemala, narraron con todo detalle lo que había sucedido en la región rebelde durante los meses en que había escapado al dominio español. Fueron ellas las primeras en explicar detenidamente muchos de los aspectos más importantes de la sublevación: cómo se habían comportado los indios durante las batallas de Chilón, Ocosingo y Cancuc; el papel protagónico de María de la Candelaria; cómo y quienes habían asesinado a los sacerdotes; cómo funcionaba la iglesia herética de Cancuc; quiénes habían sido los principales vicarios de este culto; y cuáles habían sido los motivos que habían tenido los indios para sublevarse (AGI, 295, exp.6, f.1-68).

De esta forma, sus declaraciones sirvieron de base a las autoridades españolas para interrogar a los rebeldes presos. Sus relatos terminaron, pues, por constituir los fundamentos de los autos de la sublevación y, por consiguiente, de las crónicas religiosas y civiles que se escribieron en los años siguientes sobre este acontecimiento. Sus trágicas experiencias conmovieron tan profundamente a muchos ladinos que su visión de la rebelión india de 1712 llegó a transmitirse de boca en boca durante muchas generaciones. Varios viajeros del siglo XIX llegaron a escuchar relatos basados en los testimonios de estas mujeres ladinas. Así, John Lloyd Stephens, quien recorrió el estado de Chiapas entre 1839 y 1840, resumió en unas apretadas líneas, las historias que escuchó sobre la sublevación de 1712:

"Los indios [...] apostataron del cristianismo, asesinaron a los sacerdotes, profanaron los templos, tributaron impía adoración a una mujer indígena, destrozaron a los hombres blancos, y se apoderaron de sus mujeres como esposas". (STEPHENS, 1989, p.60)

LAS MEMORIAS INDÍGENAS

Entre los indígenas, el recuerdo de la sublevación de 1712 se mantiene vivo todavía hasta la fecha. Así, por dar un ejemplo altamente significativo, en 1796, un grupo de indios de la parcialidad de Santa Catarina en Mitontic pidió permiso para regresar a las tierras de sus antepasados en Pantelhó y fundar ahí un nuevo pueblo (AHDSC, Fondo Diocesano, 1796 - carpeta 655, exp. 1, ff. 1-1v). Las autoridades españolas, antes de dar respuesta a su solicitud, quisieron indagar en los antecedentes del caso. Ante este requerimiento, el deán de la catedral informó de las vicisitudes y desplazamientos que había conocido el pueblo de Santa Catarina, pero curiosamente no hizo mención alguna del punto más importante: sus pobladores asentados en el paraje de Zactán habían participado en la rebelión de 1712 y como castigo se les había obligado a abandonar su pueblo, demasiado distante de Ciudad Real, para congregarse en el de Mitontic (AHDSC, Fondo Diocesano, 1796 - carpeta 655, exp. 1, ff. 2-3). Fueron, entonces, los propios naturales de Santa Catarina los que tuvieron que refrescar la memoria de las autoridades españolas, explicándoles este último y crucial punto. Todavía más sorprendente resulta el hecho de que los indios, más de 80 años después de los acontecimientos, lograron fechar la sublevación con una precisión asombrosa.

Otra forma, más críptica, en la que ha sobrevivido el recuerdo de la rebelión es en las plegarias de curación. En un detallado estudio de un rezo de Bachajón, llevado a cabo por los antropólogos franceses Alain Breton y Aurore Becquelin-Monod (1989), los autores pusieron en evidencia que los lugares que se mencionan en el ritual dibujan un amplio círculo en torno a Bachajón. El rezador les explicó a los investigadores que todos los topónimos hacían referencia a

algún acontecimiento importante de la historia de su pueblo. Así, los del sector suroeste estaban todos ligados a diversos episodios de la sublevación de 1712.

Pero, sin lugar a dudas, el mecanismo de transmisión más importante de la rebelión de Cancuc entre los indígenas son las llamadas "historias de Juan López", que se cuentan en muchos pueblos de lengua tzeltal de las Montañas Mayas, especialmente en Bachajón y en Cancuc, y que han llegado también a la Selva Lacandona junto con los migrantes indígenas que la han colonizado.¹¹ Estas historias recrean de manera mítica algunos de los episodios de los enfrentamientos entre españoles e indios del año de 1712. A pesar de que estos relatos han recibido una gran atención por parte de antropólogos e historiadores, no se ha destacado lo suficiente que, en la versión indígena, el origen de la guerra no es una rebelión contra el orden establecido, sino que siempre se presenta como una agresión de los españoles movidos por la codicia o el afán de venganza.

Las muchas variantes que existen sobre la historia de Juan López, a partir de un pequeño núcleo común, narran escenas muy diversas, en algunos casos contradictorias entre ellas. A grosso modo, entre las innumerables versiones se pueden distinguir dos grandes tradiciones: la de Bachajón, pueblo de origen de Juan López, en las que se destaca su origen sobrenatural; y la de Cancuc, cabecera de la sublevación de 1712, en donde se glosa con más detalle sus hazañas contra las tropas españolas y su muerte. Aquí intentaremos dar una visión de conjunto, inevitablemente muy simplificada, de los relatos nacidos de ambas tradiciones.

Según las versiones que circulan en Bachajón, Juan López era un hombre-dios originario de ese pueblo. Su madre, una muchacha soltera y virgen, se había refugiado de la lluvia en una cueva, en la que se había quedado dormida. Después de unos meses, se dio cuenta de que estaba encinta, a pesar de nunca haber tenido relaciones sexuales con ningún hombre. Al nacer su hijo, éste no dejaba de llorar desesperadamente, por lo que la mujer lo llevo ante un chamán, quién le explicó que los llantos de su hijo se debían a que echaba de menos a su padre, el ángel de la cueva. Por ello, el chamán le recomendó que lo llevase a visitar a su progenitor. Al llegar a la cueva, el niño dejó inmediatamente de llorar y empezó a gatear rápidamente hacer desaparecer en uno de los agujeros de la cueva. No se volvería a saber nada de Juan López, a quien la madre daba por muerto, hasta que unos años después reapareció por el pueblo bajo la forma de un adulto investido de grandes poderes.

Tiempo después, Juan López supo que las tropas españolas tenían planeado atacar el pueblo de Cancuc. En algunas de las variantes de Cancuc, esta agresión se debía a que los

¹¹ Entre los muchos relatos que se han publicado y analizado, mencionemos aquí los de Vos(2011); Pitarch Ramón(1992) y Gómez Gutiérrez(1996).

españoles habían tenido conocimiento de que el excremento de una enorme serpiente que vivía en un pequeño cerro a las afueras del pueblo era de plata, metal precioso que despertaba la codicia de todos los colonos y de las autoridades. Juan López se presentó, entonces, ante los principales de Cancuc con el fin de ofrecer su ayuda para repeler el ataque español. Estos lo recibieron con mucho escepticismo, dudando que fuera capaz de enfrentarse con éxito al enemigo. Por ello lo retaron a que diera muestra de los poderes de los que se vanagloriaba. Se produjo, entonces, una competencia entre los "lab" (es decir de los naguales, como se les conoce en el centro de México a los dobles animales de las personas) de algunos de los principales y los de Juan López. Al final, el "lab" de jaguar del bachajonteco terminó por imponerse.

Investido del reconocimiento de los principales, Juan López se apostó en lo alto de la torre de la iglesia de Cancuc. Al ver llegar las tropas españolas, empezó a increparlas y provocarlas, hasta que éstas le dispararon con sus escopetas. Juan López, sin inmutarse, se quitó el sombrero y, con éste, recogió todas las balas que le iban dirigidas. Luego, las arrojó en contra de sus agresores, provocando la muerte y huida de los soldados.

Una vez que Juan López había logrado poner fin a la amenaza que pesaba sobre Cancuc, los principales del pueblo se le acercaron para preguntarle cómo podían devolverle el favor que les había hecho. Juan López respondió que se conformaba con la mitad del pueblo: la mitad de las casas, la mitad de las tierras y la mitad de las mujeres. Ante tal exorbitante demanda, los principales empezaron a cabildear sobre cómo podrían deshacerse de este héroe tan ambicioso y déspota. Probaron asesinarlo de varias maneras, pero al principio sin éxito alguno ya que los poderes de Juan López eran demasiado grandes. En alguna versión de Cancuc, el bachajonteco terminó por revelarles el único modo en que podían poner fin a su vida terrenal. De esta forma, el propio Juan López accedió a su sacrificio. Tras su muerte, los principales arrojaron su cuerpo a una profunda cavidad que se encuentra no muy lejos de la iglesia del pueblo y que de acuerdo a las creencias locales comunica directamente con el inframundo. Después de que el cuerpo de Juan López llegó al fondo de la cavidad, de ésta ascendió un colibrí. El simbolismo de esta escena es claro: se trata de un sacrificio ritual, en el que el colibrí es la encarnación del dios mesoamericano de la guerra y del sol, conocido por los mexicas como Huitzilopochtli (colibrí zurdo). Esta ave resulta ser, entonces, el lab (o nagual) ideal para un temible guerrero como lo fue Juan López. Muerto el bachajonteco, los españoles tuvieron el campo libre para lanzar un nuevo ataque contra Cancuc del que salieron victoriosos.

De acuerdo a otras variantes, cuando las tropas invasoras se retiraban, se suscitó una discusión entre la imagen de la Virgen y la de San Juan Evangelista (el santo patrono del pueblo) sobre si debían permanecer en el pueblo o acompañar a los españoles a Ciudad Real. La Virgen,

en plan frívolo, argumentó que las fiestas que se celebraban en su honor en Ciudad Real eran mucho más vistosas y alegres; San Juan Evangelista, en cambio, dijo que no podía abandonar a sus hijos en un momento tan doloroso para ellos. Fue así, como la primera traicionó a Cancuc para convertirse en la Virgen de la Caridad, en algunas versiones, en la Virgen de la Merced en otras, imágenes que se veneran en San Cristóbal de Las Casas. Tiempo después otra Virgen se le apareció a una joven muchacha india, pidiéndole permanecer en el pueblo. Es así como hoy en día las imágenes de San Juan Evangelista y de la Virgen se mantienen en la nueva iglesia de Cancuc.

Desde que su cuerpo fue arrojado a la sima, los cancuqueros esperan que Juan López regrese a su territorio, no sin cierto temor debido a su doble carácter de protector y de codicioso abusón. Es más, en las semanas que siguieron al levantamiento armado del EZLN, en el pueblo se discutió de manera informal sobre si el subcomandante Marcos era o no una reencarnación de Juan López.

Desgraciadamente sólo conocemos las versiones recientes de la historia de Juan López, que empezaron a recogerse a partir de la década de 1980 (VOS, 1984). Pero sin duda su origen se remonta a los años posteriores a la sublevación de Cancuc y, sin duda, al transmitirse de generación en generación, fue sufriendo muchas transformaciones, lo que explica la existencia de una gran cantidad de variantes construidas en torno a un pequeño núcleo común.

Uno de los puntos más intrigantes de estas historias es la elección de Juan López como personaje central de los relatos, en detrimento de María de La Candelaria, quien, al decir de los documentos y crónicas elaboradas por los españoles, fue el dirigente principal de la sublevación y que, a pesar de ello, ha desaparecido casi por completo de la memoria colectiva de los indígenas.

La existencia histórica de Juan López también está atestiguada en las fuentes españolas, aunque en éstas no se le presta demasiada atención en vista de que, cuando las tropas del capitán general de Guatemala entraron en Cancuc, dicho líder rebelde ya había fallecido y por lo tanto no era necesario obtener información detallada sobre sus crímenes para capturarlo y juzgarlo. A pesar de ello, varios prisioneros indios hicieron mención a él y señalaron que era originario de Bachajón y que había sido uno de los principales generales rebeldes que habían encabezado la batalla en Huixtán (AGI, 1713 293, exp. 11, ff. 112v-130v).¹² Según algunos, su cargo era incluso mucho más importantes: se refieren a él como el rey o el gobernador de los

¹² Declaración de Lázaro Jiménez. Los Moyos, 11 de marzo 1713; y 296, exp. 9, ff. 269-271. Declaración de Juan Rodríguez de 26 años. Ciudad Real, 23 de noviembre 1712; y exp. 13, ff. 27v-41v. Confesión de Sebastián López de 30 años. Ciudad Real, 20 de marzo 1716; y ff. 57-92. Confesión de Agustín López de más de 50 años. Ciudad Real, 23 de marzo 1716.

sublevados (AGI, 1712, 296, exp. 9, ff. 159v-162).¹³ Otros declarantes indios añadieron además que, después de la derrota en Huixtán, de regreso en Cancuc, tuvo una fuerte disputa con los demás generales porque quiso quedarse con la mayor parte del botín. Pero, Juan López no sólo no logró imponer su voluntad, sino que como castigo por su ambición desmedida fue ahorcado por sus compañeros de armas (AGI, 1713, 294, exp. 23, ff. 302v-304)¹⁴. No es difícil reconocer, pues, en estos acontecimientos el punto de partida de las historias de Juan López en las que los indígenas de lengua tzeltal lo convirtieron en un personaje sobrenatural.

EL DIALOGISMO ACTUAL DE LAS MEMORIAS

Las tres memorias que hemos mencionado brevemente —la oficial, la ladina y la indígena— no se han desarrollado independientemente una de la otra, sino que cada una parece tomar en cuenta las versiones rivales para desmentirlas, aunque sea a costa de tomar prestados algunos elementos de aquellas. De esta forma, los distintos y contradictorios relatos de la rebelión de 1712 han ido evolucionando a lo largo del tiempo, polemizando los unos con los otros.

Así, las memorias indígenas parecen haberse construido con el fin de rechazar la responsabilidad que las autoridades españolas y luego ladinas les atribuían por haber iniciado una rebelión que había desembocado en un baño de sangre generalizado, con cientos de muertos de ambos lados. En los relatos de Juan López, en cambio, la guerra dio inicio con una agresión injustificada de los españoles. Estas historias, también, borran por completo (o casi) el recuerdo de María de la Candelaria, que para los españoles había sido el instrumento al que había recurrido el Demonio para hacer que los indios apostataran de la religión católica. La existencia de los vicarios indios, la celebración de misas heréticas en la ermita por parte de éstos y la impartición de los divinos sacramentos no tienen tampoco cabida en la memoria colectiva tzeltal.

¹³ Declaración [de Melchor Espinosa]. [Comitán, 22 de agosto 1712 o unos días antes]; y ff. 169v-174. Declaración de Melchor de Espinosa de 34 años. Ciudad Real, 24 de septiembre 1712.

¹⁴ Declaración de Domingo Pérez indio alcalde de Cancuc de 45 años. Yajalón, 9 de enero 1713; y 295, exp. 8, ff. 290v-301. Confesión de Gerónimo Saraos. Santiago de Guatemala, 8 de junio 1713. Otras versiones dicen que Juan López repartió el botín entre los soldados: AGI, Guatemala, 296, exp. 7, ff. 59-63. Declaración de Sebastián García Muchín. Ciudad Real, 13 de febrero 1713. Otras que murió en la batalla de Huixtán: AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 107-112v. Declaración de Sebastián Hernández de 25 años. Ciudad Real, 16 de septiembre 1712; ff. 112v-116v. Declaración de Diego de Santi Esteban de 24 años. Ciudad Real, 16 de septiembre 1712; y ff. 266-269. [Declaración de Jorge Rodríguez de 25 años]. Ciudad Real, 23 de noviembre 1712.

Memorias históricas e identidades contrapuestas

En cambio, sus relatos ensalzan a Juan López, un personaje ignorado en las crónicas dominicas y en las relaciones de las autoridades españolas.

Por otra parte, sabemos que, a fines del siglo XIX, las historias de Juan López no sólo circulaban entre los indios, sino que los mestizos también tenían conocimiento de éstas. El erudito local Vicente Pineda afirmó que, para escribir su relato de la sublevación de 1712, había acudido a documentos históricos y a tradiciones orales, las mismas que tomó en cuenta siempre y cuando no contradijeran lo que aparecía en los testimonios escritos. Así, en su narración, un tal Juan García, rey de los rebeldes, desempeña un gran papel. Todo indica que Vicente Pineda confundió a dos de los dirigentes rebeldes —Juan López y Juan García— mezclando los datos de los documentos con los de los relatos de los indígenas. Esta confusión se vio facilitada porque todavía en nuestros días, algunos relatos indígenas denominan al héroe de éstos no como Juan López, sino como Juan García. Lo interesante del caso es que, a pesar del carácter fuertemente anti-indígena de su libro —no exento de afirmaciones brutalmente racistas—, Vicente Pineda afirma que "como nuestros lectores observarán, Juan García no era un hombre común, pues el valor y la energía que desplegó en esta revolución era, sin duda, superior al de Huautemoc [Cuauhtémoc] en México que abandonando la ciudad y sus fuerzas sale huyendo en unión de su familia" (PINEDA, 1986, p.63).

Por otra parte, en algunos relatos que circulan entre los ladinos de San Cristóbal de Las Casas, la victoria de las tropas españolas se atribuye a la aparición de la Virgen de la Caridad —un milagro que la tradición oficial no recoge—. Pero lo más interesante de estos relatos es que afirman que la Virgen se le apareció a los indios arriba de la torre de la iglesia y que su vestido arrojaba balas y flechas que pusieron en fuga a los indios (MOSCOSO PASTRANA, 1992; ORANTES GARCÍA, 1994). La semejanza con la hazaña de Juan López no parece tener nada de fortuito. Por el contrario, todo indica que los ladinos se apropiaron de un elemento de las historias indígenas para utilizarlo en su contra.

A pesar de las obvias contradicciones entre las distintas memorias, todas ellas apuntaban a presentar los acontecimientos de 1712 como una guerra de "castas" (étnica, diríamos hoy), lo que casaba muy bien con la situación regional en la que todas las relaciones sociales se ordenaban en torno a la contraposición entre indígenas y ladinos. Así, los relatos de la sublevación de 1712 no hacían sino enriquecer la lista de agravios que los unos habían recibido de los otros y, desde el punto de vista ladino, justificaban el uso de la violencia cotidiana contra los indios para evitar que volviesen a rebelarse.

Inevitablemente, los acelerados cambios que se han producido en la región desde la década de 1930 han tenido que afectar profundamente las condiciones del debate dialógico

entre las memorias de la sublevación, aunque sólo fuera por la llegada de nuevos actores sociales a la región.

Desde el sexenio de Lázaro Cárdenas (1934-1940), el Estado federal y sus funcionarios se han hecho cada vez más presentes en las Montañas Mayas (RUS, 1995). En 1952, la creación del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil en San Cristóbal de Las Casas, dependiente del Instituto Nacional Indigenista (INI), le permitió al Estado profundizar su injerencia en las comunidades indígenas (KÖHLER, 1975). Todo ello dio lugar al ascenso de nuevos líderes indígenas capaces de negociar con los funcionarios federales, de encabezar las solicitudes de reparto de tierras y de llevar a la práctica los programas de educación y salud del INI, lo que fue debilitando paulatinamente el poder político y económico de los ladinos en la región.

La creciente presencia de pastores evangélicos a partir de la década de 1940 obligó a reaccionar a la iglesia católica, cuya presencia en las Montañas Mayas se había reducido a un mínimo (RIVERA FARFÁN, 2003). A partir de 1960, con la llegada de un joven y dinámico obispo, Samuel Ruiz García, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas lanzó una nueva campaña de evangelización, en algunos aspectos inspirada de los métodos de los evangélicos, y, sobre todo, abandonó el discurso que enfatizaba la necesidad de "civilizar" a los indígenas para presentarse, en cambio, como la defensora de sus derechos y de su cultura (RÍOS FIGUEROA, 2002).

En la década de 1960, hicieron su aparición en las Montañas Mayas y en la Selva Lacandona las organizaciones campesinas de izquierdas y los partidos políticos de oposición (HARVEY, 2000; VIQUEIRA Y SONNLEITNER, 2000). A éstos, le siguieron algunos grupos maoístas e incluso guerrilleros, que terminaron por dar lugar al EZLN (LEGORRETA DÍAZ, 1998).

Todos estos nuevos actores políticos tuvieron necesariamente que apoyarse en jóvenes indígenas que reclutaban para su causa, de tal forma que dieron lugar en las comunidades a la aparición de líderes políticos, maestros, enfermeros, pastores, catequistas y diáconos, y comerciantes indígenas que desplazaron a los ladinos. Los que poseían ranchos en la región los perdieron en la reforma agraria o los vendieron ante la amenaza de verlos invadidos. Los que radicaban en las cabeceras municipales, y que anteriormente acaparaban los puestos claves en el ayuntamiento, monopolizaban el comercio —principalmente el del aguardiente— o trabajaban como maestros, fueron sustituidos por jóvenes indígenas y tuvieron que replegarse —voluntariamente o forzados— a San Cristóbal de Las Casas o alguno de los últimos enclaves ladinos como Ocosingo o Yajalón.

A su vez, el crecimiento demográfico en el campo y la crisis económica que se desató a fines de los años de 1970 empujaron a muchos indígenas a migrar a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, que gracias al turismo empezó a generar nuevas oportunidades de empleo. Algunos

Memorias históricas e identidades contrapuestas

de estos indígenas lograron prosperar en la ciudad, se hicieron de un puesto en el mercado o de una licencia para conducir un taxi. Muchos miembros de esta nueva clase media indígena envían a sus hijos a las universidades con la finalidad de que se conviertan en profesionistas. Así, la antigua identificación entre indígena y campesino pobre ha empezado a perder relevancia ante la existencia de un grupo creciente de indígenas urbanos, que desempeñan trabajos muy variados (RUS, 2012).

La relación entre la memoria de la rebelión ha empezado, entonces, a adquirir una nueva complejidad. Algunas de las historias de Juan López que circulan en Bachajón muestran una curiosa influencia de las prédicas de los jesuitas que fundaron una importante misión en la cabecera del municipio. Así, en esos relatos, se ha producido una fusión-confusión entre Juan López y Jesucristo, aprovechando el hecho de que ambos nacieron de una mujer virgen.

Por otra parte, los antropólogos e historiadores que llegaron a Chiapas atraídos por el mundo indígena descubrieron fascinados la existencia de las historias de Juan López y se pusieron a recopilar, interpretar y publicar las distintas versiones que encontraron. Eso le proporcionó a dichos relatos un nuevo atractivo a ojos de los jóvenes indígenas, que tal vez ya no los habían escuchado en boca de sus padres y abuelos. Algunos de ellos empezaron, entonces, a recopilar a su vez más variantes de las historias de Juan López con el fin de verterlas en moldes totalmente ajenos a la tradición. Así un joven indígena se propuso crear un relato unificado que abrevara de todas las versiones recopilados (GÓMEZ-GUTIÉRREZ, 1996); otro escribió un largo poema épico narrando la rebelión de 1712 (TORREZ SANCHEZ, 2006).

Desde la década de 1960, los historiadores profesionales se interesaron en este conflicto social y emprendieron la búsqueda de fuentes documentales. La crónica de los dominicos, escrita una década después de la sublevación, empezó a ser ampliamente conocida. Los trabajos sobre los autos de la rebelión que se encuentran en el Archivo General de Indias (AGI) en Sevilla, España, se multiplicaron. Dramaturgos y novelistas se apoderaron del tema para crear nuevas obras literarias, inspirados en los trabajos de los historiadores y antropólogos, o directamente en las fuentes escritas de la época.

Toda esta producción no ha permanecido restringida a un selecto grupo de lectores. Por el contrario, ha encontrado una difusión mayor, no exenta de malentendidos. Prueba de ello es el incidente que la lectura de uno de mis libros dedicado a la rebelión de 1712 provocó entre los pueblos de Guaquitepec y Cancuc. En aquel trabajo, había narrado cómo al principio de la sublevación los líderes rebeldes habían pedido a los pueblos de la región que acudiesen a Cancuc llevando sus imágenes religiosas y sus cruces procesionales. Como no venía al caso con el argumento del ensayo, no había mencionado que, tras la toma de Cancuc por las tropas

españolas, las autoridades se habían encargado de devolver las imágenes y las cruces a los pueblos. Grave omisión: un joven indígena que me leyó dedujo apresuradamente que los cancuqueros seguían conservando algunas imágenes que habían pertenecido a Guaquitepec. Al parecer este muchacho comentó su suposición, que daba por verdadera, en diversas ocasiones en el pueblo hasta que su reclamo encontró eco en un anciano. Este anunció que una de estas imágenes le había suplicado en sueños que le ayudara a regresar a Guaquitepec, y entre los indígenas de Chiapas los sueños se toman siempre muy en serio por ser un canal de comunicación privilegiado entre las divinidades y los hombres. Se formó entonces una pequeña comisión que fue a entrevistarse con un regidor de Cancuc. Este, que resultó ser una persona sin escrúpulos, les prometió devolverles la imagen —que valga la pena recordar aquí no existía— a cambio de un pago elevado que serviría, dijo, para convencer a los demás miembros del cabildo y a las autoridades tradicionales. Como la "devolución" tardaba en llevarse a cabo, los ánimos de los indígenas de Guaquitepec se empezaron a caldear hasta que, afortunadamente, el INI intervino para resolver el problema y aclarar la situación. Esta anécdota tiene que ayudarnos a los historiadores a tener siempre muy presente que nuestros estudios pueden convertirse fácilmente en armas arrojadas en conflictos sociales, independientemente de nuestras intenciones.

Otro caso que muestra las nuevas formas de diálogos entre tradiciones distintas es el de la conmemoración de los 300 años de la sublevación en Cancuc. Esta fue organizada de manera entusiasta por dos jóvenes cancuqueros —Miguel Gómez y Sebastián de la Torre López— que habían cursado la licenciatura en historia en San Cristóbal de Las Casas y que conocían bien la bibliografía académica sobre el tema. Como parte de las celebraciones, organizaron un ciclo de conferencias en la cabecera municipal al que invitaron a antropólogos e historiadores y al que acudieron los estudiantes de la secundaria del pueblo y varias autoridades tradicionales y rezadores, que son los principales transmisores locales de las historias de Juan López. Ignoro qué extraños efectos habrán tenido estas conferencias sobre la memoria colectiva local.

Un dato curioso de esta celebración es que, a pesar de que los dos jóvenes organizadores conocían bien las historias de Juan López —tanto por los relatos que escucharon de sus mayores como de sus lecturas universitarias— y de que tenían previsto depositar una ofrenda en la profunda cavidad en la que se había arrojado su cuerpo, nunca habían tenido la curiosidad de ir a visitar dicha sima. Fui paradójicamente yo quién los guió ahí por primera vez. En cambio, unos años atrás, yo había conocido el lugar encaminado por unos niños cancuqueros que merodeaban en las cercanías de la vieja iglesia del pueblo y que habían escuchado en sus casas las historias de Juan López. Unos dos cientos metros antes de llegar a la sima, los niños me

Memorias históricas e identidades contrapuestas

dejaron sólo, explicándome que sus padres les tenían estrictamente prohibido —y con razón— acercarse demasiado a esa peligrosa cavidad. Hoy en día, tan sólo un par de años después de esa conmemoración, la sima se ha convertido en un lugar de culto, no sólo para los tradicionalistas que mantienen viva la memoria de Juan López, sino también para la Iglesia católica, en vista de que la crónica dominica asegura que los rebeldes arrojaron también ahí el cadáver de fray Marcos de Lambur, muerto de un balazo por Juan García tras haberse rehusado a oficiar misa en la ermita en donde los rebeldes decían tener a la Virgen de Cancuc (XIMENEZ, 1999). Así, los católicos han construido un pequeño altar de cemento junto a la profunda cavidad —afortunadamente ahora protegida con una malla metálica— con el fin de celebrar algún ritual en honor al fraile dominico que tienen por mártir de la fe. Esta recuperación de este lugar sagrado por dos grupos religiosos tuvo como consecuencia parar en seco el proyecto del presidente municipal, también indígena, quien, para resolver el problema de la basura en la cabecera, proponía arrojarla a la sima. Estos ejemplos me parecen suficientes para que el público pueda hacerse una idea de la diversidad de creencias e ideales que atraviesan todas las comunidades indígenas de las Montañas Mayas.

LA RESPONSABILIDAD DE LOS INVESTIGADORES

Esta efervescencia contradictoria que se produce al multiplicarse los encuentros y desencuentros de las memorias de la sublevación de 1712 nos obliga —pienso yo— a todos los investigadores interesados en este acontecimiento histórico a plantearnos seriamente cuál es nuestra responsabilidad social.

Ante una realidad social regional cada vez más compleja y cambiante, juzgo que lo peor que podemos hacer es volver a construir unos relatos maniqueos que presenten a la sublevación como un episodio más de una guerra a muerte entre indígenas y ladinos que se extiende a lo largo de cinco siglos y que sólo llegará a su fin con la desaparición de uno de estos grupos. Con ello quiero decir que me parece indispensable dejar de alimentar con narraciones históricas las identidades contrapuestas que han servido hasta ahora para legitimar la discriminación contra los indígenas y que ahora tienen que enfrentar una realidad social mucho más diversa y más compleja.

Para ello, considero necesario volver a ubicar esta rebelión en su contexto histórico muy específico, en vez de presentarla como parte de un enfrentamiento intemporal, que es lo que tradicionalmente se ha hecho (VIQUEIRA, 1998). También juzgo indispensable recordar que la sublevación se limitó a una región —ciertamente amplia— de la alcaldía mayor de Chiapas y que

los indios de otros partidos, por una razón u otra, no participaron en ésta (VIQUEIRA, 1997). Los hubo incluso que cooperaron con los españoles en su represión. Tampoco está de más mostrar las contradicciones internas de la región rebelde y cómo varios indios de las Montañas Mayas se opusieron a las órdenes de los líderes de la revuelta armada (VIQUEIRA, 2010). Para terminar de dar cuenta de la complejidad de este acontecimiento histórico, nos hace falta todavía un buen estudio de la participación de algunos ladinos —mestizos y mulatos— en el bando rebelde.

Como historiadores profesionales tenemos también que reflexionar más seriamente sobre la forma en que se han construido no sólo las memorias y los relatos de la sublevación, sino también las fuentes primarias a las que a veces acudimos de manera ingenua como si fueran un registro objetivo de los hechos del pasado. Hemos señalado que, a nuestro juicio, los testimonios de las mujeres ladinas son los que proporcionaron las preguntas claves que se les hicieron a los prisioneros y los que marcaron indeleblemente la estructura de los autos judiciales. Sin embargo, hubo un aspecto clave de sus relatos que fue muy rápidamente silenciado. A pesar de los horrores que habían vivido, ninguna de estas mujeres hizo responsables de sus males a los indios en general. Por el contrario, todas señalaron que en medio de su tragedia siempre hubo algunos indios —a menudo mujeres— que se compadecieron de ellas y que, poniendo en riesgo sus propias vidas, les habían ayudado a sobrevivir (VIQUEIRA, 2010).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRETON, Alain; BECQUELIN-MONOD, Aurore. "Mais j'ai transmis l'esperance ...". Étude d'une prière de guérison tzeltal (Maya du Chiapas, Mexique). París: A.E.A, 1989.

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.

ESTRADA SAAVEDRA, Marco. **La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico sobre las bases de apoyo zapatistas en la Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)**. México: El Colegio de México, 2007.

FLORES RUIZ, Eduardo. **Investigaciones históricas sobre Chiapas**. 2a edición. San Cristóbal de Las Casas: Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, 2002.

GÓMEZ GUTIÉRREZ, Domingo. **Juan López, héroe tzeltal**. México: Instituto Nacional Indigenista, 1996.

GOSNER, Kevin. **Soldiers of the Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion**. Tucson: University of Arizona Press, 1992.

HARVEY, Neil. **La rebelión de Chiapas. La Lucha por la tierra y la democracia**. México: Era, 2000.

JIMÉNEZ PANIAGUA, José. **La guía del visitante o Scholion In Rebus Gestis Sancti Christophori. Disertación sobre las cosas referentes a San Cristóbal de Las Casas, Ciudad Real de Chiapas**. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas, 1994.

JUARROS, Domingo. **Compendio de la historia del reino de Guatemala. 1500-1800**. Guatemala: Piedra Santa, 1981.

KLEIN, Herbert S. Rebeliones de las comunidades campesinas: La república tzeltal de 1712. In: . McQUOWN y PITT-RIVERS (ORG.). **Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas**. México: Instituto Nacional Indigenista, 1970. p. 149-170.

KÖHLER, Ulrich. **Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas**. México: Instituto Nacional Indigenista, 1975.

LEGORRETA DÍAZ, María del Carmen. **Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona**. México: Cal y Arena, 1998.

MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo. **Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas**. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1973.

MEYER, Jean. **Samuel Ruiz en San Cristóbal**. México: Tusquets, 2000.

MÉXICO. **Censo de Población y Vivienda**. 2010. Disponible en: www.inegi.org.mx. Asesado en noviembre 2016.

MORALES BERMÚDEZ, Jesús. **Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas. 1950-1995.** México: Casa Juan Pablos / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Universidad Intercultural de Chiapas / Consejo de Ciencias y Tecnología del Estado de Chiapas, 2005.

MOSCOSO PASTRANA, Prudencio. **Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas.** México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

MOSCOSO, Prudencio. **Leyendas de San Cristóbal.** Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas / H. Congreso del Estado, 1991.

OBARA-SAEKI, Tadashi. **Ladinización sin mestizaje. Historia demográfica del Área Chiapaneca 1748-1813.** Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal Para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2010.

OBARA-SAEKI, Tadashi, y VIQUEIRA, Juan Pedro Alban. **El arte de contar tributarios. Provincia de Chiapas 1560-1821.** México: El Colegio de México, 2016.

ORANTES GARCÍA, José Rubén. Contribución al estudio de la(s) indentida(es) urbana(s): Variaciones de una leyenda. **Anuario IEI (Instituto de Estudios Indígenas)**, n. IV, p. 57-66, 1994.

OROZCO Y JIMÉNEZ, Francisco. **Colección de documentos relativos a la milagrosa imagen de la santísima Virgen de la Presentación llamada de Caridad que se venera en su templo de San Cristóbal L. C., mandolos copiar de los originales del archivo de esta Sta. iglesia catedral y publicar el Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Francisco Orozco y Jiménez, obispo de Chiapas.** San Cristóbal Las Casas: Tip. de la Sociedad Católica al cargo de Manuel J. Gutiérrez, 1903.

ORTIZ HERRERA, María del Rocío. **Lengua e historia entre los zoques de Chiapas. Castellанизación, desplazamiento y permanencia de la lengua zoque en la Vertiente del Mezcalapa y el Corazón Zoque de Chiapas (1870-1940).** Zamora (Michoacán): El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2012.

PATCH, Robert W. **Maya revolt and Revolution in the Eighteenth Century.** Armonk (Nueva York) / Londres: M. E. Sharpe, 2002.

PINEDA, Vicente. **Sublevaciones indígenas en Chiapas. Gramática y diccionario tzeltal.** México: Instituto Nacional Indigenista, 1986.

PITARCH RAMÓN, Pedro. Una versión tzeltal de la rebelión indígena de 1712, y sus razones. **Anuario IEI (Universidad Autónoma de Chiapas)**, IV, p. 151-173, 1992.

RÍOS FIGUEROA, Julio. **Siglo XX: Muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos.** México: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (Universidad Nacional Autónoma de México), 2002.

RIVERA FARFÁN, Carolina. **Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso de Valle de Pujiltic.** Tesis (doctorado en antropología) Facultad de Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

RUS, Jan, La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968. In: VIQUEIRA, J.P. y RUZ, M. H.(org.). **Chiapas: Los rumbos de otra historia**. 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. p. 251-277.

_____. **El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de Los Altos de Chiapas, 1974-2009**. Puebla: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2012.

STEPHENS, John Lloyd. **Incidentes de viaje en Chiapas**. México: Gobierno del Estado de Chiapas y Miguel Ángel Porrúa, 1989.

TOLEDO Tello, Sonia. **Historia del movimiento indígena en Simojovel, 1970-1989**. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, 1996.

TORRES SÁNCHEZ, Diego. **Ma'yuk slajibal te ejchenil / La herida interminable**. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2006.

VIQUEIRA, Juan Pedro. Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712. In: VIQUEIRA, J.P. y RUZ, M. H.(org.). **Chiapas: Los rumbos de otra historia**. 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. p. 103-143.

_____. Los Altos de Chiapas: Una introducción general. In: VIQUEIRA, J.P. y RUZ, M. H.(org.). **Chiapas: Los rumbos de otra historia**. 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. p. 219-236.

_____. **Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos sobre la rebelión de Cancuc**. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997.

_____. **Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades**. México: Tusquets / El Colegio de México, 2002.

_____. Una memoria en disputa: Cancuc tras la rebelión de 1712. In: SIGAUT, N. (ed.). **Espacios y patrimonios**. Murcia: Universidad de Murcia, 2009, p. 99-115.

_____. Resistencias indias a la rebelión de 1712, Chiapas. **Anuario Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica 2009**, p. 213-253, 2010.

_____. Indios y ladinos, arraigados y migrantes en Chiapas: Una historia demográfica de larga duración. In: ROTH SENEFF, A. (ed.) **Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado Mexicano**. Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán, 2011.p . 221-270.

VIQUEIRA, Juan Pedro, y Willibald SONNLEITNER. **Democracia en tierras indígenas: Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)**. México: El Colegio de México/Instituto Federal Electoral/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000.

Vos, Jan de. **La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendales (Chiapas, 1712) documentada, recordada, recreada.** México: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (UNAM) / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2011.

_____. El Lacandón: Una introducción histórica. In: VIQUEIRA, J.P. y RUZ, M. H.(org.). **Chiapas: Los rumbos de otra historia.** 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. p. 331-361.

_____. Leyendo una leyenda maya: Juan López, rey de los indios. **Investigaciones recientes en el área maya**, vol. I, p. 277-292, 1984.

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 de Chiapas, 1999.

DOCUMENTOS HISTÓRICOS CITADOS

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS(AGI).

AGI, Guatemala, 293. **Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712-1721.**

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, 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 1°. **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, [...]** [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 3°.**

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 [...]**[163 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 [...] [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 4o 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 [...] [134 ff.].**

AGI, Guatemala, 296, exp. 9. Ciudad Real, año de 1712. **Cuaderno 7° 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. 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. [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.].**

ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS (AHDSC)

AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta 655, exp. 1. Año de 1796. **Los naturales que fueron del pueblo de Santa Catarina Pantelhó y hoy del de San Miguel Mitontic piden volver al primer pueblo y licencia par construir un pueblo. [3 f.].**

AHDSC, Fondo Diocesano, carpeta 5818, exp. 1. **Informe de los vasallos que tiene su majestad en este obispado de Ciudad Real de Chiapas, incluso los eclesiásticos seglares y regulares, mujeres, niños y niñas: sacado de las certificaciones o padrones dados por los curas y respecto a los religiosos y su número consta de las razones dadas por sus superiores. [1778]. [4 f.].**

Recebido em 29 de fevereiro de 2016.
Aprovado em 01 de dezembro de 2016.