

# Cosmovisión y religiosidad entre “los soldados de la Virgen”.

## La rebelión maya de 1712

L. GABRIELA RIVERA ACOSTA

*En 1712, en un área bastante extensa dentro de lo que hoy en día llamamos los Altos de Chiapas, se inmiscuyeron en una memorable rebelión india las provincias de los Zendales, las Coronas y Chinampas, y la Guardianía de Huitiupán; revuelta conocida en sus tiempos como “la rebelión de los Zendales”. Los cabecillas del movimiento eran indios inteligentes y de gran prestigio que supieron ver en la crisis española, las señales del advenimiento de nuevos tiempos.<sup>1</sup> En este movimiento se vieron involucrados elementos pertenecientes tanto a la cosmovisión maya prehispánica, como a la maya colonial, producto del mestizaje y la colonización, que se dejan entrever a lo largo de los pasajes de la revuelta. Este trabajo se centrará en el aspecto religioso de estos fenómenos.*

Transcurrido el mes de junio del año de 1712, una joven india, llamada María López, natural del pueblo de Cancuc, dijo haber presenciado la aparición de la Virgen, quien le había pedido que “se le construyera una ermita, para que pudiese vivir entre los indios”.<sup>2</sup> Al proclamarse el milagro en la provincia, los indios de los pueblos vecinos llevaron ofrendas a la dicha indígena,<sup>3</sup> quien desde entonces se hizo llamar María Candelaria.

Los cancuqueros intentaron legitimar el culto, pero ante la negativa de las autoridades se alzó la resistencia de los habitantes del pueblo.<sup>4</sup> Oportunamente llegó a Cancuc el indio Sebastián Gómez, quien afirmó haber subido al Cielo en donde habló con la Santísima Trinidad, La Virgen María, Jesucristo y el apóstol San Pedro, quienes lo habían autorizado para nombrar a indígenas educados para prestar servicios de sacerdotes y vicarios.<sup>5</sup> Además recibió el mensaje de que:

ya no había más rey, ni tributo, ni alcalde mayor, ni funcionarios de Cuidad Real porque ellos habían llegado para liberarlos de todo eso; y que ya no había mas obispo ni ningún cura porque todo eso ahora había terminado; y que ahora ellos gozarían de su antigua libertad; y que sólo tendrían vicarios y curas párrocos propios que se encargarían de administrar todos los sacramentos.<sup>6</sup>

Estas afirmaciones equivalían a una plena declaración de guerra contra el régimen colonial. De tal forma que para el 8 de agosto de 1712 María Candelaria dio el anuncio del inicio de la rebelión.<sup>7</sup> Se llamó a los pueblos a que “fuesen a defenderla y que supiesen que ya no había tributo, ni Rey, ni Presidente, ni Obispo, que ella [la Virgen] los tomaba á cargo para defenderlos”.<sup>8</sup> Su política se basaría ahora en sujetar a los pueblos rebeldes; para después salir a acabar con los españoles.<sup>9</sup>

En el transcurso de la rebelión tuvieron lugar diversos eventos de índole religiosa e íntimamente ligados a la cosmovisión maya prehispánica. Desde esta perspectiva podemos notar que la Virgen de Cancuc funcionó como dios patrono para la capital rebelde, no solo por ser por quien peleaban los rebeldes, sino porque fue ella, según el pensamiento rebelde, quien incitó a los indios a desafiar a los españoles, fue quien dijo protegería a los indios durante los combates y quien les ayudaría a acabar con sus opresores. La Virgen fue vista como una deidad benevolente para quienes le fueran fieles, les prometió resucitar si morían en combate<sup>10</sup> y que en tanto pelearan, los ángeles se ocuparían de sus milpas,<sup>11</sup> además prometió que los fusiles españoles solo dispararían agua y que morirían en un terremoto,<sup>12</sup> también prometió que al final de la guerra los españoles se convertirían en piedra.<sup>13</sup>

En cambio, a los indios que se rehusaran a pelear ella los castigaría con enfermedades, además de ponerles cuernos y cola.<sup>14</sup>

Haciendo una lectura entre líneas de los testimonios y relatos de la rebelión, la Virgen fue tratada como una deidad prehispánica, no solo a sabiendas de que a no muchos años atrás de la rebelión, señala Bricker que para 1700, se veneraba a las divinidades cristianas dándoles nombres autóctonos, sino por ser tratada como tal, al encontrarse cubierta bajo un petate. De este fenómeno podemos hacer una directa asociación con los llamados “bultos rituales” mesoamericanos, en donde se portaba a las deidades, quienes tenían a un cargador destinado a su cuidado, tal y como María Candelaria lo era para la Virgen.

Ligado a esta idea de los bultos rituales prehispánicos, la imagen de la Virgen ocasionó gran inquietud, ya que al encontrarse cubierta por el petate nunca logró saberse a ciencia cierta cómo es que lucía. Los españoles en un principio pensaron que se trataba de un “ídolo”, aunque al entrar a la ermita y no encontrar nada, llegaron a la conclusión de que se trataba de una talla en madera de la Virgen del Rosario<sup>15</sup> o de Santa Marta.<sup>16</sup> Testimonios resultantes de los juicios hechos a los rebeldes refirieron que la dicha Virgen se encontraba vestida a la usanza indígena, acompañada con cruces, varas de alcalde, trompetas y balas entre otros ornamentos.<sup>17</sup> Estos testimonios indígenas hacen pensar que realmente era un “ídolo” lo que se encontraba debajo del petate. Por ejemplo, Jacinto Pérez alegó que “dicha piedra” fue sacada de una cueva cercana al pueblo de Cancuc, aunque otros afirmaron que fue encontrada en el monte. Otro indio testificó haberle visto pies de pato, aunque Magdalena Vázquez, arrastrada por la curiosidad al levantar el petate, dijo haber visto un animal con atributos felinos, y con la piel amarilla con pintas negras, con uñas largas y curvas; en cuanto a sus extremidades no pudo verlas, por estar echado.<sup>18</sup> En general los testimonios suelen ser constantes, solo que con pequeñas variaciones. Al parecer, la balanza se inclina más a la veneración de alguna figurilla prehispánica en-

contrada en el monte, aunque no por esto se puede hablar de un intento de regreso a las “antiguas supersticiones”.

Por otra parte, sobre el tema de María Candelaria como intermediaria y representante de la Virgen en la Tierra, correspondiente a la idea de mujer-diosa, son visibles a lo largo del discurso políticas de la rebelión. Su misión era guiar a su pueblo hacia la emancipación, se le pensaba como una persona que recibió en su interior un “algo divino” que le daba estas capacidades. Esto es una clara reminiscencia de tiempos pasados, que se mantuvo viva con el paso del tiempo,<sup>19</sup> y fue modificada con la llegada de las concepciones cristianas, ahora dando lugar a las divinidades católicas. Siendo así apoyada y justificada tanto por los ángeles como por diversos santos, dándole la dirigencia no solo del movimiento rebelde sino de la misma nueva Iglesia emergente producto del milagro del que ella resultó protagonista.

Bajo la idea de la intervención de seres sobrehumanos como la Virgen, los ángeles y los santos, los soldados de la Virgen<sup>20</sup> trataron de obtener el triunfo con el apoyo de personajes que dijese tener/ser nahual, carácter de brujos, o rezadores. Este elemento es sumamente interesante, ya que la participación de estos personajes y seres con atributos sobrehumanos son una clara permanencia de elementos precolombinos. Ligado a ello, la participación de entidades sobrenaturales del Clásico como las entidades *wahyo'ob*,<sup>21</sup> pueden vincularse con los llamados “maestros nahualistas” y brujos que participaron en la rebelión. Estos personajes con atributos de “nahual” podían manipular elementos naturales como los rayos, crear terremotos, torbellinos y tormentas y en otras ocasiones tomar forma de animales como mapaches, ratones y cualquier otro animal del medio natural que les rodeaba.<sup>22</sup> Existieron relatos de capitanes que poseían hasta trece o quince naguales. Algunos de estos con la aptitud de convertirse en rayos, tigres y leones, entre otros.<sup>23</sup> Por ejemplo, Gerónimo de Saraos, promotor del milagro, entre otros atributos se decía que era “capitán de hacer rayos por arte diabólico para cuando vayan los españoles

formar tempestades y pavorizarles con ellas”, además de ser quien les indicaba a los indios rebeldes cuál era su nahual.<sup>24</sup>

Así en las declaraciones durante los juicios realizados a los rebeldes capturados se encuentran casos como el de Sebastiana Gómez quien disponía de un torbellino y en su segunda declaración afirmó tener poder sobre el rayo y tener la capacidad de tomar forma de mapache<sup>25</sup> o Gaspar Pérez, capitán de trece años quien declaró ser rayo y aire.<sup>26</sup> Así se sabe que hacían capitanes a hombres de cualquier edad, por sus atributos sobrenaturales y se les daba el cargo según el nahual que tuviesen.<sup>27</sup> Los rezadores también tenían su papel en la rebelión, como los indios rezadores de Huistán, quienes quisieron hacer daño a la pila del agua de Ciudad Real,<sup>28</sup> o la vieja de Chalchiuitán que amenazó con destruir la misma ciudad con rayos.<sup>29</sup>

Al paso de poco más de un año, la rebelión llegó a su ocaso con la caída de la capital rebelde a la par de otros pueblos indios insurrectos que sucumbieron ante la embestida de las fuerzas españolas y la rendición voluntaria de otros tantos, aunado a la presunta desaparición de los líderes; la aprensión, el enjuiciamiento y el castigo de un buen número de generales y capitanes de los soldados de la Virgen. Con el propósito de afianzar el dominio español se redujeron y juntaron varios pueblos, se repartieron indios de un pueblo entre varios otros, se nombraron nuevas autoridades indígenas, se ejecutaron líderes de la rebelión y otros fueron exiliados a diferentes provincias de Guatemala. Para marzo de 1713 se volvió a restablecer la paz, y a finales del mismo, Cosío y Chacón, pacificadores de la rebelión indígena, regresaron a sus respectivas alcaldías.<sup>30</sup> Muchos indios se retiraron al despoblado, huyendo. Para hacerlos regresar a sus asentamientos originales, o bien a donde fuesen reducidos, tardaron varios meses, únicamente lográndose por medio de falsas promesas e incursiones españolas en busca de dichos refugiados.<sup>31</sup>

La causa de la rebelión, expresada en palabras de Klein, fue la “combinación compleja de humillaciones inusitadas, la obstaculización de las expresiones religiosas legítimas, la explotación del

control español en el gobierno provisional”.<sup>32</sup> Por lo que la primera manifestación de descontento fue expresada en términos religiosos, de ahí que diversos testimonios indígenas señalan el motivo de su rebelión por la negativa de aceptación de sus cultos.<sup>33</sup> Aunque es claro que el movimiento no puede entenderse únicamente en términos religiosos, como señala Bricker, “no fue un intento por revivir antiguas costumbres mayas. Fue, por el contrario, una expresión de descontento en cuanto al monopolio español de la religión católica”.<sup>34</sup> La persecución y condena de sus creencias aparentemente les resultó cada vez más insoportable, como las persecuciones de Núñez de la Vega a “indios idólatras” y “maestros nahualistas”.

Los cismas que se dieron, como los alzamientos en contra de los curas doctrineros,<sup>35</sup> y el surgimiento de varios nuevos cultos locales, reflejó la búsqueda de una identidad religiosa propia. Búsqueda que se reflejó en la aparición de la Virgen de Cancuc. Si bien la principal manifestación de descontento fue expresada en términos religiosos, no significa que esta fuera la principal causa, en realidad, puede entenderse esta situación como una forma de dar movilidad y cohesión a una causa en común, que era la liberación del yugo colonial.

Los grupos mayas, como toda sociedad, poseyeron un aspecto ceremonial y ritual en sus guerras. Este aspecto ceremonial es lo que le otorga cohesión a dichos movimientos armados. En donde el contenido, y no la forma, es lo que da comprensión dentro del mismo movimiento. Este contenido es determinado por el aspecto ritual y ceremonial de la sociedad, y resulta ser indisoluble de lo que es la forma. Lo cual sucede porque esta última sigue una batería ritual<sup>36</sup> que la determina de manera cultural. Los movimientos armados cuentan con una serie de elementos, entre ellos el que más resalta y que para Hobsbawm resulta ser el más importante, es el simbolismo, ya que es el que une a la forma con el contenido.<sup>37</sup> En él, la cosmovisión del grupo se expresa. De tal forma que en una guerra “cada fragmento es una parte específica de una ideología y un movimiento globales, que corresponden a un universo com-

pleto de simbolismo y alegoría”.<sup>38</sup> Por ello es que el análisis de los aspectos culturales de las guerras resulta viable.

Los grupos mayas que se enfrentaron al choque cultural crearon de manera inconsciente mecanismos culturales de resistencia, ante el embate del proceso de aculturación española que permitió la supervivencia de algunas prácticas y creencias. Mas con la pérdida del poder político, se disipó la hegemonía de su discurso oficial, dando lugar a nuevas prácticas periféricas.

El cambio no es un suceso radical que arrasa con las formas culturales, y la continuidad no funciona como la inmovilidad de los contenidos y prácticas culturales. Es por ello que al hablar de continuidad mesoamericana se remite a la idea del que existe una parte del sentido/fondo que no proviene de Occidente y que probablemente sus contenidos no sean una construcción completamente colonial, sino que hay “algo” dentro de este contenido que expresa “algo” absolutamente distinto a lo que nosotros consideramos como “occidental”.<sup>39</sup> El que dichas continuidades sean expresadas principalmente en el campo de la cosmovisión no debe extrañar, ya que, como lo proponen Balandier y Benjamin, este campo es el más propicio para el mantenimiento de los aspectos culturales. Ambos explican que dentro de la cosmovisión, es donde la tradición encuentra su espacio más fértil y es esta la que permite el mantenimiento de dichos elementos culturales.

El que esta ideología lograra sobrevivir en la denominada zona rebelde, se debe a que se localiza en un área un tanto lejana de los espacios de influencia más fuertes, como lo fue Ciudad Real, por ello es que siempre en los poblados alejados de este tipo de centros de control hispano, es en donde sobrevivieron a mayor escala los especialistas rituales, quienes se encargaron de transmitir su conocimiento simbólico y ritual.<sup>40</sup> Solo pudo ser de esta manera debido a que con la represión religiosa los rituales dejaron de ser públicos. Algunos de ellos pasaron a la clandestinidad, otros fueron reelaborados, adecuándolos a los niveles permitidos al sustituir a sus deidades y otras entidades

por los santos católicos, o al encubrir a quienes los ritos estaban dirigidos.

Dentro de este tipo de etnoresistencia, que obedece a un nivel “religioso”,<sup>41</sup> los especialistas rituales jugaron un papel muy importante. Ya que son en quienes la cosmovisión aplicada a estos espacios encuentra su vía hacia la perpetuidad. Esto se explica desde el entendimiento de la religión como parte de las estructuras centrales de la cultura, como Johanna Broda lo expone.<sup>42</sup> Este tipo de conocimientos también pudieron haber sido transmitidos generacionalmente, aunque a menor escala. El conocimiento perdurado por este medio, resulta ser más asociado al conocimiento de su entorno, las tradiciones y su cultura en general. Lo que le permitió al habitante local el mantener la identificación con su entorno, en un espacio continuo, en donde ninguno de sus elementos le parecía ajeno. La perpetuación de esta ideología, que no es más que el sistema de representaciones simbólicas que es la cosmovisión, desde el punto de vista de sus nexos con las estructuras sociales y económicas.<sup>43</sup> Estas perpetuaciones culturales que en la investigación se asocian con la guerra, dan a entender que los mayas nunca, en realidad, aceptaron el dominio español de manera íntegra. Y que a lo sumo realizaron adaptaciones “tácticas y circunstanciales ante una realidad a la que no parecían enfrentarse abiertamente”.<sup>44</sup>

El ejército indígena autodenominado “los soldados de la Virgen”, a nivel simbólico-religioso tuvo un fuerte papel dentro de la rebelión. En él, como micro espacio, vemos reflejado todo el entramado de concepciones sobrenaturales que la cosmovisión maya prehispánica logró afianzar hasta ese momento; de ello son ejemplo la diversidad de especialistas rituales que se inmiscuyeron en la rebelión a diferentes niveles. Por otro lado, al proclamarse defensores de la dicha Virgen, asumieron como propio un símbolo impuesto; lo que a nivel discursivo es de gran valor. Ya que se reformuló un discurso impuesto, haciéndolo la justificación de la oposición a la misma imposición de donde proviene el símbolo. Convirtiendo al brazo armado de la rebelión, en un frente con un objetivo muy

claro: tomar lo que les era propio; solo que quizás no tenían tan claro que eso propio era una mezcla entre lo ancestral y la reelaboración de lo que alguna vez fue impuesto. La guerra de los soldados de la Virgen tiene en sí misma una particularidad trágica desde tres puntos de vista: al ser en oposición a los explotadores, por su decisión de sacrificio, y por lo heroico del comportamiento de los indios.<sup>45</sup> Aunque no por eso se le puede quitar los atributos que Thomas Benjamin retoma de otros autores para calificarla de “el mayor, mejor organizado, más sangriento y casi el más exitoso de los intentos de cualquier pueblo mesoamericano de la sierra para liberarse de la opresión española”.<sup>46</sup>

## Documentos

Los siguientes documentos fueron obtenidos en el acervo de microfilms y fotocopias del AGI que se encuentra en CEM- IIFL, UNAM:

- AGI, Guat., Leg. 293, ff. 212v-220v
- AGI, Guat., Leg. 294, ff.330-333
- AGI, Guat., Leg. 295, ff. 30-31
- AGI, Guat., Leg. 295, ff.148-150
- AGI, Guat., Leg. 296, ff.27v-30, f. 177v-181

## Notas

- <sup>1</sup> Juan Pedro Viqueira, “Las causas de una rebelión india: Chiapas 1712”, p. 127.
- <sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 124-125.
- <sup>3</sup> AGI, Guat., Leg. 295, ff. 30-31, en: Victoria Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, p. 121.
- <sup>4</sup> Juan Pedro Viqueira, “Las causas de una rebelión india: Chiapas 1712”, p. 125, Victoria Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, p. 121.
- <sup>5</sup> AGI, Guat., Leg. 293, ff. 59- 62; ff. 67- 71, en: Victoria Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, p. 122.
- <sup>6</sup> AGI, Guat., Leg. 293, ff. 59- 62, en: Victoria Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, p. 122.

<sup>7</sup> Juan Pedro Viqueira, “Las causas de una rebelión india: Chiapas 1712”, p. 125.

<sup>8</sup> Fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, p. 271.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>10</sup> AGI, Guat., Leg. 293, ff. 212v-220v.

<sup>11</sup> Eveline Dürr, “Finalidades y cambios en el desarrollo procesal de la sublevación de los tzendaes (1712-1713) en los Altos de Chiapas”, p. 780.

<sup>12</sup> Herbert Klein, “Rebeliones de las comunidades campesinas: La republica tzeltal de 1712”, pp. 777-780.

<sup>13</sup> Eveline Dürr, “Finalidades y cambios en el desarrollo procesal de la sublevación de los tzendaes (1712-1713) en los Altos de Chiapas”, p. 781.

<sup>14</sup> AGI, Guat., Leg. 293, 108 v, 109v, 114v, en: Eveline Dürr, “Finalidades y cambios en el desarrollo procesal de la sublevación de los tzendaes (1712-1713) en los Altos de Chiapas”, p. 779.

<sup>15</sup> Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, pp. 204-205.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 209-2010.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 233-235.

<sup>19</sup> Juan Pedro Viqueira, “Las causas de una rebelión india: Chiapas 1712”, p. 107.

<sup>20</sup> Forma en que se hacían llamar los indios rebeldes.

<sup>21</sup> Plural del término *wahyis*. Entidades sobrenaturales similares a los llamados *nahuales* del centro de México.

<sup>22</sup> Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, pp. 241-244.

<sup>23</sup> Eveline Dürr, “Finalidades y cambios en el desarrollo procesal de la sublevación de los tzendaes (1712-1713) en los Altos de Chiapas”, p. 780.

<sup>24</sup> AGI, Guat., Leg.296, ff.27v-30, f. 177v-181.

<sup>25</sup> AGI, Guat., Leg. 295, ff.148-150.

<sup>26</sup> Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, pp. 243-244.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>29</sup> AGI, Guat., Leg. 294, ff.330-333.

<sup>30</sup> Victoria Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, p. 134.

<sup>31</sup> Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, p. 154.

<sup>32</sup> Herbert Klein, “Rebeliones de las comunidades campesinas: La republica tzeltal de 1712”, p. 153.

<sup>33</sup> Victoria Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, pp. 137-138.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>35</sup> Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, pp. 259-264.

<sup>36</sup> Eric Haobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, pp. 200-201.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>39</sup> Israel Espinoza, *Poblamiento y cosmovisión. Una propuesta para el caso de Nakbé en la Cuenca del Mirador*, p. 51.

<sup>40</sup> Dolores Aramoni, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, p. 341.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>42</sup> Johanna Broda, "Algunas notas sobre crítica de fuentes del México antiguo. Relación entre las crónicas de Olmos, Motolinia, Las Casas, Mendieta y Torquemada", p. 17.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>44</sup> Felipe Castro Gutiérrez, "Las razones y los enemigos de la resistencia indígena", p. 13.

<sup>45</sup> Severo Martínez Peláez, *Motines de indios. La violencia en Centroamérica y Chiapas*, p. 151.

<sup>46</sup> Thomas Benjamin, "Una larga historia de resistencia indígena campesina. Un ensayo sobre la etnohistoriografía de Chiapas", p. 186.

## Bibliografía

Aramoni Calderón, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Serie Regiones, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Balandier, George, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona, 2003.

Benjamin, Thomas, "Una larga historia de resistencia indígena campesina. Un ensayo sobre la etnohistoriografía de Chiapas", en *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, Jane- Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coord.), Serie Historia y Geografía, México, Universidad Iberoamericana, 1995, pp. 181-209.

Bricker, Victoria, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Broda, Johanna, "Algunas notas sobre crítica de fuentes del México antiguo. Relación entre las crónicas de Olmos, Motolinia, Las Casas, Mendieta y Torquemada", en *Revista de Indias*. Núm. 139-142, vol. XXXV, Madrid, 1977, pp. 123-165.

—, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 461-500.

Castro Gutiérrez, Felipe, "Las razones y los enemigos de la resistencia indígena", en *La resistencia en el mundo maya*, María del Carmen Valverde (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2007, pp. 9-17.

Dürr, Eveline, "Finalidades y cambios en el desarrollo procesal de la sublevación de los tzendales (1712-1713) en los Altos de Chiapas", en *Memorias del tercer Congreso Internacional de Mayistas. 1995*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1998, pp. 773-787.

Espinoza Ramírez, Israel, *Poblamiento y cosmovisión. Una propuesta para el caso de Nakbé en la Cuenca del Mirador*, tesis maestro en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2010.

Hobsbawm, Eric. J., *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Libros de Historia, Crítica, 2003.

Klein, Hertbert, "Rebeliones de las comunidades campesinas: La republica tzeltal de 1712", en *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Norman Mc. Quorwn y Julian Pitt- Rivers, México, Colección presencias, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1990, pp. 149- 170.

Martínez Peláez, Severo, *Motines de indios. La violencia en Centroamérica y Chiapas*, Puebla, Cuadernos de la Casa Presno 3, Universidad Autónoma de Puebla, [s.a].

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, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos-Universidad Nacional Autónoma de México, Tusquets editores México, 2002.
- Viqueira, Juan Pedro, "Gerónimo Saraos, fiscal vicario rebelde: La red de poderes unidos durante la sublevación de Cancuc, Chiapas, en 1712", en *La resistencia en el mundo maya*, Ma. Carmen Valverde (coord.), Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas,-Centro de Estudios Mayas, México, 2007, pp. 65-105.
- Viqueira, Juan Pedro, "Las causas de una rebelión india: Chiapas 1712" en: *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 103-144.
- Ximénez, Fray Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, vol. III, Guatemala, Biblioteca Goathemalteca de la Sociedad de Geografía e Historia, 1930.