

Indios y judíos en la historia de Chiapas: De la identidad espectral, a la alteridad como imposición¹

Luz del Rocío Bermúdez H.²

Recepción: 08 de octubre de 2012 / Aprobación: 21 de diciembre de 2012

"Notre monde vient d'en trouver un autre"
Montaigne (2005, 146).

Resumen

La comparación entre indios y judíos parece hoy una lejana curiosidad teológica, o quizá sólo una desviación del americanismo científico del siglo XIX. Sin embargo, el tema puede ofrecer nuevas interrogantes si se analiza el trasfondo histórico desde un contexto, marginal o periférico, como el actual estado de Chiapas, en el sureste de México. A pesar de la remota ubicación de esta provincia desde la época colonial, o la ausencia de judíos "reales" a lo largo de su historia, el caso chiapaneco es un rico campo por explorar para la historia de los imaginarios sociales y la exclusión. Unidos en los extremos de la otredad, la lejana e irreal figura del judío se intersecta constantemente en los procesos identitarios regionales trazando aquí algunas vías.

Palabras clave

Alteridad, colonización, construcción de identidades, adaptación cultural, milenarismo indígena

Abstract

The comparison between Indians and Jews seems today a distant theological curiosity, or maybe just a deviation of the Scientific Americanism in 19th century. Nevertheless, the subject offers new possibilities if we consider its historical background from a marginal or outlying context, like the State of Chiapas, in Southeast Mexico. Despite

1 Primera versión presentada con el título "Indios y Judíos en Chiapas. Apuntes y cuestiones preliminares". XIV Internacional Research Conference of LAJSA, panel "Fronteras Identitarias I", Universidad de Tel-Aviv, 26 de julio de 2009.

2 Mexicana. Doctorante en Historia, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (CEHTA-CREAL), París. Docente en Historia, Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales (UNACH-FCS), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Correo electrónico: zul26_99@yahoo.com

the remote location of the province since colonial times, or the absence of 'real' Jews through its history, the Chiapas case could be a rich field to explore for the History of social imaginaries and exclusion. Together in the extreme of Otherness, the distant and unreal figure of the Jew constantly intersects the regional identity processes, sketching here some ways.

Key words

Otherness, Colonialism, Construction of Identities, Cultural Adaptation, Indian Millenarianism

Resumo

A comparação entre índios e judeus parece hoje uma longínqua curiosidade teológica, ou quiçá só um desvio do americanismo científico de século XIX. No entanto, o tema pode oferecer novas interrogantes si analisa em historicamente desde um contexto, marginal ou periférico como o atual estado de Chiapas, no sudeste do México. Apesar da remota localização desta província na época colonial, ou a ausência de judeus "reais" ao longo de sua história, o caso chiapaneco é um rico campo por explorar na História dos imaginários sociais e exclusão. Unidos nos extremos da alteridade, a longínqua e irreal figura do judeu se cruza constantemente nos processos identitários regionais, traçando aqui algumas vias.

Palavras Chave

Alteridade, colonização, construção de identidades, adaptação cultural, milenarismo indígena

Introducción

Una investigación sobre judíos en Chiapas, aquella provincia colonial al noroeste de la antigua Capitanía de Guatemala? ¿Qué sentido puede tener, si los judíos o el judaísmo nunca han tenido un contacto efectivo en el actual tercer estado mexicano con más hablantes en lenguas indígenas³? Contra lo que parece, el tema adquiere relevancia si se considera a "indios" y "judíos" no como grupos étnicos, sino como categorías extremas de alteridad. Es decir, como el resultado de un proceso histórico-

³ El porcentaje es de 25.21%, después de los estados de Yucatán y Oaxaca. Censo de población y vivienda 2010, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.

cultural en el que numerosos individuos así fueron etiquetados colectivamente, según la visión que de ellos se forjó desde afuera.

Existen dos premisas para esta problematización: Primero, la inclusión de la perspectiva indígena que en buena medida ha permanecido relegada a un segundo plano. Después, la revisión de contextos histórico-geográficos marginales, como en efecto puede ser el caso de Chiapas. Ambos aspectos se han mantenido ajenos a las problemáticas tradicionalmente planteadas desde una perspectiva “judía” y, recíprocamente, las temáticas de esta última resultan inexistentes en los llamados estudios indígenas o regionales sobre Chiapas. De tal manera, avocarse a un estudio conjunto sobre la otredad india y judía no es fácil. Tanto por la conocida escasez de fuentes primarias indígenas, como porque hacerlo implica abordar lo que Kruger llamó el “*judío espectral*” o una entidad imprecisa pero reiterada a pesar de su inexistencia (citado en: Boyarin, 2009, 26 y 112), como en efecto ha sucedido en el caso chiapaneco.

Hacia un estado de la cuestión

Una incipiente bibliografía muestra que la cuestión indios-judíos ha sido abordada por la antropología y la historia desde hace cuatro décadas; con estudios fundadores de Lafaye (1974), Gliozzi (1977), Méchoulan (1981), Schmidt (1988), Popkin (1989) y Wachtel (2007), entre otros. A continuación se presenta un breve recuento de aquellos trabajos que han servido como punto de partida para este artículo. Primero se indicaran los estudios que se enfocan en “lo judío”, después aquéllos que se han detenido en “lo indio” y finalmente lo relativo a Chiapas.

Existen estudios que, aunque indican la relación judíos-indios, dan poca prioridad a estos últimos. Por ejemplo, Elkin (1993, 75-93) trató las intenciones de los primeros misioneros que señalaron a los judíos como idólatras para mejor adoctrinar a los indígenas (a pesar -o en razón- de su ausencia en las colonias españolas de América). Por otro lado, Boyarin (2009) igualmente puso en relación a judíos e indios para ilustrar el proceso de formación y expansión de la identidad cristiano-europea pero, al remontarse antes del descubrimiento de América, concedió mayor detenimiento al mundo musulmán que al de los propios indígenas. Bernand (2006) sí partió del panorama de la América española en su estudio sobre Garcilaso de la Vega y su “*genealogía intelectual*” con judíos de la Antigüedad, como León Hebreo o Flavius Joseph. Sin embargo, al enfocarse en un noble mestizo del Virreinato del Perú, la población indígena en general volvió a quedar de lado. Podemos notar que, en estos casos, la figura de los indios aparece de manera referencial para esclarecer otras problemáticas,

de manera que éstos poco han podido beneficiarse para comprender sus propios procesos históricos y culturales.

Otros planteamientos se han acercado más a la perspectiva de “lo indígena”. Krause y Katz (1987), por ejemplo, trataron sobre los *judíos-indios* de Venta Prieta en el estado mexicano de Hidalgo. Gisbert (1999) se dedicó al discurso picto-ideográfico colonial de la región andina, considerando por un lado a los indios como agentes estéticos y, por otro la referencia judía. Gutiérrez Estévez (1993 y 1999) ha discutido nociones y costumbres que emparentan o disocian a judíos e indios en regiones mayas como Yucatán o Guatemala. Un ejemplo próximo a nuestro propósito por su contexto geográfico fue la investigación de Megged (1996), sobre la figura simbólica del judío en el imaginario y la formación de las identidades colectivas, particularmente en el pueblo de Oxchuc, en Chiapas. Este autor abordó la aplicación de las reformas tridentinas y cómo las mismas fueron interpretadas por la cosmovisión indígena colonial.

No sorprende que Chiapas sea un campo inexplorado para los *Jewish Studies*, sobre todo porque en México éstos se concentran en judíos ‘reales’ bajo tres ejes principales: 1) Los judíos conversos, crypto-judíos o marranos durante la Inquisición; 2) los judíos como una comunidad de refugiados y/o emprendedores comerciantes entre los siglos XIX y XX, y 3) biografías o estudios de casos contemporáneos. Cierta es la mención del origen cristiano-nuevo de algunos conquistadores que llegaron como compañeros de Cortés y principalmente con el tesorero de México, Alonso de Estrada, quien en 1528 envió a su primo Diego de Mazariegos para fundar la actual ciudad de San Cristóbal de Las Casas. La primera en indicar el vínculo entre conversos de la Ciudad Real española y la Villa Real de Chiapa fue Lenkersdorf hace menos de dos décadas (Lenkersdorf, 1993, 40 y 61). Posteriormente, García de León (1997, 456) aludió al “*refugio*” del estrecho centroamericano para algunos judíos que escaparon del Santo Oficio y más tarde Uchmany (2001, 191) aseveró que “los nombres de los conquistadores y colonizadores de Chiapas coinciden, en su totalidad, con los nombres de aquellos sentenciados por la Inquisición en Ciudad Real, incluyendo el nombre de Diego de Mazariegos”.

Sin duda este tema requiere mayor búsqueda y análisis. Sin embargo, entre los sucintos comentarios anteriores se advierte que si el origen de aquellos vecinos de Chiapas fue judío debió tratarse de una presencia clandestina, ya que desde el 25 de septiembre de 1522 el rey Carlos I prohibió el paso de judíos a sus colonias de ultramar. Puede deducirse también que dicha presencia precedió el arribo masivo de conversos después de la unión de las Coronas de España y Portugal (1580-1640), cuando Chiapas ya era una provincia rezagada de movimientos migratorios significativos. Finalmente, hay que reconocer que el desvanecimiento de algún rastro crypto-judío empezó por la negación

de los herederos de conquistadores, en el afán de ser considerados “gente digna” para obtener mercedes reales. Así sucedió por ejemplo en 1715 con el presbítero Nicolás Morales de Villavicencio, descendiente de conquistador y primer poblador que alegó nobleza al declarar estar “limpio de mezclarse con moros, judíos o indios” (De Vos y Báez, 2005, 156).

Se observa así que el análisis de las distintas configuraciones entre indios y judíos en Chiapas es aún tema de investigación inexistente, para el cual se requiere el tratamiento arduo y minucioso de información histórica y etnográfica, desarticulada en fuentes escritas, orales, iconográficas y otras. Por fortuna las posibilidades crecen por la historiografía crítica de las últimas décadas y gracias a la valiosa labor de investigadores interesados en recuperar archivos y facilitar la consulta documental a distancia. Por lo pronto, se procede a esbozar a continuación cuatro momentos de la asociación indio-judío en Chiapas: 1) el auge arqueológico de Palenque en el siglo XIX; 2) los primeros casos de “herejía” en el siglo XVI; 3) la actuación particular del obispo Francisco Núñez de la Vega al final del siglo XVII, y 4) la inmediata sublevación tzeltal de 1712.

Palenque ¿eslabón perdido de la humanidad?

El estado de Chiapas ha sido históricamente un área fronteriza entre Centroamérica y el actual México, país al que decidió adherirse definitivamente en 1824. Al carecer de minas y cotizadas materias primas, las exigencias de la colonización española hicieron de la población indígena la “fuente” por excelencia de bienes y servicios; obligándola a desempeñar desde 1524-1528 duros trabajos para la agricultura, la artesanía, el transporte, la construcción o el trabajo doméstico. Desde ese entonces, Chiapas es una reserva de mano de obra barata y abundante, evidente actualmente por una migración creciente a las principales ciudades mexicanas o a Estados Unidos.

No debe asombrar entonces el interés que suscitó la calidad del indio americano en una provincia con tan elevado número por administrar en cuerpo y alma. Y no sólo en términos religiosos por el peso omnipresente de la Iglesia, sino económicos pues si se deducía la pertenencia de los indios a las tribus perdidas (malditas) de Israel, se justificaba también el “azote y castigo riguro-sísimo” que Dios habría prometido a todo aquél que se apartara del culto verdadero (Durán, 1867, 3). La racionalidad o la *calidad de gentes* de la población americana fue un primer tema para poder legitimar la reducción de los indígenas a la servidumbre. Sin embargo, un debate más delicado y prolongado fue la cuestión del origen de los indios, pues implicaba el deber moral de ajustar su existencia a una sola humanidad, descendiente de Adán⁴.

4 Sobre las implicaciones políticas que suponía al reino español la aceptación del canon bíblico, ver

Desde la segunda mitad del siglo XVI se difundieron algunas opiniones sobre el tema del origen de los indios. El franciscano fray Diego Durán (1867, 2) confesó así su “opinión y sospecha de que estos naturales sean de aquellas diez tribus de Israel”; deduciendo que los mismos indios “ignoran su origen y principio”. Durán falleció en 1588 y dos años después fray Joseph de Acosta (2006, 70) consideró en su *Historia* que lo dicho por los indígenas era “cosa que no importa mucho, pues más parecen sueños [...] que historias”. El jesuita refutó además el nexo que “*el vulgo*” infería entre judíos e indios pues, alegaba, “el Éufrates apócrifo de Esdras [no da] mejor paso a los hombres para el Nuevo Orbe, que [el] que le daba la Atlántida encantada y fabulosa de Platón” (2006, 69). Si bien Acosta se deslindó con ese planteamiento tanto del pensamiento eclesiástico como el de la Antigüedad, no dio validez por tanto a la oralidad indígena como argumento de razón. Por la misma época (1586) y más cerca de Chiapas, el franciscano fray Antonio de Ciudad Real (citado en Berlin, 1988, 119) comentó que los indios no sabían “con certidumbre quien edificó aquellos edificios [Uxmal], ni cuándo se edificaron, aunque algunos dellos se esfuerzan por querer declararlo, trayendo para ello imaginaciones fabulosas y sueños”. Se observa así que los mitos fundadores indígenas, planteados obviamente *in situ* (en palabras de Acosta (2006, 71) “desde su primer origen en el mismo Nuevo Orbe”, fueron anulados como ficciones a las que había que combatir con la fe católica. El carácter irrefutable de las Santas Escrituras devaluó los testimonios indígenas y así el conocimiento y la cosmovisión prehispánicos quedaron despojados de veracidad.

Siglos después, en las primeras décadas del siglo XIX, Chiapas entró al debate sobre el origen del hombre americano cuando en Europa se tuvo conocimiento de las ruinas de Palenque y con ellas se especuló el esclarecimiento de ese “*gran problema histórico*” (Cabrera, 1822). En realidad, la primera expedición al sitio maya ocurrió décadas atrás, en 1773; la dirigió el canónigo Ramón Ordoñez y Aguiar, quien conocía el lugar desde su niñez (aprox. el año 1735) a través de su tío-abuelo, el cura de Tumbalá (Esponda Jimeno, 2011, 177). La Audiencia de Guatemala se enteró de la existencia de la ciudad perdida en 1784 y ordenó en seguida tres expediciones de reconocimiento: La primera a fines de ese mismo año con el teniente de Tumbalá, Joseph Antonio Calderón (Esponda Jimeno, 2011, 178). Las otras dos fueron organizadas desde Guatemala; primero a cargo del arquitecto italiano Antonio Bernasconi en 1785, y después bajo las órdenes del capitán Antonio del Río en 1786 (De Vos y Báez, 2005, 387, 417 y 419)⁵.

Martínez Terán (2008, 125).

5 Según Berlin (1970) después de esas expediciones, hacia 1792, también visitó Palenque el presbítero italiano Pablo Francisco de Raymondi.

Entre tanto, Ordoñez había continuado sus pesquisas en Ciudad Real a la luz de un manuscrito que se comentará más adelante: *La probanza de Votán*. Hacia 1795 el canónigo hizo pública su *Historia de la creación del cielo y de la tierra* (Ordoñez, s.f.), vinculando el origen del hombre americano con las ruinas de Palenque. No obstante, dos años antes el italiano Paulo Félix Cabrera había solicitado imprimir en un tenor parecido su *Teatro Crítico Americano* (De Vos y Baez, 2005, 387)⁶. Ambos personajes entablaron un litigio por plagio y la Audiencia de Guatemala favoreció a Ordoñez en 1796, autorizando la impresión de su *Historia* y encarcelando a Cabrera, quien aún clamaba justicia en 1798 (De Vos y Báez, 2005, 374)⁷. Décadas después, en 1822 Cabrera logró publicar en Londres su manuscrito, junto con la *Descripción* de Antonio del Río (de 1787). Esta obra conjunta constituye la primera publicación detallada e ilustrada sobre Palenque. El mérito de Ordoñez quedó rezagado hasta que el capitán Juan Pablo Anaya encontró su *Historia* un año después de su muerte, ocurrida en 1824 (De Vos, 1988, 299)⁸. El canónigo chiapaneco gozó sin embargo cierto prestigio local, especialmente cuando asistió en 1805 a los trabajos de exploración de Palenque a cargo del austriaco Guillaume Dupaix.

El conocimiento de la existencia de la ciudad en ruinas despertó la vieja conjetura entre indios y judíos a través de las tribus perdidas de Israel. Poco importó que en 1831 el explorador militar Juan Galindo se atreviera a proponer que los desaparecidos mayas no descendían de semitas, egipcios o polinesios; sino de la población indígena local a la que también consideró “la raza más antigua de la tierra” (citado en Jomar, Larenaudière y Walckenaer, 1836, 272). Esta opinión en seguida fue descartada y considerada “más que azarosa” y “entusiasta” por la *Société de Géographie de Paris*, en donde se alegó que “si así fuera, sería superfluo buscar el origen de la población de América” (Jomar, Larenaudière y Walckenaer, 1836, 272). Para contrarrestar la hipótesis de Galindo, la misma Sociedad envió al año siguiente a Jean-Frédéric Waldeck como primer ganador del “Premio Palenque” (Prévost, 2010). Posteriormente, llegaron al sitio maya el inglés John Stephens y el dibujante estadounidense Frederik Catherwood (1840), así como los franceses Desiré Charnay (1857) y el abate Brasseur de Bourbourg cuya obra se inspiró del trabajo previo de Waldeck

6 El título de la obra de Cabrera puede considerarse una continuación periférica y tardía tanto del *Teatro de virtudes políticas, del mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora (1680)*, como del *Teatro crítico universal* del español fray Benito Jerónimo Feijoo (1726). Sin desprenderse de la referencia bíblica, estos autores infirieron respectivamente sobre el origen camítico del hombre americano, así como sobre la presencia humana en América debido a mutaciones naturales de la Tierra. Cabe agregar la reedición en España en 1729 del *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, de fray Gregorio García, por comentar más adelante.

7 Sobre el litigio entre Ordoñez y Cabrera, ver De Vos (1988, 34-35). Sobre Paulo Félix Cabrera, ver Berlin (1970, 108).

8 Esponda Jimeno (2011, 177) menciona que el canónigo falleció el 28 de enero de 1825.

(1866). Imperó así una visión occidentalizante sobre Palenque y en general sobre aquella civilización precolombina. Este hecho se aprecia incluso en la mayor



Ilustración 1. Dibujo de Frédéric Waldeck (1822).

difusión que tuvieron las litografías de evocación egipcia o greco-romana realizadas por Waldeck en 1822; en lugar de las que ilustraron el reporte del capitán del Río en 1786, a cargo del guatemalteco Ricardo Almendáriz (*ilustraciones 1 y 2*)⁹. Los primeros dibujos realizados previamente por Calderón (1784) y Bernasconi (1785) quedaron sin más en el olvido (*ilustraciones 3 y 4*).

El siglo XIX fue ocasión para que algunos chiapanecos también se dedicaran al estudio del pasado precolombino de la entidad, por supuesto bajo la cientificidad de la época aún empeñada en interpretar la realidad bajo la tradición bíblica. Por ejemplo Eme-terio Pineda (1999, 13), indicó, en su *Descripción* de 1850, que las versiones orales indígenas “vinieron en apoyo” de la Biblia; es

decir, a favor de la teoría de la ascendencia hebraica de los indios y en detrimento de un posible origen en Asia, África o Europa. Por su parte, Manuel Larráinzar (1879, 644) rechazó la certeza “casi moral” del origen hebreo de los indios, si bien reconoció que los “libros sagrados [eran] la guía más segura” contra las teorías del Evolucionismo de Lamark, Hurley, Hackel y Darwin (a las que consideró algo “absurdo en toda su desnudez [que] no necesita discutirse”). Para Larráinzar, la arquitectura, la escultura y aún las prácticas funerarias de Palenque estaban relacionadas con el Egipto previo al cautiverio del pueblo judío. De tal modo, el chiapaneco no negaba la proveniencia de los americanos de Noé, pero situaba el



Ilustración 2. Dibujo de Ricardo Almendáriz (1786).

⁹ Berlin (1970, 111-112) detalla el destino de las ilustraciones de Almendáriz (o Armendáriz), así como las diferentes ediciones que las reprodujeron o se basaron en ellas para realizar copias o retoques, incluyendo las ilustraciones realizadas por Waldeck para la edición de 1822.



Ilustración 3. Dibujo de Antonio Bernasconi (1785)

pasaje intercontinental después del diluvio universal y a través de los intensos intercambios de los egipcios con fenicios y otras “colonias mixtas” del norte de África (citado en Pacheco, 2001, 146). Al parecer, la tendencia de interpretación del siglo XIX se alejó de los esfuerzos de fray Francisco Ximénez un siglo atrás; cuando en su estudio del *Popol-Vuh* no tuvo en cuenta la conexión judía y más bien intentó brindar una contextualización local del famoso manuscrito quiché (Ximénez, 1999, 47).

El judío en Chiapas, o la introducción del anti-exempla

La “filiación genética” entre indios y judíos inició cuando el mismo Cristóbal Colón envió a Luis Torres, converso, a traducir en hebreo, o arameo, a los Indios de la Española (Uchmany, 2007, 107). Décadas después, en 1518, el capellán Juan Díaz acompañó a la expedición de Francisco Grijalva por la isla de Cozumel y escribió en su *Itinerario*:

Y es de saber que todos los indios de la dicha isla están circuncisos, por donde se sospecha que cerca de allí se encuentran moros y judíos, porque afirman los susodichos indios que allí cerca había gente que usaban naves, vestidos y armas como los españoles (Cortés, 1993, 30).

Al margen de las opiniones de otros expedicionarios, como Gonzalo Fernández de Oviedo o Juan de Betanzos, con Torquemada se ha creído que fray Bartolomé de Las Casas fue el primero en establecer el parentesco entre indios y judíos (Larráinzar, 1879, 672). Sin embargo, el que fuera primer obispo de Chiapa y Soconusco¹⁰, se mostró más bien escéptico



Ilustración 4. Dibujo de Joseph Antonio Calderón (1784).

10 La Diócesis de Chiapa y Soconusco fue erigida en 1539. Fray Bartolomé de Las Casas fue el tercer obispo designado pero el primero que llegó a su diócesis en 1545, junto con veintidós dominicos decididos a aplicar las *Leyes Nuevas* en defensa del indio y los intereses de la Corona.

al respecto; tanto en sus manuscritos como en las disertaciones que sostuvo con Ginés de Sepúlveda hacia 1551. Para Las Casas (1967, 532), la circuncisión o algunos vocablos similares al hebreo no le parecieron razón suficiente para hacer a los indios “descender del pueblo judaico”. Por el contrario, consideró que la “infidelidad negativa” de los indios era menos grave que la de los judíos –y menos aún que la de los “mahometanos”–, pues ésta provenía de la ignorancia y no de un rechazo voluntario al cristianismo (Sepúlveda y Las Casas, 1975, 21). El sentido humanista de la tesis del dominico no impidió que la “ignorancia” del catolicismo que atribuyó a los indios se extendiera a otros ámbitos para justificar la “necesidad” del sometimiento colonialista.

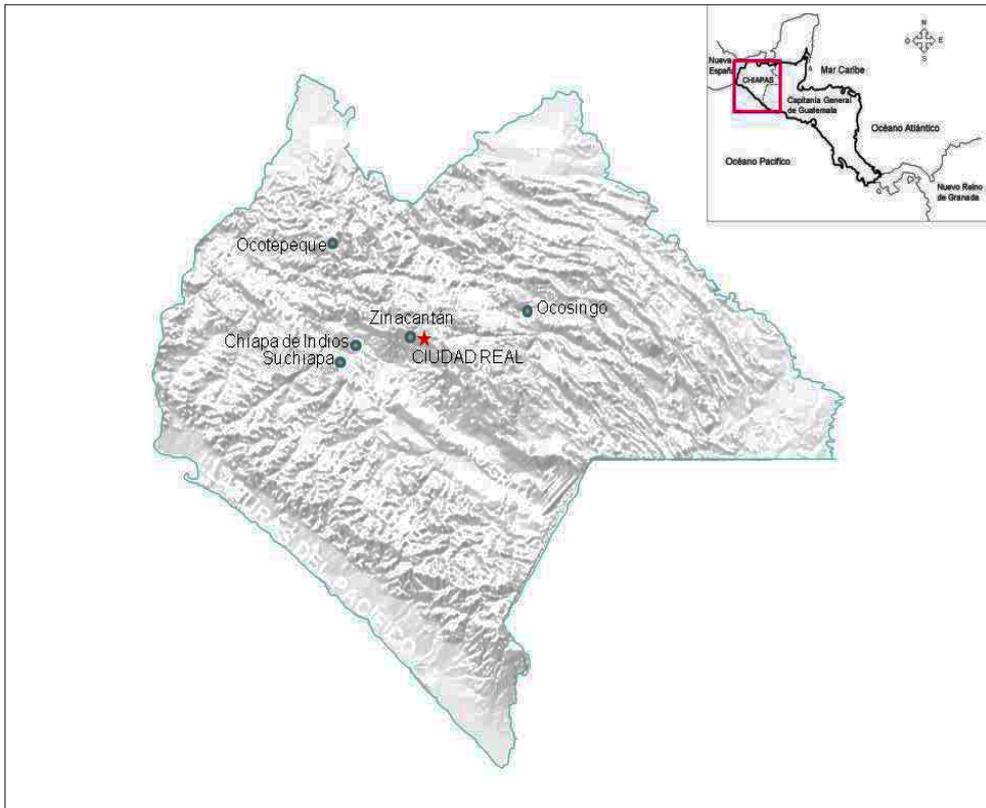
Las Casas abandonó su obispado a principios de 1546, cuando regresó a la metrópoli para defender su causa indigenista con mayor impacto. Al momento de su salida, sus compañeros dominicos y los encomenderos ya sostenían un intenso conflicto por el control de la numerosa población india en la provincia. Llegó, en el mismo año de 1546, el primer caso de asociación indio-judío en la provincia de Chiapa, cuando el párroco del pueblo de Chiapa (hoy Chiapa de Corzo) entabló un pleito contra el encomendero y algunos indios cómplices. Fray Pedro Calvo acusó especialmente a los integrantes del cabildo indio, pregonando que éstos habían “hecho pacto con los judíos y los diablos del inframundo” (Megged, 1991, 484-485). Tal fue el inicio del uso de la tipología cristiana como recurso de descalificación por parte de los dominicos, pudiendo apreciar que en aquel primer momento el desprestigio iba dirigido a los españoles que entorpecían la labor de evangelización, por haber “pactado” antes con los indios.

Cierto que el orden impuesto con la conquista española creó rivalidades entre los españoles desde los años previos a la fundación de Ciudad Real (actual San Cristóbal de Las Casas) en 1528. Al principio las disputas ocurrieron entre conquistadores, encomenderos y miembros del cabildo ordinario, intensificándose después con la creación de la Audiencia de los Confines (1543) y el arribo dominico a la provincia de Chiapa (1545). Ante las pugnas en el seno de la autoridad colonial, era de esperarse que algunos indios de clases emergentes buscaran ventajas y oportunidades, aún si para ello tuvieran que desafiar a la élite tradicional indígena. Por lo regular, los indios que lograron posicionarse como mediadores entre los españoles y los indios realizaban actividades relacionadas con el comercio o como traductores, guardias o agentes de los conquistadores. Tal fue el caso de Juan Atonal, antiguo comerciante y dignatario a quien el cura de Chiapa (de Corzo) condenó por convertirse en capataz del encomendero de dicho pueblo desde 1543.

Aquel pleito de 1546 pudo haberse inspirado en un caso sucedido en 1541 en la provincia vecina de Tabasco. Se trató de un juicio penal contra el alcalde

ordinario y visitador Alonso López, lugarteniente y cuñado de Francisco de Montejo (el adelantado, gobernador y capitán general de Yucatán, Cozumel y Tabasco). Montejo fue gobernador de Chiapas de agosto de 1539 a mayo de 1544, residiendo en Ciudad Real de marzo a noviembre de 1540, y de julio de 1541 a marzo de 1542 (Chamberlain, 1948, 190). Fue entonces cuando en Chiapas pudieron haberse obtenido detalles acerca del proceso de Tabasco. Entre otros, que López se había declarado acernado persecutor de la idolatría indígena durante su visita, castigando cruelmente a líderes sediciosos como el cacique de Amatitán, a quien llamó “creador de disturbios, sacrificador, comunicante con los diablos y asesino de cristianos...” (Chamberlain, 1948, 193). La severidad de López también fue sentida por algunos españoles reprendidos por sus abusos a los indios. Así, miembros del cabildo de Santa María de la Victoria denunciaron que López los había insultado diciéndoles “judíos bellacos fletajados barqueros putos taberneros cereros e otras injurias” (Chamberlain, 1948, 196). Cómo puede notarse, este caso civil se anticipó poco más de cuatro años al pleito del cura dominico contra el encomendero de indios del pueblo de Chiapa. Se observa también que, una vez más, ‘judío’ se usó como un insulto proferido entre los españoles de la época; si bien ya se anuncia sutilmente un desvío hacia indios acusados por una tendencia bárbara o su rechazo al cristianismo.

El conflicto del pueblo de Chiapa en 1546 no impidió que Juan Atonal continuara como informante de las autoridades españolas. Antes bien, éste se ganó la estima de los religiosos al ser uno de los primeros indios bautizados y devotos de la Iglesia, siendo así considerado un “*aventajado cristiano*” por el obispo fray Pedro de Feria cuando llegó a la diócesis en 1575. Las buenas relaciones finalizaron cuando casi una década después se descubrió que Atonal y otros indios principales del obispado habían formado una cofradía clandestina, llamada de *Los doce apóstoles* (Feria, 2003). De hecho la cofradía había iniciado al tiempo de la llegada del prelado, en el pueblo de Suchiapa para escapar la vigilancia de los dominicos. Cuando fue descubierta, la cofradía contaba entre quince y veinte miembros de pueblos con estrechas relaciones regionales e interétnicas (*Mapa 1*), quienes practicaban un culto que adaptaba principios teológicos con la cosmología mesoamericana (por ejemplo, los 12 apóstoles relacionados con los 13 cielos del supra mundo indígena (Megged, 1991, 494). Por supuesto, el hallazgo fue declarado acto de herejía y el obispo Feria, que para entonces se dirigía al III Concilio mexicano de 1585 (aunque un accidente lo retuvo en Antequera), envió un memorial condenando a aquellos indios bautizados cuarenta años atrás. Para el dominico el asunto no se justificaba con la ignorancia que había argumentado Las Casas, sino se trataba de una blasfemia de deliberada malicia. Feria no sólo veía en los indios signos de falsa fidelidad como en conversos y moriscos; también encontraba peligrosas



Mapa 1. Pueblos involucrados en la *Cofradía de los Doce Apóstoles* (Suchiapa, 1585 ca.)

semejanzas con el misticismo herético de la secta *los Alumbados*, existente en la España de ese siglo. El obispo de Chiapa pedía por tanto medidas conciliares más severas contra la idolatría india, la cual en su opinión había sido indultada hasta entonces por el precepto lascasiano.

A pesar de los deseos de fray Pedro, Atonal y los demás inculcados obtuvieron el favor de la Audiencia de Guatemala. En efecto, los indios acudieron a dicha instancia poniendo en consideración los servicios dados y ésta aceptó defenderlos contra el obispo y el nuevo cura del pueblo de Chiapa. Para ello se invocó una bula de Gregorio XIII que absolvía los pecados indígenas por el carácter “*neófito*” de los indios. Como bien apuntó Megged (1991, 488-489), en la actitud de la Audiencia pesaron otras razones sobre la sospecha de idolatría. La primera fue mostrar a la Iglesia su poder superior como autoridad colonial. La segunda fue considerar las ventajas que aquellos indios aculturados ofrecían a la colonización, ya que se permitió que aquellos *indios-ladinos* continuaran promoviendo la hispanización entre la población indígena. Recordemos que en el contexto centroamericano el término ‘ladino’ se refirió primeramente a aquellos indios que sirvieron de intermediarios y promotores de la cultura

occidental entre los indios. El uso del castellano y la aceptación de la fe católica fueron características primordiales de estos ladinos, a los cuales se unieron las posteriores *castas* que adoptaron las costumbres españolas.

Idea opuesta al ladino fue la imagen del indio indomable y sanguinario; como los lacandones y pochutecas que se resistían a la conquista española en lo profundo de la selva (hoy Selva Lacandona). Sobre estos grupos se desplegó en distintos momentos la férrea represión de los españoles, quienes acusaron la afrenta de la insumisión y el paganismo desde 1551, según las palabras del entonces obispo fray Tomás de Casillas:

[los indios de Pochutla y Lacandón] han quemado catorce pueblos, matado gente y hecho cautivos a los cuales sacaron el corazón y su sangre la untaron a las imágenes de la iglesia y al pie de la cruz hicieron sacrificios y luego comenzaron a decir 'cristianos, decid a vuestro dios que os defienda (De Vos y Báez, 2005, 228).

Casillas fue compañero de Las Casas y se convirtió en obispo de Chiapa en 1550, debido a su buena observancia y costumbres, así como por sus loables propósitos entre los indios. Sin embargo el pasaje citado -pronunciado tan sólo un año después de su ascensión al obispado-, muestra el viraje rotundo que tuvo la política de cristianización de Casillas. Así, el 16 de marzo de 1558 el prelado y sus compañeros dominicos volvieron a pedir castigo a “las agresiones de los lacandones” (De Vos y Báez, 2005, 229). Acusaron a dichos indios de cometer pecados de infidelidad y canibalismo, además de atacar a la Iglesia y a los “niños hijos de cristianos” (Remesal, 1988, 420). Los dominicos justificaron así la guerra no sólo como lícita, sino obligada por parte del rey para defender a sus vasallos cristianos. El legado de la evangelización pacífica de Las Casas fue sustituido por la “*guerra justa*” de los españoles contra los indios. Sólo así pudo legitimarse tanto la sanción a indígenas “sediciosos”, como la obtención de nuevos dominios para convertir y repartir en encomiendas.

Judíos, indios y el obispo Núñez de la Vega

Los momentos más álgidos en la asociación indio-judío en Chiapas empezaron a fines del siglo XVII. En 1682 llegó el obispo dominico Francisco Núñez de la Vega, nacido en Colombia en 1634 (el año de las persecuciones del Santo Oficio en Lima y en Cartagena de Indias, seguidas por las de Nueva España en 1642). Núñez es quizá el mejor exponente de la sociedad criolla e intelectual del Chiapas colonial. Entre su intensa labor episcopal, este prelado se dedicó a la erradicación de la herejía con la esperanza de postergar la secularización que acechaba el control religioso y económico que detentaba en Chiapa la orden de Predicadores. Núñez se avocó a justificar la administración parroquial

a cargo de los frailes pues, a pesar de las ineficiencias de evangelización que se les imputaban a casi dos siglos de colonización, la veía como la única capaz de encausar lo que llamaba la “supersticiosa idolatría” de los indios (Núñez, 1988, 237).

El obispo se preocupó por renovar moralmente un clero abatido por su acción misionera deficiente, contraria al optimismo mostrado en las décadas pasadas. Así, Núñez alentó a los frailes para actuar “como los primeros judíos” que se convirtieron en fundadores del cristianismo (Núñez, 1988, 111). En efecto, el prelado vio en la figura del judío un rol positivo y otro negativo. El primero correspondía a los hombres de Iglesia que él encabezaba en Chiapa, a quienes invitó a tener la prestancia de aquellos sacerdotes judíos que supieron identificar “el engaño” e iniciaron la fe cristiana (Núñez, 1988, 111). Por el contrario, a los indios atribuyó el rol negativo del imaginario judío por su “herencia demoníaca de predicción” o su “astrología judiciaria” (Núñez, 1988, 210).

Núñez no acusaba a todos los indios de idolatría como su predecesor Pedro de Feria, sino insistía en el precepto de Las Casas de tratar a éstos “con suavidad” pues su pecado “no era la malicia, sino la ignorancia” (Núñez, 1988, 137). Sin embargo, con el fin de “desengañar” a quienes también consideraba “esta pobre, bárbara, ruda y miserable gente” (Núñez, 1988, 333), el prelado emprendió espectaculares autos de fe incluso imponiendo corazas a los penitenciados (Ruz, 1989, 117). El dominico persiguió creencias y ritos indígenas considerados paganos; particularmente los que él llamaba de la “secta infame de los nagualistas”¹¹ (Núñez, 1988, 216).

Núñez relacionó directamente a los líderes indios con la “idolátrica demoníaca” de los judíos, creyendo que la continuación de las prácticas prehispánicas se debía en general al carácter indígena “pusilánime y falto de razón” (Núñez, 1988, 52). El obispo citó incluso pasajes del pueblo hebreo que según él justificaban la teoría de las tribus perdidas de Israel; particularmente sobre los descendientes del “infausto Cam” que habrían traído sus “infernales pataratas” o “émulos de astrólogos judiciares” (Núñez, 1988, 111)¹². Tal era el origen que Núñez daba a las costumbres mesoamericanas de adivinación; ya que en el nagualismo se consultan varios tipos de calendarios para iniciar a los niños con su nagual a partir de los siete años, o para resolver problemas personales o curativos (De Vos, 1988, 41). El dominico se basó también en la obra del

11 El *nagualismo* es aquella parte de la religión prehispánica que, a través de un maestro *nagualista*, pone al alcance del hombre común el conocimiento de los dioses, del calendario ritual y de la función de los sacrificios (De Vos, 1988, 41). El *nagualista* o sabio del pueblo otorga a cada persona un nagual o dios protector de por vida, según el día de nacimiento. Maurer Ávalos (1993, 168) sugiere que el concepto náhuatl de *nagual* podría traducirse como “alma animal” o “espíritu animal compañero.

12 El dominico presentó el preámbulo de su obra como un “epítome histórico [...] desde la creación del mundo hasta la promulgación y predicación del Evangelio” (Núñez, 1988, 111).

español Pedro Ciruelo (de 1530, reaparecida en 1680), así como en una bula de 1585 del papa Sixto V, en los cuales se condenaba todo tipo de astrología judicial, adivinación o sueños proféticos. Fray Francisco denigró así la interpretación indígena de los fenómenos naturales, cuya práctica se realiza por medio de oráculos y predicciones (Megged, 1996, 30). Si bien entonces era común la creencia en la adivinación, la oposición del obispo a los calendarios indígenas no era tanto para negar su validez, sino para recriminar un ejercicio realizado al margen del monopolio eclesiástico (Megged, 1996, 30).

Con el fin de impedir todo cumplimiento diabólico, el celoso inquisidor declaró orgullosamente haber destruido más de doscientos “calendarios de supersticiones o libros de adivinación”; algunos de los cuales, aseguró, contenían “cláusulas en lengua hebrea” (Núñez, 1988, 216 y 238). El celo del prelado quedó plasmado en sus *Constituciones Diocesanas*, autorizadas para su publicación en 1690 pero censuradas dos años después por “tener puntos contra el Real Patronato” (De Vos y Báez, 2005, 43 y 250). La obra pudo imprimirse en Roma en 1702 (León, 2006, 41), pero en 1714 la Corona española ordenó recoger y quemar los tomos existentes, “para que su contenido no se propague” (De Vos y Báez, 2005, 255). Las *Constituciones* de Núñez han sido tomadas con escepticismo como fuente histórica¹³. Un tema de particular controversia ha sido el acto de fe que el dominico realizó en 1691 en el pueblo de Huehuetán, provincia de Soconusco (Núñez, 1988, 62). El prelado aseguró haber destruido allí objetos de culto dedicados a *Votán*, héroe cultural clave en el vínculo entre la figura del judío y el indio en Chiapas.

Núñez testificó la invocación a *Votán* como divinidad. Explicó que así se refería al “*tercer gentil o Señor del palo hueco*”, correspondiente al tercer día de cada mes del calendario maya. *Votán* en lengua *tzeltal* también significa “corazón” (De Vos, 1988, 34)¹⁴, lo cual coincide cuando Núñez dijo que “en alguna provincia le tienen por corazón de los pueblos” (Núñez, 1988, 132). Como *Votán* está identificado en la ideografía maya con la culebra (*chan* en lenguas mayas), el obispo dominico dedujo la ascendencia de los indígenas de *Cham*, el hijo maldito de Noé de acuerdo a la genealogía bíblica. El obispo así lo detalló en el preámbulo de su obra:

Cuarenta y dos generaciones fueron las de Cham, y de ellas afirman gravísimos autores son descendientes los indos, que tomaron la denominación de Indo, que pobló la India oriental y occidental. Hijo de Gogo, nieto de Sabo,

13 Vos (1988, 23) comentó que Becerra y Trens consideraron dicha obra como “inventada”. Wasserstrom (1983, 76) también la cuestionó. En cambio, Ruz (1989, 114) advirtió algunos “juicios superfluos” realizados por el desconocimiento del trabajo episcopal de Núñez.

14 El *tzeltal* pertenece a la familia lingüística mayense y es el segundo idioma hablado en Chiapas, después del castellano (461, 236 personas de una población total de 4.796,580). INEGI. Censo de Población y Vivienda 2010.

bisnieto de Nemrrob, tercero nieto de Chus y cuarto de Cham, que practicó las deshonestidades incestuosas, sodomáticas y bestiales, y fue tan gran mago encantador que puso por arte las supersticiones mágicas que antes del diluvio había aprendido de los descendientes de Caín [...]. Cham, para que pagase las mismas maldades, dicen algunos doctores que lo quemó vivo el Demonio, y que de sus descendientes pasaron por el estrecho que ahora llaman de Anian a la Florida, y fueron los primitivos pobladores de las Indias, a donde a sus primeros hijos enseñaron las mismas supersticiones, y de unos en otros se arraigaron de manera que hasta hoy en día practican por repertorios y supersticiosos calendarios (Núñez, 1988, 274).

Según el obispo, Votán fue nieto de Noé y “vio la pared grande” -la torre de Babel- además de ser el primer hombre enviado por Dios para repartir la tierra y dotar un idioma propio a los pueblos de América (Núñez, 1988, 275). La persecución de Núñez al culto de Votán se basó en lo que consideraba el mal legado hebreo; ya que la tutela del héroe incluía los encantamientos y el acceso desde montes y cuevas al inframundo indígena (asimilado éste burdamente como el infierno católico). Como se ha mencionado previamente, la elucubraciones del prelado resurgieron a fines del siglo XVIII con el litigio entre Ordóñez y Cabrera. Entonces tuvo un papel clave un manuscrito conocido como la *Probanza de Votán*, el cual al parecer se salvó de la destrucción de Núñez en Huehuetán y llegó a manos de Ordóñez para después perderse (De Vos, 1988, 299). Debe mencionarse que, ciertamente, existió una probanza genealógica sobre un personaje verídico del Maya posclásico (siglo XIV), cuyo linaje se conservó en el pueblo de Teopisca, en los Altos de Chiapas (De Vos, 1988, 34-36). Sin embargo, Núñez y después Ordóñez recurrieron a un sorprendente poder de confabulación para vincular a la divinidad maya con el relato bíblico. Tal interpretación no provocó sin embargo los principios de la Iglesia, ya que tanto el primero pudo ejercer tranquilamente como obispo, mientras el segundo fungió desde 1783 como “corrector, espulgador y revisor de libros en la provincia de Chiapa”, nombrado por el Santo Tribunal de la ciudad de México (Esponda Jimeno, 2011, 176).

Se ha dicho ya que desde el siglo XVI se empezó a asociar el origen de los indios con las tribus perdidas de Israel. Aparte de los primeros religiosos y otros ya referidos, en 1607 el padre Gregorio García pensó que los indios “traían origen de los hijos de Israel pero no de todas las diez tribus, sino sólo de la tribu de Isachar” (citado en Gliozzi, 1977, 88)¹⁵. Esta suposición se basaba en comparar la sumisión de los indios con las características del *asinus fortis*; es decir, “aquel animal somnífero, en el sentido que soporta todo tipo de

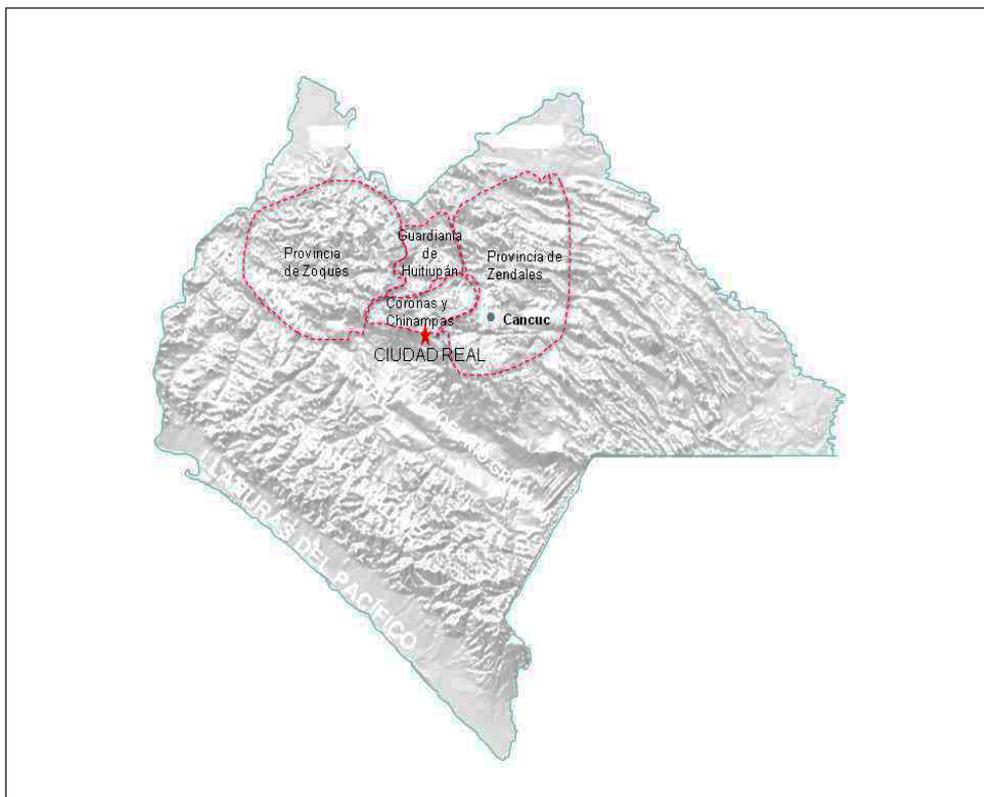
carga y de fatigas” (Gliozzi, 1977, 89). Esta idea fue retomada por el carmelita Antonio Vázquez de Espinosa en su paso por Chiapas a principios del siglo XVII (Vázquez de Espinosa, 1944, 41-45). Sin embargo, a finales de ese mismo siglo Núñez pensó que los indios de su diócesis provenían de la tribu de Dan, aquella supuestamente relacionada con el Anticristo. Así, convencido en la proximidad del fin de los tiempos y en vista de ese futuro inminente, fray Francisco creyó que los indios “pasaron por estas partes, le esperan [al Anticristo] y así le invocan” (citado en León, 2006, 60).

Cabe anotar que Núñez también vio la amenaza del Anticristo en españoles como el presidente de la Audiencia de Guatemala, Jacinto de Barrios Leal, quien emprendió una nueva conquista contra los Lacandones en 1695 y por ello el obispo le llamó “demonio encarnado, con sustituciones de Anticristo” (citado en Rubio Mañé, 1983, 127). No obstante, la sospecha del dominico caía directamente sobre los indios; según él por estar “infestados de todos los errores supersticiosos referidos”, así como por invocar maleficios diciendo: “hermano Anticristo, hermano Anticristo, hermano Anticristo, vení a ayudarme” (Núñez, 1988, 289). El obispo creía que los indios, como supuestamente los judíos de los cuales afirmaba descendían, veneraban “al Anticristo como a su Mesías esperado, mayormente porque les concederá y aprobará todas sus ceremonias [y] no habrá ni siquiera una cruz a quien volver los ojos” (Núñez, 1988, 291). El predicador sentenciaba así que para “tan tremendo día precederán señales que están bastantemente experimentadas, y las más remotas son el abatimiento de los judíos, sin fe, república, príncipe y sin templo ni sacrificio” (Núñez, 1988, 288).

Vemos que Núñez pregonó desde la silla episcopal de Chiapa una visión apocalíptica, de la cual solía clamar “Dios nos saque con bien del año de doce” (Núñez, 1988, 73). El prelado falleció en 1706 pero, efectivamente, en 1712 irrumpió la sublevación indígena más importante del período colonial en Chiapa, amenazando seriamente el orden español al anunciar la liberación moral, material y económica de los indios. Por supuesto, las advertencias de Núñez no dejaron indiferentes a los indios; especialmente a quienes habían sido curanderos tradicionales (*naguales*) y después sirvieron a la Iglesia como sacristanes, mayordomos o vicarios. No obstante, los líderes indígenas no vieron el fenómeno en sentido escatológico, sino le otorgaron un carácter milenarista. Esto es, le consideraron la oportunidad de un utopismo secularizado, sin que ello significara la renuncia a una base eminentemente cristiana.

Sublevación de 1712: la inesperada respuesta del indio

Cancuc es un pueblo ubicado en lo que se llamó en tiempos coloniales *Provincia de Zendales*, en la alcaldía mayor de Chiapa (Mapa 2). Seis años después de la muerte del obispo Núñez de la Vega, en 1712 la joven María Candelaria, hija del sacristán del pueblo, anunció que la Virgen se había comunicado con ella y le había anunciado el inicio de una era libre de la opresión española. El entusiasmo indígena se encendió con la noticia y aún se fomentó con la reprimenda que el cura del pueblo dio a la joven y a su padre por lo que consideró una “superchería” (Viqueira, 1995, 125). En Cancuc se erigió una ermita a la que acudieron nutridas peregrinaciones de treinta y dos pueblos vecinos. Pronto empezó a proyectarse desde allí una Iglesia emancipadora que no perseguía propiamente la redención espiritual del cristianismo, sino la satisfacción de bienes terrenales como salud, sustento o “muchos hijos” (Viqueira, 1999, 121).



Desde Cancuc se propagó además que los indios anunciaban el inminente fin del “mando de los judíos” (Wasserstrom, 1983, 70). En efecto, el discurso indígena parecía haberse apropiado y reproducir la referencia al judío como el *otro* indeseable. Quizá no era la primera vez que los indios hacían alusión a la figura del judío. Según señala Gutiérrez Estévez (1993, 358 y 1999, 71), a mediados del siglo XVII algunos indios de Guatemala reclamaron tierras con una probanza de 1524 que establecía su ascendencia judía. No obstante, a diferencia de aquella ocasión en que los indios se identificaban como judíos, en la revuelta tzeltal de 1712 éstos se deslindaban y revertían tal palabra a la población española, considerándola verdadera infiel por no cumplir los preceptos de la Iglesia. En los pueblos sublevados los españoles fueron llamados *pukuj o pucuh*; palabra traducida como “judíos, diablos o demonios” (Maurer Ávalos, 1993, 165). Sin embargo, de tal modo los indios no se referían precisamente al infiel religioso, sino al explotador o al injusto de acuerdo a su realidad específica. Es decir que el indio adaptó a “judío” como un concepto fantasmal surgido de la terminología moral bíblica —en particular del Nuevo Testamento— mediante el cual esperaba inscribir su causa en un contexto de supuesto alcance universal. Incluso se pudiera pensar en una intención realmente humanista por parte de los indios, ya que, por un lado se denunciaba la infamia y, por otro se buscaba la inclusión o reconciliación con un mundo que rebasaba sus fronteras físicas y aún mentales.

Los sublevados buscaban una mejor condición y el carácter religioso de la revuelta no negaba las causas económicas que la propiciaban. Un motivo fueron los excesos de un sistema conocido como *el fraude de los remates*; consistente en reportar a la Corona un precio por productos tributados —en especial maíz, frijol y chile— mientras a los indios se cobraba por los mismos hasta seis veces más (Viqueira, 1995, 110). La mayor parte de las mal habidas ganancias iban al titular en turno (el alcalde mayor o el teniente de los oficiales reales, en disputa entre sí), mientras el excedente se repartía entre los conventos religiosos, el cabildo eclesiástico, el obispo y los principales vecinos de Ciudad Real. Por tal razón, la sede de la alcaldía mayor y el obispado de Chiapas se convirtió en centro de lucha. Ciudad Real fue bautizada por los indígenas con el nombre de *Jerusalén* como un insulto; por ser la ciudad judía por excelencia según la prédica del Evangelio y, también, para dotarla de un significado escatológico que preconizara su caída (Viqueira, 1995, 129). Los habitantes de la ciudad pudieron recordar el “castigo formidable” que Núñez había predicho en 1700; si bien el prelado acusó entonces la relajada actitud de fieles y ministros de la Iglesia durante la Semana Santa de aquel año (Ruz, 1989, 124).

La triangulación del español como judío y del indio como español también se tradujo en términos espaciales. Una vez dado el nombre de Jerusalén a

Ciudad Real, los indígenas bautizaron a sus pueblos con denominaciones no-vohispanas:

...en conjunto la región parece haber recibido el nombre de Nueva España y por consiguiente Cancuc fue designado bajo el nombre de Ciudad de Nueva España, e incluso en numerosas cartas simplemente como España. Los habitantes de Coronas y Chinampas se reunieron en un nuevo pueblo que establecieron en un lugar menos expuesto a los ataques de los españoles y mejor comunicado con Cancuc; dándole el nombre de Ciudad Real. Los indios de La Guardania de Huitiupán se reagruparon en Asunción Huitiupán y nombraron un presidente en lo que, según los españoles, era un Nuevo Guatemala (Viqueira, 1999, 94).

Los indios vislumbraron el feliz advenimiento predicho por los oráculos y, amparados con el culto a la Virgen de Cancuc, creyeron poder desplazar a los españoles dentro de la autoridad de sus pueblos. Un testigo indicó que los líderes indígenas pedían que aquellos que ya beneficiaban de un nagual se presentaran ante la Virgen, mientras los que aún no sabían cuál les correspondía podían acudir para que se les indicara uno y adquirieran un saber (Viqueira, 1999, 115). Ello muestra que el uso de calendarios y repertorios no desapareció sino continuó paralelo al catolicismo; a pesar de los dramáticos autos de fe emprendidos por Núñez de la Vega. Sin embargo, fuera del contexto indígena la dimensión de la sublevación reforzó la credibilidad que aquel obispo había conferido al nagualismo como auténtica manifestación del diablo (Viqueira, 1999, 117). El temor inundó por supuesto al español pero también a todo mestizo o *caxlán* (hablante de castellano), como una mulata que refirió:

[los vicarios indígenas clamaban que] los españoles y los curas, así como los mestizos, eran judíos malditos excomulgados por la Virgen por haber bebido su sangre y haberles hecho pagar tributo y versar limosnas [a los indios]; por eso la Virgen había terminado con ellos y ordenaba que se les matara y que en adelante sería otro mundo (citado en Viqueira, 1999, 92).

Con la insurrección de 1712, españoles y ladinos (término que como hoy ya denominaba al “no-indio”) creyeron vivir la sentencia profética anunciada por el obispo Núñez. Animados por dicho sentimiento, también inscribieron su lucha en un contexto de mayor gloria, apelando al “eterno combate contra el Diablo” (Viqueira, 1999, 92). Así, el orden colonial amenazado en Chiapa contó con el apoyo de fuerzas provenientes de Nueva España y Guatemala. Un año después la sublevación fue tenazmente reprimida, pero su recuerdo dejó la temida fascinación del indio salvaje y sanguinario. Décadas después, en 1742 el obispo Cubero y Ramírez se jactaba del retorno de la “*cristiana paz*” en Chiapa. No obstante, entre 1778 y 1802 se denunciaron actos de idolatría en distintos

pueblos (*Boletín*, 1983), así como una nueva sedición en la zona tzeltal en 1848 (Wasserstrom, 1978). En 1868 estalló la entonces llamada *Guerra de Castas*, provocada por motivos económicos (la creación de un mercado indígena que escapaba a la injerencia ladina), aunque también recibió tintes religiosos. Vicente Pineda (1888) mencionó por ejemplo dos décadas después del suceso, que los indios habían crucificado a un niño para tener un redentor de su propia sangre. El pasaje hacía alusión a los judíos y ha sido reiterado por la mitología local hasta fechas muy recientes. Por ejemplo, en 1990 un artículo retomó la versión y añadió otros detalles; como que los indios bebieron la sangre del niño crucificado y también que el líder de la rebelión, su esposa y su ayudante (todos mestizos) quisieron cumplir unos “*planteos igualitarios*”:

[Ignacio Fernández Galindo] *se convirtió en San Mateo, advocación del Cristo-Sol, perseguido por los ‘judíos’ en un tiempo inmemorial; su esposa en Santa María y [Benigno] Trejo en San Bartolomé, uniendo sus esfuerzos -y los prodigios de prestidigitación que hoy se atribuyen al Profeta- a los de todo un cortejo de santos y santas que salieron de la oscuridad de las reuniones nocturnas a la luz del día, recorriendo los parajes y recreando con sus hazañas y consejos la antigua creación del mundo* (Domínguez y Cerutti, 1990, s.n.).

Contrario a esta versión, Jan Rus (1995, 173) aclaró que en aquél conflicto el pasaje de la crucifixión “no se menciona ni en los más virulentos libelos racistas de 1868-1871, destinados a destacar la crueldad de la deshumanización de los indios”. Ante la falta de documentación probatoria, se entiende que tal suceso se trató de una invención o treta posterior de quienes quisieron “destacar el salvajismo en que incurrían [los indígenas] cuando no se les supervisaba estrechamente” (Rus, 1995, 173). En efecto, a fines del siglo XIX el discurso político local –incluida la obra de Pineda– buscaba justificar la permanencia de los poderes estatales en San Cristóbal. No obstante, finalmente éstos fueron trasladados a Tuxtla Gutiérrez en 1892.

Reflexiones finales

Las distintas omisiones en estos apretados trazos sobre la alteridad india y judía evidencian la necesidad de mayores estudios. No obstante, se ha querido mostrar aspectos históricos que complejizan la figura del judío en Chiapas; convirtiéndola en un concepto abstracto que se aleja tanto del conocimiento concreto del judaísmo, como de las personas pertenecientes a esa cultura. En el contexto específico del que trata este artículo, se observa que “judío” se profirió en un principio como insulto entre españoles, con el afán de evidenciar un penoso antecedente converso. Sin embargo, el término pronto se tornó hacia los indígenas que, acusados de “infieles”, podían ser así sometidos. Se puede

decir que en Chiapas el uso de “judío” se trató básicamente de una estrategia de descalificación emprendida por frailes dominicos. Se ha mostrado cómo fueron predicadores tanto los curas del pueblo de Chiapa (de Corzo), como los obispos fray Pedro de Feria y fray Francisco Núñez de la Vega, respectivamente a fines de los siglos XVI y XVII. En efecto, la orden de Santo Domingo fue dominante en el obispado y por lo mismo defendió cuanto pudo la secularización de sus doctrinas. El obispo Núñez protegió particularmente aquellas de la provincia de Zendales, en donde poco después estalló la sublevación de 1712.

A partir del siglo XVIII la expresión de “judío” adquirió connotaciones más allá del contexto religioso. La reacción más contundente y alarmante fue cuando los propios indios, aquellos en quienes recaía la palabra de manera condenatoria, revirtieron el mensaje tendencioso contra los explotadores, incluido el clero. Los indígenas utilizaron entonces a “judío” como una figura condenable, pero su estigmatización no se trataba solamente de una inversión de roles. De manera más profunda, los indios pudieron pensar que con su uso propiciarían un verdadero acto de subversión; es decir, un cambio estructural que procurara un orden humano más justo. “Judío” apareció así dentro del discurso eclesiástico no sólo por ser aquél conocido por los indígenas, sino para inscribir su causa en un contexto universalista. Su deseo de inclusión como parte de la humanidad y el bienestar exigido por los indios de Chiapas no se limitaba a su propia condición, sino a la de todos aquéllos víctimas de injusticia e inequidad.

Gutiérrez Estévez (1993, 320) ha señalado el desconocimiento de los indios mayas en cuanto a moros y judíos como seres “de carne y hueso”. No obstante, los mitos y rituales del inicio de la colonización les han convertido en representaciones familiares, sin que por ello se entienda algo positivo. No sólo porque se ignoran los contextos específicos de las culturas árabe y judía, sino porque en el caso del judío se ha utilizado como uno más de los referentes fantasmales del mal o la opresión. Su imagen surge regularmente en los carnavales indígenas de Chiapas, mediante escenas que expresan la historicidad indígena transmitida de generación en generación, mediante la tradición oral y el lenguaje simbólico. El judío aparece así sustituyendo o siendo sustituido por otros personajes malvados y crueles (Gutiérrez Estévez, 1993, 360-369), en series de representaciones que denuncian a quienes históricamente se han disputado el control indígena. La figura del judío –como la del mono, el pequeño demonio o el militar, entre otras– contribuye a un imaginario colectivo que cataliza momentáneamente la frustración provocada por la manipulación y la exclusión padecidas.

Queremos agregar brevemente otros aspectos del vínculo meta-histórico entre indios y judíos en el Chiapas contemporáneo. ¿Qué reacción hubiera

tenido el atormentado obispo Núñez al saber que los indígenas del pueblo de Oxchuc, en donde alguna vez organizó un auto de fe (Núñez, 1988, 203-207; Ruz, 1989, 117), veneran una divinidad terrestre llamada Anticristo o *Selol Slokol?* En efecto, Megged (1997, 121) explicó que esta divinidad fue “reemplazada” o “intercambiada” por Cristo, la fe católica y Santo Tomás como santo patrón del pueblo. Este autor lo refirió como un dios “malévolo” capaz de infligir enfermedad y muerte, pero al ser la serpiente su faceta benévola se le relaciona con el mito nahua de *Quetzalcoatl* (el hombre-dios que desde el centro de México difundió prácticas que unificaron el panorama mesoamericano). Esta asociación remite nuevamente al *Votán* legendario de Chiapa, cuya labor civilizatoria se asemeja a la de aquella divinidad nahua.

Por otro lado resulta significativo que, basado en un cómputo según distintos padres de la Iglesia, el mismo obispo Núñez anunció el año de 1994 como uno de posible “suerte apocalíptica” (Núñez, 1988, 292; Ruz, 1989, 123). Coincidencia o no, en ese año los indígenas de Chiapas se levantaron en lucha a través del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Desde entonces han podido escucharse aclamaciones a *Votán-Zapata*; una expresión que reúne al mítico “corazón de los pueblos” de Chiapas y al carismático líder de la Revolución Mexicana. Con esa unión ya no se reclama la integración de la causa indígena chiapaneca al contexto bíblico pero, quizá, se sigue mostrando el deseo de identificación más allá de “lo indígena”. Para empezar, con la sociedad y la historia del país del que Chiapas forma parte desde el fin de la época colonial.

Bibliografía

- Acosta, Joseph P. (2006) [1590]. *Historia Natural y Moral de las Indias: en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. México: FCE.
- Almendáriz, Ricardo. (1787). *Colección de estampas copiadas de las figuras originales que en medio, y bajo relieve, se manifiestan en estucos y piedras, en varios de los Edificios de la Población Antigua nuevamente descubierta en las Inmediaciones del Pueblo del Palenque en la Provincia de Ciudad Real de Chiapa, una de las del Reyno de Guatemala en la América Septentrional*. Recuperado en octubre de 2012 de (<http://memory.loc.gov/service/rbc/rbc0001/2005/2005kislak1/2005kislak1.pdf>)
- Belaubre, Christophe. (2007). *Ordoñez y Aguiar, Ramón de*. Recuperado en abril de 2011 de (http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=1461)

- Berlin, Heinrich. (1988). *Ensayos sobre historia del arte en Guatemala y México*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- Berlin, Heinrich. (1970). Miscelánea palencana. *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo 59, 107-128.
- Bernard, Carmen. (2006). *Un Inca platonicien: Garcilaso de la Vega 1539-1616*. Paris: Ed. Fayard.
- Boletín del Archivo Histórico Diocesano*. (1985). N° 5. San Cristóbal de Las Casas: INAREMAC.
- Brasseur de Bourbourg, y de Waldeck Frédéric. (1866). *Monuments anciens du 3 collection de vues, bas-reliefs, morceaux d'architecture, coupes, vases, terres cuites, cartes et plans, dessinés d'après nature et relevés par M. de Waldeck*. Paris: Arthus Bertrand.
- Boyarin, Johathan. (2009). *The Unconverted Self: Jews, Indians and the Identity of Christian Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cortés, Hernán. (1993) [1519-1526]. *Cartas de Relación*. Madrid: Ed. Castalia.
- Chamberlain, Robert S. (1948). The Governorship of the Adelantado Francisco de Montejo in Chiapas, 1539-1544. *Contributions to American Anthropology and History*, N° 46, 164-207.
- Charnay, Désiré. (1863). *Le Mexique: souvenirs et impressions de voyage*. Paris: E. Dentu.
- De Vos, Jan. (1988). *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva lacandona 1525-1821*. México: FCE.
- De Vos, Jan y Claudia M. Báez Juárez. (2005). *Documentos relativos a la historia colonial de Chiapas en el Archivo General de Indias: documentos microfilmados en el Centro de Estudios Mayas*. México: UNAM.
- Del Río, Antonio y Cabrera, Paul Felix. (1822) [1787-1793]. *Description of the Ruins of an Ancient City discovered near Palenque, in the Kingdom of Guatemala, in Spanish America, translated from the original manuscript report of Captain don Antonio del Río; followed by Teatro Crítico Americano; or, a critical investigation and research into The History of the Americans, by doctor Paul Felix Cabrera, of the city of Guatemala*. London: Henry Berthoud.
- Domínguez Bertha y Cerutti, Ángel. (1990). Milenarismo y mesianismo en la Guerra de Castas de Chiapas, 1867-1880. *Estudios, filosofía-historia-letras*, Invierno, 111-117.
- Durán, fray Diego. (1867) [1587]. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Vol. 1. México: J.M. Andrade y F. Escalante.

- Elkin, Judith. (1993). *Imagining Idolatry: Indians, Missionaries and Jews*. En Siebers, Tobin (Ed.). *Religion and the Authority of the Past*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Esponda Jimeno, Víctor Manuel. (2011). El primer informe oficial de los monumentos de la ciudad arruinada de Palenque, presentado por Joseph Antonio Calderón en 1784. *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 9, vol. IX, núm. 1, 175-187.
- Feria, fray Pedro de. (2003) [1585]. *Revelación sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos*. Recuperado en noviembre de 2012 de (<http://www.biblioteca.org.ar/libros/89567.pdf>)
- García de León, Antonio. (1997). *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapa durante los últimos quinientos años de su historia*. México: Era.
- Gisbert, Teresa. (1999). *El paraíso de los Pájaros Parlantes: La mirada del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural Editores, Universidad de Nuestra señora de La Paz.
- Gliozzi, Giuliano. (1977). *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Gutiérrez Estévez, Manuel. (1993). Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad. En Gossen, Gary H.; Klor de Alva, Jorge; Gutiérrez Estévez, Manuel; y León-Portilla, Miguel (Eds.). *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, vol. 3, La formación del otro. Madrid: Siglo XXI.
- Gutiérrez Estévez, Manuel. (1999). Al margen del Levítico. Impurezas Amerindias. *Revista de Occidente (Lo puro y lo impuro)*, N° 222, Noviembre, 69-91.
- Jomar (rapporteur), Larenaudière y M. le Baron Walckenaer. (1836). Sur le concours relatif a la géographie et aux antiquités de l'Amérique Centrale. *Bulletin de la Société de géographie*, deuxième série, tome V, 253-291.
- Krause, Corinne Azen y de Guggenheim, Ariela Katz. (1987). *Los judíos en México: una historia con énfasis especial en el período de 1857 a 1930*. México: Universidad Iberoamericana.
- Lafaye, Jacques. (1974). *Quetzalcoatl et Guadalupe, la formation de la conscience nationale au Mexique*. Paris: Gallimard.
- Larráinzar, Manuel. (1879). *Estudios sobre la Historia de América, sus ruinas y antigüedades, comparadas con lo más notable que se conoce del otro Continente en los tiempos más remotos y sobre el origen de sus habitantes*. Tomo I. México: Tipografía Literaria de Filomeno Mata.

- Las Casas, fray Bartolomé de. (1967) [155?]. *Apologética Historia Sumaria*. Tomo II. México: UNAM.
- León Cázares, María del Carmen. (2006). La presencia del Demonio en las Constituciones Diocesanas de Fray Francisco Núñez de la Vega. En Ruz Sosa, Mario Humberto (Ed.). *De la mano de lo sacro: santos y demonios en el mundo maya*. México: UNAM.
- Lenkersdorf, Gudrun. (1993). *Génesis histórica de Chiapas 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*. México: UNAM.
- Martínez Terán, Teresa. (2008). La reedición de 1729 del Origen de los indios (1607) de fray Gregorio García. *Cuicuilco*, vol. 15, Nº 42 (enero-abril), 121-142.
- Maurer Ávalos, Eugenio. (1993). La síntesis religiosa de los Tzeltales. En Gossen, Gary H.; Klor de Alva, Jorge; Gutiérrez Estévez, Manuel; y León-Portilla, Miguel (Eds.). *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, vol. 3, La formación del otro. Madrid: Siglo XXI.
- Méchoulan, Henry. (1981). *El honor de Dios. Indios, judíos y moriscos en el Siglo de Oro*. Barcelona: Ed. Argos Vergara.
- Megged, Amos. (1996). *Exporting the Catholic Reformation. Local Religion in Early-Colonial*. Mexico: New York: E.J. Brill.
- Megged, Amos. (1991). Accommodation and Resistance of Elites in Transition: The Case of Chiapa in Early Colonial Mesoamerica. *The Hispanic American Historical Review*, vol. 71, Nº 3 (aug.), 477-500.
- Montaigne, Michel de y Lestringant, Frank. (2005). *Le Brésil de Montaigne : le Nouveau Monde des Essais (1580-1592)*. Paris: Chandeigne.
- Núñez de la Vega, fray Francisco. (1988) [1702]. *Constituciones Diocesanas*. León Cázares, María del Carmen; y Ruz, Mario Humberto (Eds.). México: UNAM.
- Ordoñez y Aguiar, Ramón. (s.f.) [1796]. *Historia de la creación del cielo y de la tierra, conforme al sistema de la gentilidad americana*. México.
- Pacheco Chavez, Ma. Antonieta Ilhui. (2001). Manuel Larráinzar. Espacio y presencia de los indios chiapanecos en la reconstrucción de la historia nacional. En Yael Bitrán (Coord.). *México, Historia y Alteridad: Perspectivas Multidisciplinarias Sobre la Cuestión Indígena*. México: Universidad Iberoamericana.
- Pineda, Emeterio. (1999) [1850]. *Descripción Geográfica del Departamento de Chiapas y Soconusco*. Chiapas: FCE y CONECULTA.
- Popkin, Richard H. (1989). The Rise and Fall of the Jewish-Indian Theory. En Kaplan, Yossef; Méchoulan, Henry; y Popkin, Richard H. (Eds.). *Menasseh ben Israel and his world*. Leiden: E.J. Brill.

- Prévost Urkidi, Nadia. (2010). Historiographie de l'américanisme scientifique français au XIX^e siècle: le 'Prix Palenque' (1826-1839) ou le choix *archéologique* de Jomard. *Journal de la société des américanistes*, 95-2/2009. Recuperado en abril de 2011 de (<http://jsa.revues.org/index11019.html>)
- Remesal, fray Antonio de. (1988) [1619]. *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*. México: Ed. Porrúa.
- Rubio Mañé, José Ignacio. (1983). *El Virreinato. Expansión y defensa*. México: UNAM.
- Rus, Jan. (1995). ¿Guerra de Castas según quien? Indios y ladinos en los sucesos de 1869. En Viqueira, Juan Pedro; y Ruz, Mario Humberto. (Eds.). *Chiapas, los rumbos de otra historia*. México: UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara.
- Ruz, Mario Humberto. (1989). *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*. México: UNAM.
- Schmidt, Francis. (1988). Arzareth en Amérique: L'autorité du Quatrième Livre d'Esdras dans la discussion sur la parenté des Juifs et des Indiens d'Amérique (1530-1729). En Desreumaux, A.; Schmidt, F. (Coords.) *Moïse géographe*. Francia: Librairie Philosophique J VRIN.
- de Sepúlveda, Juan Ginés y de Las Casas, fray Bartolomé. (1975) [1551]. *Apología*. Traducción, introducción, notas e índices por Ángel Losada. Madrid: Ed. Nacional.
- Stephens, John Lloyd y Catherwood, Frederick. (1841). *Incidents of travel in Central America, Chiapas, and Yucatan*. London: W. Clowes and Sons.
- Uchmany, Eva Alexandra. (2001). The participation of New Christians and Crypto-Jews in the Conquest, Colonization and Trade of Spanish America, 1521-1660. En Bernardini, Paolo y Fiering, Norman (Eds.). *The Jews and the expansion of Europe to the West, 1480-1800*. Oxford: Berghahn Books.
- Vázquez de Espinosa, fray Antonio. (1944) [1622]. *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*. México: Editorial Patria.
- Viqueira, Juan Pedro. (1995). Las causas de una rebelión india. Chiapas 1712. En Ruz, Mario Humberto y Viqueira, Juan Pedro (Eds.). *Chiapas, los rumbos de otra historia*. México: UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara.
- Viqueira, Juan Pedro. (1999). *Une rébellion indienne au Chiapas 1712*. Paris: L'Harmattan.
- Wachtel, Nathan. (2007). Théologies marranes. *Annales HSS*, janvier-février 2007, N° 1, 69-100.

- Waldeck, Frederick; Ghigliazza, Manuel Mestre; y Menéndez, Carlos R. (1930) [1838] *Viaje pintoresco y arqueológico a la provincia de Yucatán (América Central) durante los años de 1834 y 1836*. México: Compañía litográfica yucateca, S. A.
- Wasserstrom, Robert. (1978). A caste war that never was. The tzeltal conspiracy of 1848. *Peasant Studies*, vol. 7, N° 2, spring, 73-85.
- Wasserstrom, Robert. (1983). *Class and Society in Central Chiapas*. Berkeley: University of California.
- Ximénez, fray Francisco de. (1999) [1773]. *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Introducción de Carmelo Sáenz de Santamaría, Tomo I, Tuxtla Gutiérrez. Chiapas: CONECULTA.