Históricas Digital

Javier Otaola

"Visiones y apariciones en el siglo XVI. Una aproximación al lenguaje simbólico"

p. 295-312

Religión, poder y autoridad en la Nueva España

Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar
(edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2004

446 p.

Mapas, cuadros, ilustraciones

(Serie Historia Novohispana 72)

ISBN 970-32-1893-8

Formato: PDF

Publicado en línea: 10 de diciembre de 2019

Disponible en:
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

VII

ASPECTOS CULTURALES

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

VISIONES Y APARICIONES EN EL SIGLO XVI
UNA APROXIMACIÓN AL LENGUAJE SIMBÓLICO

JAVIER OTAOLA*

I

Las visiones extáticas y las apariciones milagrosas forman parte del complejo de sistemas simbólicos que configuran la identidad religiosa y aglutinan a una colectividad. Estos fenómenos y las expectativas que generan ponen a prueba "la capacidad de la religión como gestora de la acción social".[1] En la Nueva España, casi simultáneamente con los procesos de conquista y evangelización empiezan los relatos de apariciones de ángeles, vírgenes o demonios. Recordemos tan sólo a Bernal Díaz del Castillo cuando refirió que, durante una importante batalla, se pudo ver a la Virgen María al frente de las tropas españolas, alentándolas y ayudándolas en su avance, así como infundiendo temor a los indígenas. "Ciertamente —recuerda el cronista— todos los soldados que pasamos con Cortés tenemos muy creído, e así es verdad, que la misericordia divina y nuestra Señora la virgen María siempre era con nosotros".[2]

Estos fenómenos han sido analizados en su mayoría desde la perspectiva que nos ofrecen las fuentes españolas, principalmente las crónicas, así como algunas relaciones o las historias de provincias religiosas escritas por los frailes. Lamentablemente, los análisis terminan por convertirse en una mera recopilación de casos y hechos portentosos que poco tienen que decir acerca del papel social de esos fenómenos, a no ser porque reflejaban la mentalidad medieval que cruzó el océano Atlántico para interpretar la realidad

* Miembro del seminario "Religión, poder y autoridad en la Nueva España".

[1] Alicia Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, CONACULTA-INAH-Plaza y Valdés, 2002, p. 15.

[2] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1971, p. 298.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

americana. Otras veces estos hechos se hacen a un lado por considerarlos meras fantasías de misioneros o embustes de timadores profesionales que buscaban sacar provecho de la masa ingenua.

En este trabajo pretendo establecer una relación entre los sistemas simbólicos indígenas y españoles que se manifiestan a través de las apariciones, confrontando los intereses y las expectativas de cada grupo, además de intentar ubicar en su contexto tanto a las visiones como a los videntes, así como también a los mensajes de los mismos.

Antes de empezar quisiera advertir que el propósito de este artículo no es poner a prueba nuestro racionalismo o nuestro escepticismo frente a este tipo de fenómenos. No nos estamos estudiando a nosotros mismos, sino que nos ocupan otros tiempos y otras personas, y el análisis de las formas religiosas en cuestión debe realizarse desde la perspectiva de sus propios referentes históricos, subrayando los aspectos vividos e imaginados por el grupo social que los crea y por el que los recibe.[3] Es por eso que busco aventurar una interpretación de la manera en que las apariciones vinculaban el discurso religioso con la realidad social.

II

El espacio

Para los europeos al igual que para los pueblos nativos de América, el contacto con el otro significó un reto a su concepción del mundo. El Nuevo Continente trastocó las categorías que habían servido a la cristiandad occidental para ordenar su cosmovisión y se convirtió al mismo tiempo en una fuente inagotable de preguntas que demandaba nuevas respuestas, explicaciones e interpretaciones. Para los indígenas también fue necesario hacer uso de categorías propias que les permitieran explicarse y entender a aquellos hombres barbados cubiertos de metal que llegaron por el mar en grandes barcas y que parecían ser inmunes a las artes mágicas de sus sacerdotes. En este sentido Miguel León-Portilla hizo ya un análisis de las profecías indígenas del encuentro, a las que él se refiere como "un intento, angustiado pero coherente, de apropiación mesoame-

[3] Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 66.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

ricana del otro".[4] Este proceso, así expresado por los pueblos indios, tuvo necesariamente su contraparte entre los frailes, quienes a su vez se vieron obligados a explicarse a aquellas gentes dentro de los límites de su propia cosmovisión. Los viejos referentes y explicaciones que servían para ordenar el mundo europeo no otorgaban respuestas satisfactorias para quienes pretendían integrar al cristianismo a estos nuevos personajes, algunos de los cuales vivían dentro de importantes civilizaciones con complejas redes de organización política, religiosa y socioeconómica.

Los religiosos que llegaron durante el siglo XVI a América traían consigo muy presentes los desafíos impuestos por la Reconquista, la corrupción en el interior de la Iglesia y la Reforma protestante, por lo cual no resulta extraño que los procesos de colonización y evangelización estén inmersos dentro de una idea general de renovación. Los evangelizadores fueron vistos como "caballeros de Cristo" que venían al Nuevo Mundo a hacer la guerra al Demonio, aunque, como veremos más adelante, éste no estuviera dispuesto a abandonar a sus antiguos siervos sin dar batalla. Los frailes cumplieron así una función guerrera, pero sacralizada, y los símbolos cristianos vinieron a América como símbolos de combate. La cruz, el Santísimo Sacramento y el bautismo sirvieron para delimitar nuevos espacios. La tierra que antes había sido dominada por el Diablo se convertía, gracias a la labor de los misioneros, en un espacio sagrado. De igual forma, los demonios que solían engañar a los indígenas eran exorcizados por el poder de dichos símbolos. Buena parte de las primeras apariciones demoníacas de las que los frailes tuvieron noticia estaban relacionadas precisamente con esto. En Tizatlan, por ejemplo, cuando se montó una cruz en el antiguo templo de *Macuiltonal*, un sacerdote vio huir a un demonio de figura espantosa. Lo mismo ocurrió en 1525 cuando se puso el Santísimo Sacramento en la iglesia de San Francisco de México.[5] Al poco tiempo, encrucijadas, calles y caminos que antes eran dominados por los dioses prehispánicos fueron cubiertos de cruces con la esperanza de

[4] Miguel León-Portilla, "Las profecías del encuentro. Una apropiación mesoamericana del otro", en: Miguel León-Portilla [*et al.*], *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, v. II, México, Siglo XXI, 1992, p. 229.

[5] Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Ed. Porrúa, 1980, lib. III, cap. XVIII, p. 223. Para las citas subsecuentes y para facilitar la consulta de quienes tengan una edición distinta he decidido hacer referencia tanto al libro como al capítulo. Sin embargo, quienes utilicen la edición de Editorial Porrúa verán que inmediatamente después del capítulo he señalado la página correspondiente a dicha edición.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

poner fin al acecho de los demonios. Motolinía recuerda esto diciendo: "y, así como se iban haciendo las iglesias de los monasterios, iban poniendo el Santísimo Sacramento y cesando las apariciones e ilusiones del demonio, que antes muchas veces aparecía, engañaba y espantaba a muchos".[6]

Los ritos, sacrificios y ceremonias de los indígenas, empero, continuaron en las montañas y cerros. "La gente de mas cristiandad entre los indios —afirmaba Mendieta—, es la de la mesma ciudad de México y la de su contorno que comunica con ellos, mas la de fuera de México no es tanto".[7] Esto se debe, en buena medida, a dos razones: 1) la dificultad que tuvieron para continuar con sus prácticas religiosas los pueblos que contaban con una población más o menos fija de españoles, fueran éstos encomenderos o misioneros; y, 2) que el núcleo evangelizador era principalmente urbano,[8] por lo que el ámbito rural, a pesar de los esfuerzos de los frailes por congregar a los indios, escapaba a la vigilancia cercana de los españoles. Nos encontramos así frente al problema de la conformación de los espacios de culto. Recordemos que a principios del siglo XVI el Demonio, en forma de un dios prehispánico, le había advertido a uno de sus seguidores que no podía entrar "ahí donde vosotros estáis, porque ahí está la cruz", sin embargo, el espacio rural comprendido por cuevas y montañas aún no había sido exorcizado y continuó siendo el espacio para el culto prehispánico. De esta forma, los antiguos dioses, transformados en demonios por los frailes, siguieron apareciéndose a los indios en los entornos naturales que favorecían la resistencia al adoctrinamiento.

Posibles causas y explicaciones

El número de apariciones que los indios comunicaban a los frailes era enorme. Según Mendieta, un libro de dimensiones similares a su *Historia eclesiástica indiana* se podía haber escrito de haberse

[6] Fray Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1979, trat. I, cap. 12, parg. 125, p. 53. (*vid*. nota anterior. En el caso de Motolinía se incluye además el parágrafo.)

[7] Mendieta, *op. cit.*, lib. IV, cap. XXXV, p. 511

[8] Por urbano me refiero a aquellas ciudades y villas coloniales que se fundaron sobre antiguos centros prehispánicos de importancia. Muchas veces éstos conservaron la orientación y la traza de las ciudades indígenas, debido a que facilitaba a los españoles el dominio

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

recopilado todos estos casos.[9] Existe aquí una primera disyuntiva que debemos intentar resolver: ¿será esto una mera exageración del franciscano o en realidad había habido un notable crecimiento en el número de sucesos portentosos?

La pregunta no es ociosa, ni se puede responder fácilmente dado que la naturaleza misma de las apariciones es un tanto problemática. Se podría pensar que el fraile exageraba por razones políticas, ya que a los religiosos les convenía justificar ante el rey su presencia y su labor en tierra americana, máxime cuando, desde finales del siglo XVI, la nueva política de Felipe II buscó reemplazar a los mendicantes por miembros del clero secular. Algunos se dieron a la tarea de recrear una "edad dorada", con misioneros virtuosos cuyo ejemplo de santidad ayudó a convertir a miles de indígenas. Ésta era una forma sencilla de advertir que donde antes reinaba el "caos", ahora lo hacía el "cosmos", que la tierra que a base de engaños se había perdido, ahora era arrebatada al demonio gracias a la labor de los religiosos, y que la prueba fehaciente de que aquello era así la tenían en la infinidad de hechos maravillosos que sucedían en tierra americana. El incremento desmedido de las visiones era, desde la perspectiva de los frailes, una forma de integrar el Nuevo Mundo a la Historia Sagrada. Sin embargo, no debemos rechazar lo que dice Mendieta suponiendo que es una exageración o un intento por reafirmar sus propias creencias. Tampoco debemos extender nuestra duda acerca de dichos fenómenos al siglo en cuestión, pues tenemos que recordar que en el siglo XVI la fe era en realidad fe en milagros, y la aparición de un santo o un demonio no se oponía a la fe, sino que la reafirmaba. Por el contrario, a las razones que ya mencionamos, de carácter político, religioso o cultural, debemos agregar otra más: la que supone que, en efecto, el gran número de apariciones pudo llegar a tener una base real. Sobre esto regresaremos más tarde (*vid.* III). Analicemos primero cuáles fueron los criterios que permitieron a los religiosos aceptar o rechazar las visiones.

político y económico, así como la supervisión de los indios en materia religiosa. Frente a estos centros poblacionales, tenemos una gran cantidad de pequeños pueblos (rurales) dispersos que no pudieron ser congregados fácilmente, y donde el proceso de colonización fue menos intenso.

[9] Mendieta, *op. cit.*, lib. IV, cap. XXVI, p. 458.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Los criterios de veracidad

Es claro que no todas las visiones fueron tomadas en cuenta, bien sea porque muchas de ellas aún estaban fuertemente impregnadas por la simbología indígena, o porque no se podía extraer ningún ejemplo de edificación moral, o por incompatibilidad con el mensaje cristiano, o bien porque frente al elevado número de casos, los frailes no pudieron más que desconfiar de la mayoría. Después de todo, ¿cómo era posible que en esta tierra, hasta hace poco dominada por el Demonio, se multiplicaran tanto las visiones divinas?

Por ello, existía una clara distinción para establecer criterios de verdad: por un lado estaban las visiones de frailes y "santos", quienes por su autoridad moral o su estatus religioso no generaban mayor sospecha; y por el otro encontramos numerosos casos de visiones de indios, que eran motivo de desconfianza y podían ser consideradas como meras "ilusiones diabólicas" debido a que, por su naturaleza, los indígenas eran considerados como dóciles, pusilánimes y fáciles presas de los engaños del Demonio. Motolinía dice al respecto: "Todas estas cosas [maravillas y milagros] supe de personas dignas de fe, y los que las vieron son de muy buen ejemplo y que frecuentan los sacramentos; —y agrega— no sé a qué lo atribuya, sino que Dios se manifiesta a estos simplecitos porque lo buscan de corazón y con limpieza de sus ánimas, como El mismo se lo promete".[10]

A pesar de esto existía un método que servía a los frailes para cerciorarse de la veracidad de las narraciones que escuchaban. Lo más común era rechazar en primera instancia todas estas historias y más adelante, en caso de que la persona no se retractara o continuaran las apariciones, se procedía a hacer tres preguntas: 1) si estaba confesado, 2) si sabía la doctrina cristiana y 3) si creía en lo que cree la Iglesia.[11] Empero, también se tenía la idea de que Dios

[10] Motolinía, *op. cit.*, trat. II, cap 8, parg. 256, p. 103-104.

[11] Podemos suponer que éste método no era empleado únicamente para comprobar la veracidad de los relatos de apariciones, sino que también era usado para conjurar a los malos espíritus o a las apariciones demoníacas. Así tenemos el caso de Pedro Martínez Morillas, mozo soltero que en mayo de 1595 fue visitado por el ánima de su padre, solicitándole 30 misas para poder salir del purgatorio. En dicha ocasión, Martínez "contó á un religioso su amigo, y á otros que presentes se hallaron, lo que le había acaecido". El religioso le recomendó que abriera su casa al ánima para socorrerla, pero el joven mozo, antes de abrir, quiso cerciorarse de que aquello no era obra del demonio por lo que "fuéle haciendo preguntas por los artículos de la fe, y él respondía, que en todos ellos creía y había creído en toda su vida". Mendieta, *op. cit.*, lib. IV, cap. XXIX, p. 468.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

se comunicaba con los humildes, en especial con niños y ancianos, y para el caso de la Nueva España, se pudo observar que la simplicidad y pureza de alma residían especialmente en las mujeres. Aún así, el Espíritu Santo no se comunicaba con todos los niños, mujeres y ancianos que encontraba, sino principalmente con aquellos que eran limosneros, ayudaban en las iglesias, servían como porteros de las capillas, llevaban a los niños a las doctrinas y ayudaban en los bautizos.

Cabría preguntarnos si acaso la visión paternalista del indio, la misma que los consideraba como menores de edad, no habría influido y justificado en la mente de algunos frailes la exagerada proliferación de visiones entre la población indígena. Esto, sin embargo, no dejará de ser una mera hipótesis.

III

¿Qué sucede si ordenamos cronológicamente las visiones recopiladas por los frailes? Del total de apariciones que he podido recopilar de las fuentes consultadas[12] sólo podemos ubicar en el tiempo cerca de las dos terceras partes. Sabemos cuándo ocurrieron algunas de ellas gracias a que los mismos relatos lo mencionan y en otros casos podemos inferir con bastante certeza la época en que acontecieron guiándonos por el contexto de la narración, o porque los acontecimientos referidos son retomados de textos anteriores, tal y como sería el caso de Mendieta quien utilizó a fray Andrés de Olmos o a Motolinía como fuentes originales. No obstante, lo interesante es observar que las visiones que ocurrieron en el siglo XVI pueden ser ubicadas prácticamente de manera natural en dos grandes grupos: 1) las que sucedieron en la primera mitad del siglo, que llevaban la marca del discurso evangelizador y destacaban el poder de los sacramentos y de la nueva simbología cristiana frente a los demonios; y 2) aquéllas que tuvieron lugar a finales del siglo,

[12] Es necesario señalar que en las obras de Motolinía, Mendieta y Sahagún, podemos extraer poco más de una treintena de casos en los que se puede identificar a una, dos o más personas que experimentaron una visión u aparición. Existen, sin embargo, otros casos en los que, dentro de un contexto narrativo más amplio, se hace referencia de manera general a apariciones demoníacas o intervenciones divinas sin precisar mayores detalles. Para los efectos de este trabajo he prescindido de los segundos para centrar mi atención en los primeros debido a que de ellos se puede extraer mayor y mejor información acerca del contexto del suceso o de las personas que participaron en él.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

que en su gran mayoría encaminaban a los fieles hacia una reforma de costumbres, más acorde con los tiempos del Concilio de Trento.

La primera mitad del siglo XVI era la época de los prodigios y los hechos maravillosos, de los *mirabilia*, de las resurrecciones de indígenas que regresaban a este mundo para describir imágenes del Cielo, el Infierno y el Purgatorio, de las hostias que volaban de las manos de los sacerdotes e iban a parar a la boca de los indios. Era la época de los grandes resplandores que apenas dejaban ver la figura de un niño hermoso o de un santo o de la misma Virgen. También fue la época en la que los demonios maldijeron a los cristianos, llamaron a rebelarse y huyeron despavoridos de sus templos cuando éstos fueron derribados e incendiados por los españoles con la colaboración de algunos indios. Al finalizar el siglo, en cambio, se dio un giro al carácter evangelizador para reflejar mejor el espíritu de *renovatio* de la época, el empuje tridentino, la reforma de las costumbres y el decidido impulso al culto de las ánimas del Purgatorio. Esto último, siguiendo a William Christian Jr., era un claro reflejo de lo que ocurría en España en esa misma época entre los sectores populares.[13]

Muchas de las visiones que podemos ubicar en el primer grupo destacan por su teatralidad. Debemos entender entonces que la visión no es únicamente un instante en el que convergen lo sagrado y lo profano, sino que también es un medio de evangelización. Mendieta señala lo siguiente: "muchas veces estaban los pueblos para convertirse y recebir el baptismo por la predicación del Evangelio y milagros que veían, y los sacerdotes de los ídolos con la autoridad que tenían, movían alborotos y sediciones y escándalos en los pueblos".[14] De la cita anterior debemos destacar dos elementos: 1) para el fraile una de las razones que impulsaba a los indígenas a la conversión, además de la predicación, era la cantidad de milagros que los propios indios veían, enfatizándose así la naturaleza visible del acto; y 2), que los sacerdotes indígenas fueron un obstáculo importante que hubo que eliminar para poder llevar a cabo la evangelización de los naturales.

En relación al primer punto, debemos señalar que hacer hincapié del milagro como algo visible, sucede en el caso de las apari-

[13] William A. Christian Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, NEREA, 1981

[14] Mendieta, *op. cit.*, lib. III, cap, XXIII, p. 233.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

ciones,[15] es una llamada de atención para que extendamos el estudio de la imagen, en el contexto de evangelización, al mundo de las apariciones, las visiones y también, por qué no, al de los sueños. Estos tres fenómenos, creamos o no en ellos, se convierten en imágenes al ser narrados, y es la narración misma la que les da autenticidad y legitimidad social.[16] Cuando en la cita antes mencionada se utilizó la expresión "milagros que veían", no se hacía referencia a que todos los indios hubieran tenido la oportunidad de presenciar portentos de ese tipo, sino a que los relatos de dichos sucesos se extendieron, bajo la lógica de la oralidad, creando imágenes que en algunos casos se multiplicaron y parecieron salirse de control. El visionario es testigo y mensajero, él es, de hecho, el primer narrador. De esta forma, imagen y narración, se unen en el milagro.

Para analizar el segundo punto, es decir, el que toca al papel que desempeñaron los ministros de los ídolos, nos extenderemos a continuación y retomaremos la hipótesis del inciso II que había quedado pendiente, en la que dejamos en el aire la posibilidad de que las visiones recogidas por los frailes y narradas por los indígenas hayan podido tener una base real.

La aparición como reclamo

Los españoles en general, y los frailes en particular, solían reducir las visiones a dos únicos grupos: aquellas que son de origen divino y aquellas que son de origen demoníaco. La función de las primeras era confirmar la fe y confundir a los idólatras, mientras que las segundas dificultaban el acercamiento a Dios y sumían a las personas en la ignorancia y el error de las prácticas paganas. No obstante, si bien es necesario comprender la perspectiva de los religiosos, que es la de la ortodoxia católica, también debería ser de nuestro interés aspirar a superar este punto de vista para interpretar el fenómeno de las visiones desde una perspectiva más amplia. Es claro que durante los primeros años de la Conquista, del total de las visiones experi-

[15] Del total de visiones y revelaciones estudiadas, sólo en cinco ocasiones la comunicación con el más allá se da en forma de voces que los fieles escuchaban (locuciones), sin que haya ocurrido, de hecho, ningún tipo de contacto visual. Estos casos tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XVI e involucraban el culto a las ánimas del Purgatorio. Las voces no cesaron sino hasta que las ánimas fueron socorridas con rezos y misas.

[16] Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 38-42.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

mentadas por los indios, la mayoría de ellas tenía menos que ver con la nueva prédica de los frailes que con categorías propias de interpretación que los indígenas no podían desechar de la noche a la mañana. Que hayan llegado a nosotros como apariciones del Demonio se lo debemos más a los religiosos que a los propios indios.

Para entender mejor lo anterior debemos reconocer que la evangelización vino aparejada de una fuerza militar que impuso no sólo una nueva religión sino que además trastocó las viejas estructuras económicas, políticas y culturales del mundo prehispánico. En este contexto de desintegración del orden social y religioso es común que prolifere la actividad profética y los hechos maravillosos.[17] ¿A qué se debe esto? Las razones pueden ser muchas y de muy diversa índole, pensemos sin embargo, siguiendo a Max Horkheimer, que "toda religión auténtica contiene en sí la idea de justicia, y por tanto en una sociedad injusta no puede ser sino una instancia crítica y desestabilizadora".[18] Para el caso que nos ocupa, probablemente la explicación más simple sea suponer que cuando los indígenas veían cancelados los cauces políticos o legales que les permitían el acceso a la justicia, su búsqueda se debió desplazar al ámbito religioso.[19] Las rebeliones armadas no son sino una fase, si acaso la más radical, de las aspiraciones de transformación de los movimientos sociorreligiosos, sin embargo, hay fases de latencia previas que no se manifiestan como una abierta explosión social, sino como "una oposición simbólica, no por ello menos totalizadora, en la que la ideología salvacionista queda inscrita en la cultura cotidiana y en la ritualidad, y en situaciones específicas de crisis resulta dinamizada en señales, mitos, rituales, danzas y cantos".[20] Las visiones, así entendidas, no

[17] Esto no aplica únicamente al mundo indígena, y tampoco es un fenómeno que haya sido superado por la racionalidad moderna. Al mismo tiempo que América era colonizada y conquistada por España, Italia experimentó una extraordinaria proliferación de profecías y *mirabilia* como resultado de la profunda crisis social por la que atravesó la región (la muerte de Lorenzo el Magnífico, el *saco* de Roma, la última restauración de la República savonaroliana en Florencia, etc.). Ficino, Savonarola, Pomponazzi y Maquiavelo utilizaron, desde perspectivas distintas, el discurso profético para dar respuesta a la crisis política y religiosa italiana. Miguel A. Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988.

[18] Juan José Sánchez, "La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt" en Manuel Faijó, *Filosofía de la religión. Estudios y Textos*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 620.

[19] Esta afirmación solamente es útil como una herramienta teórica, pues es claro que en la realidad resulta muy complejo intentar hacer una separación de lo político y lo religioso, sobre todo en una época en la que ambas esferas se encontraban profundamente ligadas.

[20] Barabas, *op. cit.*, p. 17.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

serían meras ilusiones demoníacas, sino intentos de revitalización del culto antiguo, o bien, un recurso desesperado para reconstruir y rearticular las dinámicas que permitían la representación tradicional del cosmos, así como la supervivencia de los grupos indígenas, aunque para lograrlo haya sido necesario utilizar la simbología propia de la nueva cultura dominante.

Los antiguos ministros del culto indígena jugaron un papel importante en este sentido. Los sacerdotes de los ídolos fueron ferozmente atacados por servir al Demonio y embaucar a la población nativa, lo que significaba que eran el principal obstáculo para la evangelización. Varios estudiosos han hablado de un proceso de satanización de las deidades prehispánicas,[21] y mencionan que "al convertirse en demonios (por obra y gracia de la catequesis colonial), los dioses indígenas debieron enfrentar persecuciones terroríficas"[22] que, por extensión, se ampliaron a la clase sacerdotal que promovía su culto.

A los ojos de los frailes, la defensa de la antigua religión recayó sobre el Demonio y sus ministros, el primero por no querer perder las almas de los indios, y los segundos porque temían ser privados de "sus intereses, autoridad y crédito". No deja de sorprender, sin embargo, que los mensajes que el Demonio comunicaba a los indios durante sus constantes apariciones hayan sido los mismos que los sacerdotes indígenas difundían entre sus devotos. Después de todo, ambos perseguían el mismo fin: la perdición de los indios y el rechazo al dios cristiano. Si los sacerdotes indígenas reprochaban a los naturales el haberse ido a la casa "del nuevo Dios y de Santa María", los demonios, por su parte, se aparecían "en mil maneras

[21] Este proceso de satanización de los antiguos ídolos implicaba dos cosas: 1) Que los frailes hicieron uso de la larga tradición católica de combate al paganismo y las herejías. Recordemos tan sólo las palabras del papa Gregorio Magno en el año 595: "no se deben destruir los templos de los pueblos, sino únicamente los ídolos que se encuentran en su interior [...] Constrúyanse altares y depositense en ellos las reliquias. Estos templos tan bien construidos deben pasar del culto de los espíritus malos al culto del Dios verdadero" (citado por Báez-Jorge, *op. cit.*, p. 67) 2) Que al integrar a las deidades prehispánicas al cosmos cristiano, se dotaba a los dioses indígenas de una existencia real, tan real como la del Demonio a quien servían o representaban. Cabe recordar que para la conciencia monoteísta del cristianismo, el de América no era un conflicto entre dos religiones. Para el cristianismo no existían muchos dioses, sino uno sólo, ni muchas religiones sino sólo una verdadera. Así, el Demonio, como figura de ordenamiento, ayudó a convertir a los dioses falsos en demonios verdaderos.

[22] Félix Báez-Jorge, "La satanización de las deidades mesoamericanas (perversiones y fantasías del imaginario colonial)", en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, t. III, México, RAER, 2000, p. 38.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

de engaños, diciéndoles que por qué no le servían y adoraban como antes solían";[23] si los sacerdotes "movían alborotos y sediciones y escándalos en los pueblos",[24] los demonios los persuadían para que se levantaran contra los españoles y los mataran, "y a esta causa se movieron algunos pueblos y provincias á rebelarse".[25] La clase sacerdotal, prosigue Mendieta, procuraba "de secreto allegar su gente como solían, y conservarlos en sus ritos, sacrificios y cerimonias antiguas".[26] Esto mismo buscaban las huestes demoníacas.[27]

Sin embargo, los sacerdotes prehispánicos fueron blancos predilectos de la persecución no sólo por razones religiosas, sino también por la considerable fuerza política que poseían y que estorbaba a las aspiraciones de encomenderos y de caciques indígenas por igual. Hacia 1546 el cacique don Hernando y el gobernador Domingo de Tamasulapa, junto con el hermano del cacique de Tequecistepeque, fueron llamados por la Inquisición para rendir cuentas por el asesinato de un indio de Capulapa. Lo que nos interesa del caso es que los inculpados afirmaron que el indígena fue muerto por continuar con los sacrificios, por llamar la atención entre los *maceguales*, diciéndoles que los padres mentían y que no creyesen lo que decían, y porque además "se acia dios" o "que les decia tambien quel era dios".[28]

La reconocida capacidad del Demonio para transformarse en casi cualquier cosa habría convencido a los frailes de que perseguir a los ministros de los ídolos era lo mismo que perseguir al Demonio, y dio además una excusa para hacer a un lado a quienes, como intermediarios divinos, se interponían a las nuevas fuerzas que buscaban el control político y económico de los pueblos indígenas.

[23] Mendieta, *op. cit.*, lib. III, cap. XVIII, P. 223; Motolinía I, cap. 12, 125, p. 53.

[24] *Idem.*

[25] *Idem.* Recordemos también la narración que Antonio de Solís hace de la fiesta religiosa de los zempoales que terminó con un llamado de los sacerdotes "en defensa de sus dioses; a cuyo tiempo se dejaron ver algunas tropas de indios armados, que según se entendió después, habían prevenido los mismos sacerdotes". El episodio terminó con la destrucción de los ídolos a manos de Cortés y otros españoles. Este pasaje muestra a los sacerdotes prehispánicos como cabezas de pequeños levantamientos en contra de los españoles. Antonio de Solís, *Historia y conquista de México*, México, Editorial Porrúa, 1978, p. 98-100.

[26] Mendieta, *op. cit.*, lib. III, cap. XXIII, p. 233.

[27] Para mencionar un caso más, tenemos que a mediados del siglo XVI, el señor Coatle de Amitatán fue sentenciado a morir aperreado y quemado por practicar sahumerios e idolatrías, por ser invocador de demonios, por no guardar ni querer guardar las cosas de la fe ni respetar la doctrina cristiana, por descuidar la limpieza de la Iglesia y *por ordenar a los indios de su pueblo que no asistiesen a la doctrina*. Mario Humberto Ruz [coord.], *El magnífico señor Alonso López, Alcalde de Santa María de la Victoria y aperreador de indios (Tabasco, 1541)*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas/Plaza y Valdés, 2000, p. 75-76.

[28] Archivo General de la Nación, ramo *Inquisición*, t. 37, exp. 11.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Además, al identificar a los sacerdotes indígenas con el Demonio, los religiosos tuvieron la certeza de que ahí donde hubiera noticias de apariciones demoníacas seguramente alguno de sus ministros estaría conspirando contra los cristianos.

La aparición como ejemplo

Sin embargo no todas las apariciones fueron inspiradas por el Demonio. Lo que en algunos casos sirvió para combatir la religión prehispánica, en otros ayudó a imponer lentamente en el pensamiento indígena las formas de representación simbólica propias del cristianismo. Un número considerable de las apariciones que se hallan en los textos de los frailes nos recuerdan a los *exempla* medievales que durante los siglos XII y XIII ayudaron a la Iglesia y a las órdenes mendicantes a llegar al corazón de los fieles proponiendo modelos de conducta por medio de narraciones altamente efectistas. Gracias a su estructura simple y directa, que abundaba en sucesos maravillosos y se construía en torno a eventos y escenarios de la vida diaria, los *exempla* unieron, en forma de relatos breves, lo eclesiástico y lo profano.[29] En la Nueva España estas historias surgieron con las visiones de la Virgen que se aparecía en los caminos o en los ríos para condenar la borrachera de una persona o un pueblo entero, con visiones de ánimas que pedían a sus familiares que intervinieran por ellas para poder abandonar el Purgatorio, con ángeles que ayudaban a las doncellas a defender su virginidad y su honra, e indios que lograron librar la muerte al ser asistidos por apóstoles, arcángeles o santos de su devoción.

Franciscanos como Motolinía y Mendieta insertaron en sus obras algunos de estos pasajes aun antes de que los jesuitas los utilizaran como método para evangelizar a los indígenas.[30] Algunas historias son tan antiguas que aparecen en las *cantigas* de Alfonso X el Sabio y fueron utilizados en la Nueva España como modelos narrativos que simplemente se adaptaban al contexto novohispano. En todas

[29] Danièle Dehouve, *Rudingero el borracho y otros* exempla *medievales en el México virreinal*, México, CIESAS-UIA-Porrúa, 2000, p. 7.

[30] A pesar de que Danièle Dehouve sostiene en la obra antes mencionada que los jesuitas fueron los primeros en usar los *exempla*, a partir de sus "ilustres antecesores europeos", podemos observar que las obras de los franciscanos hicieron uso de muchos de esos relatos como apoyo a su labor evangelizadora.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

estas visiones ejemplares existe un claro intento por generar un sistema devocionario acorde con la realidad americana, que a la larga terminó siendo un fiel reflejo del riguroso espíritu de reforma moral que demandaba el Concilio de Trento. Por medio de un juego de opuestos, las visiones premiaban una conducta y castigaban una falta, santificaban y condenaban por igual instituciones y personas. No obstante, más allá de este intento por cristianizar la conducta de los indígenas, el interés histórico de estas visiones se nos revela sobre todo al manifestarse como evidencia de los presupuestos y las ambiciones, conscientes o inconscientes, de la catequesis de la época. Las estrategias de persuasión son el corazón de estas visiones. Por tal motivo, sobra discutir si eran meras invenciones de los frailes o fenómenos verdaderos experimentados por los indios, ya que manifiestan el momento en el que los comportamientos sociales y los fenómenos religiosos entran en el discurso ideológico y son manejados por los sacerdotes para publicar, predicar y divulgar "por todos aquellos pueblos de la comarca, con que los naturales fueron muy edificados, animados y fortalecidos en nuestra santa fe".[31]

IV

Visiones extáticas, apariciones, símbolos, profecía y *mirabilia*. No podemos comprender en su profundidad estos fenómenos si hacemos a un lado todas estas expresiones por considerar que carecen de valor científico. La religión, la política y la economía se encuentran imbricadas en lo que el antropólogo Clifford Geertz[32] ha denominado como "sistemas culturales". Desde esta perspectiva he realizado el presente trabajo, con la esperanza de encontrar el punto de contacto entre el discurso religioso y el panorama social, y he hallado en las visiones un buen camino para examinar dichos vínculos.

Para comprender lo anterior debemos tener en cuenta que estos fenómenos son en realidad una construcción social, pues vinculan al vidente con todos aquellos que escuchan su revelación. Cuando las narraciones se comparten automáticamente se dispersan sobre un espacio social determinado. Algunas veces puede que no rebasen el estrecho círculo de la parentela y los allegados más

[31] Mendieta, *op. cit.*, lib. III, cap. LVII, p. 333.
[32] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2001.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

cercanos, entre quienes podemos contar a los sacerdotes y confesores, pero en otras ocasiones los relatos de las visiones son asimilados, interpretados y difundidos por muchas personas más. Los alcances sociales que estas manifestaciones religiosas podían llegar a tener dependían, en buena medida, de la rapidez con la que el aparato eclesiástico las manejara y les impusiera su propia interpretación, que terminaría por convertirse en la interpretación oficial.

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html