

Ana Karen Luna Fierros

“¿Indios idólatras o cristianos supersticiosos?
Un análisis acerca de la religiosidad en Yauatepec,
siglo XVIII”

p. 169-208

*La idolatría de los indios y la extirpación de los
españoles. Religiones nativas y régimen colonial
en Hispanoamérica*

Gerardo Lara Cisneros (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas / Colofón

2016

270 p.

Cuadros y mapas

(Serie Historia Novohispana, 101)

ISBN 978-607-02-8446-5 (UNAM)

ISBN 978-607-8441-73-0 (Colofón)

Formato: PDF

Publicado en línea: 3 de agosto de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/idolatria/religiones.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2017, 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

V. ¿INDIOS IDÓLATRAS O CRISTIANOS SUPERSTICIOSOS? UN ANÁLISIS ACERCA DE LA RELIGIOSIDAD EN YAUTEPEC, SIGLO XVIII*

Ana Karen Luna Fierros**

DURANTE el siglo XVIII la sociedad novohispana estuvo conformada por un mosaico de tradiciones culturales provenientes de las diversas raigambres culturales (india, hispana y africana) que convivieron día con día, no sólo en la ciudad de México, sino también en los diversos pueblos donde la estricta división entre españoles e indios había quedado en el pasado. Sin embargo, las instituciones novohispanas intentaron diferenciar a las personas de acuerdo con categorías jurídicas que buscaron normar, según el derecho privativo de la época, la conducta de dichas personas. En los casos donde la gente transgredía los límites marcados por las leyes e instituciones esta diferenciación se hacía presente, pero en muchas ocasiones no resultó sencillo distinguir a un indio de un mulato.

En 1761 el cura indio de Yautepec, Domingo Joseph de la Mota,¹ descubrió y reprimió un culto alrededor de una virgen supuestamente apare-

* Este texto es un derivado de Ana Karen Luna Fierros, *La Virgen del Volcán. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo XVIII*, tesis de licenciatura en historia, México, UNAM-FFYL, 2012.

** Posgrado en historia, UNAM.

¹ Me refiero a Domingo Joseph de la Mota como “cura indio” debido a su calidad étnica, puesto que, la familia De la Mota fue originaria de Santa Cruz Acatlán, barrio perteneciente a la parroquia de San Pablo Teopan, de la parcialidad de San Juan Tenochtitlan. Sus miembros declararon “ser descendientes por línea recta de los reyes de la gentilidad”, cuestión que resulta interesante, pues algunos estudios señalan que después de la Conquista la nobleza indígena sobreviviente se asentó en el barrio de San Pablo Teopan, ya que este lugar había sido el primer asentamiento mexica, el lugar donde se había posado el águila devorando la serpiente, incluso su nombre significa “lugar sagrado”. Allí es a donde se refugió y sobrevivió el último reducto de la nobleza indígena mexica. Comprobar la relación entre la familia De la Mota y la nobleza indígena del siglo XVI resulta complicado; sin embargo, lo que sí se puede constatar es que para el siglo XVIII esta familia gozó de los privilegios propios de la nobleza, pues conservó un cacicazgo, no pagaba tributo y detentó cargos honorarios dentro de su comunidad. En este sentido, el padre de Do-

cida en una cueva del volcán Popocatepetl; un indio de la región llamado Antonio Pérez encabezó este movimiento, en el cual no sólo participaron indios, sino también mulatos, mestizos, españoles, etc. Este hombre se volvió popular por su actividad de curandero; después fue considerado, por sus seguidores, sacerdote; sin embargo, al momento de su aprehensión, por parte de las autoridades españolas, él decía que era Dios.

El caso resulta interesante por varias cuestiones: primero por haberse desarrollado en un ámbito donde la presencia española fue perceptible casi inmediatamente después de la Conquista y, por ende, fue una zona que se encontró bajo el dominio hispano sin presentar mayores conflictos a la Corona, por tanto, llama la atención el hecho de que el movimiento que dirigió Antonio Pérez pasara desapercibido por la autoridad eclesiástica, al menos durante el tiempo suficiente como para consolidar una estructura y organización que atrajo a un porcentaje de la población de la región. Segundo, este caso puso de manifiesto una serie de prácticas y creencias que muestra el proceso de aculturación que se vivió en la zona donde se conjugaron la tradición mesoamericana, la occidental-cristiana y la africana.

El objetivo de este estudio consiste en explicar lo acontecido en Yauatepec a partir de dos vertientes, una institucional y la otra cultural. En el primer caso el análisis versará sobre la región, los hechos, así como la personalidad

mingo Joseph, don Alejandro Antonio de la Mota, fue rector de la Congregación de Naturales en el Colegio de San Gregorio de la Compañía de Jesús, y su abuelo, don Manuel de la O y la Mota, fungió como fiscal de la iglesia de Santa Cruz Acatlán; además, esta familia contribuyó económicamente a las mejoras que se hicieron en esta parroquia. Por otra parte, la familia materna de Domingo Joseph, también noble, mantuvo una estrecha relación con las cuestiones religiosas, pues doña Sebastiana Paula Chávez, madre de Domingo, fue tía de la madre Sor Gregoria de Cristo, religiosa de velo negro y coro en el Real Convento de señoras caciques descalzas de Corpus Christi. Mientras que sus abuelos, don Miguel de Chávez y doña Melchora de los Reyes, costearon parte del colateral de la primitiva parroquia de San José de los Naturales. Don Alejandro de la Mota y doña Sebastiana Chávez tuvieron cinco hijos, de los cuales Domingo Joseph fue el mayor, y dedicó su vida al sacerdocio. Otros dos de sus hermanos también dedicaron su vida al clero: Juan Antonio y Juan Manuel; mientras que los otros dos, de los cuales desconozco el nombre, fueron gobernadores de algunos barrios indígenas de la Ciudad de México. Véase Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Indiferente*, 239, N. 6, f. 82 v, “Relación de Méritos de Domingo José de la Mota”; Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), Episcopal, Secretaría Episcopal, Libro de visita, Caja 23 CL, 1759-1760. Manuel José Rubio y Salinas, fs. 151-151v; María Castañeda de la Paz, “Historia de una casa real. Origen y ocaso del linaje gobernante en México-Tenochtitlan”, en *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos* [En línea], enero, 2011, URL: <http://nuevomundo.revues.org/60624> y Ernest Sánchez Santiró, “El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)”, en *Estudios de Historia Novohispana* 30, México, UNAM-IIIH, 2004; Rossend Rovira Morgado, “San Pablo Teopan: pervivencia y metamorfosis virreinal de una parcialidad indígena de la ciudad de México”, en http://www.historiacultural.net/hist_rev_rovira.htm [noviembre de 2013], y Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, trad. Phillippe Cheron, México, INAH/Instituto Francés de América Latina, 1988, p. 193.

jurídica de algunos personajes implicados en el movimiento que dirigió Antonio Pérez, pues, a pesar de que estas personas compartieran las mismas prácticas no fueron juzgadas por la misma institución; también me interesa destacar el conflicto jurisdiccional que se sucitó a nivel local debido a que el cura de Yautepec creó una confusión a la hora de procesar a los diversos individuos acorde con su calidad.

Ahora bien, dentro de la explicación cultural se abordarán las prácticas y rituales que llevaron a cabo Antonio Pérez y sus seguidores, es decir, la visión de los acusados y la manera en cómo éstos entendieron e hicieron suya la religión de los dominadores a partir de los diversas tradiciones que convivían hacia el siglo XVIII. De esta manera se pretende exponer una visión más completa de este hecho acaecido en 1761.

La estructura del texto se encuentra dividida en tres partes. En la primera presento un breve contexto histórico inmediato a los acontecimientos de 1761; en la segunda narro los hechos diacrónicamente y explico el proceder institucional de la autoridad local frente a este caso considerado por las autoridades novohispanas como una idolatría y, finalmente, en la tercera parte expongo varios de los elementos rituales presentes en el movimiento de Antonio Pérez que me permitirán exponer un marco sobre la religiosidad local en Yautepec y sus pueblos aledaños.

Yautepec en la primera mitad del siglo XVIII

Yautepec y la región circundante fueron considerados, desde la época prehispánica, como lugares aptos para el asentamiento humano, de tal suerte que a lo largo de su historia el territorio fue ocupado sucesivamente por distintos grupos humanos, como los tlahuicas² y los mexicas,³ sin embargo fue el arribo de los españoles lo que sentó las condiciones de dominio que se vivieron en la zona durante casi tres siglos.

Es posible decir que, durante la Colonia, el curso poblacional de Yautepec fue similar al que se experimentó en el centro de la Nueva España pues, luego de la alta mortandad del siglo XVI, se observó una recuperación

² Hortensia de la Vega, “Esplendor arqueológico en Yautepec”, en *Memoria del tercer congreso interno*, Centro INAH Morelos, Proyecto de investigación arqueológica en Yautepec, Morelos, 1998, p. 5.

³ Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Porrúa, 1967, t. II, p. 65.

durante el siglo XVIII pero sin llegar a los niveles de la época prehispánica; no obstante, las epidemias, congregaciones y el establecimiento de la hacienda azucarera contribuyeron a modificar notablemente el crecimiento y desarrollo poblacional, así como la composición étnica de Yautepec y la región aledaña.

A raíz de la organización impuesta por los españoles, las comunidades indígenas tuvieron que adaptarse a las nuevas condiciones de vida. Las relaciones de dominio entre ambos grupos se fueron configurando durante la época virreinal, sobre todo durante los dos primeros siglos de dominación; sin embargo, en el siglo XVIII se presentó una serie de cambios en materia social, económica, política y cultural que trastocó esta relación y provocó una situación de crisis. Al respecto, Felipe Castro plantea que:

Más que la opresión o la falta de libertades “en general” en la mayor parte de los casos lo que provocaba indignación era la violación (o lo que parecía tal) de las “costumbres” establecidas. Aunque pueda parecer paradójico para nuestros ojos contemporáneos, las protestas se originaban por el hecho de que las condiciones de desigualdad y explotación no eran las habituales.⁴

Los factores de crisis que alteraron las condiciones de dominio en Yautepec fueron: la presencia de las haciendas azucareras, el ciclo demográfico de la región, la secularización de las doctrinas, la publicación de un nuevo arancel y el cambio de actitud que experimentó la Iglesia católica, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII, respecto de las manifestaciones religiosas locales.

En primer lugar, la cuestión de las haciendas azucareras tuvo un fuerte impacto en la historia de Yautepec, ya que determinó la economía de la región.

Varios fueron los procesos que conllevaron a la implantación de estas empresas en la zona, entre las que destacan: el proceso de reacomodo y redistribución de la población, la transformación del sistema de propiedad de la tierra; la economía de la región y su modificación ante la debacle poblacional, lo que provocó una mayor disponibilidad de tierra atrayendo un número considerable de españoles dispuestos a invertir en una tierra que resultó óptima para el cultivo de la caña de azúcar.

⁴ Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 93.

La mayoría de las haciendas que se fundaron en torno de Yautepec surgió durante el periodo comprendido entre 1580 y 1649, por ejemplo: Atlihuayán, Pantitlán, Xochimancas, Apanquetzalco y El Hospital.⁵ Durante este periodo varios españoles aprovecharon la disponibilidad de tierras que ofrecía la región; así, mediante el despojo, la obtención de mercedes, la compraventa o el arrendamiento se fueron consolidando grandes extensiones de tierra en torno de los hacendados. Sin embargo, hacia 1690, la época de auge y expansión de las haciendas llegó a su fin, pero no desaparecieron, sólo se vieron obligadas a modificar sus patrones de producción, por tanto, se redujo la producción de azúcar y la población asentada en las haciendas tuvo que emigrar hacia los pueblos cercanos.

En el caso de Yautepec, las haciendas habían aglutinado un porcentaje considerable de los habitantes: 35%,⁶ es decir, casi la tercera parte de la población; mientras que el resto se encontró distribuido entre la cabecera y los pueblos sujetos, siendo la primera el principal foco de establecimiento español, en tanto que los pueblos sujetos conservaron su población indígena. Por ende, Yautepec pasó de ser una república de indios a ser un receptáculo de españoles, mestizos, mulatos y otras castas. La composición étnica de la cabecera se modificó completamente, incluso uno de sus barrios, Rancho Nuevo, albergó una población enteramente mulata.⁷

Por otra parte, a principios del siglo XVIII se experimentó una recuperación demográfica en casi todo el centro de la Nueva España y Yautepec no fue la excepción; además, la migración contribuyó a tal efecto. No obstante, el aumento poblacional repercutió en el incremento de pleitos por tierras, ya que la disponibilidad de éstas fue insuficiente, pues las haciendas habían concentrado grandes extensiones de ella durante el siglo XVII, incluso la

⁵ La información disponible acerca del origen de estas haciendas es bastante amplia, por lo cual remito al lector a los documentos, puesto que ahondar en ellos es motivo de una investigación aparte. Para el caso de la hacienda de Atlihuayán se pueden consultar los siguientes documentos: AGN, *Mercedes*, vol. 35, f. 7. Hacienda El Hospital: AGN, *Mercedes*, vol. 26, f. 159, vol. 27, fs. 167 y 259, vol. 33, f. 264v y vol. 35, f. 6. Hacienda San Nicolás Pantitlán: AGN, *Mercedes*, vol. 28, fs. 98-223v. Hacienda Xochimancas, propiedad de los jesuitas: AGN, *Tierras*, vol. 1780, exp. 6, f. 4, vol. 1728, exp. 3, f. 2, vol. 1958, exp. 4. También resulta muy útil la información que proporciona Alfonso Toussaint en "Ubicación y descripción arquitectónica de las haciendas", en Silva Eulalia (coord.), *Haciendas de Morelos*, México, Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Cultura de Morelos/Conaculta/Miguel Ángel Porrúa, 1997, pp. 217-376.

⁶ Gisela Von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial*, 2ª ed., México, UNAM-IIIH, 2004 (Serie de Historia Novohispana 71), p. 82.

⁷ Cheryl Martin, *Colonial Morelos*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1985, p. 69.



hacienda azucarera experimentó un reflorecimiento que generó más tensiones entre los pobladores y los hacendados.

Ahora bien, existieron otros factores que contribuyeron a acrecentar la tensión en esta zona, tal fue el caso de la secularización de la parroquia de Yautepec y el establecimiento de un nuevo arancel.

Yautepec fue administrado por el clero regular, principalmente por los dominicos hasta mediados del siglo XVIII,⁸ pero en 1756 pasó a manos de los seculares. El primer cura en llegar fue el bachiller Joseph Joaquín Serruto,⁹ quien se encargó de la doctrina por un periodo de tres años sin registrar ninguna manifestación abierta de descontento, contrario a lo que se presentó en poblaciones cercanas al momento de ser secularizadas, pues Taylor menciona que “hubo más desobediencia abierta y persistente hacia los curas párrocos en Morelos y menos apego a las prácticas oficiales”;¹⁰ aunque con la llegada del sucesor de Serruto, Domingo Joseph de la Mota, sí se presentaron manifestaciones de descontento, como ya se explicará.

Es importante reflexionar, en términos de justicia eclesiástica local, acerca de la entrega de la doctrina de Yautepec a manos del clero secular, pues esto supuso una serie de transformaciones en relación con la población. Cabe señalar que el clero regular no tenía permiso para proceder contra indios idólatras a menos que tuviera comisión por parte del obispo y, en caso de que se detectara algo, debía informar a éste para que enviara a un clérigo secular como juez visitador de idolatrías. Todo lo anterior podría levantar sospechas sobre la mala instrucción de los dominicos hacia su feligresía, y en un contexto como el de la segunda mitad del siglo XVIII, hubiera significado “echarse la soga al cuello”. En este sentido, quizá la tolerancia de los dominicos hacia ciertas prácticas de su comunidad pudo significar la nula denuncia de idolatrías antes de la llegada de los seculares y propiciar cultos como el que se expondrá; de igual forma esto también explicaría, en parte, la actitud de la población, la cual no esta-

⁸ Existen algunos datos que hacen suponer que los franciscanos se establecieron primero en Yautepec, aunque por breve tiempo. Véase Luna Fierros, *La Virgen del Volcán...*, cap. 1.

⁹ Archivo Parroquial de la Asunción, Yautepec (en adelante APAY), Sección Disciplinar, Serie cofradías, Exp. 2, Caja 69, f. 62 y 65v.

¹⁰ También señala que los conflictos se concentraron en la zona poniente, densamente poblada y cuya actividad económica estaba centrada en las haciendas azucareras, así como en las tierras bajas del centro al oriente de Yautepec. William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. 1, trad. Óscar Mazín y Paul Kersey, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, 1999, pp. 69 y 72.

ba acostumbrada a ser interrogada, investigada y, mucho menos, juzgada por supuestas idolatrías.

Ahora bien, el arancel fue otro motivo de confrontación entre los pueblos y las autoridades novohispanas. A partir de 1720 los pleitos por aranceles fueron comunes y aumentaron después de 1755. Entre 1760 y 1770 se incrementaron los pleitos por derechos, cuestión que parece estar vinculada con la secularización de parroquias y la promulgación del nuevo arancel.¹¹ En este sentido, los valles de Cuernavaca y Cuautla fueron regiones donde la recaudación de derechos y un arancel general llegaron a ser un asunto controvertido mucho antes de las innovaciones administrativas.

El hecho de que un arancel fuera publicado no quería decir que sus cobros se efectuaron por una parroquia en particular o en todos los pueblos de ella. Parece que el principio operante consistió en que la aplicación de arancel procedía si la parroquia o el pueblo lo solicitaba y si el sacerdote lo consentía. Sin embargo, esto no garantizó la paz entre los nuevos curas y la población, pues en 1748 los naturales del pueblo de Tlaltizapán y sus barrios: Istoluca, San Pedro y San Pablo, Huispaleca y los del partido de Yautepec ocasionaron un tumulto por no obedecer una Real Cédula en lo que toca a derechos parroquiales y servicios de iglesia. Don Thomas de Velasco, teniente del partido de Yautepec, amenazó con:

notificar a dichos indios que se arreglaran al arancel, que ellos mismos pidieron a la Real Audiencia por lo que toca a dichos parroquiales de servicio de Iglesia y Convento como son sacristanes católicos, fiscales etc., con la pena también a los indios de cuatro años de otra fe, a los [inobedientes]. Dijeron que no obedecían, y no obedecieron el superior mandato, sino que atumultuándose, por haber mandado yo aprehendí a los cabecillas de aquellos barrios [...] fue de manera el concurso de los tumultos que saliendo en emboscada quitaron a los reos a fuerza de pedradas; y a todos juntos fueron tantas las que tiraron después diciendo en altas voces en su idioma: mueran, mueran por que la Real Audiencia nos ha engañado con los aranceles, *que antes pagábamos menos a los frailes, y ahora les pagamos más [...]*¹²

¹¹ *Idem.*

¹² AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 76, leg. 40, exp. 21, f. 1-1v. Las cursivas son mías.

Después de salvar la vida, don Thomas pidió ser removido del cargo por el peligro inminente al que se veía sometido pues, según relata, no era la primera vez que los indios lo atacaban y la justicia no los castigaba. Al parecer los indios pensaron que al pedir el arancel reducirían los pagos y servicios personales a los frailes, pero no fue así, al menos en los pagos en efectivo, porque en cuanto a servicios personales parece que éstos sí disminuyeron. Es importante resaltar que esta zona siguió, en su mayoría, bajo el dominio dominico, sin embargo todo parece indicar que el reclamo no estaba dirigido contra ellos, sino contra las autoridades reales.

Durante la siguiente década, es decir, a partir de 1760, el conflicto en la región alcanzó su apogeo: de los 71 casos registrados para la Arquidiócesis de México ocho correspondieron a los distritos de Cuernavaca y Cuautla.¹³ Precisamente en 1761 se presentó un conflicto en Yautepec y el área adyacente que tuvo como uno de sus ejes la confrontación entre los indios (y otros grupos) y su cura, también de calidad indio: Domingo Joseph de la Mota, quien se expresó así de la gente del pueblo: “el curato [...] más tenue y [cuyos] naturales son los más alzados, díscolos y litigiosos de este arzobispado, que no tienen arreglo ninguno ni pagan obveniciones según arancel ni costumbre”.¹⁴

El cura de Yautepec fue otro *factor de crisis* que alteró las condiciones de dominio pues, a mi parecer, una persona pudo alterar el orden existente de las cosas y, en este caso, según Taylor, De la Mota fue “el catalizador de la violencia”¹⁵ que se gestó en Yautepec.

Domingo Joseph de la Mota fue un cura polémico dentro del arzobispado de México debido a las múltiples amenazas de muerte que hubo en su contra, incluso Taylor menciona que no ha encontrado otro caso parecido al de este cura con tantas transferencias de parroquias debido a las amenazas de sus feligreses.¹⁶ Antes de lo acontecido en Yautepec, Domingo Joseph ya había tenido choques con su feligresía; por ejemplo, durante los primeros años de 1740, en Tepecoacuilco (Guerrero), persiguió a 11 supuestos hechiceros dogmatizantes, por lo cual su casa fue incendiada, se intentó envenenarlo y, durante su huida, estuvo a punto de ahogarse en el río Balsas.¹⁷ Después, hacia 1748, fue transferido al Real de Minas de Zacualpan,

¹³ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. II, p. 521.

¹⁴ *Ibid.*, p. 752.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 758

¹⁷ AGI, *Indiferente*, 239, núm. 6, f. 169v.

donde emprendió una campaña contra el adulterio provocando un motín en esa localidad, amenazas de muerte y, nuevamente, su transferencia.¹⁸

Desde su llegada a Yautepec, en 1759, De la Mota emprendió una campaña decidida contra la producción clandestina de alcohol, fandangos escandalosos y concubinato; también tuvo una acusación por cobro excesivo de derechos y trabajos forzados ese mismo año.¹⁹ Posiblemente tantas transferencias hayan respondido a su gran “celo” cristiano, como también a la necesidad de “hacer carrera” dentro del ámbito eclesiástico, pues De la Mota sólo contaba con el grado de bachiller y fue ordenado a título de idioma, cuestión muy común en la época, ya que el conocimiento de alguna lengua indígena se consideró un “patrimonio intelectual”, aunque cabe señalar que esto no fue privativo de los indios pues también algunos españoles se ordenaron a título de idioma.²⁰

Para ascender dentro de la carrera eclesiástica y llegar al Cabildo Catedralicio se requerían al menos dos cosas: un grado de doctor y buenas relaciones clientelares,²¹ de lo contrario se podía apelar a una amplia relación de méritos²² y, con las relaciones adecuadas, se podía asegurar una parroquia de primera clase.²³ Parece que Domingo Joseph de la Mota

¹⁸ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. II, p. 715. Taylor señala el año de 1747 como la fecha en que ocurren tales acontecimientos, sin embargo esto no es posible ya que en ese año Domingo Joseph aún se encontraba en el curato de Tepecoacuilco. No he corroborado la fecha exacta de los acontecimientos pues no he podido consultar la segunda relación de méritos de Domingo Joseph de la Mota, elaborada en 1762, que se encuentra resguardada en la Biblioteca Jonh Carter Brown (JCB), *Currículum de Domingo José de la Mota*. Sin embargo cuento con la solicitud que hizo Domingo Joseph al Santo Oficio para ejercer como comisario en Zacualpan, misma que fue aprobada a finales de 1748. Véase AGN, *Inquisición*, vol. 892, f. 288.

¹⁹ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. II, p. 715.

²⁰ Cabe mencionar que esta situación cambió con la llegada del arzobispo Lorenzana, quien, en 1766, decidió que se necesitaba más preparación para ser párroco que sólo el idioma. Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. I, p. 133.

²¹ Rodolfo Aguirre Salvador, *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad-UNAM/Plaza y Valdés Editores, 2003 (Colección Historia de la Educación), pp. 287 y 294.

²² Rodolfo Aguirre Salvador, *Por el camino de las letras. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad-UNAM, 1998, p. 18.

²³ Existe información acerca de este cura en el AGN y Archivo General de Indias (en adelante AGI), en el primero se encuentra una serie de documentos que muestran las múltiples parroquias donde estuvo así como los acontecimientos que lo llevaron a abandonarlas: AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 450, exp. 12, vol. 102, exp. 37; *Criminal*, vol. 155, exp. 18; *Inquisición*, vol. 1167, exp. 26, vol. 847, exp. 971, vol. 892, exp. 1; *Indiferente Virreinal*, caja 177, exp. 18, caja 2348, exp. 41, caja 5160, exp. 43, caja 4971, exp. 80, caja 3652, exp. 7, caja 5116, exp. 26; por otra parte, en el AGI se encuentra una relación de méritos en *Indiferente*, 239, núm. 6.



pudo intentar hacer carrera mediante la acumulación de méritos basada en la persecución de idolatrías, así como intentos por erradicar la embriaguez y el adulterio de los pueblos que le fueron asignados; no obstante, y como más adelante se explicará, a mediados del siglo XVIII esta estrategia dejó de serle útil.²⁴

Por otra parte, parece que el cura De la Mota había hecho muy buena amistad con gente importante de la región, como don Francisco de Urueña y don Rodrigo del Valle, ambos arrendatarios de las haciendas de Apizaco y de Atlahuayán, respectivamente. También entabló buena relación con don Pedro Bermúdez de Orense, quien fungió como mayordomo en casi todas las cofradías existentes en Yautepec, sobre todo de las dos más importantes: la del Rosario²⁵ y la de las Benditas Ánimas.²⁶ Las cofradías existentes en Yautepec fueron exclusivamente de españoles, por lo cual quizá los indios resintieron la falta de un espacio propio que les permitiera expresar su religiosidad y ejercer cierto grado de autonomía, como sí ocurrió en otros lugares de la Nueva España.²⁷ Es posible pensar que la falta de tal espacio favoreciera que los indios buscaran un lugar donde pudieran expresar su religiosidad y donde pudieran ocupar cargos importantes, oportunidad que Antonio Pérez les ofreció mediante el culto a la Virgen del Volcán.

Pero los conflictos que se presentaron durante el siglo XVIII, sobre todo en la segunda mitad, no sólo respondieron a las cuestiones que hasta ahora he esbozado, sino que también tienen que ver con un cambio de mentalidad gestado al interior de la Iglesia católica y que se relaciona con la Ilustración.

El cambio de actitud por parte de la Iglesia hacia las manifestaciones religiosas chocó con la mayoría de la población que seguía inmersa en el catolicismo barroco; sin embargo, es importante señalar que la Ilustración no fue antirreligiosa, al contrario, planteó nuevas exigencias

²⁴ Véase AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 102, exp. 37, 1780. Para tener una perspectiva comparativa acerca del uso de la extirpación de idolatrías como medio para el ascenso en la carrera eclesiástica en Yucatán, véase John F. Chuchiak, "Toward a Regional Definition of Idolatry: Reexamining Idolatry Trials in the Relaciones de Meritos and Their Role in Defining the Concept of Idolatria in Colonial Yucatán, 1570-1780," en: *Journal of Early Modern History*, vol. 6, núm. 2 (2002), pp. 1-29.

²⁵ APAY, Sección Disciplinar, Serie Cofradías, exp. 2, f. 36 v-65v.

²⁶ APAY, Sección Disciplinar, Serie Cofradías, exp. 3.

²⁷ Por ejemplo, en Xichú de Indios. Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, 2ª ed., México, UNAM-IHH, Tamaulipas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009 (Serie Historia Novohispana, 80), caps. IV-V.

religiosas²⁸ y buscó acabar con la ignorancia y, por consiguiente, con la superstición.

La Iglesia ilustrada del siglo XVIII consideró la ignorancia como el origen de las desviaciones y equivocaciones en el culto, tanto en la clerecía como en la feligresía; por tanto, promovió la educación como medio para erradicar la superstición y los excesos.²⁹ No obstante, la religiosidad que se vivía en los pueblos, sobre todo los de carácter indígena, seguía siendo barroca porque se basaba en las manifestaciones abiertas del sentimiento religioso, es decir, peregrinaciones, velas, imágenes, fiestas patronales, reliquias, etc. Al parecer estaban más comprometidos con las formas del catolicismo y no con el fondo, es decir, la piedad o los principios dogmáticos.

Según Gruzinski, la actitud por parte de la Iglesia ilustrada del siglo XVIII se basó en una política global y coherente donde privó la voluntad de moralizar y controlar a la población en sus comportamientos culturales y económicos.³⁰

En 1755 el provisor del Arzobispado de México promulgó un edicto que atacaba las danzas, el teatro indio y perseguía la literatura devota de origen popular pues, según éste, contenía oraciones ridículas, blasfemias, además enseñaba una falsa doctrina y revelaciones escandalosas.³¹ Ante su publicación, el 1º de marzo de 1760, el cura de Yauteppec elaboró un informe sobre lo que aconteció después de dichas prohibiciones, donde destacó que la “gente de razón” tenía una conducta relajada que dejaba mucho que desear y que no distaba mucho de aquella que tanto se le criticaba a los indios:

Los desórdenes, fandangos, embriagueces, concurrencias de hombres y mujeres de gente de razón y relajada, y otros superiores motivos que la experiencia ha mostrado al Ilustrísimo Señor Arzobispo de esta Diócesis de su orden el Señor Provisor de naturales de este [...] mandó a todos los curas de este Arzobispado recogieran todos los cuadernos y papeles de la pasión que en idioma mexicano, para la instrucción de los indios en lo primitivo de la Conquista [...]

²⁸ Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 152.

²⁹ Gerardo Lara Cisneros, “Religiosidad indígena en contextos urbanos. Nueva España, siglo XVI-II”, en: Felipe Castro Gutiérrez, (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM-IIIH, 2010, (Serie Historia Novohispana, 94), p. 284.

³⁰ Serge Gruzinski, “La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, 1985, p. 183.

³¹ Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Patria, t. IV, 1922, pp. 273-275.

y dicho Señor Provisor prohibió que en lo futuro no se hagan semejantes representaciones, ejemplos, y nescuitiles que en los domingos de cuaresma y aduiento representaban; en este estado *los vecinos de razón del pueblo de Cuautla de Amilpas españoles, mestizos, mulatos y demás; porque el Domingo de Ramos no les faltara la diversión que antes tenían dispusieron y efectuaron representaciones, y hacen en castellano lo propio que los indios hacían en idioma mexicano.*³²

Lo anterior refleja una preocupación por parte de la autoridad eclesiástica local en relación con la religiosidad de su feligresía en general y no específicamente de los indios, es decir, se puede observar que no sólo los indios experimentaban prácticas devocionales y rituales consideradas por la Iglesia católica como poco ortodoxas. En este sentido, la Corona se interesó por la instrucción de las “masas ignorantes”, no obstante, uno de los proyectos derivados de estas nuevas ideas ilustradas correspondió sólo a los indios y su castellanización, así “la Iglesia ilustrada decidió que la culpa de la mayor parte de las ‘heterodoxias’ religiosas de los indios era la deficiente evangelización”,³³ por tanto, las desviaciones en que incurrían eran resultado de su ignorancia supersticiosa.

Pese a que estas nuevas ideas ilustradas propugnaron, en opinión de los curas, por un “mejoramiento en la vida de los indios” no dejaron de ver al indio como un menor de edad que requería constante vigilancia y atención; sin embargo, su preocupación ya no giraba en torno de la recaída en las idolatrías, sino en los excesos, escándalos y embriagueces de la población en general.

Estos cambios abrieron aún más la brecha entre el catolicismo “popular” y el clero pues, según los ilustrados, el sentimiento religioso interno debía guiar y limitar las manifestaciones del culto, mientras que para el resto de la población no había más religión que la que practicaban desde hacía casi dos siglos; sin embargo, premió la intolerancia y un mayor control “sobre la expresión de las creencias populares y en particular contra las heterodoxias religiosas”.³⁴

³² AGN, *Inquisición*, vol. 1037, exp. 12, fs. 326-327. Las cursivas son mías.

³³ Gerardo Lara Cisneros, “La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección”, en: Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa Beascochea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-PIH, 2010 (Serie Historia General, 25), p. 152.

³⁴ *Ibid.*, p. 146.

Las manifestaciones culturales de gran parte de la población se re-trajeron pero no desaparecieron, abandonaron los lugares públicos y op-taron por los privados donde la constante vigilancia no pudo reprimir su religión. Al respecto Viqueira opina que “si se reprimía con demasiada fuerza los desórdenes del pueblo en las calles, éstos se divertían en lu-gares cerrados, clandestinos, perdiendo toda posibilidad de vigilancia sobre ellos”.³⁵ En efecto, Yau-tepec fue escenario de una manifestación religiosa clandestina.³⁶

De la idolatría a la superstición

El martes 1° de septiembre de 1761, a orillas del río Yau-tepec, se congre-garon aproximadamente 160 personas,³⁷ entre indios, mestizos, mulatos, españoles y otras castas. La ocasión no parecía excepcional pues anterior-mente se habían realizado estas reuniones cuyo objetivo principal era la adoración de la Virgen del Volcán, “milagrosamente” aparecida un par de años antes. Sin embargo, esta reunión se vio trastocada al irrumpir el cura del pueblo, don Domingo Joseph de la Mota.

³⁵ Viqueira, *¿Relajados o reprimidos?...*, p. 273.

³⁶ Existen varios estudios que refieren la transformación de ceremonias públicas en clandestinas. Para el caso de Oaxaca, véase David Tavárez, “Communal Defiance, Divided Allegiances: Zapotec Responses to Idolatry Extirpation Campaigns, 1679-1704”, en: Susan Schroeder y Stafford Poole (eds.), *Religion in New Spain*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007, pp 46-62; “Autonomy, Honor, and the Ancestors: Confrontations over Local Devotions in Colonial Oaxaca”, en: Martin Nesvig (ed.), *Local Religion in Colonial Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2006, pp. 119-144, y “Letras clandestinas, textos tolerados: los intelectuales locales nahuas y zapotecos en el siglo xvii”, en: Jesús Bustamante y Mónica Quijada (eds.), *Élites intelectuales y modelos colectivos en el mundo ibérico, siglos xvi-xix*, Madrid, csic, 2002, 59-82. Mientras que, para Yucatán, John F. Chuchiak ha destinado varios estudios a esta temática, a continuación algunos de ellos: “The Images Speak: The Survival and Clandestine Production of Hieroglyphic Codices and Their Use in Post-Conquest Maya Religion, 1580-1720”, en: Saurwein Verlag y Markt Schwaben (eds.), *Maya Religious Practices: Processes of Change and Adaption*, Acta Mesoamericana, vol. 14, 2004, pp. 71-103; “La extirpación de las idolatrías y relaciones interétnicas: conflictos mayas-cristianos en una frontera colonial, 1584-1599”, en: Ruth Gubler y Alfonso Barrera Vasquez (eds.), *Memorias del Primer Congreso Internacional de Cultura Maya: Balances y Perspectivas de los Estudios Mayistas en la Península de Yucatán*, Mérida, Yucatán, México, 2002, pp. 43-61, y “Pre-Conquest Ah Kinob in a Colonial World: The Extirpation of Idolatry and the Survival of the Maya Priesthood in Colonial Yucatán, 1563-1697”, en: Ueli Hostettler y Matthew Restall (eds.), *Maya Survivalism*, Acta Mesoamericana vol. 12, Markt Schwaben, Alemania, Verlag Anton Saurwein, 2001, pp. 135-160.

³⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 3, f. 32v.

Éste declaró haberse enterado de la junta que se llevaba a cabo en casa del indio Pasqual de Santa María y que, “movido por su celo y obligación como cura y juez eclesiástico los fue a coger *in fraganti*”; así, alrededor de las cuatro de la tarde halló a 160 indios y cómplices “hincados de rodillas y rezando a dicho ídolo que tenían en un altar con flores y luces”³⁸ y que al querer destruirlo la muchedumbre se levantó en su contra con “machetes, picas, estacas, barras de hierro, piedras y lo que tuvieran a la mano”;³⁹ mientras que “Antonio Pérez, maestro y cabeza de los idólatras, mordió y maltrató un dedo de la mano al referido cura quien con sus dos hermanos logró retirarse con bastante peligro”.⁴⁰ Esta detención dejó un saldo de un muerto del lado español y 40 arrestos del lado de los seguidores de Antonio.

Para dicha aprehensión el cura de Yautepec tuvo la precaución de hacerse acompañar por algunos españoles, entre ellos Francisco de Urueta, quien relató lo siguiente:

Llegamos a la casa de Pasqual de Santa María y adentro de ella vi cómo ciento cincuenta indios los que estaban hincados de rodillas rezando y en la cabecera de esta sala vide un altar con muchas flores y luces, aunque por la alteración que hubo en los indios no pude percibir si eran de imágenes o de ídolos lo que había en el altar. Y viendo el peligro que en mi persona corría eche a huir y me fui a mi casa [...] ⁴¹

Otro español llamado Juan Esteban de Figueroa de 58 años de edad también acompañó al cura arriesgando su vida pues al día siguiente de la aprehensión tuvo que quedarse en cama por las heridas sufridas a manos de los “idólatras”.⁴² Pero la persecución no paró allí. La mayoría de los implicados logró escapar, entre ellos Antonio Pérez, líder del movimiento. Algunos escaparon hacia la cueva del Popocatepetl; otros se refugiaron en Chimalhuacán, donde Antonio tenía una casa, y otros más se dispersaron. Finalmente, el alcalde mayor de Yautepec logró aprehender, cerca de Ecat-

³⁸ AGN, *Inquisición*, vol. 1000, exp. 21, f. 296.

³⁹ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. II, p. 752.

⁴⁰ AGI, *Audiencia de México*, 1696, “Extracto testimoniado de la causa de indios idólatras y del informe hecho por el juez comisionado para ella que remitió el arzobispo de México con su carta de 20 de abril de 1763”, f. 13v.

⁴¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 60v.

⁴² *Ibid.*, f. 61v.

zingo, a “64 indios idólatras que se hallaron cerca de la cueva del volcán, donde han tenido su sinagoga”,⁴³ además de 140 inculpados más que fueron apresados en los siguientes días. El mismo Joseph de la Mota arrestó a 69 personas en Chimalhuacán, entre ellos a Antonio Pérez y Pasqual de Santa María. Otros fueron capturados en Ozumba y Chalco. Sin embargo, de todos los supuestos idólatras arrestados sólo se retuvo a 19 por considerarlos líderes que, para 1765, aún seguían en la cárcel.⁴⁴

Pese a los múltiples arrestos algunos indios y mestizos se refugiaron en Yecapixtla y Tepoztlán con sus “ídolos” y, según las autoridades, “con el diseño de juntarse en mayor número para dar avanzada a la Iglesia, ultrajar y profanar cuanto en ella había”;⁴⁵ pero la iglesia de Yautepec estuvo fuertemente resguardada por la justicia civil y la seguridad se reforzó en los alrededores.

Con motivo de las declaraciones de los primeros inculpados se logró localizar a más de 500 militantes del movimiento de Antonio Pérez, es decir, casi una décima parte de la población en una zona que iba del sur del Valle de México al norte de las Amilpas y que se extendía hacia el oeste hasta Tepoztlán, dibujando un corredor de aproximadamente 60 kilómetros, cuyo principal centro de acción fue Yautepec, aunque también se vieron implicados los pueblos de Ecatzingo, Chimalhuacán, Izamatitlán, Ozumba y Tepoztlán.⁴⁶

Dentro de los arrestados se pudo distinguir, además de un gran número de indios, a mestizos, mulatos, lobos, negros y algunos españoles de condición pobre; así este movimiento logró incorporar a gente de distinta calidad que, sin embargo, compartía necesidades, prácticas, objetivos, etc., en fin, un mismo código cultural. Por ejemplo, Maximiliano Justo, un campesino español, declaró haber llevado a su suegra con Antonio Pérez para que la sanara, mientras que un mulato llamado Antonio aseguró haber sido sanado por Luisa Carrillo, una mestiza allegada a Antonio.⁴⁷

Una vez que el cura Domingo Joseph de la Mota logró reunir un número considerable de reos comenzó a levantar las diligencias por su

⁴³ *Idem*. Aunque en otro expediente se menciona que “fueron 64 reos los que se aprehendieron en el pueblo de Chimalhuacán, curato de dominicos, y que los iba capitaneando Antonio Pérez y Pasqual de Santa María, maestros principales de idolatría de los indios [...]”, AGN, *Inquisición*, vol. 1000, exp. 21, f. 295v.

⁴⁴ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*

⁴⁵ AGI, *Audiencia de México*, 1696, f. 2.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2.



cuenta. Grave error, porque no tenía facultad para ejercer como comisario del Santo Oficio en Yautepec, aunque sí como juez eclesiástico. De la Mota se enfrentó ante un caso donde había que juzgar a una población compuesta por personas de distinta calidad jurídica: indios y “gente de razón”, es decir, españoles, mestizos, mulatos, etcétera.

Para la llamada gente de razón era necesario seguir un procedimiento judicial inquisitorial, por lo que su proceder debía estar regulado por los respectivos nombramientos, los cuales le permitían actuar acorde con cada persona y conforme a lo que cada instancia institucional le ordenare, ya fuera el Provisorato de Fe para los indios o el Tribunal del Santo Oficio para el resto de la población; situación que el cura conocía a la perfección pues ya había detentado estos cargos en parroquias anteriores;⁴⁸ no obstante en Yautepec actuó de distinta forma.

Los inquisidores Joaquín Arias y Urbina y Tomás Cúber y Linian pidieron corroborar si había existido el nombramiento de comisario del Santo Oficio para Domingo Joseph de la Mota, cuyo resultado no fue contundente, ya que no constó que hubiera existido, sin embargo Joseph de la Mota sí había tenido permiso de ejercer como comisario para el Real y Minas de Zacualpan,⁴⁹ lo cual indica que conocía el procedimiento judicial seguido por la Inquisición. Ahora bien, el tribunal inquisitorial determinó que, al estar Yautepec ubicada sólo a una legua de distancia de Cuernavaca, pertenecía a esta comisaría y De la Mota no tenía injerencia en este pueblo pues correspondía a Miguel Nava, comisario de Cuernavaca.

Así, en enero de 1762, se mandó comparecer a De la Mota por su actuar en las diligencias levantadas en Yautepec; sin embargo, éste pidió prórroga para asistir ya que “al presente está en su mayor fuerza la peste de viruelas en esta feligresía”,⁵⁰ por tanto se aceptó la prórroga. Una vez que el plazo se cumplió el cura se presentó y declaró lo sucedido; la justicia determinó que el bachiller estaba disculpado de actuar como juez en una jurisdicción que no le correspondía porque había procedido de buena fe y movido por su cristiano celo, así como por su ignorancia. Sin embargo, las diligencias que el cura de Yautepec practicó ponían en serios aprietos a la justicia eclesiástica pues, al parecer, De la Mota tuvo problemas para

⁴⁸ Véase la nota 23.

⁴⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 892, f. 288.

⁵⁰ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 21.

definir la calidad de los inculpados, por ende siguió procedimientos judiciales distintos.⁵¹

Por ejemplo, María de la Cruz y Bernarda Casilda sufrieron de un tedioso proceso debido a que “en sus pueblos son tenidas por indias y hablan el idioma mexicano, pero porque en el color y grifos [rizados] que tienen parecen mulatas o lobs”,⁵² por tanto tuvieron que ser depositadas hasta que su situación fuera determinada; Bernarda quedó bajo la custodia del fiscal de alcalde de Zamatitlán y María de la Cruz en el trapiche de Rodrigo del Valle en Atlahuacán.⁵³

Cabe mencionar que era importante saber la calidad de las personas porque en el caso de delitos contra la fe los indios y los no indios eran juzgados por instituciones diferentes: el Provisorato de Fe de Indios y Chinos⁵⁴ para el caso de los primeros, y el Santo Oficio de la Inquisición⁵⁵

⁵¹ Véase David Tavárez, “Legally Indian: Inquisitorial Readings of Indigenous Identities in New Spain”, en: Andrew B. Fisher y Matthew D. O’Hara (eds.), *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*, Durham, Duke University Press, 2009, pp. 81-100.

⁵² *Ibid.*, f. 16.

⁵³ La resolución nunca llegó pues luego de las diligencias practicadas por el cura De la Mota llegó Antonio Medina, enviado del arzobispo, para realizar un informe, por lo cual se pidió la ratificación de los testigos y demás acusados. Llegado el momento de María de la Cruz Rodrigo del Valle se presentó en su lugar para notificar que María fue suelta de la prisión, con el consentimiento del cura, porque se hallaba enferma y en trance de muerte. Pero a los pocos días desapareció, y no se volvió a saber de ella. Del Valle consideró que “es probable que haya muerto así por estar tan agravada, como haber sido tan grande la epidemia”. En cuanto a Bernarda Casilda no se reportó nada más en el expediente. AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 59v.

⁵⁴ Provisorato de Fe de Indios: tenía la jurisdicción del ordinario, es decir del arzobispo, en las transgresiones de los indios a la ortodoxia. Una parte importante del interrogatorio de la inquisición era el bosquejo autobiográfico, pues ofrecían material para interrogaciones adicionales o incriminaciones. Véase Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 192-211. En cuanto al provisor de indios, era nombrado por el arzobispo y actuaba de forma vicaria, se ocupaba de la justicia ordinaria de los indios; también intervenía en los asuntos relativos a los usos y costumbres y con el tiempo también tuvo injerencia en los delitos contra la fe de esta población; sin embargo, el provisor no dictaba las sentencias, pues estaban reservadas al arzobispo, a menos que éste dictara lo contrario. Véase Jorge E. Traslosheros, “*Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España: La Audiencia del Arzobispado en México, 528-1668*”, México, Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 113-114.

⁵⁵ Los indios permanecieron bajo la jurisdicción de la Inquisición, llamada episcopal, hasta 1571, después pasaron a ser juzgados por la autoridad ordinaria; en el caso del Arzobispado de México se instituyó el Provisorato de Fe de Indios y Chinos. Dos circunstancias impulsaron al rey a establecer el Tribunal de la Santa Inquisición en Nueva España: primero la creencia de que los administradores diocesanos usaban el Santo Oficio como un arma en el conflicto entre seculares y regulares; la segunda tuvo que ver con la entrada de material impreso europeo muy sospechoso. El Tribunal del Santo Oficio quedó oficialmente instaurado en Nueva España el 2 de noviembre de 1571. Los obispos e inquisidores discutían sobre la limpieza de sangre de un prisionero, pero con frecuencia enviaban a mestizos e indios a otra jurisdicción cuando dudaban de su linaje. En Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España...*, pp. 112-169.

para los segundos. Así “la gran diferencia radicaba en sus competencias jurisdiccionales”.⁵⁶

La Inquisición empleaba un proceso cuya principal característica era el secreto que guardaba durante buena parte del juicio, pues el reo permanecía en ignorancia sobre el delito que había cometido hasta la publicación de testigos y después sobre quiénes eran los acusadores y los testigos de cargo. Por su parte, los tribunales eclesiásticos ordinarios aplicaron un proceso de tipo acusatorio donde el reo conocía quiénes lo acusaban, quiénes eran los testigos y la materia misma del juicio. En este sentido, los provisoratos no fueron una inquisición para los indios.⁵⁷

Ahora bien, en el caso de los castigos, los reos del Provisorato de Indios se diferenciaban de los penitenciados por el Santo Oficio en que

⁵⁶ La inquisición tenía un espectro geográfico mucho mayor que cualquier tribunal diocesano, en este caso el Provisorato de Fe de Indios, cuya acción se ceñía al territorio del Arzobispado de México, en tanto que la Inquisición extendía su poder a lo largo de toda la Nueva España. En cuanto a la jurisdicción, la de la Inquisición era bastante limitada pues atendía de manera exclusiva los crímenes cometidos contra la fe de la población no india; mientras que el Provisorato de Fe de Indios y Chinos atendió a la mayoría de la población, es decir, los indios y, como su nombre indica, a los chinos, es decir, población de origen filipino. En: Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España...*, pp. 112, 168-169 y 187, y del mismo autor, “The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion”, en: *The Americas* 22, núm. 2, 1965, pp. 138-166. También véase John F. Chuchiak, “La inquisición indiana y la extirpación de Idolatrías: El castigo y la Reprensión en el Provisorato de Indios en Yucatán, 1570-1690”, en: Ana de Zaballa Beascochea (coord.), *Nuevas perspectivas sobre el castigo a la heterodoxia indígena en la Nueva España (siglos XVI-XVIII)*, España, Universidad del País Vasco, Servicio de Publicaciones, 2005, pp. 79-93.

⁵⁷ Jorge E. Traslosheros, “Invitación a la historia judicial. Los tribunales en materia religiosa y los indios de la Nueva España: problemas, objeto de estudio y fuentes”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España, México, UNAM-IIH 2010 (Serie Historia Novohispana, 83)*, pp. 136-137. Cabe señalar que hay autores que difieren de esta posición, tal es el caso de John F. Chuchiak, quien considera que el funcionamiento de los provisoratos de indios se asemejaba bastante al procedimiento inquisitorial. Chuchiak argumenta que los funcionarios del Provisorato podían conocer y con frecuencia buscaban casos de “oficio” sin necesidad de una acusación formal, incluso menciona que podían iniciar investigaciones sumarias en secreto, sobre todo si el encargado de hacerlo era un Juez Visitador de Idolatrías. Por otra parte, también señala que los acusados no siempre sabían los cargos que pesaban sobre ellos, ni tampoco se les mencionaba directamente el delito por el cual habían sido detenidos; incluso señala que las investigaciones y procedimientos se llevaban a cabo en secreto para evitar la fuga de los acusados. En este sentido Chuchiak considera que los provisoratos de indios, tanto en sus procedimientos, documentos generados y procesos jurídicos, se ajustaron bastante al modelo inquisitorial. Véase John F. Chuchiak IV (ed. y trad.), *The Inquisition in New Spain, 1536-1820: A Documentary History*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2012. No obstante, difiero de esta posición y considero que los distintos provisoratos actuaron de manera independiente y no uniforme, por lo cual se deben estudiar más casos para poder tener una visión más amplia sobre estos tribunales; en el caso del provisorato del arzobispado sí creo que difirió de los procedimientos del Santo Oficio, al menos hasta la primera mitad del siglo XVIII.

la mayoría no usaba sambenito,⁵⁸ “pues iban con el torso desnudo y azotado, aunque sí usaban coroa, cuerda atada al cuello, vela verde (el color de la esperanza en su reconciliación y reintegración a la *ecúmene* católica, en lugar de su excomuniación)”.⁵⁹ Al respecto, Greenleaf consideró que la jurisdicción de ambas instancias en teoría estaba claramente diferenciada, mientras que, en la práctica, era confundida debido a la similitud entre los procedimientos, ceremonias y títulos.⁶⁰

En este sentido, el actuar del cura Domingo Joseph de la Mota no provocó conflictos entre el Provisorato de Fe y el Tribunal del Santo Oficio, sin embargo, resulta interesante destacar la confusión que se suscitó a nivel local con motivo de su proceder pues, pese a haber detentado los nombramientos de juez eclesiástico y comisario del Santo Oficio en sus anteriores parroquias, no había recibido la designación de comisario para Cuernavaca, de donde dependía el pueblo de Yautepec, pues, Miguel Nava ya ocupaba el puesto; aunque cabe señalar que De la Mota sí podía ejercer como juez eclesiástico, es decir, podía intervenir como juez en los asuntos tocantes a delitos contra la fe de los indios, pero no para los cometidos por el resto de la población.

Domingo Joseph conocía los procedimientos a seguir en cada caso, es decir, si debía actuar como juez eclesiástico o como comisario del Santo Oficio; no obstante, en las diligencias practicadas en Yautepec siguió un proceso ordinario contra todos los implicados sin hacer distinción alguna, incluso contra Luisa Carrillo, mestiza de Cuautla.

Cuando Luisa Carrillo fue turnada al Santo Oficio y comenzó su proceso ella sabía muy bien el motivo por el cual había sido llevada a esa instancia, pues el cura De la Mota le informó la causa de su detención, lo cual no hubiera sucedido si se le hubiera aplicado un procedimiento inquisitorial; sin embargo, en la audiencia inquisitorial Luisa declaró algo completamente distinto de lo que dijo frente a Joseph de la Mota. Después de las tres audiencias y la constante instigación a que revisara su conciencia Luisa siguió negando los hechos; finalmente, después de la acusación

⁵⁸ Por ejemplo, en el caso de la pintura que representa el auto de fe de San Bartolomé Ozolotepec se muestra a los penitenciados por el Provisorato de Fe con sambenito. Anónimo mexicano (siglo XVIII), *Un auto de fe en el pueblo de San Bartolomé Ozolotepec*, óleo sobre tela (112.5 × 170 cm), 1716, Museo Nacional de Arte, México.

⁵⁹ Lara Cisneros, “Religiosidad indígena...”, p. 293.

⁶⁰ Richard E. Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1985 (Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España, núm. 44), p. 153.

formal del fiscal, esta mestiza no tuvo más remedio que aceptar los hechos y esperar a recibir sentencia.

Pese a que, en este caso, se había violado el principio de la secrecía del Tribunal del Santo Oficio el proceso no se declaró nulo. Quizá la actitud del tribunal inquisitorial se debió a la naturaleza de los delitos que se intentaban juzgar: idolatría y posible herejía, los cuales fueron considerados los más graves en la Nueva España. Además, como ya se señaló, lo acontecido en Yautepec llamó la atención de las autoridades novohispanas por la magnitud de los hechos, por lo cual habría sido poco probable que se dejara a esta mujer en libertad por el solo hecho de que la diligencias no se hubieran practicado en forma y de acuerdo con lo acostumbrado por el Santo Oficio.

Una de las causas que determinó la existencia de dos instancias de justicia eclesiástica tiene que ver con la condición jurídica del indio, ya que a pesar de concederle racionalidad y de ser vasallo libre, en la práctica se le consideraba miserable, por tanto, debía ser tratado de manera benevolente; además se le tenía por menor de edad, lo cual suponía que siempre debía estar bajo la tutela de la Corona y de la Iglesia.⁶¹ De esta manera, Antonio Pérez, por su calidad de indio, pasó a ser reo del Provisorato de Fe de Indios y Chinos, igual que Pasqual de Santa María y otros de sus congregados; mientras que Luisa Carrillo fue rea del Santo Oficio por su condición de mestiza. Aunque finalmente la única diferencia entre los participantes del movimiento de Yautepec era precisamente la determinada por las instancias jurídicas, pues en el fondo varios de los seguidores de Antonio compartían un mismo código cultural.

En el caso de Antonio Pérez se siguió un proceso ordinario, donde, al igual que a Luisa Carrillo, se le juzgó como culpable; no obstante, su proceso duró poco tiempo en comparación con el de Luisa, quien fue sentenciada casi nueve años después de acontecidos los hechos. Aun así la sentencia del indio Antonio fue más severa, pues mientras a Luisa se le condenó a azotes, vergüenza pública, auto de fe, servicio en un hospital y destierro de su pueblo, a Antonio se le condenó al destierro de la Nueva España,⁶² además de los respectivos azotes y el auto de fe. Al respecto Francisco Sedano relató en su diario que:

⁶¹ Traslosheros, "Invitación a la historia judicial...", p. 135.

⁶² AGI, *Audiencia de México*, 1696.

Por el año de 1760 (poco más o menos) siendo provisor de indios el Sr. Dr. Don Francisco Jiménez Caro canónigo penitenciario de la Santa Iglesia de México, en la parroquia de indios del Señor San José, siendo cura el Reverendo Padre Fray Diego Osorio, se celebró auto de fe, en que fueron juzgados y penitenciados indios ilusos, supersticiosos, brujos, hechiceros, etc., que fueron aprehendidos en unas cuevas de junto a Yautepec y otros del mismo territorio.⁶³

Lo anterior tuvo que ver con el hecho de que Antonio fue juzgado, además de idólatra y hereje, como dogmatizador,⁶⁴ lo cual agravaba notablemente su situación, pues existió una legislación específica para los dogmatizadores, ya que se consideraron, especialmente, peligrosos, de hecho en la *Recopilación de las Leyes de Indias* se lee lo siguiente:

Rogamos y encargamos a los Prelados de nuestras Indias, que procuren por buenos y eficaces medios apartar de entre los indios, y sus poblaciones, y reducciones a los que son dogmatizadores, y enseñan la idolatría, y los repartan en Conventos de Religiosos, donde sean instruidos en nuestra Santa Fe Católica, y sirvan atenta su edad de forma, que no se pierdan estas almas. Y mandamos a nuestros Virreyes, y Gobernadores, que les den todo el favor y ayuda que hubieren menester, para que cesen los inconvenientes, que de lo contrario puedan resultar.⁶⁵

Pero retomemos el caso de los motivos por los cuales el cura indio Domingo Joseph de la Mota juzgó indistintamente a la población implicada en el culto a la Virgen del Volcán sin atender su condición jurídica, pese a que, como ya se mencionó, este cura contaba con la experiencia en el ejercicio como juez eclesiástico y como comisario del Santo Oficio; no obstante, en los hechos acaecidos en Yautepec al parecer “se confundió” y siguió un proceso ordinario con todos los implicados, pero ¿realmente fue una confusión?⁶⁶ Al respecto, ya se ha señalado lo difícil que resultó

⁶³ Francisco Sedano, *Noticias de México*, México, Imprenta de J. R. Barhedillo y Escalerillas, 1880, vol. I, p. 34.

⁶⁴ AGI, *Audiencia de México*, 1696, “Primer dictamen”, fs. 1-2v.

⁶⁵ *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias / mandadas imprimir, y publicar por la Magestad católica del Rey don Carlos II. Nuestro señor, va dividida en quatro tomos, con el índice general, y al principio de cada tomo el índice especial de los títulos, que contiene*, Andrés Ortega, Madrid, 1774, 3ª ed. Libro I. Ley IX. Que los Indios dogmatizadores sean reducidos, y puestos en conventos, p. 2v.

⁶⁶ Cabe señalar que cuando un cura era nombrado Comisario del Santo Oficio recibía una copia

diferenciar si María de la Cruz y Bernarda Casilda eran indias o no, situación que pudo ser similar en el caso de la mestiza Luisa Carrillo, sin embargo, se puede explorar otra explicación.

Quizá en el fondo subyacen las intenciones de este cura por seguir construyendo su carrera eclesiástica, pues si bien ya se ha destacado su gran “celo religioso” y la inmediatez con la que tuvo que actuar al enterarse de lo que estaba pasando en casa de Pascual de Santa María, eso no parece ser suficiente explicación sobre su actuar ante los acusados.

Posiblemente Joseph de la Mota procedió a realizar las diligencias con tal prontitud y a sabiendas de que no tenía el nombramiento de comisario para juzgar a la población no india para evitar que Miguel Nava, el comisario de Cuernavaca, interviniera y “se llevara el crédito” por capturar a los “idólatras” de Yautepec; de este modo, si De la Mota juzgaba a todos los participantes del movimiento como indios la intervención del Santo Oficio quedaba anulada y todo el mérito de la denuncia y extirpación de la idolatría correspondería a De la Mota.

En este sentido, el caso de Domingo Joseph puede circunscribirse a una búsqueda por el ascenso en la carrera eclesiástica, ya que con sólo el grado de bachiller necesitó astucia y habilidad para ampliar considerablemente sus méritos.

Este cura inició su labor como sacerdote en la parroquia de Tepecoaquilco, que fue considerada de tercera categoría debido a sus ingresos, pero después de lo acontecido con los supuestos hechiceros dogmatizadores fue ascendido a una parroquia de primera categoría: el Real de Minas de Zacualpan, y al poco tiempo pasó a Yautepec, cuyos ingresos no eran nada despreciables.⁶⁷

No obstante, después de lo acontecido en Yautepec De la Mota fue destinado a parroquias cuyos ingresos eran menores, por ejemplo, Tochimilco y Tultitlán, con 800 y 600 pesos, respectivamente.⁶⁸ En estas parro-

impresa de las “Instrucciones para los comisarios del Santo Oficio de la Inquisición”, que fueron publicadas en la Nueva España en 1664. Para más información sobre este documento y su publicación, véase John F. Chuchiak, *The Inquisition in New Spain... op. cit.*, pp. 91-98, y Luis René Guerrero Galván, *De acciones y transgresiones. Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas siglo XVIII*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2010.

⁶⁷ Según Taylor, los ingresos de la parroquia de Yautepec ascendían a \$1664, en Taylor, *Ministros de los sagrado...*, vol. II, pp. 711-722. También véase Luna Fierros, *La Virgen del Volcán...*, donde presento una tabla que muestra los ingresos de las diversas parroquias donde ejerció Domingo Joseph de la Mota como cura a lo largo de su carrera.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 77.

quias Joseph de la Mota optó por vigilar la ortodoxia mediante los escritos que circulaban entre la población que administró, también continuó con la campaña contra la embriaguez, cuestión que le trajo dificultades con su feligresía.⁶⁹ Pese a los intentos de Joseph de la Mota por seguir ascendiendo en su carrera eclesiástica los curatos que recibió después de 1761 no reflejaron la constante que había mantenido durante la década de 1750.

Aun así la carrera eclesiástica de Domingo Joseph fue longeva, su estrategia basada en méritos resultó eficaz durante la primera mitad del siglo XVIII; no obstante, hacia la década de 1760 su sistema de ascenso se vio desgastado pues, como ya se explicó, la Iglesia católica experimentó un cambio de mentalidad que en buena medida estuvo influenciado por las ideas de la Ilustración, ya que dejó de percibir la idolatría y la superstición como pecados derivados de la influencia del demonio y comenzó a considerarlos producto de la ignorancia y la mala instrucción religiosa. En este sentido, es posible pensar que todo aquel cura que llegó a denunciar idolatrías en su curato pudo resultar perjudicado, puesto que si sus feligreses habían actuado erróneamente se debía a la mala atención espiritual que recibían. De hecho, éste fue uno de los puntos que resaltaron las autoridades eclesiásticas novohispanas al referirse a los acontecimientos suscitados en Yautepec.⁷⁰

Si bien lo sucedido en Yautepec causó gran conmoción entre las autoridades eclesiásticas y civiles, las cosas se tranquilizaron y “se racionalizaron”, y donde creyeron ver idólatras y herejes determinaron que sólo era “una gente sin instrucción con ninguna o muy escasa noticia de los principales misterios y dogmas de nuestra católica religión”.⁷¹

Mediante la Real Cédula del 13 de mayo de 1765⁷² se estableció que el motivo que suscitó los acontecimientos de Yautepec en 1761 no había tenido nada que ver con la influencia del diablo, sino con la inadecuada atención espiritual de los curas párrocos, de la avaricia de la justicia y del excesivo consumo de alcohol por parte de los indios. Se intentó resolver estos problemas mediante la promoción de escuelas para enseñar la doctrina en español, se asignaron más vicarios a las parroquias más grandes y se buscó controlar la bebida entre los indios y erradicar el adulterio.⁷³

⁶⁹ AGN, *Indiferente virreinal, clero regular y secular*, exp. 18, f. 1.

⁷⁰ AGN, RCO, vol. 82, exp. 140.

⁷¹ Gruzinski, *El poder...*, p. 193.

⁷² AGN, RCO, vol. 82, exp. 140.

⁷³ AGN, RCO, vol. 82, exp. 72.

Finalmente, para las autoridades tanto eclesiásticas como civiles los acontecimientos de Yautepec no fueron más que la corroboración de todas aquellas críticas que habían comenzado a gestarse en torno de la deficiente evangelización de los indios, así como la ignorancia en la que se hallaban sumidos no sólo éstos, sino la población en general.

Si bien existieron varios intentos desde el siglo XVI por separar a la población y evitar que los indios se mezclaran con los españoles, mestizos mulatos, etc., en la realidad las cosas operaron de forma distinta, y con el paso de los años fue prácticamente imposible evitar los intercambios y las relaciones que fueron gestando más allá del control de las autoridades, sobre todo en los ámbitos locales donde, como en el caso de Yautepec, los patrones de asentamiento se habían modificado a tal grado que en el siglo XVIII el pueblo pasó de ser una república de indios a una cabecera donde la población española predominó. No obstante, las autoridades novohispanas siguieron diferenciado a la población en atención al derecho privativo que marcó privilegios y obligaciones acordes con la personalidad jurídica del individuo, aunque, como hemos visto, diferenciar a un mulato de un indio no fue siempre una tarea sencilla, sobre todo en un entorno donde las relaciones sociales se habían entremezclado a tal grado que un español podía acudir a un indio en busca de ayuda.

Hasta el momento se ha presentado una perspectiva del caso, es decir, la visión de las autoridades, aquella que consideró estas personas, en un primer momento, como idólatras y herejes para después juzgarlas como supersticiosas, ignorantes y sin instrucción alguna; no obstante, falta analizar la otra cara de la moneda, es decir, la visión de los inculcados, los cuales difícilmente se asumieron como idólatras, sino todo lo contrario, llegaron a considerarse tanto o más católicos que las mismas autoridades eclesiásticas novohispanas.

La religiosidad en Yautepec

A pesar de la diferencia jurídica entre los indios y los españoles, en la vida cotidiana convivieron y, en no pocas ocasiones, compartieron prácticas y devociones que para el siglo XVIII ya no podían ser definidas como propiamente indígenas u occidentales, sino que se habían nutrido de ambas tradiciones, incluso de la africana. En este sentido, lo acontecido en Yautepec permite hacer un análisis acerca del proceso de aculturación que se

experimentó en la región, pues lejos de observar imposiciones se puede vislumbrar una serie de apropiaciones, rechazos y adopciones de diversos elementos que poco a poco fueron conformando una religiosidad propia de la región.

Por otra parte se puede observar que no sólo hubo un intercambio y apropiación constante de elementos provenientes de diferentes tradiciones, sino que también se experimentó un proceso en el cual varios individuos que no eran considerados indios se asimilaron a esta tradición y participaron de un contexto cultural donde lo indígena siguió predominando aun sobre lo occidental, pese a que muchos elementos ya habían sido incorporados y reinterpretados.⁷⁴

Lo acontecido en Yautepec giró en torno de la figura de un líder carismático:⁷⁵ Antonio Pérez, así como de una virgen supuestamente aparecida en las inmediaciones del volcán Popocatepetl. Asimismo, este movimiento tuvo como objetivo una inversión del orden existente, así como la posible creación de una nueva iglesia que atendiera las necesidades e intereses de los grupos *subalternos* de la región pues, como hemos visto, estas personas, sobre todo los indios, habían sido relegadas de las cofradías⁷⁶ y por lo tanto no contaban con un espacio propio que les permitiera expresar su religiosidad y detentar cargos; en cambio, el movimiento de Antonio sí se los permitió.

Además, cabe destacar el hecho de que los seguidores de Antonio Pérez no se consideraron a sí mismos como idolatras, herejes o disidentes,

⁷⁴ Existe un caso sobre un especialista ritual en Mixquic, a mediados del siglo XVIII, que se consideró como indio, puesto que hablaba náhuatl y realizaba prácticas consideradas propias de los indios, de hecho en un primer momento se le juzgó como tal pero después se dieron cuenta de que era lobo y pasó a ser reo del Santo Oficio. Véase AGN, *Inquisición*, vol. 1055, exp. 14, fs. 301-313, 1769.

⁷⁵ Max Weber define el carisma como “un don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no puede alcanzarse con nada”. Hay niveles de manifestación del carisma; las primeras formas de percibirlo pueden ser diversas, pueden concentrarse o manifestarse en algo para ser perceptible al ser humano; incluso se le puede denominar como espíritu, alma, etcétera. Puede estar presente o ausentarse, o estar en pequeñas dosis y luego acrecentarse. Pero quizá lo más importante es que el carisma está detrás de la designación del poder. Por otra parte la llegada del carisma se puede propiciar a través de ciertos rituales, pues son una forma de acrecentar el poder o el vínculo, de esta manera se puede entrar en contacto con algo que tenga carisma o propiciar un estado en el cual el carisma se pueda manifestar (psicotrópicos, música, danza), es decir, un éxtasis o trance. En: Max Weber, “Tipos de comunidad religiosa (sociología de la religión)”, en: Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2ª ed., trad. de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora y Carlos Gerhard, ed. de Johannes Winckelmann, nota preliminar de José Medina Echavarría, índice analítico de Jasmín Reuter, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (Sección de Obras de Sociología), pp. 328-330.

⁷⁶ APAY, Sección Disciplinar, Serie Cofradías, exp. 2, f. 36v -65v; exp. 3.

sino que ellos se vieron a sí mismos como católicos, en contraposición a las autoridades eclesiásticas, a quienes percibieron como seres corruptos y ávidos de dinero:

Para todo querían dinero los Padres y [...] hasta después de muertos les estaban comiendo los huesos [...] Los padres vendían el mundo [...] Los Padres no querían sino dinero [...] *no eran cristianos porque solamente querían dinero* [...] Los sacerdotes son engañadores y demonios [...] Los Padres con todos sus libros nada sabían y ya estaban condenados [...] La Iglesia no era buena porque ya estaba perdida [...] La Iglesia era el Infierno.⁷⁷

Así, vemos que estos indios y demás participantes no negaron el catolicismo, al contrario: se habían apropiado de él a tal grado que podían criticar a aquellos que supuestamente debían ser considerados como “mejores cristianos”. Pero estos indios no sólo se apropiaron del catolicismo sino de una serie de elementos provenientes de la tradición occidental que asimilaron y amoldaron a sus propios esquemas.

Al interior del movimiento de Antonio Pérez es posible vislumbrar una organización que muestra un proceso de aculturación eficaz, pues la estructura que este indio construyó estuvo basada en el modelo occidental católico que, al parecer, conocía perfectamente.⁷⁸ La dualidad permeó en esta estructura ya que Antonio y Pasqual de Santa María representaban, respectivamente, el poder temporal y espiritual. No se criticaba el esquema occidental, sino que había sido aceptado y modificado en la medida que respondía a las necesidades de estos indios, por tanto, ellos no criticaban el orden existente sino el lugar que ocupaban en él. La tendencia de los indios de convertir en propios los elementos europeos y cristianos también se extendió a las figuras de autoridad y poder. Es lo que Felipe Castro ha denominado *inversión ideológica*, donde la religión, los rituales

⁷⁷ AGI, *Audiencia de México*, 1696, fs. 5-5v. La comparación entre los sacerdotes y demonios se volvió a repetir en 1769, esta vez en Tutotepec, cuando Diego Agustín predicó que “los sacerdotes eran los verdaderos diablos de quienes debían huir”, además les prohibió acudir a ellos para recibir los sacramentos, así como instarlos a no pagar tributo. En Raquel Eréndira Güereca Durán, *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, México, Bonilla Artigas Editores/UNAM-IIIH, 2014, p. 115.

⁷⁸ Antonio Pérez hablaba náhuatl pero también castellano y había convivido bastante con españoles, pues fue un pastor en un rancho cercano al pueblo de Atlatlahucan, también fue fiscal en la iglesia de Chimalhuacán; por tanto podemos inferir que dominaba bastante bien los códigos culturales tanto occidentales como indígenas. Véase AGI, *Audiencia de México*, 1696, y Gruzinski, *El poder...*

y las ideas que se utilizaron para justificar y reproducir la dominación fueron retomados y reinterpretados.⁷⁹

Dentro del esquema espiritual, Antonio organizó a sus fieles más allegados dentro de “una corte celestial” donde él era la cabeza, es decir, Dios. En cuanto a la organización temporal su esquema también se fundamentó en la dualidad, por lo cual es posible pensar que Antonio retomó las dos figuras de autoridad más cercanas a la sociedad novohispana: el virrey y el arzobispo. Ambos, Antonio y Pascual, representarían el nuevo orden: “había de ser Pasqual rey de México y había de recibir la corona en el Purgatorio”,⁸⁰ mientras que Antonio detentaría el arzobispado.

Cabe mencionar que la idea de dualidad también estuvo presente dentro de la cosmovisión mesoamericana, sobre todo visible en el Posclásico, donde la cabeza del gobierno estaba sustentada por el *tlatoani* y por el *cihuacóatl*. Esta organización estuvo basada en la proyección del orden divino que dividía el mundo en dos mitades: cielo-tierra, frío-caliente, masculino-femenino, arriba-abajo, luz-oscuridad, sequedad-humedad, etc. Así, el *tlatoani* y el *cihuacóatl* representaban esta dualidad, el poder del cielo y de la tierra.⁸¹ Es posible inferir que si en la tradición mesoamericana el concepto *dualidad* estuvo presente, en el siglo XVIII empatara con la visión del poder temporal y espiritual que empleó la Corona española durante el reinado de los Habsburgo, cuestión que pudo haberse gestado desde los primeros años inmediatos a la Conquista. De esta manera, Antonio resignificó ambas visiones y las reinterpretó de manera que le resultaran funcionales.

Ahora bien, la figura de Antonio como líder de este movimiento puede explicarse a partir del modelo del *hombre-dios*, ya que éste era el receptáculo de la divinidad, y por tanto se podía comunicar con ella. Así, es posible que, para los indios y demás seguidores de Antonio, él fuera el representante de Dios en la tierra.

El *hombre-dios* era una especie de “cobertura, cáscara, piel de una fuerza divina dada para la protección de un pueblo” o mejor dicho eran el *ixiptla* (“vestidura, superficie, alrededor, receptáculo” de la fuerza divina), por tanto, sus actos eran dirigidos por los consejos del verdadero

⁷⁹ Felipe Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS/INI, 1996 (Historia de los pueblos indígenas de México), p. 95.

⁸⁰ AGI, *Audiencia de México*, 1696, f. 15.

⁸¹ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 2001, p. 227.

guía. De esta manera, “dios y hombre se mezclan formando una pareja en un solo recipiente, en un individuo; no por eso dejan de ser hombres o dioses”.⁸²

La importancia del *hombre-dios* se puede entender a partir de la necesidad de establecimiento del diálogo entre el protector y su representante. Antonio, como interlocutor divino, empleaba los *pipiltzintzintli*⁸³ como medio de comunicación con Dios; de esta manera, si atendemos al número de seguidores que tenía, este indio consolidó un prestigio bastante grande. Sin embargo, la figura de Antonio no estaba completa sin la presencia femenina que componía el esquema dual que permeaba al interior de su movimiento. En este sentido, el número de mujeres que lo acompañó parece haber sido importante. Entre ellas destacaban las que fungían como “Marías” y que tenían como principal tarea concebir al hijo de Dios o, en su defecto, contribuir a conformar la Corte celestial que acompañaba a Antonio.

Dentro de la participación femenina del movimiento de Antonio, destacó la figura de la mestiza Luisa Carrillo. Esta mujer fue, posiblemente, una de las seguidoras y aprendices más cercanas al líder, de hecho ella detentaba un papel importante dentro de la organización pues, junto con Antonio, era sacada en procesión por las milpas para bendecir las cosechas:

[...] que para mayor satisfacción de estos adoradores idólatras, y para dar a entender públicamente el gusto y complacencia que tenía esta rea en ser una de las más interesadas en el culto y veneración de dicho ídolo, habiéndole manifestado también los principales indios idólatras el deseo que tenían de servirla, y que para ello habían determinado coronarla por reina de todos ellos, lo admitió esta rea coronándose efectivamente por tal reina, saliendo a pasear públicamente por las Amilpas.⁸⁴

⁸² Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, p. 185.

⁸³ Bonfil Batalla identificó a los *pipiltzintzintli*, o “los niños”, como popularmente se les conoce, con “una variedad de frijoles (pequeños, redondos, colorados con una mancha negra), que se ingieren con la semilla de mariguana y producen efectos alucinantes”, en Guillermo Bonfil Batalla, “Los que trabajan con el tiempo, notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada. México”, en *Anales de Antropología*, vol. v, UNAM, 1968, p. 104. Por desgracia, no hizo una identificación botánica de esta semilla, pero Julio Glockner considera que, por la descripción, puede pensarse en *ololihqui* (*rivea corymbosa*) o en la semilla del colorín (*erithrina coralliodes*) llamada *tzompanquáhuatl* por los aztecas. En: Julio Glockner, “Conocedores del tiempo. Los graniceros del Popocatepetl”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 316.

⁸⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 3, fs. 97-97v.

Si bien el caso de Luisa Carrillo es interesante y es el único proceso inquisitorial completo que se tiene en relación con este movimiento, la figura de la inda Bernarda María, joven de Chimalhuacán, fue más importante, pues pudo haber sido el complemento de Antonio Pérez y haber fungido como *mujer-diosa*, tradición existente desde tiempos prehispánicos y que simbolizaba precisamente el equilibrio, el opuesto complementario que significaba el funcionamiento del orden; así “lo femenino era tan importante que hasta la presencia del *hombre-dios* necesitaba un equilibrio, el cual se dio con la figura de una *mujer-diosa*”.⁸⁵ A esta doncella india, natural de Chimalhuacán, Antonio Pérez le aseguró:

[...] que no era pecado dormir con ella porque esto lo hacía para que naciera el hijo de Dios, y que de hecho la conoció carnalmente siete veces consintiéndolo la mujer de Antonio que lo veía y toleraba porque su marido le decía que era esto preciso para que naciera el hijo de Dios y que todos tres dormían en un mismo petate.⁸⁶

En este sentido, Antonio Pérez llevaba a cabo una serie de prácticas que ponían de manifiesto esta preocupación por equilibrar la dualidad para el correcto funcionamiento de las cosas, pues a esta india le “dio a comer elotes calientes y a beber agua fría, diciendo que de esta suerte había de encarnar en ella el hijo de Dios”;⁸⁷ además, dentro de la cosmovisión mesoamericana la unión de lo frío y lo caliente engendraba la vida.

Es factible pensar en lo acaecido en Yauatepec como un movimiento de resistencia que aglutinó el descontento de una buena parte de la población aledaña a Yauatepec; además, gestó una conciencia colectiva en torno de la situación provocada por la alteración en las condiciones de dominio. Fue un movimiento que criticó a la Iglesia local, pero no anticristiano, pues puso de manifiesto ciertas prácticas religiosas y sociales cuyo trasfondo tenía un sustrato cristiano, aunque con resignificaciones propias del proceso de aculturación. Así, por ejemplo, para estos indios del siglo XVIII el espacio seguía conservando el carácter sagrado heredado de sus antepasados, por tanto el simbolismo de los cerros y las cuevas seguían ejerciendo influencia en los indios dieciochecos, sobre todo porque, en su

⁸⁵ Lara Cisneros, *El cristianismo...*, p. 195.

⁸⁶ AGI, *Audiencia de México*, 1696, fs. 16-16v.

⁸⁷ Gruzinski, *El poder...*, p. 172.

mayoría, formaban parte de un sistema de pensamiento relacionado con el entorno agrario.

Este entorno, en el que estaban inmersos los seguidores de Antonio Pérez, determinó que gran parte del culto expresado en torno de la Virgen del Volcán estuviera relacionado con elementos propios de la vida campesina; por ejemplo, se encuentra la petición de lluvias y el control del tiempo atmosférico; prácticas que, por supuesto, encabezó Antonio, quien en su papel de conjurador de granizo⁸⁸ controlaba los aires, las tempestades, el granizo y las lluvias para asegurar una buena cosecha y la subsistencia de sus allegados:

en el cerro de la Cal puso una cruz grande e introdujo en ella un tamal de tlacopac, romero y tabaco para espantar el aire. Que en otra ocasión viendo que andaba mucho aire, siguió el rastro y habiendo hallado donde salía, puso en el agujero tres cruces y regañando muy enfurecido amarró las ramas que allí había, echó sus bendiciones y encerró el aire y le mando que no saliera; y que todavía lo cree porque no ha habido más aire [...] Que en el cerro que llaman Montenegro puso otras tres cruces para espantar el granizo que siempre salía de allí [...] Que en el cerro del volcán nombrado la Cara del Demonio hizo la misma diligencia echando bendiciones para espantar el aire y que lo consiguió.⁸⁹

El núcleo duro, entendido como un complejo articulado de elementos resistentes al cambio cuya capacidad de adaptación permitió la conformación del acervo cultural indio,⁹⁰ permite explicar esta serie de prácticas religiosas que fueron llevadas a cabo por la población de Yautepec en el siglo XVIII y que aún hoy se siguen practicando, claro está, con sus respectivas resignificaciones.

⁸⁸ Un conjurador de granizo, o granicero, es el especialista en fenómenos meteorológicos como la lluvia y el granizo y se cree que es capaz de controlarlos. Existen múltiples maneras de nombrarlos: *tiemperos*, *quiatlazques*, *pedidores de agua*, *ahuizotes*, *quiatepeques*, *conjuradores*, *ahuaques*, *aureros*; la variedad de nombres depende de la región donde se ubiquen. Actualmente pueden encontrarse en las regiones aledañas a los volcanes y montañas, sobre todo en Morelos, Puebla, Toluca, Veracruz y el Estado de México. Véase Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense/UNAM-IIH, 1997.

⁸⁹ AGI, *Audiencia de México*, 1696, f. 12. Andrés Mixcóatl, otro *hombre-dios*, en 1537, también fue granicero y se le denominaba “señor del granizo”. Gruzinski, *El poder...*, pp. 61 y 140.

⁹⁰ Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 59-61.

En este sentido, la Virgen del Volcán reunió una serie de simbolismos relacionados con la fertilidad de la tierra, la abundancia, la petición de lluvias y los opuestos complementarios que, dentro de la tradición mesoamericana, sustentaban el equilibrio del mundo. Incluso esta imagen poseía características masculinas. Al respecto, el cura Joseph de la Mota la describió como algo “monstruoso”:

Era de madera con figura de mujer, poco más de media vara, sentada en una silla, cubiertos los hombros con un pañuelo, y de la cintura abajo sirviéndole de naguas una palia de altar amarilla bordada en ella el Santísimo nombre de Jesús, con un sombrero de petate plateado, y un bastoncillo de madera. Dicha figura no parecía ser verdadera imagen de Nuestra Señora por tener pechos monstruosos, descubiertos y porque el rostro parecía más de hombre que de mujer.⁹¹

Esta referencia remite a pensar que se trataba más de un ídolo prehispánico que de una imagen de la Virgen María, no obstante considero que esta virgen fue confeccionada por Antonio Pérez ya que él mismo declaró haberla hecho a semejanza de la que se apareció en la cueva. Por otra parte, también hay que considerar que tanto él como el cura mencionaron que el material principal de la imagen fue la madera, por tanto difícilmente hubiera sobrevivido tantos años después de la Conquista.

La descripción de la Virgen del Volcán debe ser tomada con precaución pues fue consignada por el cura y, por tanto, sujeta a su visión. Pero quizá la presencia de los “pechos monstruosos” sugiera una asociación con las antiguas deidades femeninas mesoamericanas.

La iconografía mesoamericana, específicamente en el caso mexica, rebotaba de imágenes femeninas que hoy en día sobreviven gracias a la escultura y a algunos códices, la mayoría coloniales. En este sentido, la Coyolxauhqui, deidad lunar del panteón mexica, presenta un claro ejemplo de lo que podrían ser considerados por los españoles como pechos “monstruosos”.

Dentro de la concepción mesoamericana los pechos, igual que las caderas, eran considerados símbolos de fecundidad y abundancia;⁹² por tanto, es posible pensar que la Virgen del Volcán representó la fecundidad de

⁹¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1000, exp. 21, f. 2v-296.

⁹² Alfredo López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, en: Sonia Lombardo y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1996, pp. 474-475.

la tierra. Además se debe tomar en cuenta el lugar de aparición y culto de la imagen: una cueva, otro símbolo de fecundidad y creación en la cosmovisión mesoamericana.

Otro aspecto sumamente interesante acerca de la Virgen del Volcán es su interior, pues tenía en el “casco de la cabeza un corazón de paloma y dentro del vientre en una vinagrera sangre menstrea de doncella, una mazorquita encarnada disciplinada, un poco de palma y otras hierbas”.⁹³ En el caso del corazón de la paloma es muy factible que se estuviera representando al Espíritu Santo pues su personificación, dentro de la Santísima Trinidad, se simboliza con una paloma blanca.⁹⁴ Sin embargo, en la *Relación geográfica de Tepoztlán* se menciona que: “las codornices y palomas se guardaban como comida muy preciada para su ídolo y demonio”;⁹⁵ así, es posible pensar que al ser un alimento ritual ofrecido a los dioses en esta zona durante la época prehispánica, la idea de la paloma como elemento sagrado permaneciera y se fundiera con el concepto cristiano, dando lugar a una reinterpretación, es decir, como una ofrenda a la deidad y, al mismo tiempo, el “alma” de ésta.

De igual forma, los corazones de caña, los granos de maíz y la vinagrera con sangre en el pecho de la Virgen del Volcán puede tener una relación con la idea de dotar de un corazón a la imagen de la deidad. De hecho el Señor del Purgatorio (otra de las imágenes milagrosas que poseía Antonio Pérez) también estaba perforado a la altura del vientre, donde le introdujeron un pedazo de piedra azul de rayo, la cual Antonio aseguraba era su corazón.⁹⁶ Quizá, dentro del esquema dual de Antonio, el Señor del Purgatorio fungiera como la contraparte masculina de la Virgen del Volcán.

De hecho, Antonio poseía varias imágenes de Cristo, incluso relató, ante las autoridades eclesiásticas, una especie de mito acerca de la cosecha del maíz y la vida de Jesús:

El alma de Christo era maíz [...] cuando lo enterraron, nació de su corazón una caña; [...] luego que esta dio el elote, dio también el corazón de Jesu Cristo que se hizo después mazorca y en el maíz estaba la alma de Jesús;

⁹³ AGI, *Audiencia de México*, 1696, f. 19.

⁹⁴ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, 7ª ed., trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 2003, pp. 796-797.

⁹⁵ “Relación geográfica de Tepoztlán”, en: *Relaciones geográficas del siglo XVI, México I*, ed. René Acuña, México, UNAM-IA, 1985, p. 188.

⁹⁶ AGI, *Audiencia de México*, 1696, f. 19.

[esta mazorca] la hurtaron los cacalotes y la escondieron en un zacatal; [...] oyendo un ángel gritar a los cacalotes, halló la tal mazorca en donde ellos estaban y se la dio a San Isidro y a San Lucas, mandándoles que hicieran barbecho y sembraran el maíz de ella y, no habiendo san Isidro hazer barbecho, el ángel le señaló el surco y le ordenó que le abriera bien, que lo abrió y sembró el maíz y se dio mucho y prosiguieron sembrándolo; de lo que resultó que la alma de Cristo se esparciera por todo el mundo.⁹⁷

Antonio entrelazó el significado de la vida de Cristo con el ciclo del maíz. Así es posible que en pensamiento de este indio el alma de Cristo estuviera representada por el maíz, por tanto, debía ser enterrada para después resurgir y extender su semilla por todo el mundo. La cosecha del maíz y el esparcimiento del mensaje de Jesús por el mundo fueron asimilados dentro de un mismo esquema. Además el origen de la cosecha abreva tanto en la tradición indígena como en la occidental, pues en este relato se funden cuestiones iconográficas y simbólicas provenientes de ambas concepciones.

Primero se presentan los cacalotes⁹⁸ que hurtan la mazorca, la cual representaba el alma de Cristo, y la esconden en un zacatal; segundo, aparece un ángel que recupera la mazorca y ordena a San Lucas y San Isidro que abran el barbecho para sembrar el maíz, pero extrañamente San Isidro, el santo patrono de los labradores, ignora el procedimiento, por lo tanto el ángel es el encargado de enseñarle a sembrar la tierra.

Los cacalotes pueden estar relacionados, semánticamente, con las hormigas, animales que están presentes en la mitología nahua como aquellos que roban los huesos a Quetzalcóatl, en el Mictlán, para impedirle la creación de los hombres. En el mito de Antonio Pérez los cacalotes también fungen como ladrones de la mazorca que dará fruto al alma de Cristo. El ángel que recupera la mazorca y enseña a sembrar a San Isidro puede equipararse a la labor de Quetzalcóatl a quien se le atribuye, además de la creación del hombre, el haber enseñado a la humanidad a sembrar.

La presencia de San Lucas y San Isidro puede explicarse por su asociación con la agricultura. Si bien San Lucas es conocido dentro de la liturgia católica como uno de los cuatro evangelistas sinópticos, y a simple vista no tiene relación alguna con las labores del campo, puede ser que su

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ Cuervos.

representación iconográfica ayude a resolver su extraña presencia en este relato, pues este santo se pinta en las cúpulas de algunas iglesias con un buey alado, el cual “denota sufrimiento, paciencia y sacrificio”.⁹⁹ No obstante, más allá de su simbolismo dentro de la doctrina cristiana, la presencia iconográfica del buey es la explicación más viable de su presencia en el relato de Antonio,¹⁰⁰ pues el buey es un animal de mucha ayuda dentro de las labores agrícolas. Por otra parte, San Isidro es, por antonomasia, el patrono de los labradores; sin embargo, en este caso, ignora el procedimiento de sembrar, por lo tanto, necesita del ángel-Quetzalcóatl para que le ayude a sembrar la mazorca-alma de Jesús.

La resignificación de los ciclos de vida del maíz y del propio Jesús en el pensamiento de algunos indios del siglo XVIII, en Yautepec, condujo a una serie de rituales basados precisamente en esta asociación Antonio Pérez, en su papel de sacerdote, empleó granos de maíz como elemento primordial en la administración del sacramento de la comunión:

Que dio comunión como a diez personas de las que no sabían la doctrina, habiéndolas primero confesado; y que el modo de darla era echar granos de maíz en una jícara llena de agua rezando el Credo y diciendo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén. Que creía que en los maizales estaba Dios como estaba en la hostia y en el agua la sangre, que los que recibían dicha comunión, estaban de rodillas y decían el acto de contrición y el declarante se ponía los manteles referidos como cuando bautizaba [...] ¹⁰¹

En la liturgia católica, el cuerpo y la sangre de Jesús se encontraban presentes en la hostia y el vino mediante la transubstanciación, mientras que en la liturgia de Antonio Pérez el cuerpo y la sangre de Cristo estaban en los maizales y en el agua.

⁹⁹ Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 1998, p. 190.

¹⁰⁰ “La hagiografía católica hace figurar a algunos a santos acompañados de animales, reales o míticos, o con demonios a sus pies, mismos que fueron considerados por los nativos como representaciones de *tonas* o contrapartes de animales...” En: Mario Humberto Ruz, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, en: José Alejos García, María del Carmen León y Mario Humberto Ruz, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes 1992, (Regiones), p. 142.

¹⁰¹ AGI, *Audiencia de México*, 1696, f. 10v.

El agua que empleaba Antonio para bautizar y dar la comunión provenía de dos aguajes que supuestamente habían surgido a partir de la aparición de la Virgen del Volcán, por tanto lo revestía de un carácter sagrado.

El agua es considerada fuente de vida, medio de purificación y centro de regeneración;¹⁰² incluso, dentro de la liturgia católica, el agua tiene la virtud de “limpiar las impurezas, de acabar con la suciedad y eliminar el pecado”.¹⁰³ En la cosmovisión mesoamericana el agua era una especie de recipiente de lo “sagrado”, era un instrumento de comunicación, “el medio de transporte de la esencia divina a los hombres” y se identificaba con el inframundo, con el sexo, con la muerte y, por ende, con lo femenino.¹⁰⁴ Con lo anterior podemos pensar que Antonio, en su papel de intermediario, también empleó el agua como un medio de comunicación con lo sagrado.

Por su parte, los granos de maíz, asociados con Jesús y con lo masculino, y el agua, elemento netamente femenino, pueden manifestar el concepto *dualidad* presente en Antonio Pérez. Esta dualidad también se expresó en la práctica de Antonio de bendecir las cosechas, donde era conducido por los campos con una res que tenía la frente cubierta con un pedazo de sayal, y cuyo propósito era acelerar el crecimiento del maíz;¹⁰⁵ también efectuaba procesiones por las milpas, donde era acompañado por la mestiza Luisa Carrillo para bendecir el cereal.¹⁰⁶

A nivel de cultos locales parece plausible señalar que ciertas prácticas rituales ligadas con la agricultura sobrevivieron a la Conquista, por supuesto con ciertos matices derivados de la reinterpretación, sobre todo indígena; así la apropiación que los indios habían hecho de la liturgia católica era un hecho patente. Estas manifestaciones culturales mostraron un proceso de asimilación, rechazo, adaptación y reinterpretación que permitió a los indios la reproducción de ciertas formas de vida, además fungieron como elementos de cohesión dentro de sus comunidades, donde, como hemos visto, personas de diversa calidad fueron asimiladas dentro de esta tradición local.

Tanto la Virgen del Volcán como una de las imágenes de Cristo presentaban una serie de perforaciones en sus cuerpos. Éstas se localizaron principalmente en tres puntos específicos: la cabeza, el corazón y el

¹⁰² Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, p. 52.

¹⁰³ Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, p. 209.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 214.

¹⁰⁵ AGI, *Audiencia de México*, 1696, f. 15.

¹⁰⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 241v.

vientre, las dos primeras en la Virgen del Volcán y la última en el Señor del Purgatorio. Estas tres partes del cuerpo son similares a los lugares donde residían las entidades anímicas según la concepción mesoamericana del cuerpo humano.

Según este pensamiento el ser humano se conformaba por una parte anímica compuesta por tres entidades principales. La primera se alojaba en el corazón y se conocía como *yolia* y era el don del dios patrono; el hombre no podía vivir sin ella, además esta fuerza determinaba sus características humanas. La segunda de las almas albergaba las principales características de la individualidad, obtenidas básicamente al momento en que se le colocaba al niño la fuerza solar imperante el día de su bautizo. Su principal asiento era la cabeza y se le conocía como *tonalli*. La tercera de las almas residía en el hígado y se le conocía como *ihiyotl*, y en ella radicaban las pasiones. En este sentido,¹⁰⁷ para los nahuas, los seres mundanos eran

una combinación de ambas materias, pues a su constitución pesada, dura, perceptible, agregan una interioridad, un “alma” que no sólo es materia sutil como la de los dioses, sino materia de origen divino [...] La primera de las consecuencias de aquella combinación es la mortalidad de los seres mundanos. Los individuos surgidos de la mezcla de ambas clases de materia tienen una existencia limitada.¹⁰⁸

Para Viqueira esta creencia fue incompatible con el cristianismo, pues según sus ideales la concepción cristiana dual de cuerpo y alma, una perecedera y la otra inmortal, no pudo desplazar la de origen prehispánico que reconocía la existencia de varias entidades anímicas.¹⁰⁹ Sin embargo, considero que la idea mesoamericana de entidades anímicas sobrevivió a los embates de la Conquista y fue reinterpretada en el contexto novohispano junto con la creencia occidental de cuerpo-alma.

¹⁰⁷ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., México, UNAM-IIA, vol. 1, 1984 (Etnología/Historia. Serie Antropológica, 39), pp. 221-262. En los ritos funerarios prehispánicos se solía depositar una pequeña piedra en la boca del difunto que sustituía al corazón; el valor de la piedra variaba según el estatus social del fallecido. En: Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, UNAM-IIA, 2011 (Serie Antropológica 10), p. 39.

¹⁰⁸ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 23.

¹⁰⁹ Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos/Tusquets, 2002, p. 253.

Al respecto, el caso de Antonio Pérez muestra una resignificación de ambas concepciones, debido a que dotó a sus imágenes de alma, corazón y pasiones (posiblemente las tres entidades anímicas de la concepción nahua), pero también reconoció la dualidad en el ser humano, ya que decía que “para curar el cuerpo era menester curar el alma”.¹¹⁰

El cristianismo concebía al alma como un ente espiritual que al morir el ser humano tomaba uno de los tres sitios destinados según su actuar, mientras que el cuerpo era considerado impuro, corruptible y perecedero.¹¹¹ El equilibrio entre ambas partes significaba el bienestar y la seguridad de la vida después de la muerte. Antonio tenía presente esta concepción cuando aconsejaba no emborracharse porque esto ensuciaba su alma.¹¹²

La dualidad, dentro del esquema que planteaba Antonio, era primordial, pues aunque está presente la idea de las entidades anímicas también está presente la idea de cuerpo-alma. Cabe recordar que la *dualidad* no era un concepto exclusivo del catolicismo, pues en la cosmovisión mesoamericana ésta estuvo siempre presente como base misma de su cosmovisión: arriba / abajo, cálido / húmedo, masculino / femenino, luz / oscuridad, etc.; además “los pueblos mesoamericanos imaginaban al cuerpo como un receptáculo de fluidos anímicos fríos y calientes que, para el correcto funcionamiento del ser humano, debían mantenerse en equilibrio”.¹¹³ En este sentido, recordemos que algo similar ocurrió con Bernarda María, quien comía elotes calientes y a bebía agua fría para, según decía, engendrar al hijo de Dios.¹¹⁴

Dentro de la doctrina de Antonio el destino de las “almas” después de la muerte fue esencial; así la idea del infierno, el cielo y el purgatorio fue reinterpretada. Es posible que Antonio haya relacionado el concepto *infierno* con el simbolismo del inframundo mesoamericano, donde el paso por éste significaba un renacer, un resucitar,¹¹⁵ mientras que para el dog-

¹¹⁰ AGI, *Audiencia de México*, 1696, f. 10.

¹¹¹ Gisela Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM/Jus, 2011, p. 18.

¹¹² AGI, *Audiencia de México*, 1696, f. 10v.

¹¹³ Martínez González, *El nahualismo*, p. 43.

¹¹⁴ *Vid. supra*.

¹¹⁵ Para López Austin “la identificación de la vida de Cristo con el mito solar se debe, entre otras cosas, a los paralelismos. Uno de ellos es la semejanza entre la concepción de Cristo y la invisible hierogamia del Cielo y de la Tierra que dio como fruto al Sol. Otro paralelismo, la muerte y resurrección gloriosa de Cristo, equiparable a la inmolación, desaparición y reaparición celeste del héroe que se convierte en astro luminoso. Esto hace que en los relatos indios de la vida de Cristo aparezcan con mucha frecuencia y en todo el territorio de lo que fue Mesoamérica los personajes llamados ‘judíos’

ma católico era un lugar de castigo y sufrimiento eterno. El concepto *cielo* no parece haber representado mayores complicaciones para los seguidores de Antonio, pues se limitaba a ser el lugar de asiento de la Trinidad y la Gloria.

Quizá el purgatorio fue el lugar más importante para la comunidad cercana a Antonio. Su ubicación estaba en el volcán Popocatepetl, lugar de la aparición de la virgen y refugio para sus creyentes durante el fin del mundo. Es plausible pensar que este lugar haya simbolizado la expresión de la vida en la tierra, es decir, los intereses en la vida terrena.

Al parecer el destino del alma después de la muerte no es una idea que haya permeando dentro de estas personas ya que sus preocupaciones redundaban más en las necesidades inmediatas que aseguraban la subsistencia.¹¹⁶ En este sentido, aquellos que siguieron a Antonio pudieron ver reflejados sus intereses y necesidades en la doctrina que él proponía, asociada con el entorno natural y su relación con la vida campesina, es decir, las lluvias, la fecundidad y el maíz que se expresaron en el culto a la Virgen del Volcán, a los Cristos y al Popocatepetl.

A manera de conclusión

Seguir pensando la sociedad novohispana como una sociedad estática y dividida por estratos, en la cual las personas se diferenciaban constantemente como españoles, indios, mestizos o mulatos, nos lleva a interpretaciones poco certeras acerca de lo que pudo suceder en realidad. Si bien durante los primeros años inmediatos a la Conquista, y durante buena parte del siglo XVI, algunas autoridades eclesiásticas propugnaron por mantener a los indios separados de los españoles, sin embargo ello fue prácticamente imposible, sobre todo en ámbitos urbanos como la Ciudad de México.

o 'reyes', que son los dioses estelares que tratan de matar a Cristo-Sol o que lo matan en la cruz". En: López Austin, "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", en: Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997, p. 241. Por su parte, Luis Reyes García establece varios puntos de semejanza entre ambas divinidades, destacando la concepción tanto de Jesús como de Huitzilopochtli-Sol sin intervención de un hombre, así como el hecho de que el nacimiento de ambos marca el inicio de un nuevo tiempo. Luis Reyes García, *Pasión y muerte de Cristo Sol. Carnaval y cuaresma en Ichcatepec*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía y Letras, 1960 (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras).

¹¹⁶ Nancy M. Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 503-504.

En el siglo XVIII, en los pueblos considerados originalmente de indios, la situación fue similar debido a que indios, españoles, mestizos y demás castas convivieron día a día intercambiando ideas, prácticas, conocimientos, etc., por lo tanto, sus relaciones no se ciñeron sólo a lo económico ni se limitaron a la dominación o imposición, pues pensemos que en la vida cotidiana los indios no sólo trataban con frailes, curas o hacendados, sino también con personas que se dedicaban a las mismas actividades que ellos, como a las labores de la tierra, y que no eran indios, sino españoles pobres o mulatos desempleados.

Lo acontecido en Yautepec, en 1761, es un ejemplo de este tipo de relaciones, ya que nos muestra el constante intercambio entre la población de la región que creyó en un indio y sus diversas prácticas para sanar, controlar fenómenos meteorológicos o para dar esperanza y alivio a sus necesidades más inmediatas, así como para brindarles un espacio en el que pudieran expresar una religiosidad, la cual comenzó a verse con desconfianza por parte de las autoridades novohispanas.

Para la autoridad eclesiástica local, representada por el cura indio Domingo Joseph de la Mota, este tipo de prácticas y manifestaciones religiosas fueron consideradas idolátricas y heréticas, pero para los seguidores de Antonio Pérez eran ellos quienes detentaban el verdadero cristianismo reconociéndose como mejores cristianos, lo cual nos muestra una reinterpretación y apropiación del cristianismo. Asimismo se observa una asimilación de la población no india a una tradición local donde lo indígena seguía predominando, pues si bien en Yautepec y la región aledaña se había experimentado un largo proceso de evangelización y adopción del cristianismo, lo cierto es que el entorno natural y las antiguas prácticas rituales seguían permeando en gran parte de las actividades cotidianas de la zona.

Pero esta serie de incomprensiones no sólo se dio a nivel local entre la feligresía y el cura, sino también entre la Iglesia novohispana y sus curas, pues mientras la primera transitaba hacia un pensamiento de corte ilustrado, muchos curas seguían actuando dentro de los parámetros de la Iglesia barroca; así, Domingo Joseph de la Mota sentó las bases de su carrera eclesiástica en la búsqueda de idólatras y hechiceros, mientras que la Iglesia consideró estos casos como productos de la superstición y la ignorancia, por lo cual De la Mota vio mermados sus intentos de seguir ascendiendo después de la forma en que actuó frente a los hechos acaecidos en Yautepec.

Finalmente entender una sociedad que vivió hace siglos es igual de complejo que entender la actual, debido a las múltiples esferas que operan en la realidad; no obstante, seguir pensando que indios y españoles no convivieron en la cotidianidad y que sólo los primeros impusieron y proporcionaron elementos a los segundos nos lleva a interpretaciones sesgadas pues, como hemos visto, las diferencias entre esta población eran instadas por las autoridades a partir de la división que hicieron de la sociedad de acuerdo con su personalidad jurídica. A pesar de lo anterior, en la vida cotidiana la convivencia y el intercambio fueron procesos dinámicos donde la división jurídica pasó a segundo plano, dando lugar a la formación de una religiosidad que ya no fue completamente indígena ni totalmente occidental, sino una religiosidad novohispana con diversas expresiones locales.