



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LICENCIATURA EN HISTORIA

**“LA VIRGEN DEL VOLCÁN.
REBELIÓN Y RELIGIOSIDAD EN YAUTEPEC, SIGLO XVIII”**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN HISTORIA**

PRESENTA:

ANA KAREN LUNA FIERROS

ASESOR: DR. GERARDO LARA CISNEROS



NOVIEMBRE 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

[...] que Antonio Pérez Pastor, indio de Chimalhuacán, le dijo que no había más Dios que la virgen que adoran [...] y que la declarante creyó en ella [...]

Proceso inquisitorial
contra Luisa Carrillo

Agradecimientos

La elaboración de una investigación es una empresa que difícilmente se realiza de forma individual. Múltiples personas colaboraron en la realización de esta investigación, por tanto, a todos ellos está dedicada esta tesis.

Sin duda, mi mayor agradecimiento es hacia mis padres, Pedro Luna y Rocío Fierros; gracias a ellos he podido alcanzar las metas que me he propuesto, sin su amor, apoyo, confianza y comprensión difícilmente habría salido adelante; toda mi admiración y amor para ellos. Agradezco también a mis hermanas, Jessy y Karla, por su paciencia, cariño, y amistad. A Dieguito por llegar a iluminar mi vida. A Angie, que sin saberlo, es una parte muy importante para mí.

Asimismo agradezco profundamente a Fredy por su amor, comprensión, paciencia, confianza y, sobre todo, por enriquecer notablemente mi vida, gracias por todos los momentos inolvidables que construyes día a día.

Toda mi gratitud al Dr. Gerardo Lara Cisneros, un gran maestro, pero sobre todo un gran amigo, cuyo apoyo y confianza han sido invaluable para llevar a buen término esta tesis; gracias por haber guiado mis inquietudes e intereses hacia el mundo maravilloso que representa la religiosidad novohispana.

Mi formación académica atañe a múltiples profesores, a todos ellos gracias, sin embargo merecen especial reconocimiento la Mtra. Paty y la Mtra. Isabel que me inculcaron disciplina, amor a la lectura, dedicación y esfuerzo. En épocas más recientes debo agradecer a aquellos maestros que me mostraron lo apasionante de la historia; gracias a los profesores Alfredo López Austin, Pablo Escalante Gonzalbo, Alfredo Ruíz Islas y Hugo García Capistrán, así como a las profesoras Patricia Escalante Bolaños y Alicia Mayer.

Merece mención aparte el Dr. Javier Rico Moreno, al que debo agradecer, además de sus clases muy interesantes, todo el apoyo que me brindó durante la carrera, además de haberme recomendado para elaborar mi servicio social en la Secretaría de Seguridad Pública. En este sentido también agradezco a Alejandra López de Alba por su apoyo durante mi servicio, pero sobre todo por su amistad.

Otra mención especial es para el Dr. Antonio Rubial, cuyas clases fueron, sin duda, las que más disfruté a lo largo de la carrera; debo destacar su

amabilidad y disponibilidad para orientarme en las múltiples dudas que tuve en torno a mi tema de tesis y, finalmente, por ser mi sinodal.

Indudablemente este trabajo se vio enriquecido por los aportes que tuvo gracias al sínodo, por lo cual doy gracias al Dr. Iván Escamilla, al Dr. Gabriel Torres y a la Lic. Raquel Güereca; sus observaciones e interés me ayudaron a comprender mejor el problema y le dieron un mejor cause a esta investigación.

La labor de historiador sería casi imposible sin la ayuda de los encargados de los repositorios documentales, por tanto agradezco a las personas que hicieron mi estancia en el Archivo General de la Nación más fructífera. También agradezco la amabilidad y apoyo que me brindó Marco Antonio Pérez durante mis consultas en el Archivo del Arzobispado de la Ciudad de México. De igual forma doy gracias al párroco Marcos Illanés Ramírez por haber permitido mi ingreso al Archivo Parroquial de la Asunción, Yautepec. No puedo dejar de mencionar a Gustavo Garibay López, Director del Patrimonio Cultural de Yautepec, cuyo apoyo durante mi estancia en la zona fue invaluable, gracias por la confianza y la motivación.

Parte fundamental para toda investigación tiene que ver con el apoyo financiero, por tanto agradezco al programa PFEL (Programa de Fortalecimiento de los Estudios de Licenciatura) por haberme becado durante toda la carrera. De igual forma agradezco a la Asociación Palabra de Clío la beca que me otorgó en apoyo a la titulación, así como al programa de Apoyo a la Titulación de la SEP.

Finalmente, y no por ello menos importante, debo un profundo agradecimiento a mis amigos: a Soni, Cinthya, Mimi, César, Iván, Taro, Erick Gerardo, Tatiana, Juan Carlos, Litza, Daniel, Julio, Gustavo, el prof. Eduardo, Ricardo, Adal, Tania, Fabiola, Davo, Selene, Mariana, Ashly, Sergio, Fernando, Felipe y Alfa; gracias por estar conmigo en los buenos y malos momentos y, sobre todo, por tantas alegrías. Los quiero mucho, gracias.

Esta fue una investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM <<IA400212-2>><<La persecución de idolatrías en Nueva España y Perú. Siglo XVII>>. Agradezco a la DGAPA-UNAM la beca recibida.

ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos	3
Índice General.....	5
INTRODUCCIÓN	7
Consideraciones sobre la historiografía	8
El caso de Yautepec	20
CAPÍTULO 1. Yautepec. Horizonte histórico-geográfico	25
1.1 El medio geográfico	25
1.2 Primeros asentamientos.....	28
1.3 Primera Conquista, 1438-1521	30
1.4 Segunda Conquista, 1521-1600.....	32
1.5 La nueva organización	34
CAPÍTULO 2. Factores de crisis.....	48
2.1 Demografía histórica	49
2.2 La cuestión hacendaria	57
2.3 Secularización de las doctrinas y aranceles.....	69
2.4 La nueva Iglesia ilustrada.....	78
CAPÍTULO 3. Una forma de resistencia en Yautepec, 1761.....	84
3.1 Una crónica de la aprehensión.....	84
3.2 Antonio Pérez, de pastor a Dios.....	92
3.3 ¿Rebelión, tumulto o resistencia?	99
3.4 Una mestiza entre indios: el caso de Luisa Carrillo.....	120
CAPÍTULO 4. Cristianismo indio en Yautepec.....	134
4.1 El espacio sagrado.....	134
4.2 El Purgatorio de Antonio Pérez	141
4.3 Granicero	146

4.4 La Virgen del Volcán	154
4.5 El alma de Christo era maíz	163
4.6 Alcoholismo y sexualidad.....	168
CONCLUSIONES	177
Fuentes consultadas	186

INTRODUCCIÓN

Contrario a lo que se pensó durante mucho tiempo, los indios no fueron agentes pasivos ante los procesos de conquista y evangelización, sino que generaron mecanismos de negociación y resistencia que algunas veces se manifestaron en rebeliones o sublevaciones;¹ el siglo XVIII fue testigo de varios movimientos de este tipo, muchos de ellos con carácter religioso. Estos casos nos sugieren, por un lado, la actitud poco pasiva de los indios ante la dominación española y, por otro, un proceso sumamente interesante: la apropiación india del cristianismo.

Sin embargo, no todos los mecanismos de resistencia y negociación india pueden caracterizarse como violentos pues no siempre desembocaron en una manifestación de violencia y abierta oposición contra el régimen español. En este sentido, lo acaecido en la zona de Yautepec² puede ser ejemplo de ello.

En 1761 el cura indio de Yautepec, Domingo José de la Mota, descubrió y reprimió un culto alrededor de una virgen, supuestamente aparecida en una cueva del volcán Popocatepetl. Este culto estaba encabezado por un indio de la región: Antonio Pérez o como popularmente se le conocía: Antonio Pastor. Este hombre se volvió popular por su actividad de curandero, después fue considerado sacerdote por los indios; sin embargo, al momento de su aprehensión por parte de las autoridades españolas, él decía que era Dios.

El objetivo de este estudio es abordar, precisamente, el movimiento que se gestó en Yautepec durante el siglo XVIII y responder a las siguientes cuestiones: ¿por qué surgió un movimiento de fuerte connotación religiosa en una zona cercana al centro del territorio y por qué pasó “desapercibido” por las autoridades eclesíásticas durante mucho tiempo?, ¿por qué la Iglesia novohispana reprimió la

¹ Algunos ejemplos se encuentran en la Sierra de Tutotepec, en la Sierra Gorda, en Chiapas, etc., de los que más adelante se tratará con mayor detenimiento.

² La información de que dispongo sobre el caso es a través de la obra de Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, trad. Phillippe Cheron, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Francés de América Latina, 1988, (Colección Biblioteca del INAH, Serie. Historia). Este autor menciona que el expediente del proceso de Antonio Pérez se localiza en: Archivo General de Indias (en adelante: AGI), *Audiencia de México* 1696, “Extracto testimoniado de la causa de los indios idólatras”, dirigido el 2 de diciembre de 1761 al arzobispo de la Ciudad de México Manuel Rubio y Salinas por el juez eclesíástico Antonio Diez de Medina.

devoción india a una virgen supuestamente aparecida en el volcán Popocatepetl cuando antaño había promovido el culto a las imágenes religiosas?, ¿por qué este movimiento religioso tuvo gran aceptación entre la población aledaña a Yautepec?, más aún ¿qué motivó a Antonio Pérez a iniciar su actividad como curandero y, más adelante, a desarrollar una interpretación alternativa del cristianismo y difundirlo entre la población aledaña?, ¿qué implicaciones tuvo el hecho de que el movimiento liderado por Antonio haya atraído no sólo a población india, sino mestiza e incluso española?, ¿cuál fue el papel de la mujer en este tipo de movimientos a partir del análisis de la participación de una mestiza? Estas son las principales preguntas que me he planteado para poder explicar el movimiento de Yautepec y que intentaré responder a lo largo de la investigación.

Consideraciones sobre la historiografía

Dentro de la historiografía mexicanista la participación de los indios como agentes activos en el proceso de conformación de la sociedad novohispana ha sido poco atendido, hasta épocas recientes.³ En este sentido, poco a poco se ha dejado de lado la imagen del indio como un ente pasivo que se limitó a aceptar la dominación occidental en su totalidad; por el contrario, se ha intentado demostrar que tuvo una participación activa que, en ocasiones, se negó a aceptar la imposición.

³ Por ejemplo, Juan Pedro Viqueira para el caso chiapaneco, en: *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos: Tusquets Editores México, 2002. Por su parte, Gerardo Lara Cisneros analizó la religiosidad india en la Sierra Gorda en dos de sus obras: *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, CONACULTA-Universidad Autónoma de Tamaulipas-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, y *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII, 2° ed.*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Tamaulipas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009, (Serie Historia Novohispana/80). Raquel Güereca estudió una rebelión india gestada en Tutotepec, en: "La rebelión de Tutotepec, siglo XVIII", Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Mayo 2007. El área Oaxaqueña ha sido estudiada por Marcelo Carmagnani en: *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglo XVIII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, y por David Tavárez, quien mediante un estudio comparativo entre la región oaxaqueña y el centro de México muestra diversas manifestaciones indias dentro del contexto de la idolatría según las autoridades novohispanas, en: *La guerra invisible: devociones indígenas, disidencia y disciplina en el México colonial*, (en prensa). Mientras que Felipe, Castro Gutiérrez, ha contribuido a este tipo de estudios con dos obras que atienden movimientos indios en el marco de la reformas borbónicas: *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS/INI, 1996, (Historia de los pueblos indígenas de México), y *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1996.

Pese a que existen múltiples términos antropológicos que explican este tipo de fenómenos⁴ he optado por el de aculturación, mismo que entiendo como un proceso complejo mediante el cual existe una integración de elementos por parte del grupo dominado pero que también supone un proceso inverso, donde el grupo dominante adopta esquemas de los subyugados;⁵ no obstante estos últimos no pierden sus elementos originales, sólo incorporan aquellos que le sirven.

Alicia M. Barabas, en su obra *Utopías indias...*,⁶ considera que la aculturación es un proceso que culmina sólo con la asimilación al modelo de referencia hegemónico (occidental), mientras que el término de apropiación cultural se refiere a una reconfiguración de elementos, símbolos y religión india. Sin embargo, coincido más con la idea de “aculturación estratégica” propuesta por Mario Humberto Ruz, ya que supone un proceso dinámico de aceptación, rechazo y reinterpretación pues, según este autor, los indios “tuvieron la inteligencia necesaria para adoptar otros valores económicos, sociopolíticos e ideológicos, reinterpretándolos dentro de su propio molde cultural”.⁷

El “molde cultural” puede ser entendido como el núcleo duro propuesto por Alfredo López Austin,⁸ cuyas principales características pueden resumirse en seis puntos: **1) Sus elementos son muy resistentes al cambio pero no inmunes:**

⁴ Por ejemplo: transculturación, sincretismo, adaptación, asimilación, etc. Para un estudio más profundo del término aculturación, así como del desarrollo de dicho concepto véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, México, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, 1982.

⁵ La aculturación se puede desarrollar mediante dos vías: aculturación impuesta y aculturación espontánea. La aculturación impuesta es cuando un grupo extraño establece un control directo sobre la sociedad dominada, y pone en juego dos sistemas de valores, tanto el de la sociedad dominante como el de la sociedad dominada; incluso puede desencadenar ciertas formas de rechazo y su intensidad es más o menos grande. Mientras que la aculturación espontánea se presenta cuando la sociedad india, libre de todo control directo (o en rigor, débilmente controlada), adopta espontáneamente ciertos elementos de la cultura occidental. Somete a los esquemas y a las sanciones de la sola sociedad india, la otra no se ve afectada. Obedece a dinamismos internos de la sociedad india. Nathan Wachtel, “La aculturación”, en: Le Goff Jacques, Pierre Nora, *Hacer la historia*, trad. Jem Canabes, 2ª ed., 3 vol., Barcelona, Editorial Laia, 1985, (I. Nuevos problemas; III. Nuevos enfoques; III. Nuevos temas), pp. 136-140.

⁶ Alicia M. Barabas, *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, 3ª edición, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Plaza y Valdés Editores, 2002.

⁷ Mario Humberto Ruz, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, en: Alejos García, José, María del Carmen León y Mario Humberto Ruz, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, CONACULTA, 1992, (Regiones), p. 90.

⁸ Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, Broda Johanna 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.

pertenece a la muy larga duración histórica, pues es una entidad de extraordinaria antigüedad y muchos de sus elementos perduran en las comunidades indias de hoy pese al tremendo impacto de la conquista española. **2) Los componentes del núcleo duro constituyen un complejo sistémico:** se constituye por la decantación abstracta de un pensamiento concreto cotidiano, práctico y social que se forma a lo largo de los siglos. **3) El núcleo duro actúa como estructurante del acervo tradicional, otorgando sentido a los componentes periféricos del pensamiento social:** los elementos de una tradición van desde los que integran un núcleo duro hasta los más mutables, pasando por los que tienen ritmos intermedios de transformación. A partir de los elementos nucleares se genera y estructura continuamente el resto del acervo tradicional. **4) El núcleo duro permite asimilar los nuevos elementos culturales que una tradición requiere:** funciona como gran ordenador, ubica los elementos adquiridos en la gran armazón tradicional; produce las concertaciones eliminando los puntos de contradicción y de sentido a lo novedoso –incluso un sentido profundo y complejo– reinterpretándolo para su ajuste. **5) Puede resolver problemas nunca antes enfrentados:** opera en las nuevas condiciones y se enfrenta a los retos inéditos que se presentan históricamente con el paso de los siglos. Sus mecanismos adaptativos garantizan el cumplimiento de sus funciones y, a la larga, su propia persistencia. **6) No forma una unidad discreta:** ni en la antigua cosmovisión ni en la actual tradición mesoamericana podemos distinguir límites precisos del núcleo duro. Así se formó una gradación de lo más duro a lo menos resistente, de modo que el núcleo duro es como una esfera cuyos elementos externos sufren los mayores embates de los procesos históricos, actuando como colchones protectores de sus partes fundantes y estructurantes más internas.⁹De esta manera, el núcleo duro fue esencial en la adopción de los elementos que permitieron seguir reproduciendo ciertos modos de vida, así como adaptarse a las nuevas necesidades.

Ahora bien, para el caso del siglo XVIII, ya no se puede hablar de pervivencias o supervivencias, sino de resignificaciones, pues en un periodo

⁹*Ibid.*

donde la occidentalización había permeado bastante las estructuras indias es imposible pensar en la conservación de las religiones prehispánicas intactas.

Por otra parte, es importante atender el hecho de que los procesos de aculturación no fueron los mismos dentro de todo el territorio novohispano, por tanto no se puede emplear una categoría tan amplia como “religión india”, ya que “implica un conceso inherente con respecto a un núcleo central de creencias”;¹⁰ por tanto David Tavárez advierte la existencia de una gran diversidad local “en términos de creencias y prácticas indígenas”.¹¹ Así, es imposible considerar una homogenización dentro del territorio novohispano, ya que estudios recientes acerca de movimientos de indios gestados en diversas regiones de Nueva España han aportado elementos de análisis que permiten vislumbrar la manera como los indios apropiaron, rechazaron e interpretaron elementos inicialmente impuestos en determinadas zonas.

Gerardo Lara Cisneros y Raquel Güereca han estudiado casos de movimientos indios en zonas que han caracterizado como marginales. Lara Cisneros apunta que en el caso de la Sierra Gorda “la marginalidad es el telón de fondo”,¹² por lo tanto, esta situación permitió que el dominio hispano sobre los indios fuera nominal, siendo estos últimos los que impusieron las condiciones de dominación; de este modo el surgimiento de cristianismos indios en esta región fue posible. Por su parte, Raquel Güereca ha estudiado el caso de otra zona marginal: la sierra de Tutotepec,¹³ donde señala que el débil control español sobre este espacio permitió a los indios conservar cierto grado de autonomía, consecuentemente existieron mecanismos de resistencia efectivos y, con el tiempo, una apropiación india del cristianismo.

Mientras que Juan Pedro Viqueira, en su obra *Encrucijadas chiapanecas...*,¹⁴ plantea que en los pueblos indios de la zona se desarrollaron dos sistemas religiosos, ambos concebidos como eficaces; uno de ellos estaba encabezado por los ayudantes de los curas doctrineros y el otro por los maestros

¹⁰ Tavárez, *op.cit.*, p. 15.

¹¹ *Ibid.*

¹² Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena...*, p. 11.

¹³ Güereca, “La rebelión de Tutotepec...”.

¹⁴ Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas...*

nahualistas pero, aunque entre ambos puede darse un fenómeno de osmosis, nunca llegaron a fundirse totalmente, aunque si se enriquecieron mutuamente. De esta manera, ambos sistemas ejercieron diversos grados de atracción entre los indios pues ofrecían una “amplísimo abanico de prácticas religiosas”.¹⁵ Por otra parte, es interesante resaltar el hecho de que la virgen, supuestamente aparecida en el pueblo de Cancuc, fue el motor de la rebelión que gestó en la zona; cuestión que sugiere la adopción algunas figuras y símbolos de poder, originalmente impuestos, pero que en el siglo XVIII había sido apropiados y reinterpretados por los indios de la zona.

Por otra parte, Marcelo Carmagnani, en *El regreso de los dioses...*,¹⁶ emprende un análisis histórico de las sociedades indias de la región de Oaxaca durante los siglos XVII y XVIII, enfocándose en el estudio de estas sociedades desde el punto de vista de lo local. El punto central de su análisis gira en torno a la idea de que el territorio siguió siendo concebido, al mismo tiempo, como algo terrenal y sagrado, cuestión que determinó la reconstrucción étnica de las poblaciones.

Tanto en el norte como en el sur del territorio novohispano se presentaron diversos casos de resistencia india, donde la dominación hispana parece haber sido casi nula, lo cual permitió a los indios reconstruir su acervo cultural a partir de las nuevas condiciones; por tanto me parece pertinente retomar la idea de Lara Cisneros sobre la existencia varios de cristianismos indios en el siglo XVIII.

El caso de Yautepec se inserta dentro de la vertiente de los cristianismos indios, aunque no puedo caracterizarla como una región marginal, sino todo lo contrario, pues existió presencia española en esta zona desde los primeros años de la conquista, cuestión que influyó en el devenir de la población y de sus manifestaciones religiosas; sin embargo existió un movimiento de resistencia cuyas características se asemejan a las rebeliones acaecidas en la Sierra Gorda, en la sierra de Tutotepec e, incluso en el pueblo de Cancuc.

¹⁵ *Ibid.*, p. 254.

¹⁶ Carmagnani, *El regreso de los dioses...*

Felipe Castro plantea, en *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*¹⁷ y en *Nueva ley y nuevo rey...*,¹⁸ algunas cuestiones teóricas sobre las rebeliones o sublevaciones indígenas.¹⁹ El autor destaca el hecho de que estos movimientos de indios surgieron por la alteración en las relaciones de dominio, es decir, los indios aceptaron su condición de dominados, pero cuando los españoles alteraban esta situación se manifestaban en contra. A esta clase de movimientos Castro les ha denominado rebelión o tumulto, dependiendo de las características del movimiento.

El tumulto (motín o revuelta) fue el tipo de violencia colectiva más común en el centro del virreinato. Era local, aislado y breve, se expresaba en el lenguaje y los símbolos de la sociedad colonial. El patrón eran gritos, insultos, apedreamiento, salto de edificios, expulsión de personajes indeseados y, rara vez, saqueos indiscriminados, daños graves a propiedades o muerte de personas. La dispersión del tumulto ocurría después de descargar su cólera, o al alejar o neutralizar el objeto de su descontento. No buscaban medios para mantener sus precarias ventajas, dejando en manos de las autoridades el restablecimiento del orden. Los participantes estaban abiertos a la negociación y manifestaban abiertamente su adhesión al rey y al catolicismo, incluso “contribuían a restaurar el orden, corregir motivos de tensión y reafirmar la imagen y respeto concedido a las altas autoridades”.²⁰ Por lo regular los tumultos sucedían en regiones de antigua

¹⁷ Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios y...*

¹⁸ Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey...*

¹⁹ Este tema resulta bastante amplio para ser tratado en esta investigación, por otra parte no es mi objetivo teorizar en este tema, por tanto remito al lector a una serie de trabajos que han ahondado en el tema: William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987. Friedrich Katz (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Ediciones Era, 1990, (Colección Problemas de México). Editores/CONACULTA-INAH. Así como Leticia Reina, “Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la colonia y en el siglo XIX: un recuento”, en *Historias*, núm. 17, México, INAH, abril-juniode 1987. Y no puede dejarse de lado el amplio estudio acerca de movimientos socioreligiosos en México de Alicia Barabas, *op.cit.* También resultan interesantes los estudios introductorios de Raquel Güereca, *op.cit.*, y Lara Cisneros, *El Cristo Viejo...*, donde elaboran un recuento y análisis de los principales autores que tratan el tema de las rebeliones.

²⁰ Por lo regular, “los tumultuarios tiraban cohetes, marchaba en procesión, redoblaban tambores, hacían sonar trompetas, echaban al vuelo las campana de las iglesias, enarbolaban banderas, se apoderaban de espacios simbólicos como las plazas, vociferaban insultos y apedreaban casas. Pero a la vez evitaban por lo general incurrir en actos graves, como incendios, saqueos o muerte de personas. No es inusual que el

colonización donde no correspondía una dicotomía conquistados/conquistadores, sino a grupos sociales más heterogéneos y, por tanto, donde los conflictos eran más variados y de carácter más fragmentario y particular. Rara vez traspasaban los límites de la cabecera y sus sujetos. No tenían organizaciones que abarcaran a varias etnias ni liderazgos respetados por varias comunidades. A veces ocurrían contra comunidades vecinas, aunque también contra personajes e instituciones que dominaban a los indios.²¹

Por otra parte, las rebeliones se caracterizaron por ser movimientos amplios, prolongados, regionales y, sobre todo, porque ponían en cuestión la soberanía española y la religión cristiana, por tanto, representaban serias amenazas para el dominio español. Por lo regular, estas crisis se presentaron cuando los poderosos quisieron o necesitaron implantar exigencias desmedidas (o que así lo parecían) en sus relaciones con los de abajo. Se abría entonces una situación en la cual dejaban de regir normas habituales de convivencia y aparecían de manera descarnada, manifiesta y violenta la competencia y lucha entre grupos sociales.²²

Por otra parte William B. Taylor menciona que, tanto la “rebelión” como la “insurrección” son actos políticos violentos; pero las rebeliones son ataques masivos localizados que, generalmente, se limitan a restablecer el equilibrio acostumbrado; no presentan nuevas ideas ni una visión de una nueva sociedad. Mientras que las insurrecciones abarcan toda una región, forman parte de una lucha política más generalizada entre los diversos sectores de una sociedad y se encaminan a reorganizar las relaciones entre las comunidades y los poderosos núcleos foráneos.²³ Sin embargo, a lo largo de su estudio Taylor no presenta ejemplos claros acerca de lo que él define como rebelión ni insurrección, por tanto considero más pertinente emplear el modelo presentado por Felipe Castro, puesto que resulta claro y funcional.

tumulto se agotara sin presentar reivindicaciones claras ni tomar medidas para consolidar sus triunfos momentáneos”. En: Castro Gutiérrez, *Nueva ley...*, p. 32

²¹ Castro Gutiérrez, *La rebelión de los indios...*, pp. 56-57.

²² Castro, *Nueva ley y nuevo rey...*, p. 32.

²³ Taylor, *Embriaguez, homicidio y...*, p. 173.

Siguiendo a Felipe Castro, cabe mencionar que una condición esencial para caracterizar un movimiento como rebelión es la presencia de la violencia, sin embargo lo acaecido en Yautepec nunca llegó a una manifestación abierta de este tipo, por lo tanto me limito a denominar el hecho como una forma de resistencia, aunque cabe mencionar que varias de las características que presenta este autor estuvieron presentes en el caso de Yautepec, por lo tanto atiendo a ellas como una forma de explicación.

En este sentido, uno de los puntos esenciales en la formación de un movimiento social duradero es el dirigente, o dirigentes, ya que proporcionan una imagen en torno a la cual se redefinen las lealtades personales, además genera o refuerza los valores alternativos que justifican y dan razón al alzamiento, canaliza la indignación o frustración hacia un objetivo, organiza y encauza el esfuerzo armado, procura alianzas y, si sobrevive, negocia los términos que dan fin al enfrentamiento.²⁴

Los dirigentes eran personajes con prestigio pero éste no les devenía de la pertenencia a un grupo privilegiado sino se imponía por sus habilidades o por el reconocimiento en ellos de la marca de lo sagrado.²⁵ Era común que el liderazgo tuviera una connotación religiosa y buscara su legitimación, precisamente, en las tradiciones y figuras míticas. “Esta inspiración religiosa derivaba, con frecuencia, en la aparición de figuras mesiánicas, de “hombres-dioses”.²⁶

Alfredo López Austin ha planteado la existencia de *hombres-dioses* para el mundo mesoamericano. El autor menciona que el *hombre-dios* aparece espontáneamente en situaciones anormales, su elección parece devenir de algún dios y el pueblo lo elegirá en cuanto descubran la señal del dios en él.

Fundamentalmente la teoría del *hombre-dios* se basa en la idea de que “los hombres eran poseídos por fuerzas sin voluntad”,²⁷ así se convertían en una

²⁴ Castro, *La rebelión de los indios...*, p. 72.

²⁵ *Ibid.*, p. 83.

²⁶ *Ibid.*, p. 84.

²⁷ López Austin planteó esta teoría para el mundo mesoamericano donde los *hombres-dioses* más conocidos fueron: Quetzalcóatl, Xelhua, Tenúch, Ulmécatl, Xicaláncatl, Otómitl, Mixtécatl y Huémac; sin embargo plantea la posibilidad de que estos *hombres-dioses* siguieron apareciendo durante la época colonial para recoger las inconformidades y los descontentos sociales de su pueblo y guiarlos a una mejor vida. Así aparece Andrés Mixcóatl, quien “movido por las grandes necesidades de su pueblo, oró e hizo penitencia; un

especie de “cobertura, cáscara, piel de una fuerza divina dada para la protección de un pueblo” o mejor dicho eran el *ixiptla*, que se traduce como “vestidura, superficie, alrededor, receptáculo” de la fuerza divina; por tanto, sus actos eran dirigidos por los consejos del verdadero 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”.²⁸ La conservación de la íntegra personalidad del *hombre-dios* se puede comprobar por la necesidad de establecimiento del diálogo entre el protector y su representante.

La propuesta de que la tradición mesoamericana de los *hombres-dioses* siguieron apareciendo después de la Conquista fue retomada por Gruzinski en su obra *El poder sin límites...*,²⁹ donde expone cuatro casos: Andrés Mixcóatl (1537), Gregorio Juan (1659), Juan Coátl (1665), y Antonio Pérez (1761). Aunque Gruzinski también extendió la aparición de los *hombres-dioses* hasta Emiliano Zapata. Sin embargo ambas propuestas, tanto la de López-Austin como la de Gruzinski, han sido consideradas por varios investigadores, sobre todo para casos del siglo XVIII. Por ejemplo, Gerardo Lara Cisneros planteó la existencia de dos hombres dioses: Francisco Andrés “El Cristo Viejo de Xichú” y Andrés Martínez, ambos en la Sierra Gorda; Raquel Güereca propuso la existencia de una pareja de *hombres-dioses* en Tutotepec, mejor dicho un *hombre-dios* y una *mujer-diosa*: Diego Agustín y María Isabel; y para el área maya, Pedro Viqueira analiza un caso de principios del siglo XVIII en Cancuc, donde una rebelión fue encabezada por una *mujer-diosa*: María López o “María de la Candelaria”.

Dentro de esta línea de investigación Lara Cisneros ha hecho una asociación entre la idea del *hombre-dios* y el líder carismático (propuesto por Max Weber), para el caso del Cristo Viejo de Xichú. Cabe señalar que Weber define el carisma como

un don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no puede alcanzarse con nada. O puede y debe crearse artificialmente en el objeto o en la

buen día, dormido, obtuvo el mensaje de su elección². En: Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2ª ed., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, (Serie de Cultura Náhuatl 15), p. 117, 145.

²⁸ Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, p. 185.

²⁹ Gruzinski, *El poder...*

persona mediante cualquier medio extraordinario. El paso de un caso a otro lo facilita el supuesto de que ni en nada ni en nadie puede desenvolverse las facultades carismáticas si no las poseen en germen permanece oculto si no se desarrolla, si no se despierta.³⁰

Hay niveles de manifestación del carisma; las primeras formas de percibirlo son diversas, pueden concentrarse o manifestarse en algo para ser perceptible al ser humano; incluso se le puede denominar como espíritu, alma, etc. 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 estado de éxtasis o trance.

En este estudio retomo el concepto del *hombre-dios* como una vía de explicación del liderazgo de Antonio Pérez y planteo la existencia de una posible *mujer-diosa*: Luisa Carrillo, mestiza y aprendiz de Pérez; de igual forma considero la idea del *hombre-dios* como un líder carismático, empleada por Gerardo Lara en el caso novohispano.

Cabe mencionar que la hipótesis del *hombre-dios* novohispano es una vía de explicación, sin embargo existen otros conceptos que de igual forma intentan explicar casos como el de Antonio Pérez, por ejemplo se encuentra el concepto del mesías:

la creencia en el carisma de un salvador, el mesías, encargado de conducir a sus fieles hacia la vida feliz de un paraíso prometido. Cada pueblo, sin embargo, se hace una idea diferente de esta felicidad. Se trata, en general, de un orden renovado, un reino nuevo que el mesías, dotado de poderes sobrenaturales, ofrecerá a sus adeptos. Se puede entonces hablar con derecho de un mesianismo

³⁰ 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 Jasmin Reuter, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, (Sección de Obras de Sociología), pp. 328-330.

milenarista o quiliástico por analogía con la creencia medieval: un reino, el milenio, fundado por Cristo a su retorno a la tierra, precederá al fin del mundo.³¹

Por su parte, Alicia Barabas menciona que en los movimientos indios con tintes milenaristas el “héroe cultural” o mesías tiene “por función revelar a los hombres el mensaje de salvación, constituirlos en comunidad de elegidos e instaurar próximamente en la tierra la sociedad perfecta prometida”.³² No obstante, pese a que el modelo interpretativo del mesías ofrece elementos útiles para el análisis, no lo he considerado dentro de mi explicación ya que Gerardo Lara menciona que para reconocer la existencia de un verdadero mesías hace falta tres condiciones: 1) debido a que el concepto es tomado del caso israelí se deben presentar las mismas condiciones que hicieron surgir el fenómeno, a saber, el sometimiento ante el otro, el sufrimiento de la persecución y la humillación; 2) se debe creer en la existencia de un mundo mejor donde el pueblo oprimido ocupará el lugar que le había sido negado, o la creencia en el mesías, y 3) una situación de *anomia*, es decir, una situación de desintegración social, de ausencia del orden, donde los grupos sociales tradicionales se desintegran.³³ Por tanto he decidido emplear la idea del *hombre-dios*.

Ahora bien, el caso de Yautepec ha sido atendido en la historiografía reciente por dos reconocidos historiadores: William B. Taylor y Serge Gruzinski. Taylor analizó lo acaecido en la zona de Yautepec su obra *Ministros de lo sagrado*.³⁴ El autor considera que la acción colectiva del pueblo puso de manifiesto una serie de prácticas populares, religiosas y sociales, pero no anticristianas, con lo cual estoy de acuerdo. Por otra parte considera que la Corona entendió este caso como una consecuencia de la inadecuada atención espiritual de los curas párrocos, a la avaricia de los justicias reales de la jurisdicción y al consumo excesivo de alcohol por parte de los indios, por lo tanto menciona que:

³¹Egon Schaden, “El mesianismo en América del Sur”, en: Henri-Charles Puech, *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Vol. 12, México, Siglo XXI Editores, 1990, (Historia de las Religiones Siglo XXI), p. 81.

³² Barabas, *Utopías indias...*, p. 44.

³³ Lara Cisneros, *El Cristo Viejo...*, pp. 31-32.

³⁴ “Apéndice C. Morelos: un ejemplo regional de sacerdotes, feligreses e insurrección”, en: Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. II, pp. 737-758.

El caso de Yautepec fue el catalizador para los reales decretos dirigidos a toda la América española, en el sentido de que nombraran vicarios en los pueblos que distaban más de cuatro leguas de la cabecera parroquial para así asegurar una adecuada asistencia espiritual.³⁵

Mientras que Gruzinski trató este caso en su obra *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*,³⁶ de la cual he tenido notables aportes. El análisis que el autor emprende acerca de Antonio Pérez se centra en la figura *hombre-díos*, cuestión que le permite a este indio dirigir un movimiento de carácter anticlericalista, iconoclasta y milenarista; sin embargo considero que estos términos en realidad no contribuyen a explicar lo acaecido en Yautepec, pero más adelante trataré este asunto.

Por otra parte, Gruzinski presenta un análisis acerca de la personalidad de Antonio Pérez y las condiciones en que se desarrolló; su relación con el grupo dominante, así como un acercamiento a la mentalidad de Antonio Pérez, entendido como un indio en situación de privilegio por su capacidad de entender una lengua ajena y poder estar en contacto con los españoles. Estas condiciones parecen ser las que posibilitaron que Antonio Pérez manifestara su interpretación del cristianismo y, en general, de un esquema cultural inicialmente impuesto a los indios, pero que con el tiempo pasó a ser el propio.

El autor también proporciona un panorama general acerca de la situación que se estaba viviendo en la segunda mitad del siglo XVIII y cómo algunos procesos, tales como la secularización o “la segunda aculturación”, impactaron o propiciaron algunos movimientos indios, tales como el de Yautepec en 1761. Una propuesta que me llamó la atención y que pretendo retomar es la referente al cambio de mentalidad que experimentó la Iglesia.³⁷

Sin embargo la obra de Gruzinski contiene ciertos errores respecto a datos concretos como las fechas de secularización de algunas parroquias; por otra parte

³⁵ *Ibid.*, p. 754.

³⁶ Gruzinski, *El poder...*

³⁷ Gruzinski aborda estas cuestiones en: “La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)” en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, 1985. También William B. Taylor ha analizado el impacto de las reformas borbónicas en la Iglesia, específicamente en la novohispana, en su obra: *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, trad. Óscar Mazín y Paul Kersey, V. I y II, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, 1999.

contiene algunos planteamientos que resultan polémicos, tal es el caso del análisis etnopsicológico que hace de Antonio Pérez, pues menciona que sus problemas de alcoholismo son producto de traumas y represiones infantiles, cuyo resultado es la constante revelación en contra de la autoridad, sobre todo eclesiástica;³⁸ cuestión que considero puede encontrar respuesta en el análisis de la embriaguez india durante el siglo XVIII, ya que al parecer este problema radicó en que las pautas de embriaguez que se majeaban en algunas partes de occidente diferían bastante de las que se manejaban en el mundo indio.³⁹

No obstante, mi trabajo retoma la propuesta de Gruzinski acerca del tratamiento que hace de Antonio Pérez como *hombre-dios*, por lo tanto pretendo ampliar este análisis a partir de fuentes documentales que complementan este caso; por ejemplo, el proceso inquisitorial contra Luisa Carrillo, mestiza que participó en este movimiento, y cuya información proporciona un rico panorama acerca de las prácticas rituales de los indios que siguieron a Antonio.

A partir del análisis del proceso de Luisa Carrillo me es posible ofrecer aportes que ampliar la explicación inicialmente propuesta, para este caso, por Gruzinski, ya que la participación de una mestiza abre la perspectiva de estudio hacia un movimiento conformado por personas de diversa calidad que, no obstante, compartían ciertos códigos culturales, necesidades y objetivos en Yautepec durante el siglo XVIII.

El caso de Yautepec

El cambio de mentalidad occidental de la segunda mitad del siglo XVIII permeó en instituciones como la Iglesia Católica. Esto repercutió en la población novohispana pues sus añejas y arraigadas tradiciones se vieron alteradas por la nueva política eclesial, ya que la Iglesia experimentó el surgimiento de un pensamiento más crítico. Además, el proceso de secularización, que había iniciado desde el siglo XVI, llegó a su punto más alto cuando la Corona (ahora en manos de los Borbón) ordenó la separación definitiva de los frailes de sus doctrinas y la subsecuente

³⁸ Gruzinski, *El poder...*, *op.cit.*, p. 179.

³⁹ Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión...*, p. 57.

transferencia de éstas al clero secular, cuestión que trajo consigo una serie de cambios políticos, económicos y sociales ante los que algunas poblaciones indias generaron mecanismos de resistencia y negociación pues buscaban mantener sus tradiciones culturales y religiosas construidas desde el siglo XVI.

En este sentido se inserta un movimiento de resistencia, mayoritariamente indio y de fuerte connotación religiosa, en la región de Yautepec durante las décadas de 1750 y 1760. Este movimiento, encabezado por Antonio Pérez, atrajo un número considerable de indios y otros grupos (principalmente mestizos) que vieron en él una posibilidad de seguir reproduciendo su forma de vida, misma que habían construido a partir de la apropiación de elementos occidentales y, por tanto, del cristianismo. Esta religiosidad local fue expresión de las tensiones generadas en los pueblos de indios por la alteración en las condiciones de dominio en la zona.

Por tanto, el caso de Antonio Pérez permite un acercamiento a las prácticas de la población multiétnica asentada en Yautepec. En este sentido, la participación de mestizos y españoles en el movimiento de Antonio nos habla de una situación compartida por varios sectores de la población; por tanto, la apropiación del cristianismo no fue un fenómeno exclusivo de los indios, sino puede ser entendido en un sentido más amplio, es decir, que el pueblo o los llamados “grupos subalternos”⁴⁰ entendieron e hicieron suya una religión impuesta desde arriba y que terminaron por apropiarse, reinterpretar y rechazar de acuerdo a sus necesidades.

El análisis de este movimiento permite ahondar en la religiosidad local de Yautepec, en la segunda mitad del siglo XVIII, pues la presencia de la mestiza Luisa Carrillo en un movimiento mayoritariamente indio puede abrir la perspectiva

⁴⁰ La idea de sectores marginales o grupos subalternos deriva principalmente de las ideas de Carlo Ginzburg, planteadas principalmente en su obra: *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, trad. Francisco Martín y Francisco Cuartero, España, Muchnik Editores, 1986. Ginzburg define a las clases subalternas en relación con los grupos dominantes, así los subalternos se mueven predominantemente en el mundo de la oralidad, sin ser por ello entes culturalmente pasivos sino al contrario, pues participan de lo impuesto por los dominantes pero también crean, adaptan, reinterpretan y transforman ideas y creencias respecto a su entorno y la vida en general.

de análisis hacia las prácticas culturales de una población multiétnica, pero que posiblemente pertenecía una misma tradición cultural.

Considerando lo anterior puedo inferir que la alteración en las condiciones de dominación provocó la organización del movimiento esencialmente indio en Yautepec, así la sustitución de los frailes por los curas y la prohibición de las manifestaciones de religiosidad local desataron un movimiento autóctono liderado por Antonio Pérez que buscaba la permanencia de sus tradiciones y la forma de manifestar su religiosidad. La modalidad de apropiación india del cristianismo que se experimentó en Yautepec, durante el siglo XVIII, como en muchas otras partes del territorio novohispano, fue una práctica que se fue gestando a partir de la aculturación que se suscitó ante el dominio occidental. En este sentido, cabe señalar que un título más pertinente para este trabajo sería “La Virgen del Volcán. Resistencia y religiosidad en Yautepec”, ya que refleja con mayor precisión la intención de la tesis, sin embargo me fue imposible cambiarlo.

Tomando en consideración algunos trabajos que detentan una temática similar a la que presento he organizado la materia de esta investigación de acuerdo a algunos parámetros similares, por tanto parto de un análisis general acerca de la historia de Yautepec, para dar paso al caso específico de la resistencia y las expresiones de religiosidad de los indios de Yautepec durante la segunda mitad del siglo XVIII.

El primer capítulo comprende las características geográficas de los valles de Cuernavaca y Cuautla, especialmente del área circundante a Yautepec. En este apartado destacan las condiciones del terreno, el tipo de suelo, el clima, así como el sistema pluvial y fluvial de la zona. En el siguiente apartado se presentan los primeros asentamientos de la región, donde se acentúa la llegada de grupos tlahuicas, de la familia nahua. El tercer apartado se denomina primera conquista y se refiere a los cambios que se suscitaron a partir de la irrupción de la Triple Alianza en la zona de Cuauhnáhuac; mientras que el cuarto apartado tiene que ver con la segunda conquista que sufrió la región, esta vez a manos de los españoles, cuestión que trastocó varios ámbitos de la vida india en la zona. El último apartado

de este capítulo intenta ahondar en la nueva organización, tanto política como económica y religiosa de la región a partir de la incursión española.

El segundo capítulo se denomina *Factores de crisis* ya que expongo algunas cuestiones que llevaron a alterar las condiciones de dominio que se habían establecido entre españoles e indios desde el siglo XVI. El primer apartado trata la demografía histórica de la región; el segundo expone el origen, consolidación, crisis y resurgimiento de la hacienda azucarera, así como las afectaciones de estos ciclos a las poblaciones aledañas a las haciendas. Los siguientes apartados están relacionados con la secularización de doctrinas y el cambio de mentalidad que experimentó la Iglesia novohispana, así como el análisis de la presencia de un cura indio en Yautepec que turbó a la población debido a su gran celo religioso.

Una parte considerable de la población se organizó en torno al culto de una virgen supuestamente aparecida en las inmediaciones del volcán Popocatepetl, pero el culto fue abruptamente interrumpido por el cura de Yautepec; por tanto el tercer capítulo está dedicado a explicar la forma en que la población expresó su inconformidad con el orden existente, su organización, su liderazgo, los objetivos perseguidos y algunas de las ideas que circularon entre los seguidores de Antonio Pérez. También incluyo un apartado donde analizo la participación de una mestiza en el movimiento de Antonio Pérez, Luisa Carrillo, lo cual permite vislumbrar cómo una mujer de calidad distinta vivió estos acontecimientos.

Finalmente, el último capítulo se centra en las manifestaciones culturales que se pusieron de manifiesto a raíz del culto a la Virgen del Volcán. Los indios de la zona, pertenecientes a un medio predominantemente agrario, encontraron en la doctrina de Antonio una respuesta a sus necesidades inmediatas, así como a sus principales intereses relacionados con la cosecha, los montes, las cuevas, la fertilidad y las lluvias. La Virgen del volcán fue el elemento de cohesión que concentró el simbolismo del culto y las necesidades de sus fieles. De igual forma este capítulo explora las expresiones culturales donde se refleja una apropiación india del cristianismo.

La información que permitió la reconstrucción de la historia y desarrollo del pueblo de Yautepec, así como el caso específico de la resistencia india en 1761, fue localizada, principalmente, en el Archivo General de la Nación (AGN) así como en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM). Cabe mencionar que gracias a la reciente organización del Archivo Parroquial de la Asunción, Yautepec (APAY) me fue posible localizar información útil que completó algunas lagunas existentes, sobre todo en el ámbito de cofradías y personajes.

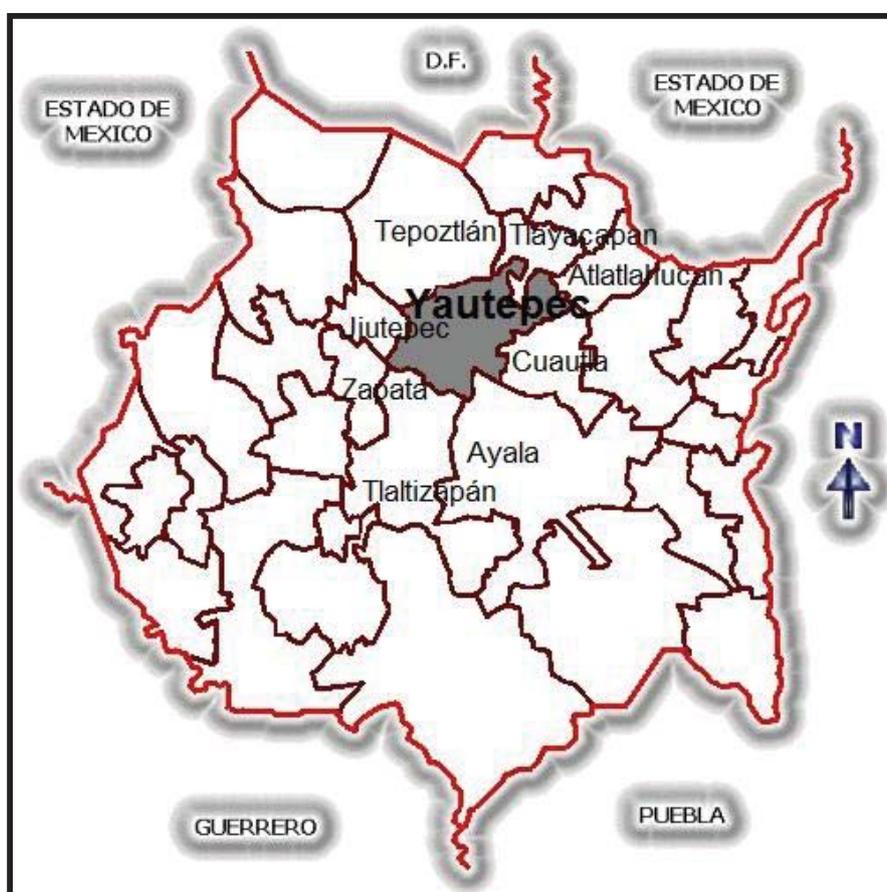
De la información obtenida en el AGN destaco una serie de documentos relacionados al proceso que se le levantó a la mestiza Luisa Carrillo por su participación en el movimiento de resistencia del indio Antonio Pérez, localizados en el ramo Inquisición. Estos documentos me permitieron ahondar en las prácticas religiosas de la región, así como en el desarrollo del proceso inquisitorial de Luisa, que duró cerca de nueve años. Es necesario aclarar que al trabajar con los “archivos de la represión” se requiere de cierta cautela pues se debe tomar en cuenta que los documentos fueron producidos por el grupo dominante, por tanto la información que proporcionan está enmarcada por los intereses particulares del escribano o del fiscal, por otra parte su interpretación se encuentra dentro de su esquema conceptual. Sin embargo resultan bastante útiles si se toma en cuenta esta precaución.

Cabe señalar que la información recabada en los repositorios documentales antes señalados me permitió la elaboración de varias gráficas y cuadros que acompañan la explicación y cuyo objetivo es hacer más claro el análisis presentado, de esta manera cada gráfica y cuadro está acompañado de las referencias pertinentes.

CAPÍTULO 1. Yautepec. Horizonte histórico-geográfico.

1.1 El medio geográfico

Yautepec se localiza en el actual Estado de Morelos y conforma un municipio; al norte limita con los municipios de Tepoztlán y Tlayacapan; al este con el de Atlatlahucan; al sur con los de Cuautla, Ayala y Tlaltizapán, y al oeste con Jiutepec y Emiliano Zapata. Cuenta con una extensión territorial de 202.93 km² y una densidad de población de 97,827 habitantes.⁴¹



Mapa 1. Yautepec. Situación geográfica.⁴²

El nombre de Yautepec es de origen náhuatl y significa “cerro del *yautli*”,⁴³ o “el cerro de las flores amarillas de sabor anisado” como fue oficializado por el H.

⁴¹ www.inegi.gob.mx

⁴² Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México, en: <http://www.inegi.gob.mx/work/templates/enciclo/morelos/Municipios/17029a.htm>

⁴³ Ignacio Guzmán Betancourt (coord.), *De toponimia y topónimos. Contribuciones al estudio de nombres de lugar*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, (Colección Divulgación), p. 186. Otros

Ayuntamiento de Yautepec.⁴⁴ Por otra parte, la geografía apoya esta interpretación del significado del nombre de Yautepec pues la planta del *yautli* se cría en un cerro que se encuentra al poniente del pueblo, por tanto parece ser que de ahí le viene el nombre al pueblo.

Para poder explicar las condiciones geográficas específicas de Yautepec es necesario esbozar, de manera general, las condiciones espaciales de lo que fue la alcaldía mayor de Cuernavaca durante el periodo virreinal. Topográficamente se localizó en el talud del Sistema Neovolcánico Transversal, partiendo de alturas superiores a los 3,000 m.s.n.m.⁴⁵ en el norte, descendiendo paulatinamente hacia el sur llegando hasta 890 m.s.n.m. en el valle de Jojutla y volviendo a ascender a 1,500 m.s.n.m.;⁴⁶ por tanto se puede caracterizar como un plano inclinado de forma rectangular.⁴⁷

La división orográfica interna da lugar a la formación de dos valles: Cuernavaca al occidente y Cuautla Amilpas al oriente.⁴⁸ El suelo del valle de Cuernavaca es mejor para el cultivo de temporal y los cursos de agua que se forman son, en su mayoría, efímeros. El valle de Cuautla tiene escasa tierra visible con vegetación xerofítica y cactus. El río más caudaloso es el Amacuzac⁴⁹ en donde desembocan los afluentes de los ríos Apatlaco, Chalma, Tembebe y

autores, como Antonio Peñafiel, en: *Nombres geográficos de México*, México, Innovación, 1978, (contiene la reproducción de la obra de Antonio Peñafiel de 1885), p. 220; César Macazaga Ordoño, *Diccionario de lengua náhuatl*, México, Innovación, 1981, p. 200, y R. Joe Cambbell, *A morphological dictionary of classical náhuatl*, Madison, 1985, p. 426., han definido el nombre de Yautepec como “lugar del maíz negro”.

⁴⁴ Gustavo Garibay, *Historia mínima de Yautepec*, (investigación inédita), 2011. Según Cecilio A. Robelo, el *yautli* “es un hierba que por inhalación produce hilaridad, y como poción causa la insensibilidad o anestesia. Por su parte, Sahagún informa que los mexicanos empleaban el *yautli* como hierba medicinal, por ejemplo, era administrada junto con el cacao para aquellos que escupían sangre y para los que tenían calenturas; además, por sus cualidades aromáticas, fungía como incienso para ofrecer a Tláloc. En: Cecilio A. Robelo, *Diccionario de mitología nahoa*, 2ª ed. Facsimilar, México, Porrúa, 2001, p. 825-826, y Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 11ª ed., México, Editorial Porrúa, 2006, (“Sepan Cuantos...” núm. 300), Lib. XI, cap. VII, p. 666.

⁴⁵ Valentín López González, *Historia general del Estado de Morelos. Tomo I Antecedentes y formación del Estado de Morelos*, Morelos, Centro de Estudios Históricos y Sociales, 1994, p. 6.

⁴⁶ Druzo Maldonado Jiménez, *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (tlahuicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, Cuernavaca, Morelos, UNAM-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1990, p. 120

⁴⁷ Ward Barret, *La hacienda azucarera de los Marqueses del Valle*, trad. Stella Mastrangelo México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 63.

⁴⁸ Gisela Von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial*, 2ª ed., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, (Serie de Historia Novohispana/ 71), p. 20.

⁴⁹ López González, *Historia general...*, p. 8.

Yautepec; estos ríos arrastran limos fértiles que enriquecen el suelo de los valles.⁵⁰ Los principales sistemas hidrográficos se forman por los ríos Cuautla, Tetela y Yautepec.⁵¹ Además la región cuenta con una abundante precipitación pluvial, aproximadamente de mayo a septiembre.⁵²

El clima de la región también está determinado por la inclinación norte-sur del terreno, dando lugar a tres regiones climáticas: la tierra fría, que va de 3,400 a 1,700m.s.n.m; la tierra templada, entre 1,700 y 1,500m.s.n.m., y la tierra caliente de 1,500 hasta 800ms.n.m. A pesar de contar con varias redes de ríos y de un clima favorable en las zonas central y sur, no cuenta con un espacio amplio para la agricultura pues se ve limitado por la topografía y las características del suelo; por tanto no es coincidencia que la concentración de la población, en el pasado y el presente, se encuentre en los valles de Cuernavaca y Cuautla, cerca de los ríos, donde se concentran las extensiones de tierra irrigada.⁵³

Yautepec se encuentra, geográficamente, dentro del valle de Cuernavaca, lo que propicia un terreno apto para la agricultura por las condiciones del suelo que fueron fundamentales para el cultivo de caña y que influyó, en buena medida, en la predilección de este lugar como asentamiento de haciendas dedicadas a la explotación de esta materia, como más adelante se verá. Además comprende tierras templadas y cálidas, situación que intervino en el establecimiento de los pueblos de la zona a lo largo de la región, aprovechando ambos climas para poder cultivar distintos productos y lograr cierta autosuficiencia.⁵⁴ Por tanto, desde tiempos prehispánicos, Yautepec fue una región atractiva para el establecimiento de grupos humanos, puesto que reúne las condiciones básicas y necesarias para el asentamiento y desarrollo del hombre. Precisamente, estas condiciones influyeron en que su historia estuviera marcada por las conquistas militares y las sucesivas ocupaciones y apropiaciones de la tierra por grupos venidos de afuera.

⁵⁰ Elena Vázquez Vázquez, "Distribución geográfica del Arzobispado de México (siglo XVI)", en: *Publicaciones del Instituto de Geografía*, vol. I, México, UNAM, 1965, p. 3.

⁵¹ Von Wobeser, *op.cit.*, p. 20.

⁵² Barret, *op.cit.*, p. 93.

⁵³ Maldonado, *op.cit.*, p. 135

⁵⁴ Alicia Hernández, *Breve historia de Morelos*, México, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica, 2002, (Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana), p. 34.

1.2 Primeros asentamientos

Existen vestigios arqueológicos en Yautepec que datan del periodo Preclásico Inferior (1,250 a 100 a.C.).⁵⁵ Las investigaciones llevadas a cabo por la arqueóloga Hortensia De la Vega muestran que el hombre se asentó en esta zona desde el Preclásico (1200 a.C.).⁵⁶ Durante este periodo hubo influencia olmeca, como también lo prueban las investigaciones realizadas en zonas aledañas como Gualupita, Chalcatzingo, Tlaltitenango, Olintepepec, Atlihuayan y Tetelpan, donde se ha identificado la presencia de los grupos definidos genéricamente como “olmecas” del golfo.⁵⁷

Durante el periodo conocido como Clásico (150-900 d.C.), grupos de origen teotihuacano extendieron su influencia hasta los valles de Cuernavaca y Cuautla, siendo Yautepec uno de los probables sitios que muestran rastros de la presencia teotihuacana en la zona, aunque aún faltan estudios más profundos sobre este periodo en la zona.⁵⁸ Por tanto, es posible inferir que los primeros asentamientos en la región de Yautepec siguieron un patrón similar al de varios pueblos del centro de México, es decir, una influencia olmeca en los primeros tiempos seguida de la teotihuacana durante el periodo establecido como Clásico. Si bien en Yautepec no existe un estudio profundo que muestre claramente la influencia teotihuacana en la región, si existen asentamientos, dentro de Morelos, dónde se han hecho investigaciones arqueológicas que muestran cierta influencia de

⁵⁵ *Ibid.*, p. 19. En 1951, durante la construcción de una carretera, se encontraron restos arqueológicos en junto a la hacienda de Atlihuayan, en el poblado del mismo nombre y que fungió como sujeto de Yautepec durante la época colonial. Las primeras excavaciones fueron dirigidas por Román Piña Chán y Valentín López González, quienes localizaron una figurilla hueca de estilo olmeca; Además se identificaron algunos basamentos piramidales y juegos de pelota. En: Michael E. Smith (editor), *Excavaciones de casas postclásicas en la zona urbana de Yautepec, Morelos*, Report submitted to the Consejo de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, y Gustavo Garibay López, “Sistema Cultural Yautepec”, (investigación inédita), 2011. A partir de 1989 comenzaron las excavaciones sistemáticas en Yautepec a cargo de la arqueóloga Hortensia de la Vega Nova, sin embargo la zona ya había sido registrada ante el Instituto Nacional de Antropología e Historia en 1976. En: Hortensia de la Vega Nova, “Esplendor arqueológico en Yautepec”, en: *Memoria del tercer congreso interno*, Centro INAH Morelos, Proyecto de investigación arqueológica en Yautepec, Morelos, p. 5.

⁵⁶ Hortensia de la Vega Nova, *Yautepec: Morelos*, Morelos, CONACULTO-INAH Morelos, 1998, p. 2.

⁵⁷ Hernández Chávez, *op.cit.*, p. 30.

⁵⁸ Las excavaciones más recientes, a cargo de Michael E. Smith, Lisa Cascio y Timothy Hare, en la década de los 90, fueron abocadas a los patrones de asentamiento en el valle de Yautepec. En: Garibay, *Sistema cultural*, p. 3.

Teotihuacan como Xochicalco, Chimalacatlán y el Tenayo.⁵⁹ Para el periodo Posclásico existen más evidencias arqueológicas pues aún se conservan un basamento piramidal en el pueblo de Yautepec y, alrededor de él, ciertas elevaciones que sugieren la presencia de áreas habitacionales.⁶⁰ Este basamento es conocido como el *Tecpan* o palacio real y fue ocupado durante el Posclásico.⁶¹

Es posible reconocer cierta orientación en el asentamiento de estos primeros grupos humanos, la cual siguió un patrón norte-sur que, según Alicia Hernández, se debió a un mejor aprovechamiento de los climas, templado y cálido, de la región a lo largo de río Yautepec; de esta manera aprovechaban la diversidad de cultivos que estas condiciones generaban.

Ahora bien, en el caso de los primeros pobladores de Yautepec durante el Preclásico y el Clásico no se sabe a ciencia cierta de dónde venían, pero Druzo Maldonado ofrece una pista para poder identificarlos. Según él, es posible que antes de la llegada del náhuatl a los valles de Cuernavaca y Cuautla se hablara matlatzinca (y/o ocuiteca) en el oeste; mientras que en el este mixteco y/o popoloca⁶². De acuerdo con esta hipótesis y atendiendo la geografía de los valles, así como su desarrollo histórico, es posible que en Yautepec se hablara matlatzinca y/o ocuiteca. Pero son meras suposiciones que podrán ser resultas con investigaciones más profundas. Sin embargo, para épocas más tardías como el Posclásico existen evidencias más contundentes acerca de la población que se asentó en Yautepec.

Al parecer los primeros grupos humanos en asentarse en Yautepec, durante el Posclásico, fueron los tlahuicas, una de las tribus nahuatlacas. Según De la Vega, estos los grupos llegaron al actual territorio de Morelos cerca del año 1200 d.C.,⁶³ incluso en el *Códice Ramírez* se menciona que:

[...] llegaron los tlahuicas que era la gente más tosca de estas seis [sic] tribus, los cuales como hallaron ocupado todo el llano de la laguna hasta las sierras, pasaron a la otra parte de la serranía hacia el mediodía, donde hallaron una tierra muy espaciosa toda desocupada de gente: esta es caliente por amparada del Norte con

⁵⁹ López González, *Historia general...*, p. 8.

⁶⁰ De la Vega, "Esplendor arqueológico...", *op.cit.*

⁶¹ De la Vega, *Yautepec*, *op.cit.*, p. 4.

⁶² Maldonado, *op.cit.*, p. 25-26.

⁶³ De la Vega, *Yautepec...*, p. 5

la serranía que tiene delante, por cuya causa es fértil y abundante de todo lo necesario; creció en ella tanto esta generación que está poblada de muchos y grandes pueblos de muy suntuosos edificios y muchísimas villas y lugares; llamaron éstos a su provincia *Tlahuic* porque la poblaron los tlahuicas, a la cabecera la llamaron Quauhnahuac.⁶⁴

Los tlahuicas se asentaron en el actual Cuernavaca, Oaxtepec, Tepoztlán, Tetlama, Jiutepec, Yautepec y Yecapixtla;⁶⁵ así éstos nuevos pobladores convivieron con los antiguos dando lugar a diferentes asentamientos.⁶⁶ A partir de la intrusión de estos grupos nahuas, provenientes del valle de México, la historia de Yautepec y de muchos grupos de la región cambió radicalmente. La vida política, económica, social y cultural en los valles de Cuauhnáhuac y Cuautla se vio trastocada durante la primera mitad del siglo XV.

1.3 Primera Conquista, 1438-1521

A partir del año 1376 los mexicas comenzaron a hacer incursiones en la zona de Cuauhnáhuac bajo el mando de Azcapotzalco;⁶⁷ las primeras relaciones se caracterizaron por ser alianzas políticas, no de sujeción pues no se cobraba tributo⁶⁸. Así, empezó a fluir el algodón hacia el valle de México por vía comercial, no por tributación. Los mexicas también establecieron alianzas con Cuauhnáhuac, sobre todo matrimoniales⁶⁹ y, a partir de ese momento, “los mexicanos comenzaron a usar ropa de algodón, muy abundante en esa provincia”.⁷⁰

Con la caída del imperio tepaneca, la Triple Alianza, conformada por Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan, conquistó la zona de Cuauhnáhuac en

⁶⁴Códice Ramírez. *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, examen de la obra con un anexo de cronología mexicana por Manuel Orozco y Berra; 2ª edición, México, Editorial Leyenda, 1944, pp. 22-23.

⁶⁵ Cabe mencionar que *Acapichtlan* se conoce actualmente como Yecapixtla. Por otro lado en la Relación geográfica de *Acapistla*, como también fue nombrada, se menciona que los que llegaron a poblar eran xochimilcas, no tlahuicas, y que “los que hallaron aquí, por fuerza de armas los echaron della, los cuales no supieron de donde habían venido”, en: *Relaciones geográficas del siglo XVI. México I*, ed. de René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, p. 216.

⁶⁶*Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*. México, INI/SEDESOL, 1995, p. 96.

⁶⁷ Von Wobeser, *op.cit.*, p. 21.

⁶⁸Maldonado, *op.cit.*

⁶⁹*Ibid.*

⁷⁰ Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo II, México, Editorial Porrúa, 1967, p. 65.

1438.⁷¹ Los pueblos de la región entraron al sistema tributario, pero se conservó el orden político existente en la zona. La provincia de Cuauhnáhuac⁷² probablemente dependía directamente de Tenochtitlán, pues el reino del mismo nombre estuvo ligado a la dinastía tenochca.⁷³ A partir de este momento Yautepec quedó formalmente conquistada y fue obligada a tributar.

Dentro de la política de repartición de tierras y tributos existieron casos donde los señores de la Triple Alianza tenían tierras en las mismas partes, incluso la población de un mismo lugar prestaba servicio a varios señores.⁷⁴ Tal fue el caso de Yautepec que tributaba a Tenochtitlán y a Texcoco.⁷⁵ Al parecer la provincia de Huaxtepec, donde se incluyó Yautepec, tributaba anualmente: ocho mil cargas de ropa, cuatro mil jícaras de colores, dieciséis mil resmas de papel, seis armaduras y rodela de pluma corriente y cuatro trojes llenas de maíz, chía, frijol y huautli.⁷⁶

Algunos territorios mantuvieron su estatus de señoríos o reinos: Cuauhnáhuac, Yauhtepec, Huaxtepec, Yacapichtlan, Tepoztlán, Totolapan y Ocuituco. Estas fueron unidades políticas de mayor jerarquía dentro de las provincias tributarias. Los *macehuales* locales reconocían como *tlatoani* a su señor local, mientras que éste rindiera sujeción al imperio; así cada reino mantenía autoridad y gobierno sobre sus pueblos tributarios.⁷⁷ Por tal motivo Yautepec conservó su predominio sobre los señores menores de Atlhuelic, Coacalco, Huitzilán, Itzamatitlán y Tlaltizapán.⁷⁸

⁷¹ Maldonado, *op.cit.*, p. 43, y Hernández Chávez, *op.cit.*, p. 29.

⁷² La Triple Alianza dividió la región, para fines tributarios, en dos provincias: Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Según algunos autores esta división obedeció a la cuestión étnica, de manera que Cuauhnáhuac fue cabecera de tlahuicas, mientras que Huaxtepec lo fue de los xochimilcas. Pero considero que la división tributaria no obedeció a cuestiones étnicas sino administrativas, puesto que Yautepec, tlahuica, quedó comprendido dentro de la provincia de Huaxtepec y siguió conservando su población tlahuica. En: Von Woberser, *op.cit.*, p. 21; *Etnografía contemporánea*, p. 96; López González, *Historia...*, p. 7. Las unidades político-territoriales de origen xochimilca fueron: Tepoztlán, Tlayacapan, Atlatlahucan y Totolapan; mientras que las de origen tlahuica fueron: Huaxtepec, Yauhtepec y Yacapichtlan⁷², en: Durán, *op.cit.*, p. 559-560.

⁷³ Hernández Chávez, *op.cit.*

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁷⁵ Maldonado, *op.cit.*, p. 43.

⁷⁶ *Matricula de Tributos*, en: Biblioteca Digital Mexicana www.bdmx.mx/detalle.php

⁷⁷ Maldonado, *op.cit.*, p. 33.

⁷⁸ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 2000, p. 97.

Durante el reinado de Moctezuma Ilhuicamina se reconquistó virtualmente la región de Cuauhnáhuac y Huaxtepec, pero por empresa tenochca, no de la Triple Alianza;⁷⁹ Yautepec pasó a ser tributario exclusivo de Tenochtitlán, así como estar bajo su mando militar y a partir de ese momento estuvo asociado a los *tlatoque* de México-Tenochtitlán, ya fuera en batallas,⁸⁰ ampliaciones del Templo Mayor, funerales como el de Axayácatl,⁸¹ incluso entronizaciones como la de Tizoc en 1481,⁸² participó en una guerra florida contra los de Mexitlán y Huejotzingo donde fueron derrotados;⁸³ también estuvo presente en la gran inauguración del Gran *Teocalli* bajo el mandato de Ahuizótl.⁸⁴ Sin embargo, el dominio mexica sobre las provincias de Cuauhnáhuac y Huaxtepec duró poco, pues en 1519 llegó un nuevo conquistador: el español.

1.4 Segunda conquista, 1521-1600

Al parecer los tlahuicas y xochimilcas encontraron en el español un aliado poderoso para librarse del dominio mexica, puesto que las cargas tributarias representaban una gran presión para los pueblos de Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Estas poblaciones tuvieron conocimiento temprano sobre el avance español, sus alianzas y de su derrota en México-Tenochtitlán.

En 1519, mientras Cortés planeaba su contraataque a la ciudad de Tenochtitlán envió a Bernardino Vázquez de Tapia y a Pedro de Alvarado a reconocer la zona sur del valle, incluso más allá del Ajusco. En el otoño de ese mismo año estos conquistadores visitaron Tlacotépec y Ocuituco.⁸⁵ El plan de Cortés consistía en aliarse con los señores de la región para cortar el abasto a Tenochtitlán, pues sabía que esta región era esencial para el sostén alimenticio del imperio, así atacó las provincias de Cuauhnáhuac y Huaxtepec, a fin de interrumpir el tráfico de refuerzos y alimentos a la ciudad.

⁷⁹ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, pról. de Mariano Cuevas, 10ª ed., México, Editorial Porrúa, 2003, Libro IV, p. 151.

⁸⁰ Hernández Chávez, *op.cit.*, p. 30.

⁸¹ Durán, *op.cit.*, p. 297.

⁸² *Ibid.*, p. 307.

⁸³ Hernández Chávez, *op.cit.*, p. 32 y Maldonado, *op.cit.*, p. 48.

⁸⁴ Hernández Chávez, *op.cit.*

⁸⁵ Peter Gerhard, *op.cit.*, p. 94.

Por su parte, Cuauhtémoc, *tlatoani* de Tenochtitlán, ordenó reforzar el corredor entre Xochimilco y Cuauhnáhuac para mantener el abasto a la ciudad y una posible vía de escape;⁸⁶ pero fue muy tarde, Cortés envió a Sandoval, junto con los tlaxcaltecas, 200 hombres de infantería, caballos, arcabuceros y ballesteros a reforzar la zona. Primero llegaron a Tlayacapan⁸⁷ donde encontraron la primera resistencia, pero siguieron avanzando hasta llegar a Oaxtepec, lugar donde se libró una feroz batalla:

...llegaron a Guastepec donde estaba una huerta, y entre batallas que tuvieron bien reñidas porque hirieron muchos soldados, y cinco caballos, y Gonzalo Domínguez cayó con el caballo de que murió con sentimiento de todos, salieron con victoria, y tuvieron en Guastepec buena preza de mantas, y algodón, estando comiendo avisaron a los Corredores de a caballo, que venían los mexicanos, a toda diligencia se salieron al encuentro, y les dio Dios la victoria.⁸⁸

Después de conseguir la victoria en Huaxtepec los españoles llegaron a Yautepec donde, según la *Tercera Carta de Relación de Cortés*:

Y otro día partimos, y a las ocho horas del día llegamos a una buena población que se dice Yautepeque, en el cual estaban esperándonos mucha gente de guerra de los enemigos. Y como llegamos, pareció que quisieron hacernos alguna señal de paz, o por el temor que tuvieron o por engañarnos. Pero luego, en continente, sin más acuerdo, comenzaron a huir, desamparando su pueblo, y yo no curé de detenerme en él, y con los 30 de a caballo dimos tras ellos bien dos leguas, hasta encerrarlos en otro pueblo que se Gilotepeque, donde alanceamos y matamos muchos. Y en este pueblo hallamos la gente muy descuidada, porque llegamos primero que sus espías, y murieron algunos, y tomáronse muchas mujeres y muchachos, y todos los demás huyeron; yo estuve dos días en este pueblo, creyendo que el señor de él se viniera a dar por vasallo de vuestra majestad, y como nunca vino, cuando partí, hice poner fuego al pueblo, y antes de que de él saliese, vinieron ciertas personas del pueblo antes, que se dice Yautepeque, y rogáronme que les perdonase, y que ellos se querían dar por vasallos de vuestra majestad...⁸⁹

⁸⁶ Hernández Chávez, *op.cit.*, p. 41.

⁸⁷ Alicia Hernández menciona que primero llegaron a Tlamanalco, pero considero que es más plausible que fuera Tlayacapan por su posición geográfica, parece una ruta natural después de atravesar las serranías del Ajusco, además la siguiente batalla fue en Oaxtepec, que está hacia el sur, a una distancia relativamente corta, de Tlayacapan. *Cfr.* Hernández Chávez, *op.cit.*, p. 41 y Von Wobeser, *op.cit.*, p. 27.

⁸⁸ Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España en el nuevo mundo occidental de las Indias*, vol. I, Madrid, José Porrúa Turanzas Editor, 1960, p. 145. Al respecto Gisela Von Wobeser menciona que los españoles fueron recibidos pacíficamente en Oaxtepec, pero considero que se confunde con lo sucedido en Yautepec, donde, al parecer, no encontraron resistencia alguna, en: Von Wobeser, *op.cit.*, p. 27.

⁸⁹ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 157.

Mientras que Vetancurt menciona que hallaron Yautepec desierto, por tanto, Sandoval "...mandó que quemaran algunas casas y vinieron rendidos",⁹⁰ sin embargo, en Yecapixtla sí encontraron resistencia. Una vez que Sandoval consiguió el dominio de esta zona viajó a Texcoco para informar a Cortés sobre lo ocurrido y sobre las condiciones de la región, sus fortificaciones y su fuerza militar.

Cortés organizó un cuerpo armado con sus hombres, tlaxcaltecas, texcocanos, huejotzincas y chalcas. Después de dos días de combate con tlahuicas y mexicas en Tlayacapan consiguieron avanzar a Cuauhnáhuac. Yoalcuixtli,⁹¹ señor de Cuauhnáhuac, organizó la defensa militar de la ciudad, pero sucumbió ante la estrategia de Cortés ya que atacó la parte vulnerable de la ciudad: el norte. Finalmente la zona fue subyugada en abril de 1521.

A partir de este momento Cortés eligió Cuauhnáhuac como centro de operaciones y residencia, no dejó pasar la oportunidad de establecerse en uno de los lugares más hermosos de las tierras recién conquistadas. De esta manera, la Conquista borró las antiguas demarcaciones territoriales indias y estableció un nuevo sistema de administración.

1.5 La nueva organización

Después de 1521 la vida de los pueblos de indios de Cuauhnáhuac y Huaxtepec se transformó. Pese a que algunas estructuras políticas y económicas se conservaron otras cuestiones cambiaron radicalmente; muchos indios de la región perdieron sus tierras y se vieron obligados a pagar tributación, que con el tiempo se volvió la carga más onerosa para los pueblos.

La nueva organización territorial no respetó cuestiones étnicas, como tampoco lo hizo la organización eclesiástica. El criterio de repartición y organización respondió, en buena medida, a la funcionalidad. La base de clasificación en cabecera y sujetos⁹² se basó en una estructura india, es decir, el

⁹⁰ Vetancurt, *op.cit.*, p. 147.

⁹¹ Hernández Chávez, *op.cit.*, p. 41.

⁹² Cabecera: en España era la capital secular o eclesiástica de un distrito. Una ciudad podía ser cabeza de un distrito que incluyera una o más villas, y una villa podía ser cabeza de un distrito que tuviera cierto número de pueblos o aldeas. En la colonia se adaptó mejor el término de "cabecera" y el de "sujeto" para denominar a las aldeas. Las subdivisiones de los pueblos se conocieron como barrios si estaban relacionadas con las

calpulli que pasó a ser sujeto de la cabecera, lugar donde residía el *tlatoani*; así la cabecera se identificó como el lugar donde residía un gobernante indio local. Sin embargo, este criterio no fue siempre respetado y obedeció, más bien, a la situación particular de cada lugar y a los intereses de los españoles en él.

En Cuauhnáhuac y Huaxtepec existieron algunos pueblos que fungían como cabecera tributaria en la época prehispánica, tal fue el caso de Yautepec; pero a pesar de que se respetó esta calidad el nuevo pueblo se fundó hacia el norte del antiguo asentamiento prehispánico,⁹³ en lo que actualmente es Barrio Nuevo. Yautepec pasó a ser cabecera y sus pueblos sujetos, en 1532, eran: Ticomán, Tlaltizapan, Atlhuelic (Atlihuayan), Amatepeque y Vichichila (Huitzillan).⁹⁴ En 1545 se agregaron Ixtoluca, Quauhichinola y Ocopetlatla,⁹⁵ mientras que Oacalco aparece como tributario hasta el siglo XVIII.⁹⁶ En ocasiones los sujetos pugnaban por convertirse en cabeceras, pero éstas trataron de conservar sus estancias para recabar tributos de ellas y utilizar su mano de obra. Las relaciones cabecera-sujeto se modificaron, en parte, por la pérdida de población, incluso sujetos completos se extinguieron. Al parecer Yautepec no sufrió pérdidas, pero Gerhard menciona que tenía 13 estancias sujetas, de las cuales sólo sobrevivieron a las reducciones de 1600: Izamatitlán, Ticomán y Tlaltizapan.⁹⁷ No existen documentos que permitan saber si entre la cabecera de Yautepec y sus sujetos existieron intenciones de separación, pero es muy probable que existieran.

La organización eclesiástica

Un ámbito importante dentro de la nueva organización de los pueblos de indios en Yautepec tiene que ver con la institución eclesiástica y la introducción del

cabeceras y estancias si estaban a determinada distancia. En: Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, trad. de Julieta Campos, 15ª ed., México, Siglo XXI Editores, 2003, (Colección América Nuestra Núm. 15), p. 36, 49.

⁹³ El asentamiento prehispánico de Yautepec se localizaba en el actual barrio de San Juan. Garibay López, "Sistema cultural", *op.cit.*, p. 2.

⁹⁴ Maldonado, *op.cit.*, p. 86.

⁹⁵ AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 289, exp. 100, fs. 180-180v.

⁹⁶ Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, pról. de Ma. del Carmen Velázquez, Trillas, Libro I, Cap. XXXVII, p. 164.

⁹⁷ Gerhard, *op.cit.*, p. 99. No menciona el nombre de esas estancias.

cristianismo. La evangelización de Cuauhnáhuac y Huaxtepec estuvo a cargo de los franciscanos, como muchos otros lugares del centro de México, además al ser los primeros en llegar no tuvieron que restringir su zona de avance, como sí tuvieron que hacer dominicos, agustinos y, más tarde, jesuitas. Parece que en 1525⁹⁸ se establecieron los franciscanos en Cuernavaca fundando un convento; desde ahí empezaron sus incursiones en el valle. Es posible que desde ahí se haya iniciado la evangelización de los habitantes de Yautepec; incluso *La relación geográfica de Acapistla* refiere que “al principio fueron visitados por los franciscanos”, pese a que fue un pueblo de doctrina agustina.⁹⁹

Los dominicos, llegados a Nueva España en 1526, comenzaron a hacer incursiones en las provincias de Cuernavaca y Cuautla, así fundaron una parroquia de indios en Oaxtepec, cerca de 1528. Pero no fue sino hasta 1550 cuando “la doctrina de Guastepec fue dividida con la fundación dominica en Asunción Yautepec”¹⁰⁰. La parroquia de la Asunción fue fundada por Fray Lorenzo de la Asunción entre los años de 1554 y 1567¹⁰¹, de hecho la inscripción en la fachada de la parroquia hace alusión a la fecha de 1567 posiblemente refiriéndose a la culminación de una primera ampliación.

Así como el territorio se organizó de manera funcional para la tributación y el control de dominio sobre los pueblos de indios, también la institución eclesiástica organizó el espacio para poder evangelizar de una manera más eficaz. La administración eclesiástica se basó en el modelo de doctrina-visitas,¹⁰² nuevamente Yautepec conservó su carácter de cabecera y se convirtió

⁹⁸ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de los órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2º ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 141.

⁹⁹ “*Relación geográfica de Acapistla*”, en: *Relaciones geográficas...*, p. 223.

¹⁰⁰ Gerhard, *op.cit.*, p. 99.

¹⁰¹ “Ex-convento dominico y parroquia Asunción de María, Yautepec, Morelos”, Dirección de Protección al Patrimonio Cultural, H. Ayuntamiento Municipal de Yautepec, 2011. Cabe mencionar no es posible corroborar estos datos ya que la una de las fuentes primarias más importantes de Yautepec está perdida, es decir, *La relación geográfica de Yautepeque*, según informes de René Acuña.

¹⁰² La doctrina consistía en un pueblo principal llamado cabecera de doctrina, ahí estaba el templo y era la residencia clerical, el núcleo de pueblos a su alrededor eran llamados visitas. Los pueblos recibieron un prefijo cristiano añadido a su nombre indio. Las cabeceras-pueblo eran fácilmente trasladadas en parroquias. Así las cabeceras indias también eran de doctrina y los sujetos eran visitas. Esta adaptación fue útil a los frailes pues podían disponer de mano de obra, controlar la asistencia a misa y los pagos ordenados.

en partido. Cabe mencionar que Yautepec tuvo cierta importancia en el proceso de evangelización de la zona pues desde este lugar se empezó a administrar religiosamente a Tepoztlán.¹⁰³ Por lo que toca a la jurisdicción episcopal Yautepec quedó comprendida dentro de la provincia dominica del Arzobispado de México.

El marquesado del valle y la encomienda

La organización de la zona de Cuauhnáhuac y Huaxtepec fue difícil pues al ser una zona atractiva por sus recursos naturales y por su posición geográfica (cercana a la ciudad de México y atravesada por las rutas comerciales prehispánicas) fue disputada entre Cortés y la Corona. De las 6 encomiendas¹⁰⁴ que se fundaron en la región Cortés se adjudicó 5,¹⁰⁵ que incluía los señoríos pertenecientes a los 5 *tlatoque* principales: Cuauhnáhuac, Tepuztlán, Yauhtepec, Huaxtepec y Yacapichtlan.¹⁰⁶

Pero las posesiones de Cortés crecieron aún más cuando regresó de España con una Real Cédula, fechada el 6 de julio de 1529, que otorgaba 22

Además era útil porque su sistema de cristianización se basaba en convertir primero a los caciques, de este modo el pueblo seguía el ejemplo. Existieron modificaciones en las jurisdicciones de los sujetos más alejados, es decir, estancias, pues la doctrina tenía que ser de un tamaño manejable, de tal suerte que las distancias largas no eran funcionales, entonces se optaba por asignar dicha estancia a una doctrina de cabecera distinta. Inclusive algunos sujetos fueron elegidos como cabecera de doctrina, pues su cabecera política no era adecuada por su localización. En: Gibson, *op.cit.*, pp. 106-107.

¹⁰³ "Relación geográfica de Tepuztlán", en: *Relaciones geográficas...*, p. 195.

¹⁰⁴ Encomienda: Legalmente era una institución benigna para la hispanización de los indios, se consignaba un número de indios a colonizadores españoles privilegiados que tenían derecho a recibir tributo y trabajo de éstos, pero éstos últimos de consideraban libres. La encomienda no confería propiedad de tierras, administración de justicia o dominio. Además confiaba el bienestar cristiano de los indios. Era una posesión, no una propiedad, no era heredable ni inalienable. En: Gibson, *op.cit.*, pp. 63-67.

¹⁰⁵ Von Wobeser, *op.cit.*, p. 27.

¹⁰⁶ En 1525, durante la ausencia de Cortés, la Audiencia otorgó la encomienda de Cuernavaca a Antonio Villarroel (o Serrano Cardona, como también se le conoció); Yautepec y Tepuztlán fueron divididos entre Francisco Verdugo y Diego Ordaz. A principios de 1528, Cortés viajó a España y "depositó Guastepec en Juan Burgos y Yecapixtla en Diego de Holguín y Francisco Solís", en pago de servicios, pero la Audiencia hizo permanentes estas mercedes y dieron Tepoztlán y Yautepec a Francisco Verdugo y Cuernavaca a Serrano de Cardona, aunque la Corona rechazó estas disposiciones. Pocos de los encomenderos mencionados llegaron a establecer una empresa duradera, quizá sólo Serrano de Cardona que peleó Cuernavaca hasta el final y logró fundar la hacienda de Axomulco y Diego Ordaz que compró tierras a los indios de Yautepec. Valentín López González argumenta que sólo pasaron a manos de Diego Ordaz. En: López González, *Morelos...*, *op.cit.*, p. 13. Gerhard, *op.cit.*, p. 97, y Brígida Von Mentz, "La consolidación de las grandes empresas azucareras. Aparecen nuevas haciendas y nuevos complejos productivos en los siglos XVII y XVIII", en: Silva Eulalia (coord.), *Haciendas de Morelos*, México, Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Cultura de Morelos-CONACULTA-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997, p. 42.

pueblos de indios y 23 mil vasallos,¹⁰⁷ además obtuvo la autorización para vincular¹⁰⁸ las propiedades que deseara. Así Cortés obtuvo las provincias de Cuernavaca y Oaxtepec, así como algunos puntos importantes de la ciudad de México, del Istmo de Tehuantepec y de las principales rutas comerciales prehispánicas. Barret sugiere que esto se debió a que Cortés pronto entendió la geografía económica y la lógica productiva del mundo mesoamericano.¹⁰⁹

Administrativamente Cuauhnáhuac, Huaxtepec y Acapichtla se fusionaron; de la alcaldía mayor de Cuernavaca dependían Yautepec, Tepoztlán, Jonacatepec y la Tlalnáhuac, exceptuando Tlayacapan y Ocuituco que quedaron bajo jurisdicción realenga. Al parecer Yautepec fue un lugar importante para Cortés, sobre todo en el ámbito agrícola pues sus posesiones en este lugar se destinaron al cultivo de varios productos, ya que la riqueza de la tierra le permitía cierta variedad de cosechas:

Primeramente una huerta que dizque se llama Talbiltongo, que está obra de media legua poco más o menos dicho pueblo de Yautepeque, la cual está cercada de unos arbolitos que dixeron llamarse quimil, la cual dicha huerta tenía e había en ella mucha cantidad de granados e membrillos, e higueras e cedros e limas e limones e algunos morales; adobes, e cubiertas de paja, que tuvieron de largo veinte brazas, de largo de a diez palmos de vara la braza, e de ancho diez brazas de las susodichas, e más adentro de la dicha huerta, otras casas de adobes, grandes e cubiertas de paja, maltratadas, la cual dicha huerta se medió e tuvo de largo trescientas e veinte brazas de las susodichas e otras tantas de ancho en cuadra, e había en ella diez azadones e dos podaderas e un hierro de cortar fruta a manera de garabato.¹¹⁰

Esta variedad y riqueza de la tierra permaneció hasta el siglo XVIII, pues el Contador General de la Real Contaduría de Azogues y Cosmógrafo del Reino, Joseph Villaseñor y Sánchez asentó en su informe que los indios:

...son los que más utilidad consiguen en los frutos de su comercio, por estar situados en un hermoso y ameno valle, abundante de aguas, con las que benefician mucha caña dulce, de la que hacen azúcar, y piloncillo; cultivan también varias frutas y semillas como melón, garbanzo, frijol y maíz.¹¹¹

¹⁰⁷ Brígida Von Mentz y Beatriz Scharrer, "Las primeras haciendas y empresas azucareras en los valles morelenses, Axomulco, Tlaltenango y Amanalco" en: *Haciendas de...*, p. 19.

¹⁰⁸ Vincular: Sujetar o gravar los bienes a vínculo para perpetuarlos en empleo o familia determinados por el fundador. En: <http://lema.rae.es/drae/?val=vincular>

¹⁰⁹ Barret, *op.cit.*, p. 21.

¹¹⁰ "Inventario de los bienes de Don Hernán Cortés, 1529", en: *Cuadernos Históricos morelenses*, Cuernavaca, Morelos, Fuentes documentales del Estado de Morelos, 1999, pp. 47-50.

¹¹¹ Villaseñor y Sánchez, *op.cit.*

Los territorios comprendidos dentro del marquesado tuvieron que vivir bajo doble jurisdicción civil y judicial: la ley del marqués y la ley del rey. Por tanto se determinó que las ciudades y villas de españoles quedarían bajo jurisdicción realenga y sus habitantes serían vasallos directos del rey; mientras que los pueblos de indios estarían bajo el control del marqués.¹¹²

Yautepec quedó comprendido dentro del Marquesado del Valle de Oaxaca, por tanto su historia estuvo enlazada con la de los marqueses. En un principio Yautepec quedó bajo la jurisdicción de la alcaldía mayor de Cuernavaca y formó parte de las *Cuatro Villas del Marquesado*,¹¹³ pero debido a los problemas suscitados con Martín Cortés, segundo marqués del Valle, y el virrey Luis de Velasco, el 10 de noviembre de 1557¹¹⁴ éstas pasaron a jurisdicción realenga. En 1570 las *Cuatro Villas del Marquesado* fueron administradas por el corregimiento de Ocuituco, puesto que jurisdiccionalmente pertenecía a la Corona, pero regresaron a manos de los marqueses en 1583.¹¹⁵

Cabe mencionar que no sólo los españoles recibieron mercedes sino que también los indios y los pueblos fueron partícipes de ellas. El hecho de que la Corona otorgara una merced a un pueblo significaba que reconocía su condición de pueblos autóctonos, de señores naturales de la tierra y, por tanto, sujetos autónomos e independientes. Por lo general las poblaciones de la alcaldía mayor de Cuernavaca recibieron su primera merced entre 1529 y 1577, de esta forma se les reconoció su carácter jurídico de república.¹¹⁶ Si bien no existe un documento o alguna referencia sobre la fecha que Yautepec recibió su primera merced, es casi seguro que la obtuvo; de esta manera su organización política estuvo basada en un cabildo, que inicialmente se conformó con caciques y gobernadores de los

¹¹² López González, *Historia general...*, p. 10, 19-21.

¹¹³ Yecapixtla, Huaxtepec, Yautepec y Tepoztlán.

¹¹⁴ El sucesor de Cortés, Martín Cortés tomó posesión a partir de 1547 y de inmediato tuvo problemas con el virrey Luis de Velasco y con la Audiencia por una supuesta conjuración y el problema por el uso de su sello. El resultado de esta situación fue el llamado "secuestro" del Marquesado entre 1557 y 1571. Pero esto no significó la desaparición del Marquesado, aunque sí mermó gravemente sus finanzas. *Ibíd.*, p. 17.

¹¹⁵ Gerhard, *op.cit.*, p. 99.

¹¹⁶ Una República de indios, dotada de una merced que reconociera su calidad de pueblo cabecera con sus pueblos y barrios sujetos recibía tierra, agua y bosques, además podía tener un cabildo, es decir, un gobierno propio. Hernández Chávez, *op.cit.*, p. 48.

tiempos prehispánicos,¹¹⁷ quienes tuvieron que compaginar las antiguas leyes con las nuevas, además de formar una jerarquía para gobernar sus territorios en conjunción con la Corona.

Entre las funciones del Cabildo se encontraba la recaudación del tributo, cuestión de suma importancia para los recién establecidos españoles. La tributación supuso un grave problema para la población india, sobre todo por la debacle poblacional que se suscitó a la llegada de los españoles.

Ante la baja demográfica comprendida entre 1540 y 1570¹¹⁸ muchas tierras quedaron vacías, incluso algunos pueblos quedaron totalmente deshabitados. Considerando que Gerhard mencionó que sólo algunos pueblos de los 13 que estaban sujetos a Yautepec sobrevivieron para 1600 se puede pensar que posiblemente el descenso poblacional jugó un papel importante en esta situación. Por otra parte, en 1552 los indios de Yautepec, Tepoztlán y sus sujetos expresaron su inconformidad porque no podían cumplir con los tributos que estaban tasados por el Marques del Valle.¹¹⁹

Es lógico pensar que si estos pueblos y sus sujetos sufrieron una pérdida poblacional no pudieran seguir pagando la tributación estipulada, ya que no había suficiente fuerza laboral para seguir cultivando las tierras. Según Druzo Maldonado se tributaba casi lo mismo que en la época prehispánica; así Yautepec debía tributar, anualmente, cuatro tributos consistentes en: 61 cargas de mantas, dos cargas de nahuas y camisas, una carga de colchas, servir cinco días, dar seis gallinas de la tierra, 60 pescados y 80 huevos en los días de carne.¹²⁰

En Yautepec predominó el sistema socio-económico de la encomienda durante el siglo XVI.¹²¹ Siguiendo con la lógica de la encomienda y la adaptación que se hizo de la estructura económica prehispánica los productos de primera

¹¹⁷El hecho de que los antiguos principales indios fueran miembros del cabildo tiene que ver con un medio español eficiente para la colonización de los indios que consistió en pactar con la nobleza, permitiéndoles conservar el estatus de principales que habían detentado en tiempos prehispánicos y reconociéndoles títulos y antiguos privilegios. En: *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁸ Von Mentz, "La consolidación...", p. 44.

¹¹⁹ AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 289, exp. 100, 1552.

¹²⁰*El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España, siglo XVI*, pról. Francisco González de Cossío, México, Archivo General de la Nación, 1952, pp. 570-572.

¹²¹ Von Wobeser, *op.cit.*, p. 28.

necesidad se mantuvieron en manos indias, mientras que el excedente pasó a ser tributación. Durante el siglo XVI fueron pocas las mercedes que se concedieron, por tanto el primer poblamiento español fue disperso.¹²²

El repartimiento

Durante el siglo XVI la presencia de población española en Yautepec y, en general, en las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla fue dispersa y poco importante. Los pocos españoles que había durante la segunda mitad del siglo XVI en Yautepec se concentraron en la cabecera, mientras que los sujetos conservaron su población eminentemente india, patrón que se conservó, en esta zona, durante todo el periodo colonial.

Entre las posibles causas de que la población española fuera casi nula en la región de Yautepec se encuentra el hecho de que las mercedes de tierra, dentro del marquesado, eran otorgadas por el propio marqués, de tal suerte que el mismo Cortés evitó propiciar los asentamientos españoles dentro de su territorio, ya que éstos caerían dentro de la jurisdicción realenga; por tanto parece lógico pensar que el conquistador evitó esta situación para no tener más motivo de conflicto con la Corona y la Audiencia. Otro factor, de orden económico, también tiene que ver con los intereses del marquesado, ya que la explotación de las nuevas tierras adquiridas estaba en sus manos y la introducción de los españoles suponía una competencia para la creciente empresa de Cortés, es decir, el azúcar.

En los registros documentales de Yautepec no existe información sobre mercedes otorgadas a españoles durante este periodo, lo cual hace suponer que la tierra siguió en manos de los naturales durante los primeros años de la Colonia. Los pocos propietarios españoles en los valles de Cuernavaca y Cuautla adquirieron sus tierras mediante la compra a indios, aunque también emplearon el despojo.¹²³

Pese a que los naturales conservaron sus tierras y un gobierno propio, tuvieron que prestar su fuerza de trabajo. En un primer momento quedaron bajo el

¹²² Hernández Chávez, *op.cit.*, p. 51.

¹²³ François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, trad. Antonio Alatorre, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 321.

sistema de la encomienda, pero hacia finales del siglo XVI este sistema comenzó a ser abolido. Por otra parte la gran mortandad india que se presentó durante los primeros años de colonización causó estragos en varios ámbitos, sobre todo el económico y el social. Una manera de subsanar esta cuestión, así como de mermar el poder de los encomenderos fue la instauración del repartimiento.

El repartimiento¹²⁴ proporcionaba entre el 2% y el 4% de la población; el salario aproximado era de 1½ real por día, además de comida y alojamiento;¹²⁵ el trabajo se concedía normalmente por una semana; cada trabajador solía servir tres semanas al año repartidas en plazos cuatrimestrales, pero los mozos por casar mayores de 15 años servían cuatro semanas al año.¹²⁶ Pese a que se estableció que el repartimiento debía ser rotativo y racionado pocas veces se respetó. Yautepec recibió la orden oficial en 1594 “para que todos los indios de la villa y sujetos de Yautepec asistan a dar el servicio personal del repartimiento sin excusarse por ninguna vía”.¹²⁷

En 1628 el gobernador, los alcaldes y el común de Yautepec se quejaron de que el alcalde mayor y juez repartidor de Cuautla solicitaba y se llevaba más indios de los que le correspondían por tasación.¹²⁸ La solución fue una llamada de atención, pero como éste pudieron existir más casos en los que posiblemente no se quejaron o simplemente siguieran abusando del repartimiento sin atender las advertencias reales. Yautepec proporcionó, principalmente, indios de repartimiento para labores en las minas de Taxco hasta el siglo XVIII, pese a que en 1647 la

¹²⁴ Repartimiento: institución que dominó el reclutamiento de trabajadores indios por un periodo de cerca de 75 años después de mediados de siglo XVI. Fue un sistema de trabajo rotativo, racionado, supuestamente de interés público o para utilidad pública, que afectaba tanto a indios de encomienda como a los que no entraban dentro de ella, y que beneficiaba a una clase de patronos mucho más amplia de la que había sido posible bajo la encomienda. En realidad no llenaba las demandas reales de pocas horas, tareas moderadas o trabajo voluntario por salario, pero sujetó, por primera vez, los procedimientos laborales de la colonia al escrutinio administrativo y satisfizo, al menos temporalmente, las necesidades de los nuevos patronos coloniales. En 1609 la Corona trató de poner fin al repartimiento y en 1639 se estableció definitivamente la prohibición del repartimiento, sin embargo no fue respetado, pero si tuvo consecuencias pues ya no tuvo un papel importante en el trabajo agrícola. Gibson, *op.cit.*, pp. 229- 238.

¹²⁵ Von Wobeser, *op.cit.*, p. 44.

¹²⁶ Silvio Zavala, *Estudios acerca de la historia del trabajo en México. Homenaje del Centro de Estudios Históricos a Silvio Zavala*, edición preparada por Elías Trabulse, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 1988, p. 40.

¹²⁷ AGN, *Indios*, vol. 6, exp. 834, f. 223vta.

¹²⁸ AGN, *Indios*, vol. 10, exp. 44, f. 12.

Corona, por Real Cédula, prohibió el servicio personal de repartimiento en Yautepec, por petición explícita del gobernador, alcaldes y oficiales.¹²⁹

De esta manera se observa, por un lado, que el sistema de repartimiento siguió funcionando hasta el siglo XVIII en Yautepec pese a las prohibiciones de la Corona y, por otro lado, que no obstante los intentos que se hicieron por evitar la explotación del indio el repartimiento también supuso una carga onerosa para los naturales, pues ante la debacle poblacional el número de trabajadores disponibles siguió a la baja; además tuvieron que enfrentarse a los abusos de los jueces repartidores que se llevaban más indios de los que les correspondían.

La congregación

La gran pérdida de población india también tuvo otra consecuencia: el despoblamiento. Muchos pueblos quedaron totalmente deshabitados o casi vacíos, por tanto la Corona decidió reorganizar los pueblos y sus sujetos mediante la congregación. La congregación suponía el restablecimiento de familias indias dispersas o de sujetos enteros en comunidades compactas,¹³⁰ de este modo se podía tener un mayor control de la población india sobreviviente. Esta política se generalizó, en esta zona, entre 1601 y 1603. Legalmente los indios seguían siendo poseedores de sus tierras y tenían derecho a ellas en el lugar donde había sido congregados, pero muchas veces sus tierras terminaron en manos españolas, pues al estar a grandes distancias resultaba incosteable cultivarlas; así se fundaron nuevas repúblicas o se anexaron sujetos a las ya existentes.¹³¹

La política de congregación permitió a la Corona tener un mayor control sobre las poblaciones indias, además facilitó el cobro de tributos y la impartición de la doctrina católica. Durante los años de 1601 a 1603 algunas repúblicas de

¹²⁹ AGN, *Tierras*, vol. 1237, exp. 131, fs. 305-305v. Pese a la prohibición del repartimiento en 1639 existen registros, hacia finales del siglo XVII, donde se muestra que el repartimiento seguía funcionando en Yautepec. En 1693 la Corona concede “no pagar la cuarta parte de los tributos de un año durante dos y uno de repartimiento a los naturales de San Andrés, jurisdicción de Yautepec para que puedan reedificar su templo. En. AGN, *Indios*, vol. 31, exp. 1690, f. 119.

¹³⁰ Gibson, *op.cit.*, p. 290.

¹³¹ Hernández Chávez, *op.cit.*, 60.

indios aumentaron o consolidaron sus posesiones, otras simplemente desaparecieron.

Yautepec conservó sus estatus de cabecera y sólo algunos de sus pueblos sujetos sobrevivieron a la congregación. No cuento con la fecha exacta de su congregación pero es posible que fuera durante el periodo antes mencionado (1601-1603), pues la mayoría de los pueblos aledaños fueron congregados en esas fechas. Pese a que la documentación es escasa, Martín menciona que “no hay indicación de que los residentes de las nueve estancias de Yautepec ofrecieran serias objeciones cuando les fue preguntado para moverse a la cabecera”.¹³² Además, la política de congregación tuvo presente el acomodo de las poblaciones en lugares favorables para el cultivo y otras necesidades que les permitiera a los indios cumplir con las tributaciones.

Después de la congregación, la población sobreviviente de las nueve estancias periféricas de Yautepec¹³³ se movió a la cabecera para formar barrios. Al parecer estos nueve barrios conservaron sus identidades separadas hasta el siglo XVII, pues aparecen nombres como “barrio de Pochtla en San Juan” o “barrio de Tlalpac” del pueblo de Santiago.¹³⁴ Pero para el siglo XVIII sólo sobrevivieron los barrios de San Juan y Santiago, incluso el barrio de San Juan había sido el asentamiento de la ciudad prehispánica de Yautepec y, en palabras del historiador y arqueólogo Rafael Gutiérrez, “la tradición que se conserva entre los vecinos de Ticumán dice que el barrio de San Juan fue creado con los pobladores del sitio arqueológico de los San Juanes, que era posiblemente uno de los barrios de Ticumán”.¹³⁵

Antes de 1600 la cabecera de Yautepec contaba con Ticomán, Tlaltizapán, Atlhuelic, Amatepeque, Ystolucan, Quaychichinola, Ocopetlatla y Oacalco como sujetos.¹³⁶ El caso de Oacalco es curioso pues parece que durante la época

¹³² Cheryl Martín, *Colonial Morelos*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1985, p. 49-50.

¹³³ Martín no menciona el nombre de estas nueve estancias, mientras que Gerhard señala que eran trece estancias, pero de igual forma no menciona el nombre de éstas.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 57.

¹³⁵ Heladio Rafael Gutiérrez Yáñez, *El acueducto en el barrio de San Juan, Yautepec*, Cuernavaca, Morelos, 2004, p. 8.

¹³⁶ AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 289, exp. 100, fs. 180-180v.

prehispánica fue un asentamiento independiente e importante pues residía un *calpixque* en él;¹³⁷ pero después de la conquista española y la reorganización no aparece ni como cabecera ni como sujeto. Para 1545 ya aparece en los registros como sujeto de Yautepec, pero después de las congregaciones de 1603 Oacalco fue abandonado.¹³⁸ Durante el siglo XVII surge la hacienda de Oacalco y poco a poco la población india volvió a ser atraída a sus tierras, así, en 1742¹³⁹ aparece nuevamente como sujeto de Yautepec.

Yautepec y sus sujetos			
1532	1545	Después de 1600	1743
Ticomán	Ticomán	Ticomán	
Tlaltizapan	Tlaltizapán	Tlaltizapán	
Athuelic	Athuelic	Itzamatitlán	Sta. Catarina Itzamatitlán
Amatepeque	Amatepeque		
Huitzillan	Ystolucan		
	Quauchichinola		
	Ocopetlatla		
	Oacalco	Oacalco	Santa Inés Oacalco

Cuadro 1. Yautepec y sus sujetos.¹⁴⁰

Después de las reducciones Yautepec sólo conservó Oacalco (abandonado casi inmediatamente), Ticomán y Tlaltizapan, además aparece Itzamatitlán¹⁴¹ y para 1743 subsisten Itzamatitlán y Oacalco.

¹³⁷ Maldonado, *op.cit.*, pp. 85, 90-94.

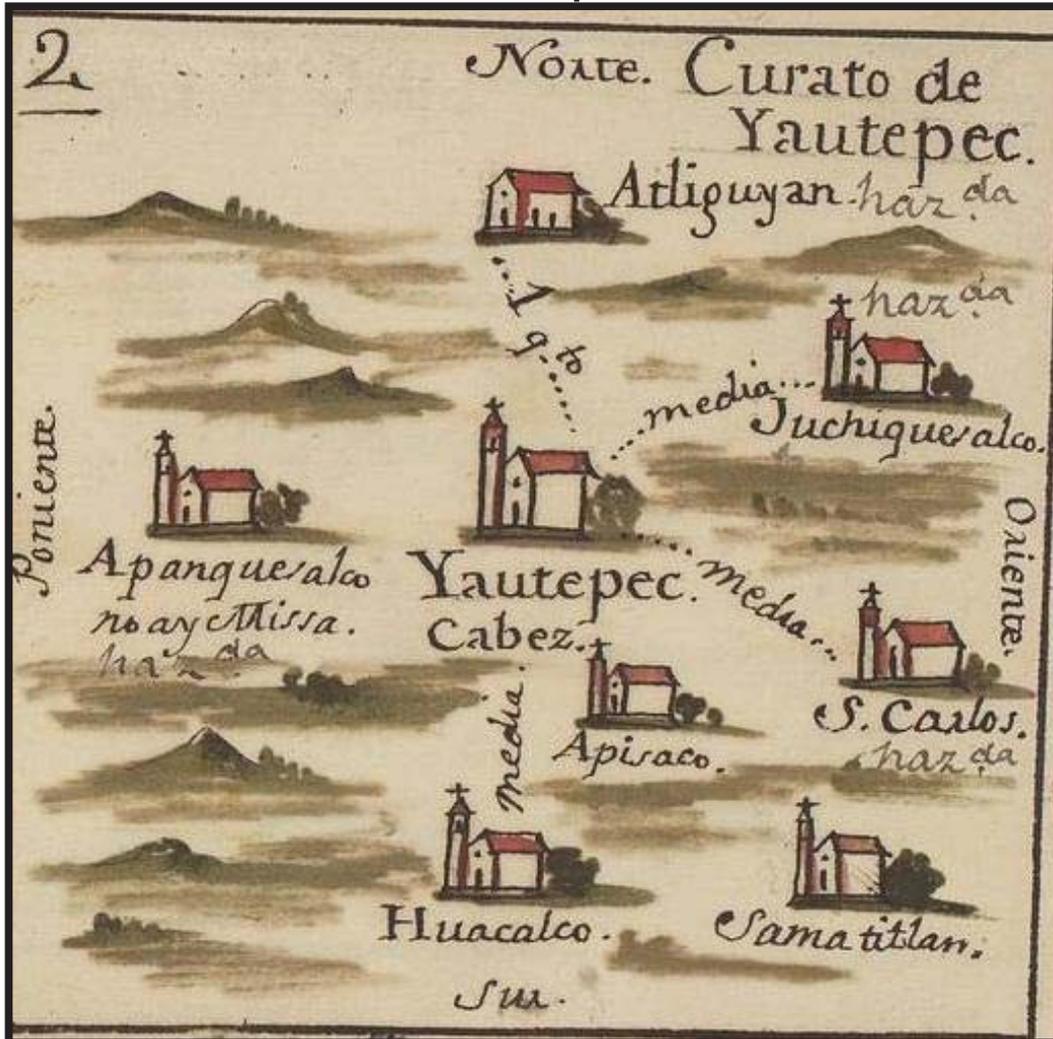
¹³⁸ Martín, *op.cit.*, p. 60.

¹³⁹ Villaseñor y Sánchez, *op.cit.*

¹⁴⁰ Información obtenida de: AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 289, exp. 100, fs. 180-180v., Maldonado, *op.cit.*, p. 93., Juan Dubernard Chauveau, *Códices de Cuernavaca y unos títulos de sus pueblos*, México, Gobierno del Estado de Morelos, 1991, pp. 229-260 y Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano...*, p. 164.

¹⁴¹ Gerhard, *op.cit.*

Curato de Yautepec en 1767



Mapa 2. Curato de Yautepec y sus partidos, siglo XVIII.¹⁴²

La congregación trajo consigo una serie de transformaciones en cuanto a la propiedad de la tierra y la economía de la región. El proceso de disminución de tierras para los indios se aceleró y aquellas tierras que quedaron deshabitadas pasaron a manos españolas. La apropiación de tierras indias por parte de los españoles comenzó a ser importante, en parte por la disposición territorial que había ante la debacle poblacional, pero también influyó el cambio gestado en la política del marquesado con Pedro Cortés, nuevo sucesor del marquesado.

¹⁴² Atlas del Arzobispado de México-Alzate, 1767, f. 28.

Pedro Cortés comenzó a disponer de sus tierras como no habían hecho sus predecesores hasta entonces; otorgó en censos perpetuos las tierras que algunos españoles deseaban explotar o que ya estaban explotando, así aquellos que habían recibido mercedes por parte de los virreyes en estas tierras tuvieron que entrar en “composición”(permitía la legalización de títulos falsos mediante el pago de derechos) con el marqués.¹⁴³

La disminución de población india y la nueva política de Pedro Cortés propiciaron el surgimiento y ascenso de un nuevo actor en la región de Cuernavaca y Cuautla: el hacendado. Así como la historia de Yautepec estuvo fuertemente ligada a la historia del marquesado del valle también lo estuvo con el surgimiento y desarrollo de la hacienda y del azúcar, que en buena medida determinó la economía de la región y la composición de su población.

Como hemos visto Yautepec fue, desde la época prehispánica, un lugar atractivo para el establecimiento humano, ya que contaba con características físicas que aseguraban la supervivencia. Estas condiciones óptimas trajeron como consecuencia una serie de conquistas y ocupaciones durante los siglos XV y XVI, primero por los mexicas y después por los españoles.

Durante la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII Yautepec vivió un proceso de asimilación y adaptación del nuevo orden implantado por los españoles. Los habitantes de la zona de Yautepec, en general, permanecieron en sus antiguos asentamientos, pues la organización, tanto política como eclesiástica, de cabecera y sujetos conservó el patrón de establecimiento de los indios; aunque algunas poblaciones pequeñas si llegaron a desaparecer mediante la política de congregación. Por otra parte, mediante las instituciones de la encomienda y el repartimiento se fueron configurando las relaciones de poder entre el grupo dominante y los dominados, donde los excesos y abusos marcaron gran parte de la historia de los indios de los valles de Cuernavaca y Cuautla.

¹⁴³ Chevalier, *op.cit.*, p. 226.

CAPÍTULO 2. Factores de crisis

A raíz de la organización impuesta por los españoles las comunidades indias tuvieron que aprender a adaptarse a las nuevas condiciones de vida. Las relaciones de dominio entre ambos grupos se habían configurado durante los siglos XVI y XVII; sin embargo a mediados del siglo XVIII se presentaron una serie de cambios en materia social, económica, política y cultural que trastocaron esta relación y provocaron una situación de crisis.¹⁴⁴ 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.¹⁴⁵

En este caso los descontentos generados en Yautepec se encuentran enmarcados por la recuperación demográfica india, así como por el surgimiento y consolidación de la hacienda, específicamente azucarera, y los subsecuentes problemas que atrajo la tensión entre los hacendados y los pueblos. Por otra parte el tema de la secularización de doctrinas fue un proceso que impactó en esta zona, pues a raíz de la sustitución de los frailes por los curas se presentó una serie de dificultades en algunos pueblos de las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla, de igual forma los conflictos aumentaron por motivo de la publicación de un nuevo arancel.

Otro aspecto que afectó la vida de los pueblos de la región fue el cambio de actitud que experimentó la Iglesia hacia las manifestaciones religiosas, pues comenzó a desconfiar de ellas, ya que consideró que el sentimiento religioso interno era el que debía guiar y limitar las manifestaciones del culto. Por otra parte, algunos miembros del clero secular que llegaron a sustituir a los frailes venían imbuidos de este sentimiento más crítico y racional, cuestión que alteró

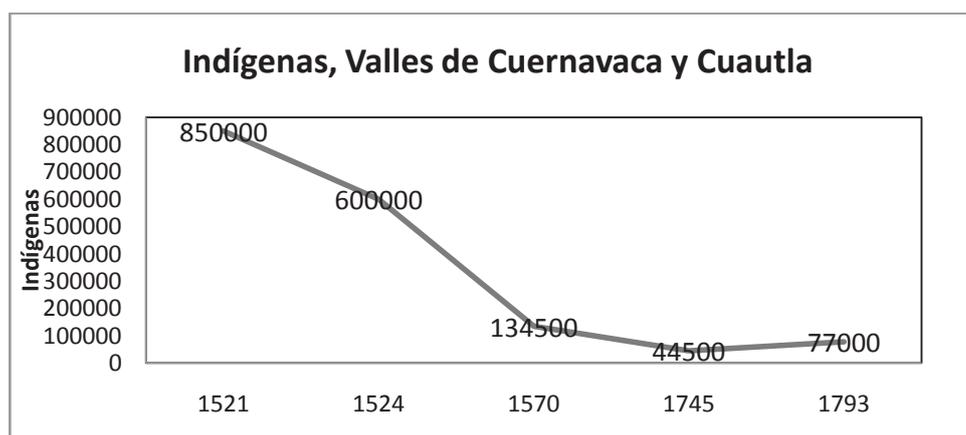
¹⁴⁴ Entiendo crisis como un brusco y temporal empeoramiento de las condiciones de vida de la población ocasionado por la concentración de propiedad en pocas manos, un sistema comercial especulativo y las malas cosechas; y/o una desestructuración en la forma de vida de la población, esto es, una situación en la cual las organizaciones, sistemas y arreglos tradicionales que enmarcan la vida de los campesinos y trabajadores pierde su vigencia. En: Castro, *Nueva ley y nuevo rey...*, p. 93.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 24

notablemente la cotidianidad de los habitantes de la región, en este sentido se inserta el caso del cura indio que llegó a Yautepec después de su secularización. A estos cambios que turbaron la vida de las poblaciones campesinas de la zona aledaña de Yautepec los he denominado *factores de crisis*.

2.1 Demografía histórica

Según Gibson, la principal causa de mortalidad entre los indios fue la enfermedad epidémica y no la explotación laboral por parte de los españoles, como se había creído. Las epidemias más graves se produjeron en los periodos de: 1545-48, 1576-81 y 1736-39.¹⁴⁶ Aun así las epidemias menores también causaron estragos en zonas delimitadas; durante el siglo XVI y XVII la despoblación continuo. En 1519 había 1, 500,000 indios, a mediados del XVII se redujo a 70 mil, para finales de la época colonial aumentó aproximadamente a 275 mil. El punto más bajo en la población india fue en la segunda mitad del siglo XVII. La principal causa de esta decadencia fueron las epidemias, pues los indios no tenían ningún tipo de inmunidad para las nuevas enfermedades traídas por los españoles. Se sabe que para 1521, en las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla, había 850,000 indios y para fines del periodo colonial había 77,000, siendo el punto más crítico en 1745 con tan sólo 44,500 indios.

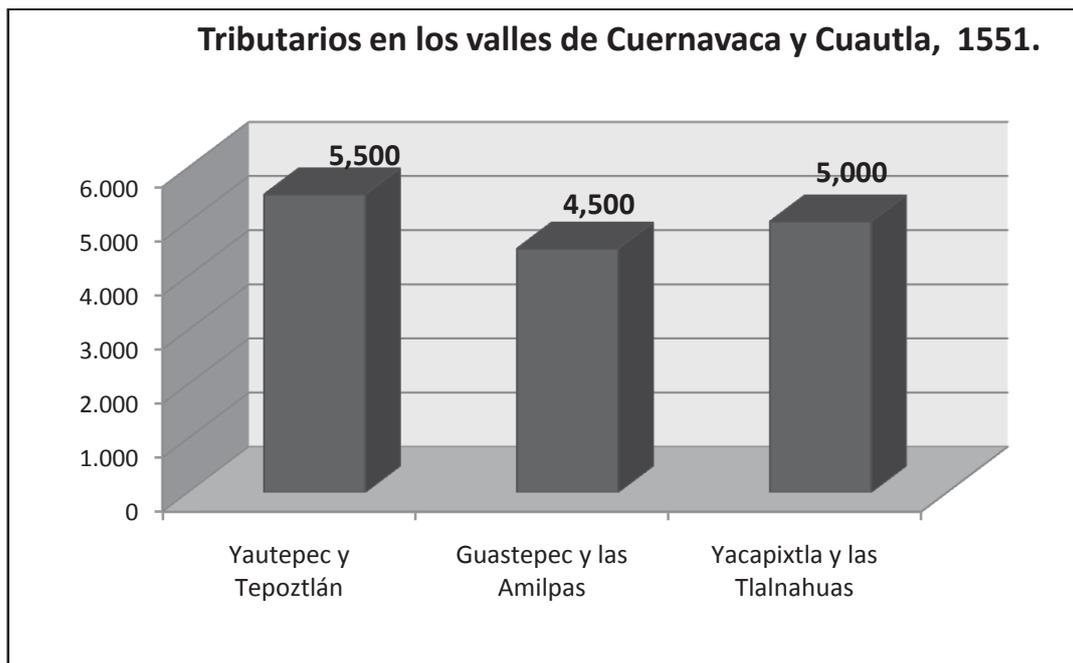


Gráfica 1. Gráfica de población existente en los Valles de Cuauhnáhuac y Cuautla durante el periodo colonial. Adaptado de: *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1770-1870*.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Gibson, *op.cit.*, pp. 10, 139.

¹⁴⁷ Brígida Von Mentz, *Pueblos de Indios, mulatos y mestizos, 1770.1870*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1988, p. 79.

Para el caso específico de Yautepec se tiene pocas referencias, sin embargo Gerhard menciona que, en 1551, Yautepec y Tepoztlán contaban con 5,500 tributarios, mientras que Guastepec y las Amilpas 4,500 y Yecapixtla y las Tlalnahuas 5,000.¹⁴⁸ Es imposible saber qué porcentaje de los 5,500 tributarios correspondía a Yautepec, pero seguramente fue menos de la mitad, puesto que Tepoztlán concentraba mayor número de personas.

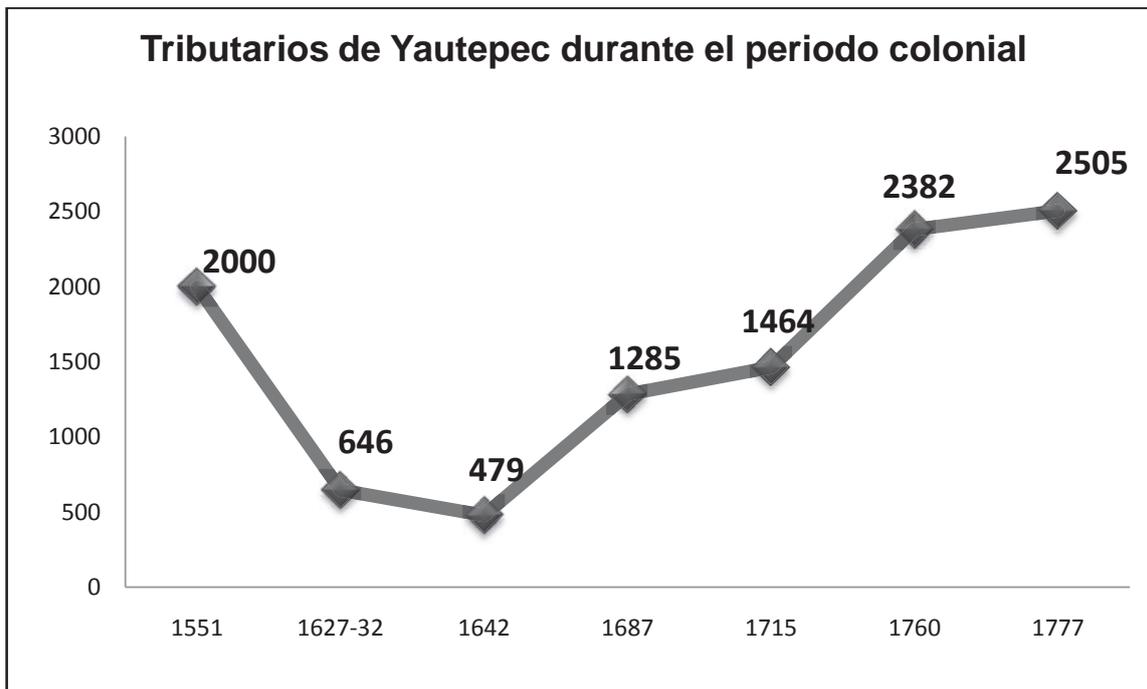


Gráfica 2. Tributarios en los valles de Cuernavaca y Cuautla, 1551. Adaptado de: Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 2000.

Datos más consistentes provienen del siglo XVII y XVIII, donde es notable el descenso poblacional que se vivió durante el siglo XVII en el centro de México¹⁴⁹ y, específicamente, en Yautepec:

¹⁴⁸ Gerhard, *op.cit.*, p. 95.

¹⁴⁹ Gibson, *op.cit.*, p. 139.



Gráfica 3. Tributarios de Yautepec durante la época colonial.¹⁵⁰

La historia de Yautepec, al igual que la del resto del territorio de los valles de Cuernavaca y Cuautla, se vio determinada por la incursión de las haciendas. Las haciendas trajeron consigo una serie de cambios, principalmente en la economía, pero también impactaron profundamente la demografía y composición étnica de la población en la región. Algunas zonas fueron núcleos preferentes para la instauración de las empresas azucareras, tal fue el caso de Yautepec.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII los cambios en la población empezaron a ser notorios. Después de 1650 comenzó a reflejarse una recuperación en la población india de Yautepec, además se presentó el fenómeno de la inmigración, sobre todo de indios, que en gran medida respondió al desarrollo de las haciendas azucareras en la región. Un par de décadas anteriores a 1650 muestra los primeros indicios de la inmigración a Yautepec, pues entre 1627 y 1632 la lista de tributarios ascendía a 646 tributarios, de los cuales 163

¹⁵⁰ La gráfica fue elaborada con datos provenientes de los siguientes expedientes: AGN, Indiferente General, vol. 1460, exp. 35. Cabe mencionar que la primera cifra es un aproximado del posible número de habitantes en Yautepec, ya que en la cifra original de 5,500 habitantes también están contemplados los de Tepoztlán, cuya densidad de población era mayor que la de Yautepec. AHAM, Cabildo, Haceduría, Diezmo de Conmutación, Caja 20, exp. 28, 1697; AHAM, Cabildo, Haceduría, Diezmo de Conmutación, Caja 38, exp. 75, 1727, f. 1.; cabe mencionar que algunos datos también fueron consultados en la obra de Gerhard, *op.cit.*

eran migrantes de otras jurisdicciones “quienes habían encontrado trabajo en haciendas emergentes y ranchos en la vecindad del pueblo”.¹⁵¹ Para 1642 la lista de tributarios descendió hasta 479 tributarios, quizá debido a los efectos de epidemias que barrieron la región en la década de 1630.¹⁵²

Al parecer la lenta recuperación de la población india en el centro de México se debió a un pequeño pero significativo cambio: el fortalecimiento de la resistencia de los indios a las enfermedades del Viejo Mundo. Sin embargo, la recuperación demográfica en Yautepec tuvo que ver más con la inmigración, aunque no puede descartarse el desarrollo de la inmunidad. Cheryl Martín ha realizado un profundo estudio de los registros bautismales de Yautepec donde encontró que tan temprano como 1627 al menos 304 indios provenientes de las tierras bajas, Tepoztlán y Tlayacapan estaban registrados como residentes de Yautepec o de sus haciendas aledañas. Hacia 1687 la población de Yautepec alcanzaba los 1,285 habitantes, de los cuales el 50% concernía a españoles, mulatos, mestizos y negros, el 47% eran indios y el 3% correspondía a negros y mulatos esclavos.¹⁵³

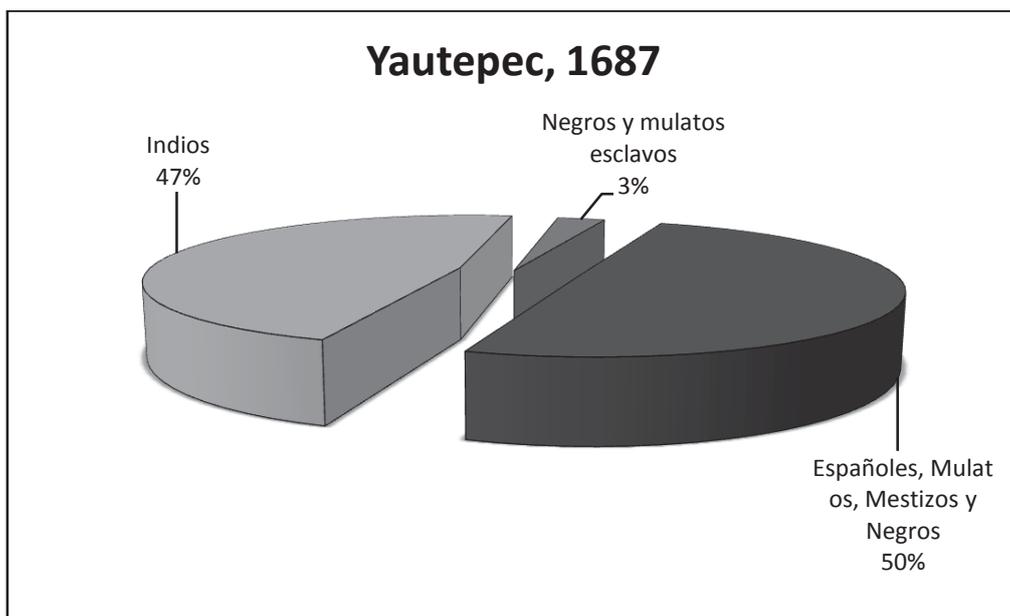
A partir de 1690 comenzó un breve periodo de desastre de cultivos y enfermedades en el centro de México. El mal clima, las inundaciones e insectos dañaron severamente los cultivos durante 1691 y 1692 provocando una escasez de alimentos en la ciudad de México, y meses después se presentó una epidemia que asoló a la población ya debilitada. El valle de Cuernavaca resistió la hambruna gracias a que la agricultura retuvo cierta vitalidad. Por su parte, Yautepec escapó a las devastaciones de hambre de 1692, pero no pudo escapar a la epidemia de sarampión.¹⁵⁴

¹⁵¹ Cheryl Martín, *Colonial Morelos*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1985, p. 53, (La traducción es mía).

¹⁵² *Ibid.*, p. 55.

¹⁵³ AGN, *Indiferente virreinal*, vol. 1460, exp. 35.

¹⁵⁴ Martín, *op.cit.*, pp. 62-63.



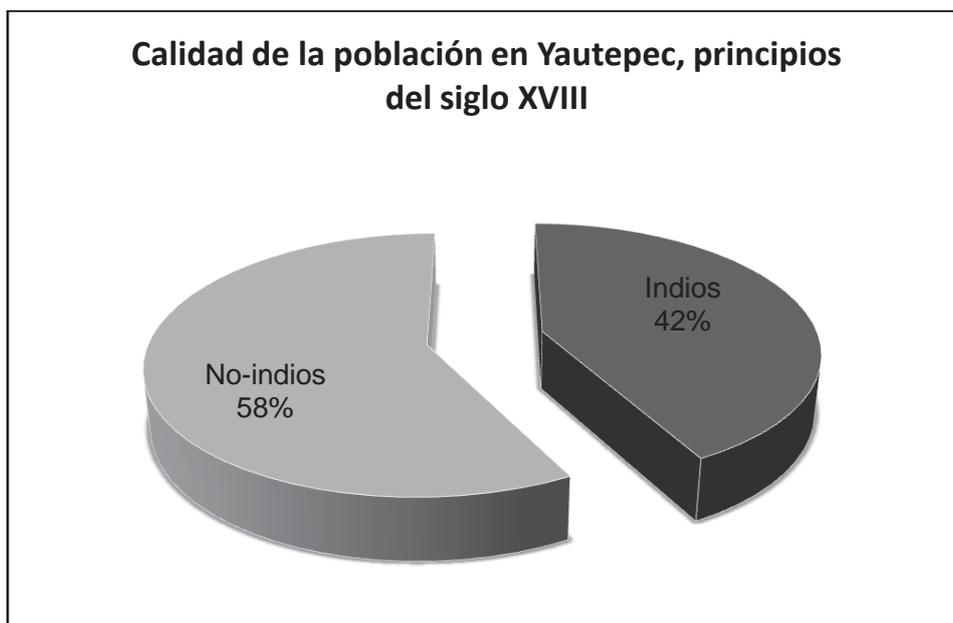
Gráfica 5. Población de Yautepec en 1687.¹⁵⁵

A la par de estos acontecimientos las haciendas azucareras atravesaron un periodo de decadencia pues los precios del azúcar declinaron, las deudas de los hacendados se acumularon y una serie de heladas llevaron a la boca rota a muchas haciendas del valle de Yautepec y Cuernavaca. La población india residente en las haciendas comenzó a regresar a sus antiguos pueblos, sin embargo no regresaron solos.¹⁵⁶ Las haciendas fueron una especie de centro de mestizaje; población negra fue mezclándose con la india, así una nueva generación de mulatos se incorporó a la vida de los pueblos, entre ellos Yautepec.

A principios del siglo XVIII se presentó una mayor diferenciación étnica en los pueblos cabecera, como Yautepec, pues de 1570 habitantes, 662 eran indios y 908 correspondían a no-indios.

¹⁵⁵ AGN, *Indiferente virreinal*, vol. 1460, exp. 35.

¹⁵⁶ Martín, *op.cit.*



Gráfica 6. Calidad de la población en Yautepec, principios del siglo XVIII. Adaptado de: *Pueblos de indios, mulatos y mestizos.*¹⁵⁷

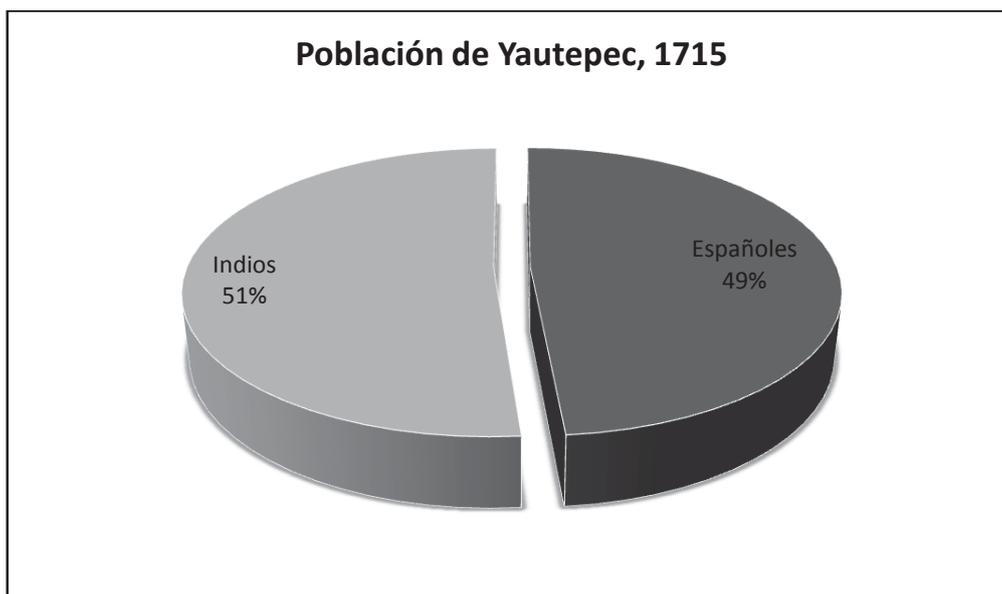
Cheryl Martín elaboró un análisis detallado de los registros bautismales de Yautepec¹⁵⁸ donde encontró que a este pueblo arribaron zambos o mulatos que se convirtieron, en sentido sociopolítico, en indios pues el ser “indio” significaba tener derecho a posesión de tierra. Por su parte, Alicia Hernández menciona que la población creció notablemente con un profundo mestizaje, pues aun cuando en los registros tributarios los inmigrantes aparecen como indios había presencia de lobos, pardos, mulatos, negros y otras castas. Al parecerse registraban como indios por los beneficios que se obtenían con ello. Hernández señala que en el caso de Yautepec se observa que el 22% de los hombres y el 16% de las mujeres registrados como casados eran inmigrantes.¹⁵⁹ Posiblemente esa sea la razón por la cual los nuevos habitantes no aparecen registrados como mulatos, mestizos o negros en algunos padrones, como en el *Padrón de las personas de confesión y comunión de la Villa y jurisdicción doctrinal de Yauhtepec,*¹⁶⁰ del año de 1715, dónde sólo se hace la distinción una entre indios y españoles.

¹⁵⁷ Von Mentz, *Pueblos de indios, mulatos...*, p. 83.

¹⁵⁸ Martín, *op.cit.*, p. 60.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 96. Hernández Chávez, *op.cit.*, p. 75.

¹⁶⁰ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 808, exp. 24, f. 2-31, 1715.



Gráfica 7. Población de Yautepec, 1715.¹⁶¹

Una nueva serie de epidemias asoló el centro de la Nueva España. En 1727 y 1728 se presentó una epidemia de sarampión seguida de un brote de *matlazáhuatl*, comúnmente identificado como tifus.¹⁶² La epidemia de *matlazáhuatl* arribó a Yautepec en 1737 llegando a su máximo punto en agosto de ese mismo año; para principios de 1738 había sido completamente abatida.¹⁶³ Pese a que la población más lastimada fue nuevamente la india parece ser que esta región fue menos afectada por la epidemia. Pero en las tierras altas la epidemia asoló a la población, al parecer mucha gente migró hacia las tierras del sur, siendo Yautepec uno de los lugares que recibieron a esta población. Yautepec vuelve a ser presa del *matlazáhuatl* en 1760, aunado a la sequía de ese año, lo que ocasionó hambre y una gran carestía de maíz. A pesar de la reducida severidad de las epidemias, si

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Matlazáhuatl*: fue considerada una enfermedad de especie de tabardete o fiebre tifoidea, su raíz náhuatl quiere decir *matlatl*: red y *záhuatl*: sarna, erupción, grano. Se presentó en Nueva España a finales del siglo XVI y XVII (1575, 1576, 1588, 1595, 1596, 1641, 1667 y 1696). Su origen se debe a los obrajes de telas que había y cuya transmisión era por las picaduras de pulgas o piojos de las ratas. Ente sus síntomas se encontraban los dolores de cabeza, fiebre, reumatismo, escalofríos, hemorragia nasal, erupción de granos en la piel, vomito, tos y delirios. La peste inicio el 4 de febrero de 1762 y termino el 8 de julio del mismo año. En: Antonio Molina del Villar, "El debate", en: *La Nueva España y el matlazáhuatl 1736-1739*, México, El Colegio de Michoacán, 2001, pp. 61-75. Y América Molina del Villar, "Remedios contra la enfermedad y el hambre", en: *Historia de la vida cotidiana en México*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, vol. 3, 2005, pp. 179-217.

¹⁶³ Martín, *op.cit.*, p. 66.

hubo consecuencias sociales y económicas en la región. Uno de los más importantes efectos fue un influjo de inmigrantes de la región más afectada de las tierras altas.

Epidemias		
Enfermedad	Año	Consecuencias
Sarampión	1692	Escasez de comida, baja demográfica
Sarampión	1727-28	Baja demográfica
Matlazáhuatl	1737	Migración, hambre.
Matlazáhuatl, hambre	1760	Hambre, sequía, carencia de maíz.
Viruela	1761-1762	Gran mortandad

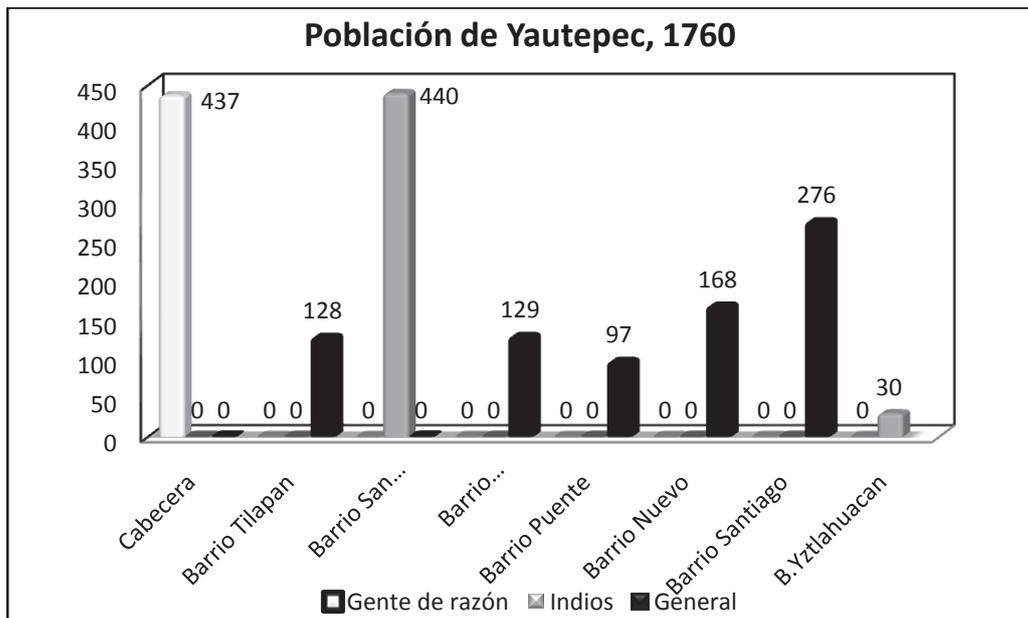
Cuadro 2.Epidemias.¹⁶⁴

Es en este punto cuando la migración, dentro de la zona de Yautepec, alcanzó su punto más alto, pues mientras que la cabecera registra una población eminentemente española y el barrio de San Juan una población totalmente india, los sujetos muestran la población de manera general, es decir, no se hace una clara distinción entre indios y castas, por su parte, Cheryl Martín registra, para el barrio de Rancho Nuevo, una población casi enteramente mulata;¹⁶⁵ así puede notarse un cambio notable en la composición étnica de la población.

En general Yautepec tuvo un curso poblacional parecido al del Valle de México, pues después de la alta mortalidad india se comenzó a recuperar hacia la segunda mitad el siglo XVIII, sin llegar nunca a los niveles de la época prehispánica. Sin embargo, las epidemias, las congregaciones y el establecimiento de la industria azucarera contribuyeron a modificar notablemente el crecimiento y desarrollo de la población, así como su composición étnica. De esta manera la comunidad evolucionó de una cabecera predominantemente india, recipiente de poblaciones reubicadas en la congregación de 1603, a un pueblo multiétnico donde indios, mestizos, mulatos, negros y españoles convivían como vecinos en la segunda mitad del siglo XVIII.

¹⁶⁴ Enrique Florescano, *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, México, Instituto mexicano del Seguro Social, 1792. Y Martín, *op.cit.*

¹⁶⁵ Martín, *op.cit.*, p. 69.



Gráfica 8. Población de Yautepec, 1760.¹⁶⁶

2.2 La cuestión hacendaria

Las condiciones naturales de los valles de Cuernavaca y Cuautla y, especialmente, las de Yautepec determinaron que fuera un importante asentamiento de la industria azucarera, convirtiéndose en la principal actividad económica de la región. La presencia de las haciendas azucareras en Yautepec marcó el curso de su historia, pues a partir del establecimiento de la primera hacienda azucarera en la región comenzaron a presentarse conflictos entre los hacendados y la población autóctona, que se fueron acrecentando conforme la población india se fue recuperando de la devastación demográfica. Sin embargo, en este punto se puede observar que la resistencia de los indios estuvo acompañada por la negociación, ya que, como más adelante se verá, la propiedad de la tierra fue el escenario donde los indios mostraron la apropiación de los esquemas occidentales en función de sus propios intereses.

Cada región tuvo sus particularidades respecto de la hacienda por tanto es imposible hablar de un solo tipo de Hacienda.¹⁶⁷ Existieron haciendas dedicadas a

¹⁶⁶ AHAM, Episcopal, Secretaría Episcopal, Libro de Visita, Caja 23 CL, 1759-1760.

¹⁶⁷ Hacienda: en el siglo XVI significaba el conjunto de bienes de una persona. También fue una propiedad situada en un medio rural que contaba con sólidas construcciones, habitaciones, capilla, almacenes, corrales, etc., esto se denominaba el "casco" de una hacienda que se rodeaba de muros para su protección.

la explotación agrícola, ganadera, minera o azucarera, como fue el caso de la mayoría de las haciendas que se establecieron en los valles de Cuernavaca y Cuautla de las Amilpas.

Origen de la hacienda en Yautepec

Cortés seleccionó los fértiles valles de Cuernavaca para instalar su residencia y su futura empresa azucarera porque era una zona subtropical cercana a la ciudad de México; una combinación ideal, pues se podía tener una excelente producción de azúcar y su comercialización estaba asegurada por su cercanía con el mercado principal: la ciudad de México.

El origen de la hacienda azucarera en los valles de Cuernavaca y Cuautla se remonta a los primeros años de la Colonia, sin embargo no es posible hablar de una hacienda como tal sino de pequeños trapiches¹⁶⁸ o incipientes ingenios.¹⁶⁹ Hacia finales del siglo XVI comenzaron a fundarse algunos trapiches, que con el tiempo llegarían a ser grandes haciendas azucareras.

La depresión demográfica india fue una causa que favoreció el surgimiento de la hacienda azucarera, puesto que muchas tierras que habían quedado despobladas pasaron a manos españolas. En principio, la apropiación de estas tierras se dio por medio de compra, ya que las mercedes marquesanas y reales fueron pocas. En los últimos años del siglo XVI se comenzaron a otorgar más

La hacienda también puede ser considerada un asentamiento, un núcleo de población. La hacienda fue una especie de pueblo-empresa. No entraba en la jurisdicción de la esfera pública y el gobierno no podía injerir directamente en ellas, aunque existieron varios intentos por regularlas no tuvieron éxito pues todo lo que pasaba dentro de la hacienda se regía por los lineamientos y arbitrariedad de los dueños. En: Brígida Von Mentz y Beatriz Scharrer, "Las primeras haciendas", en: Silva Eulalia (coord.), *Haciendas de Morelos*, México, Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Cultura de Morelos-Conaculta-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997, p. 71.

pp. 19-21. "La palabra hacienda había designado cualquier clase de bienes bajo el sol, muebles o inmuebles", en: Chevalier, *op.cit.*, p. 378.

¹⁶⁸ Trapiche: máquina que se utilizaba para triturar la caña de azúcar y extraer su jugo. Se componía de dos o tres rodillos o mazas que estaban colocadas verticalmente sobre una piedra o estructura de madera que se fijaba al suelo. Como esta máquina era la parte esencial en la fabricación de azúcar con frecuencia, sobre todo en el siglo XVI, a toda la empresa se le llamaba "trapiche". También se le denominaba trapiche al edificio que albergaba la máquina. De hecho podían existir hasta dos trapiches trabajando en una misma hacienda. En: Von Mentz, "Las primeras haciendas...", p. 26.

¹⁶⁹ Ingenio: Se les llamaba así porque tenían aparatos o máquinas complejas movidas por tracción animal o hidráulica; requerían de un trabajo muy especializado y del "ingenio" de un especialista para construirlas y repararlas. Se aplica a haciendas de beneficio de metales como azucareras. En: Beatriz Scharrer "Los espacios de los Ingenios durante el periodo colonial y los procesos productivos" en: *Haciendas de...*, 71.

mercedes, muchas de las cuales incluían indios de repartimiento. A partir de 1593 las mercedes dejaron de ser gratuitas y se tenía que retribuir la cuarta parte del valor de las tierras o aguas otorgadas, así la Corona percibía una ganancia, incluso llegó a venderlas al mejor postor.¹⁷⁰ Las mercedes marquesanas nunca fueron gratuitas pues eran otorgadas mediante el censo enfiteúutico.¹⁷¹

Durante la segunda mitad del siglo XVI las mercedes marquesanas fueron muy pocas o casi inexistentes pero hacia el siglo XVII la situación cambió con el nuevo marquesado del Valle: Pedro Cortés. [Ver capítulo 1] Además, cabe señalar que a principios del siglo XVII la situación internacional también jugó un papel importante en el surgimiento de las haciendas, pues la Corona española estaba enfrentando grandes gastos provocados por la guerra, así una de las medidas que emplearon para obtener ingresos fue la venta de mercedes.¹⁷²

En Yautepec comenzó el gran flujo de mercedes a partir de 1609, cabe mencionar que muchos de los beneficiados por estas mercedes ya contaban con tierras en la región y, a partir de las nuevas concesiones, acumularon considerables extensiones de tierra que darían lugar a las haciendas azucareras más importantes de la zona. La mayoría de las haciendas se fundaron entre 1580 y 1649; en Yautepec, durante este periodo, se fundaron las haciendas de Atlihuayán, Pantitlán, Xochimancas y Apanquetzalco, además de la hacienda El Hospital.¹⁷³

¹⁷⁰ Von Wobeser, *op.cit.*, p. 67.

¹⁷¹ Censo: significaba el contrato mediante el cual se establecía un gravamen y los réditos que se tenían que pagar como consecuencia de éste. En la Nueva España existieron 2 tipos de censo: enfiteúutico y consignativo. El enfiteúutico se empleaba para el traspaso de tierras y derechos sobre aguas; intervenían el dueño original del bien (censualista) y la persona o institución que recibía el bien (censuario o enfiteuta). El dominio útil se concedía al censuario, mientras que el dominio directo permanecía en manos del censalista. Esto otorgaba el derecho de disponer libremente de las tierras, aguas o propiedades adquiridas, incluso se podía vender a un tercero. *Ibid.*, pp. 135-141.

¹⁷² *Ibid.*, p. 58.

¹⁷³ 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-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997, pp. 217-376.

La hacienda de Apanquetzalco ofrece un ejemplo acerca del proceso de acumulación de tierras por parte de los propietarios. Esta hacienda se ubicó en el barrio de Santiago, Yautepec, y parece que su origen se encuentra en una merced para cañaveral de 1613 otorgada a don Francisco Parraza y Rojas; otro pedazo de tierra dado en censo a Benito Lobo para plantar caña dulce de Castilla y el permiso para fundar un trapiche para beneficiarla¹⁷⁴ y otro más que los padres dominicos del convento de la Asunción de Yautepec dieron en censo a Diego y Jerónimo de Segura en 1619.¹⁷⁵

Sin embargo, los pueblos aprendieron muy pronto los nuevos sistemas de apropiación y defensa de la tierra y, pese a que la mayoría de veces el fallo era desfavorable para ellos, obtuvieron algunas mercedes que les permitieron conservar parte de sus tierras. La primera merced que recibió Yautepec fue en marzo de 1614, consiguiendo tres caballerías; en 1617 recibió la segunda y en 1622 obtuvo una caballería y media, sobre licencia para venderla.¹⁷⁶

De esta manera se puede observar que los indios de Yautepec no fueron entes pasivos que sólo observaban la manera cómo los hacendados los despojaban de sus tierras, sino que aprendieron las formas legales para defender sus propiedades; sin embargo poco a poco la defensa de sus tierras se fue haciendo más difícil y conforme la población india se iba recuperando las tensiones aumentaron hasta llegar a un punto crítico a mediados del siglo XVIII.

Otra forma de adquirir tierras para fundar un trapiche era por compra. Por lo común las haciendas fundadas a principios del siglo XVII obtuvieron tierras de manera combinada, es decir, por compra a particulares indios, por censo otorgado por los descendientes de Cortés y por mercedes reales, mismas que consolidaban grandes extensiones de tierras. En Yautepec se encuentra el ejemplo de Diego de Ordaz, quien adquirió casi 6 hectáreas en esta zona mediante la compra a indios, por precio desconocido.¹⁷⁷

¹⁷⁴ AGN, *Tierras*, vol. 3331, exp. 13, fs. 158-170.

¹⁷⁵ Toussaint, *op.cit.*, p. 244.

¹⁷⁶ AGN, *Mercedes*, *op.cit.*, f. 161v.

¹⁷⁷ Brígida Von Mentz, "La consolidación...", en: *Haciendas de...*, p. 47. A partir de 1571 y 72 se establecieron las primeras disposiciones para la compra de tierras indias por españoles. Así se podía adquirir tierras por dos vías: subasta o manera directa. Esto estaba encaminado a favorecer a los indios, pero resultó

Pero además de la venta, el arrendamiento de tierras, aptas para la caña, pertenecientes a indios fue una práctica común que permaneció hasta el siglo XIX. Mediante el arrendamiento las tierras seguían siendo productivas y el dueño recibía ganancias, aunque reducidas, pero en algunos casos los contratos de arrendamiento se extendían por muchos años y los españoles terminaban por adueñarse de las tierras; incluso después las arrendaban a otros.¹⁷⁸ Los indios no podían defenderse pues no siempre tenían títulos de propiedad; a veces arrendaban porque no accedían a vender o los españoles no contaban con suficientes ingresos. Pese a la congregación muchos indios no vendieron sus tierras, pues les permitían obtener dinero líquido para solventar gastos como fiestas del santo patrono o sus contribuciones. A partir de 1603 Yautepec fue testigo de varios arrendamientos por parte de españoles, incluso ese mismo año Pedro Cortés arrendó tierras del pueblo.¹⁷⁹

La donación voluntaria a la Iglesia novohispana fue otro tipo de apropiación de la tierra; por ejemplo, las tierras de los dominicos en Yautepec fueron vendidas a españoles para la fabricación de azúcar, pero se conservó un censo a beneficio del convento, así recibían una anualidad del capital retenido de 1,200 pesos de la fábrica de azúcar de Apanquetzalco, que fue fundada sobre sus tierras.¹⁸⁰

Una condición, de orden económico, que favoreció el surgimiento de las haciendas azucareras tiene que ver, precisamente, con el azúcar. De entre todos los productos introducidos en América, el azúcar fue el que logró mayor aceptación, no sólo entre la población española, que ya la conocía, sino que también en la india. La producción y comercialización del azúcar no estaban controladas por la Corona, por tanto fue una rama industrial atractiva para probar

contraproducente pues muchos terrenos se vendieron a menor precio de su valor real para evitar la subasta pública. Los indios accedían a estas ventas pues los aliviaba momentáneamente de las pesadas cargas tributarias. Para fines del siglo XVI muchos encomenderos menores compraron tierras para fundar trapiches, y como los predios indios eran pequeños compraban varios para anexarlos. El teniente del distrito era el encargado de legalizar las compras que los españoles les hacían a los indios para que tuvieran validez. Von Wobeser, *op.cit.*, p. 34

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 37. La mayoría de los arrendamientos se hacía por nueve años, los primeros cuatro o cinco eran obligatorios, los restantes eran optativos; al principio y al final se elaboraba un inventario. En: Barret, *op.cit.*, p. 44.

¹⁷⁹ AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 251, exp. 2, f. 3.

¹⁸⁰ Von Mentz, "La consolidación...", *op.cit.*, p. 48.

suerte. Además la Corona favoreció el desarrollo de la industria azucarera brindando todas las facilidades para impulsar el cultivo de la caña de azúcar y para establecer ingenios y trapiches.¹⁸¹

Sin embargo, el crecimiento que experimentó la producción azucarera a finales del siglo XVI, gracias a la demanda interna y la expansión del mercado mundial azucarero, se vio frenado por las restricciones de la Corona. Ante la negativa de exportar la producción azucarera ésta se vio obligada a satisfacer la demanda interna por 150 años, así dejó de ser competencia para la de las Indias antillanas y, por otra parte, al suprimir el trabajo indio en las haciendas azucareras se pudo emplear en la minería y la agricultura de subsistencia. Una vez que se lograron los objetivos, a principios del siglo XVII, la Corona permitió un desarrollo de la industria, pero controlado.

Consolidación y expansión

Durante la tercera década del siglo XVII la fundación de haciendas disminuyó, entonces comenzó una etapa de consolidación y expansión de las unidades productivas existentes. Al parecer esto se debió a una baja en la demanda de azúcar y en su precio. Además, la disponibilidad de tierras se fue agotando pues poco a poco la población india se fue recuperando de la debacle demográfica del siglo XVI. Por otra parte, en 1628 se suspendió la cesión de mercedes por parte del marquesado.

Desde un principio la fundación de las haciendas españolas supuso una serie de problemas para la población india pues usurparon sus tierras de cultivo por introducir ganado que destrozaba sus sementeras, por desviar el agua de riego que ellos utilizaban y por los excesivos servicios de trabajo que se les exigían. Incluso en las regiones montañosas y boscosas, poco aptas para el cultivo, se sintió la repercusión pues las empresas azucareras exigían el control de maderas y leñas. Poco a poco los indios fueron relegados de las mejores tierras, pues éstas comenzaron a ser acaparadas para el cultivo de caña, por consecuencia el cultivo de maíz y algodón fue disminuyendo.

¹⁸¹ Von Wobeser, *op.cit.*, p. 53-54.

Una vez que se inició el desarrollo azucarero el despojo de tierras que sufrieron los indios, por parte de los españoles, se intensificó. También experimentaron una notable disminución de los recursos disponibles, así la lucha entre comunidades y haciendas azucareras comenzó.

La hacienda de San Diego Atlihuayán comenzó su expansión quitándole dos caballerías de tierra al fundo legal de Yautepec y en 1665, durante la repartición de aguas de río Yautepec, se adjudicó una abundante dotación de 32 surcos de agua;¹⁸² pero en 1672 volvió a tener problemas por esta situación con la Compañía de Jesús.¹⁸³

Durante esta etapa la figura del hacendado también se fue consolidando, sin embargo “los hacendados fueron un grupo amorfo y fluctuante”¹⁸⁴ pues la mayoría disponía de escasos recursos que sólo invertían temporalmente en la agricultura. Algunos eran funcionarios públicos, comerciantes, o clérigos, que cuando lograban juntar un modesto capital lo invertían en la compra de una hacienda, pero con la misma facilidad con que la compraban la volvían a perder. Por eso muy pocas propiedades permanecieron en manos de una misma familia por más de dos generaciones.

Un caso interesante de hacendado fue don Andrés Arias Tenorio, quien se convirtió en un poderoso cañaverero. Adquirió el ingenio de Santa Ana Amanalco; el de San Francisco Pantitlán, cuya advocación cambió por la de San Nicolás Pantitlán; el rancho de Michiapa, en Yautepec, y tomó en renta el ingenio de Tlaltenango. Pero durante la década de 1640 perdió estas propiedades por endeudamiento en favor de don Antonio Millán.¹⁸⁵

En cuanto a la mano de obra, los hacendados se aseguraron “de arraigar una comunidad de esclavos negros en su seno”,¹⁸⁶ sin embargo, el número de indios superó a los negros. Muchos se quedaron de forma permanente en las haciendas abandonando sus pueblos, pues “para los indios que habían perdido sus tierras (en gran medida, por supuesto, en beneficio de las haciendas) la

¹⁸² Toussaint, *op.cit.*, p. 254.

¹⁸³ AGN, *Tierras*, vol. 1958, exp. 4, f. 2.

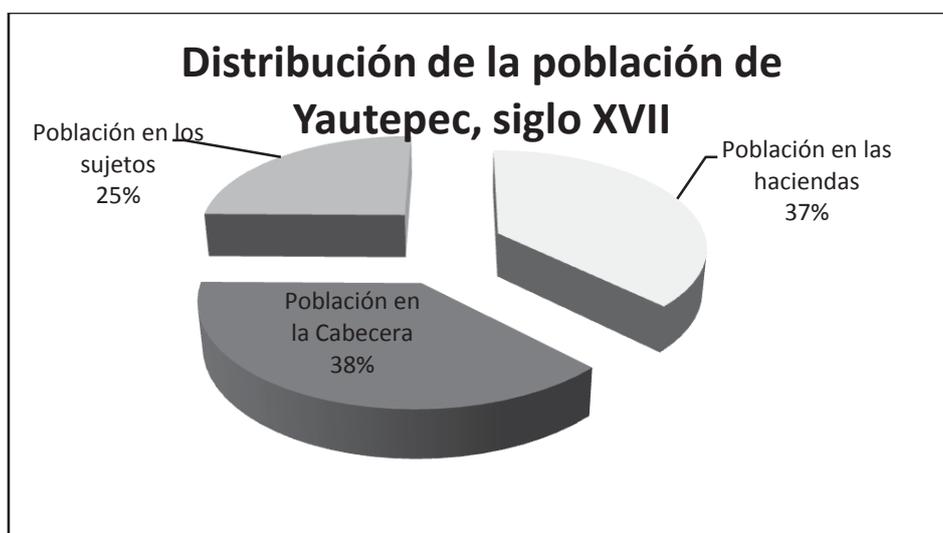
¹⁸⁴ Von Wobeser, *op.cit.*, p. 148.

¹⁸⁵ Toussaint, *op.cit.*, p. 305.

¹⁸⁶ Von Wobeser, *op.cit.*, p. 96.

hacienda significaba una vivienda y un modo de vida”.¹⁸⁷ Se emplearon en el campo, en la apertura de zanjas, en el acarreo de la leña, la construcción de edificios, reparación de herramientas, etc.¹⁸⁸ Incluso algunos pueblos se quejaron del abandono de los pobladores y, por tanto, del aumento en la carga tributaria, como Acapixtla y Cuernavaca en 1630.¹⁸⁹

Las haciendas de la región de Yautepec aglutinaron un porcentaje considerable de población, pues el 35%, es decir, casi la tercera parte de la población total estaba concentrada en las empresas azucareras; mientras que el resto de los habitantes se encontraban distribuidos en la Cabecera y los pueblos sujetos, siendo la cabecera el foco principal de establecimiento español, mientras que los pueblos permanecieron indios.



Gráfica 9. Distribución de la población en Yautepec, siglo XVII¹⁹⁰.

Otro cambio importante tuvo su origen en 1640, cuando la Corona portuguesa se separó de la española, lo que afectó el tráfico de esclavos negros a América, siendo más complicado adquirirlos pues se elevó su precio. Debido a estas cuestiones parece que fue desalentador invertir en la industria azucarera.¹⁹¹

¹⁸⁷ Gibson, *op.cit.*, p. 261.

¹⁸⁸ Hernández Chávez, *op.cit.*, p. 85.

¹⁸⁹ Von Wobeser, *op.cit.*, p. 82.

¹⁹⁰ *Ibid.* Cabe mencionar que no es posible hacer una división entre españoles, indios y negros debido a la naturaleza del documento, pues no permite conocer estas proporciones debido a que tiende a englobar datos.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 93.

Se acentuó el expansionismo de las haciendas, así como el mejoramiento de su infraestructura, pero se hundieron en un severo endeudamiento. Esto se debía a varias cuestiones: la baja rentabilidad de las haciendas, la escasez del capital de los hacendados, la estrechez de los mercados, el endeudamiento, la escasez de esclavos y la crisis general de la industria azucarera.¹⁹² Esta etapa de consolidación y expansión de la hacienda azucarera se alargó hasta la última década del siglo XVII, pero también se suspendió la construcción de nuevos edificios a consecuencia de la crisis azucarera, sólo hasta la segunda mitad del siglo XVIII se retomó la construcción y remodelación de edificios.

Así, a partir de 1690 el auge de las haciendas azucareras llegaba a su fin, sin embargo no desaparecieron, sólo modificaron sus patrones de producción reduciendo su producción de azúcar; mucha gente tuvo que emigrar hacia los pueblos cercanos, de este modo Yautepec fue receptáculo de indios, mulatos, mestizos y algunos españoles. Los indios de los pueblos cercanos a las haciendas fueron capaces de aumentar su propia producción, aprovechando la disponibilidad de agua y tierras que habían dejado vacante las haciendas.

Crisis y auge

Una de las causas de la crisis fue el desequilibrio entre oferta y demanda, pues ante la restricción de exportar el azúcar la producción se tuvo que circunscribir al mercado interno. A principios del siglo XVII la demanda fue superior lo que produjo el florecimiento de la industria, pero al aumentar el número de unidades productivas y consolidarse la situación se invirtió y la oferta superó la demanda.

La prohibición de fabricar aguardiente de azúcar, en 1714, redujo la demanda, además el precio del dulce bajó siendo el principal factor que desencadenó la crisis, sin embargo “el descenso del precio del azúcar no fue lineal, sino que estuvo sujeto a fluctuaciones cíclicas, con acentuadas bajas y sus

¹⁹² *Ibíd.*, p. 123.

correspondientes periodos de recuperación”,¹⁹³ además los gastos de producción aumentaron, de manera que llegaron a superar las ganancias.

Escaseo el capital y las deudas aumentaron notablemente, las labores se paralizaron y los hacendados tuvieron que recurrir a nuevos préstamos. Por otro lado, factores climáticos acrecentaron el problema, ya que los últimos años del siglo XVII y primeros del siglo XVIII fueron testigos de heladas que acabaron con un gran número de plantíos. En 1708 la hacienda de Atlihuayán, perteneciente a Diego de Barrientos, debía 13000 pesos. Barrientos se justificó del atraso por una helada que acabó con parte de sus cañaverales.¹⁹⁴

Las haciendas de la región de Yautepec que suspendieron labores fueron: Apanquezalco, San Carlos Borromeo, Santa Inés Oacalco, Apizaco, Juchiquezalco y Pantitlán.¹⁹⁵ Sus cañaverales pasaron a ser tierras de cultivo de maíz, verduras y frutas, y en los pastizales se criaba ganado, por ejemplo en la hacienda de Apanquetzalco.¹⁹⁶ El retroceso de la caña dio lugar a tierras disponibles para otros productos agrícolas, así resurgió la agricultura campesina en la región.

En la región no había ni una sola hacienda que no tuviera gravámenes; muchas dejaron de percibir ganancias por el pago de réditos, y los que dejaban de pagar estaban sujetos al concurso de acreedores, remates y embargos. La hacienda de Atlihuayán sufrió un concurso de acreedores, en 1702, siendo propietario don Domingo Luis, dicha finca estaba valuada en 63,748 pesos y contaba con 68 esclavos negros y seis trabajadores especializados.¹⁹⁷ La falta de continuidad en los propietarios paralizaba la producción, disminuían los esclavos y el ganado y había una desorganización en la administración.

Por otra parte, después de un periodo largo de mortandad india, a mediados del siglo XVII esta población comenzó a recuperarse. En las alcaldías

¹⁹³ En el siglo XVII estos ciclos eran de casi 20 años y en el XVIII se acortaron a 10. Von Wobeser, *op.cit.*, p. 125.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 127.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 128.

¹⁹⁶ Toussaint, *op.cit.*, p. 246.

¹⁹⁷ AGN, Tierras, vol. 239-240, exp. 7.

de Cuernavaca y Cuautla se presentó un crecimiento constante de la población: 1.1% anual durante el siglo XVIII.¹⁹⁸ (Ver Gráfica 1)

Al aumentar la población india también se incrementó la presión de las comunidades sobre las haciendas. Entonces se resintió la escasez de tierras y empezaron los conflictos, pues los indios intentaron recuperar sus tierras y aguas. Algunas comunidades lograron retener parte de sus tierras pero, en general, el patrimonio indio disminuyó notablemente. Cabe mencionar que, en parte, los mismos indios colaboraron con esto al arrendar, vender y donar tierras, pero mostraron resistencia cuando había despojo, apropiación ilegal o incumplimiento de compromiso.¹⁹⁹

Un pleito interesante se dio entre Pedro Carvajal Machado y los habitantes de Yautepec. El motivo principal fue por el uso de aguas del ojo llamado Michiatengo. El problema se suscitó desde finales del siglo XVII, pero continuó y se acrecentó pues en 1722, cuando Carvajal, siendo dueño de los trapiches de Pantitlán y Amanalco, arremetió contra los pobladores del barrio de Oacalco y el trapiche de Amanalco por la posesión de tierras, supuestamente ilegal, que estaban haciendo. Al año siguiente volvió a enfrentar otro problema, esta vez contra la hacienda de Santa Inés Oacalco, por la posesión de tierras y aguas.²⁰⁰

Los indios de Cuernavaca y Cuautla y, específicamente, de Yautepec recurrieron con frecuencia a trámites legales para recuperar sus posesiones y derechos. Generalmente el resultado les era adverso, aunque en algunos casos lograron conservar sus derechos. Por ejemplo, en 1738 los naturales de Yautepec ganaron el pleito contra el mismo Pedro Carvajal por la propiedad de los ojos de agua Ocopetlatla y Peñuelas.²⁰¹

Pero cuando la vía legal no era suficiente se llegaban a presentar acciones violentas, así eran frecuentes las invasiones de tierras, destrucciones de cultivos, construcción de cercas o agresiones físicas. En el caso del agua se apropiaban por la fuerza, o construían tomas clandestinas, se obstruía el paso del líquido a las

¹⁹⁸ Von Mentz, *Pueblos de indios...*, p. 79.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 111.

²⁰⁰ AGN, *Tierras*, vol. 1949, exp. 1, f. 360, vol. 1545, exp. 1 y vol. 1501, exp. 6, fs. 159.

²⁰¹ AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 362, exp. 1, f.1.

tierras del enemigo, se inundaban los terrenos, se abrían boquetes junto a las alcantarillas para dejar pasar más agua, incluso se destruía la infraestructura hidráulica.²⁰²

El hecho de que algunas haciendas cayeran en crisis y paralizaran sus labores ocasionó que fueran abandonadas y su población emigrara a los pueblos vecinos. Yautepec fue foco de atracción de esta población, puesto que estaba rodeada por haciendas y, como se ha visto, éstas pasaron por un periodo de crisis. No sólo arribaron españoles sino también población negra y mulata que había trabajado en las haciendas.

Durante el siglo XVI y XVII la Corona toleró el cultivo de caña en la Nueva España, pero no lo alentó por considerar la producción de caña propia de las Antillas; sin embargo la reorganización administrativa del corona española permitió el apoyo a la producción azucarera en las valles de Cuernavaca y Cuautla, y otras partes, logrando la consolidación de la hacienda azucarera como unidad productiva.

La expansión demográfica fue una de las causas del reflorecimiento de la economía en la Nueva España. Se aumentó la demanda de productos y se expandieron los mercados. Así se acrecentó la producción en diversas ramas económicas y un ascenso ligero, pero sostenido, de los precios. Además hubo mayor disponibilidad de mano de obra, factor básico para la expansión económica. En Cuernavaca-Cuautla se experimentó un auge en la industria azucarera, así el crecimiento demográfico equilibró la oferta y la demanda, se amplió el mercado, el precio se elevó y hubo mayor disponibilidad de capital y mano de obra.

Durante la década de 1760 la creciente economía azucarera operó cambios importantes en la tenencia de la tierra, en el requerimiento de la mano de obra y en el tamaño y redistribución de la población; además, el crecimiento poblacional de indios, migrantes (también indios) y otras castas contribuyó a la tensión que se comenzaba a sentir en Yautepec, pues muchas veces el aumento de población o la migración pueden explicar el conflicto,²⁰³ incluso resulta necesario reiterar que

²⁰² Von Wobeser, *op.cit.*, p. 121.

²⁰³ Taylor, *Ministros de los sagrado...*, vol. I, p. 38.

para el siglo XVIII la población migrante y no-india había sobrepasado a los naturales en Yautepec. Sin embargo otros factores contribuyeron a acrecentar la tensión, esta vez de orden político y cultural; por un lado, la secularización de las doctrinas y, por otro, un cambio de mentalidad en el interior de la Iglesia católica, influida por las nuevas ideas ilustradas, y cuya principal repercusión cayó sobre la religiosidad india.

2.4 Secularización de las doctrinas y aranceles

La orden real de secularización pretendía ampliar el poder episcopal e implementar la reforma de las órdenes mendicantes. Este proceso dio inicio en el siglo XVI y, durante el siglo XVII, Juan de Palafox y Mendoza mermó el poder los frailes al retirarles varias doctrinas²⁰⁴. Con la llegada de los Borbones y su política de centralizar aún más el poder en la Corona²⁰⁵ se continuó con este proyecto y se ordenó la separación general de los frailes de sus doctrinas, a partir de las Reales Cédulas de 1749 y 1753. Así se consolidaría la iglesia diocesana y la reforma disciplinar de las órdenes religiosas, así como el retiro de sus bienes.

Marcela Saldaña²⁰⁶ señala que el proceso de secularización, durante el siglo XVIII, se dio en dos etapas: la primera de 1749 a 1755 se distinguió por el trabajo conjunto entre el arzobispo y el virrey por lo cual se ejecutó con prontitud; mientras que la segunda, de 1756 a 1760 se vio frenada por la emisión de la última cedula de secularización con cierto contenido conciliador, además

²⁰⁴ Véase Virve Piho, "La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII, en: *Estudios de historia novohispana*, N° 010, enero, 1991. También en Israel Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

²⁰⁵ El plan reformista tenía dos ejes principales: el incremento del absolutismo real y el desarrollo de la prosperidad material de España a costa de sus colonias. La idea de fortalecer el poder de la Corona atacaba directamente el poder que hasta entonces había detentado la Iglesia. Mientras la dinastía Habsburgo gobernó España, su relación con la institución eclesiástica se había basado en un esquema dual, eran dos espadas: la temporal y la espiritual; así la autoridad secular y eclesiástica se entretejía en una compleja relación donde la frontera entre ambas jurisdicciones era borrosa, pero donde ambas resultaban beneficiadas. Con la llegada de los Borbón las cosas cambiaron. Su política se basó en un sistema híbrido que combinó elementos tradicionales de los Habsburgo con innovaciones dirigidas a expandir el poder real a expensas del de la Iglesia católica; se redujo aún más la intervención papal en las Indias y se fortaleció el control real sobre la Iglesia. En: Nancy Farriss, *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp.88-90.

²⁰⁶ Marcela Saldaña Solís, "El inicio de la secularización de las doctrinas. Arzobispado de México, 1749-1760", Tesis de Maestría, Programa de Maestría y Doctorado, UNAM, Verano 2011, p. 7.

existieron conflictos entre los representantes de poder temporal y espiritual, pues el virrey ejecutó con mesura la secularización mientras que el arzobispo lo desafió abiertamente. Por otra parte también estaba la disputa por el control administrativo del arzobispado de México, ya que sería la responsable por la puesta en marcha o estancamiento de las reformas secularizadoras, pues el beneficiario directo de esta transformación era el clero secular, del cual la Corona esperaba fidelidad.

Así, el 4 de octubre de 1749 la Corona emitió la Real Cédula que dio inicio a la secularización de parroquias en Nueva España y Lima.²⁰⁷ Este decreto se llevó a cabo bajo la recomendación de que conforme fueran vacando los curatos de regulares se pasaran a clérigos seculares, aunque también se agregaron “los curatos que tenían su renta de mayor distancia y las que fueran menos apreciables a las mismas religiones”.²⁰⁸

Durante el primer periodo de secularización muchas de las doctrinas fueron entregadas sin presentar resistencia, posiblemente porque estas doctrinas no reportaban grandes ganancias a los frailes, por otra parte éstos sabían que no contaban con el apoyo del virrey, además habían perdido su poder paulatinamente. Sin embargo si existieron casos donde se registraron enfrentamientos entre frailes contra las autoridades reales y eclesiásticas; “no faltaron las disputas, los enfrentamientos verbales, los argumentos acusatorios y, sobre todo, la defensa en torno a este polémico mandato”.²⁰⁹

En febrero de 1753 se emitió un nuevo decreto que extendía el proceso de secularización a todas las diócesis de España en América,²¹⁰ así “se hizo oficial y universal” la secularización de doctrinas. En ella el rey afirmaba que:

exonerando por este medio a las religiones del grave cargo que ha tenido y les confío precariamente y evitando los males que puede haber causado en algunos de sus individuos la ausencia de prelados, la falta del visible ejemplo de sus hermanos y tal vez la distracción de la costumbres y la vida religiosa.²¹¹

²⁰⁷ AHAM, Fondo episcopal, Sección secretaria episcopal, Serie libros de representaciones, caja 104CL, libro 3, rollo 201.

²⁰⁸ Saldaña Solís, *op.cit.*, p. 129.

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 70, 95.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ AHAM, Fondo episcopal, Sección secretaria episcopal, Serie libros de representaciones, caja 104CL, libro 3, rollo 201. También en: AGN, RCO, vol. 73, exp. 13.

El proceso de secularización se dio de forma paulatina pues entre las instrucciones se ordenó que las doctrinas se traspasaran cuando estuvieran vacantes, se prohibió despojar a los frailes de forma arbitraria, además podían conservar dos curatos y los conventos fundados con las solemnidades debidas y donde vivieran ocho religiosos permanentemente.²¹²

Ahora bien, la secularización no significó el reemplazo de aquellos bondadosos y cariñosos frailes por unos codiciosos y apáticos curas diocesanos, aunque, según Taylor, es muy posible que las doctrinas estuvieran más cuidadosamente administradas por los frailes, ya que el fraile recibía un atención más directa del provincial que el cura del obispo.²¹³ Por otra parte la secularización trajo consigo “el aflojamiento del control de las conciencias”²¹⁴ pues muchas veces los clérigos carecían del prestigio y arraigo que tenía los frailes en el pensamiento local. Económicamente la llegada de un cura implicaba el incremento del monto en las obvenciones parroquiales, aunque también es factible pensar que para algunas comunidades era menos pesado mantener a dos o tres curas que a varios frailes.

Aunado a estas situaciones también se encontraba la dificultad del idioma, ya que muchos curas no dominaban el idioma de su futura feligresía, mientras que los frailes llegaron a ser expertos en las lenguas nativas; por tanto los indios tendrían que aprender castellano, pues la Corona consideró que esto los sacaría de su miseria y de la rudeza en que había vivido hasta entonces.²¹⁵ Así se aceptó el ingreso de mestizos e indios al clero para poder cubrir las necesidades y atender a la diversidad de la feligresía.²¹⁶ De esta manera, “parece que los miembros del clero regular tenían una mejor reputación que los clérigos en lo que se refería a su erudición”.²¹⁷

²¹² AGN, RCO, vol. 77, exp. 77, f. 186-189v.

²¹³ Taylor, *Ministros de los sagrado...*, vol. I., p. 121.

²¹⁴ Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey...*, p. 108.

²¹⁵ David A. Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 80.

²¹⁶ Aguirre Salvador Rodolfo, “El ascenso de los clérigos de Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana*, N° 22, p. 79.

²¹⁷ Piho, *op.cit.*, p. 21.

Hasta el momento he presentado un panorama general acerca de la secularización de las doctrinas, ahora puedo proceder a explicar la manera cómo esto impactó a Yautepec y el área circundante.

Yautepec fue administrado por el clero regular hasta el siglo XVIII. Al parecer, al principio, fue visitado por frailes franciscanos provenientes de Cuernavaca ya que su convento fue de los primeros en la zona; pero para mediados del siglo XVI ya formaba parte de la provincia dominica [ver capítulo 1].

A pesar del decreto de secularización de 1749 Yautepec siguió en las manos de los frailes, sin embargo no se escapó al decreto de 1753 pues tres años más tarde Yautepec dejó de ser doctrina y pasó a ser parroquia. Parece ser que el último fraile a cargo de la parroquia de la Asunción Yautepec fue Fray Antonio Mancilla, pues aparece registrado en el libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario; mientras que el primer secular que se hizo cargo de Yautepec fue el “Bachiller Don Joseph Joaquín Serruto”.²¹⁸

No localicé documentos o información que me permitan asegurar que existieron muestras de descontento inmediato ante la secularización de la doctrina de Yautepec, pero tampoco encontré muestras de descontento hacia los frailes dominicos. No obstante en 1761 se presentaron muestra de resistencia entre la población ante los cambios que se suscitaron, entre otras cosas, a raíz de la secularización, pero lo desarrollaré en el siguiente capítulo.

Por otra parte, en la región circundante sí se presentaron levantamientos casi inmediatos en contra de las nuevas disposiciones reales, incluso Taylor menciona que “hubo más desobediencia abierta y persistente hacia los curas párrocos en Morelos y menos apego a las prácticas oficiales”.²¹⁹

En 1756, en Tlayacapan, el cura prohibió la corrida de toros, parte esencial de la celebración de la Candelaria, por tratarse de un “evento indigno”; los habitantes del pueblo quemaron su casa y el cura huyó junto con el alcalde mayor

²¹⁸ Archivo Parroquial de la Asunción, Yautepec (APAY), Sección Disciplinar, Serie cofradías, Exp. 2, Caja 69, f. 62 y 65v.

²¹⁹ 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. Taylor, *Ministros de los sagrado...*, vol. I, p. 69 y 72.

para salvar la vida. Se requirió de la presencia de 30 soldados durante 3 semanas para restablecer el orden.²²⁰

Cabe mencionar que otro hecho importante que trastocó la vida en la Nueva España fue el arancel. Es famoso el arancel de 1767 impuesto por Lorenzana, pues desató varias rebeliones,²²¹ pero este arancel databa del 18 de enero de 1638, aunque suelen fecharlo el 3 de agosto de 1637, fecha de la real provisión que ordenó al arzobispo promulgar un arancel general. Este arancel fue frecuentemente enmendado y reelaborado (en 1670, 1683, 1691, 1720 y 1757 entre otros años.²²²

A partir de 1720 los pleitos por aranceles fueron comunes, y aumentaron después de 1755. Entre 1760 y 1770²²³ parece que se elevó en número de pleitos por derechos y parece que estuvo vinculado con la secularización de parroquias y la promulgación del nuevo arancel. Sin embargo los valles de Cuernavaca y Cuautla fueron una región donde la recaudación de derechos y un arancel general llegaron a ser un asunto controvertido mucho antes de las innovaciones administrativas. Así, en 1763, en Zacualpan de las Amilpas, los agustinos dejaron al nuevo cura diocesano, Juan de Ayuso Peña, sin ninguna guía tocante a los derechos que normalmente cobraban por los ministerios espirituales. Al cabo de un tiempo determinó que los indios de los pueblos de visita de Temoac, Guazulco, Tlacotepec y Popotlán lo habían defraudado con lo que llamaban “antiguas obvenciones”.²²⁴

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. El principio operante parece que fue que la aplicación de arancel se daba si la parroquia o el pueblo lo solicitaban 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

²²⁰ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. II, p. 745.

²²¹ Castro, *Nueva ley y nuevo rey...*

²²² Taylor, *op.cit.*, p. 636.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*, p. 634.

una Real Cédula en lo que toca a derechos parroquiales y servicios de Iglesia.

Don Thomas de Velasco, teniente del partido de Yautepec, relató que:

procederá a 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 inobedrentos, no son claramente. Dijeron que no obedecían, y no obedecieron el superior mandato, sino que atumultuándose, por haber mandado yo aprehendí a los cabecillas de aquellos barrios que son cinco indios nombrados Salvador Satepeta, Salvador Méndez, Joseph Sadín, Joseph Colaltengo y Antonio de tal, fue de manera el concurso de los tumultos que saliendo en emboscada quitaron a los reos a fuerza de pedradas; y a todos juntos fuero 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...*²²⁵

Después de salvar la vida don Tomás pidió ser removido del cargo por el peligro inminente al que se veía sometido, pues según relata no era la primera vez que lo atacaban pues ya eran varias ocasiones 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 sino todo lo contrario, al menos en los pagos en efectivo porque en cuanto a servicios personales parece que sí disminuyeron. Es importante resaltar que esta seguía siendo una zona perteneciente a la orden dominica, sin embargo todo parece indicar que el reclamo no estaba dirigido contra ellos, sino a las autoridades reales.

Otro caso interesante acaeció en 1753 cuando trece oficiales indios de Atlatlahucan se quejaron del nuevo sacerdote secular Joseph Manuel de la Peña, pues había aumentado los derechos eclesiásticos, exigió contribuciones para un nuevo colateral, amenazó a aquellos que se rehusaran con azotes; tomó el control del dinero y bienes que sustentaban el culto a San Mateo y retiró objetos de plata del templo. Además este cura apenas y visitaba Atlatlahucan²²⁶ desde su residencia en Totolapa, y “jugaba en casa mientras que en los pueblos de visita los niños morían sin bautismo”, no sabía náhuatl y se valía de intérpretes para la confesión. Los oficiales expresaron su tristeza por los antiguos agustinos “que los

²²⁵ AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 76, leg. 40, exp. 21, f. 1-1v. Las cursivas son mías.

²²⁶ La parroquia de Atlatlahucan fue secularizada en 1745. En: López González, *Historia general...*, p. 35.

miraban como a hijos”. Apelaron a la Audiencia y al Arzobispo pero ambos hicieron caso omiso de la situación.²²⁷

Durante la siguiente década, es decir, 1760-1770, el conflicto entre sacerdotes y feligreses indios alcanzó su apogeo. De los 71 casos registrados para la Arquidiócesis de México ocho correspondieron a los distritos de Cuernavaca y Cuautla.²²⁸ 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 el cura, también indio. El cura de Yautepec en 1761, Domingo Joseph de la Mota, 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 obvenciones según arancel ni costumbre”.²²⁹

Precisamente le cura de Yautepec fue otro *factor de crisis* que alteró la condiciones de dominio. A mi juicio una persona bien pudo alterar el orden existente de las cosas y, en este caso, según Taylor, De la Mota fue “el catalizador de la violencia”²³⁰ que se gestó en Yautepec, aunque cabe recordar que no existió una manifestación abierta de violencia.

Domingo Joseph de la Mota fue un personaje eclesiástico polémico dentro del arzobispado de la ciudad 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 trasferencias de parroquias debido a amenazas de sus feligreses.²³¹ Sus hermanos, don Antonio y don Juan Manuel, también eran sacerdotes, y otros dos de sus hermanos habían sido gobernadores de uno de los barrios indios de la capital de la Nueva España.²³²

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 chamanes, resultando su

²²⁷ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. II, p. 753.

²²⁸ *Ibid.*, p. 521.

²²⁹ *Ibid.*, p. 752.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*, p. 758.

²³² Gruzinski, *El poder...*, p. 193.

casa incendiada y él a punto de ahogarse en el río Balsas durante la huida. Después fue transferido, y en 1747, en Zacualpan, emprendió una campaña contra el adulterio provocando un motín en esa localidad, amenazas de muerte y nuevamente su transferencia.

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 excesivo cobro de derechos y trabajos forzados ese mismo año.²³³ Posiblemente tantas y trasferencias 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, muy probablemente ordenado a título de idioma, pues durante esta época muchos indios lo consiguieron de esta manera.²³⁴ Recordemos que para ascender dentro de la carrera eclesiástica y llegar al Cabildo Catedralicio se requería, al menos, dos cosas: un grado de doctor y buenas relaciones clientelares,²³⁵ de lo contrario una amplia relación de méritos²³⁶ y las relaciones adecuadas podían asegurar una parroquia de primera clase.

En este sentido el caso de Joseph de la Mota puede circunscribirse dentro de una búsqueda por el ascenso en la carrera eclesiástica ya que con sólo el grado de bachiller necesitó de astucia y habilidad para ampliar considerablemente sus méritos. Al principio le funcionó ya que obtuvo una parroquia de primera clase, es decir, con altos ingresos: Zacualpan, pues sus entradas eran de 1800 pesos;²³⁷ sin embargo no la disfrutó mucho pues, como era de esperarse, después de los acontecimientos suscitados en esa parroquia tuvieron que transferirlo. Las siguientes parroquias a donde fue enviado resultaron ser de segunda y tercera

²³³ Taylor, *Ministros de los sagrado*, vol. II., p. 715

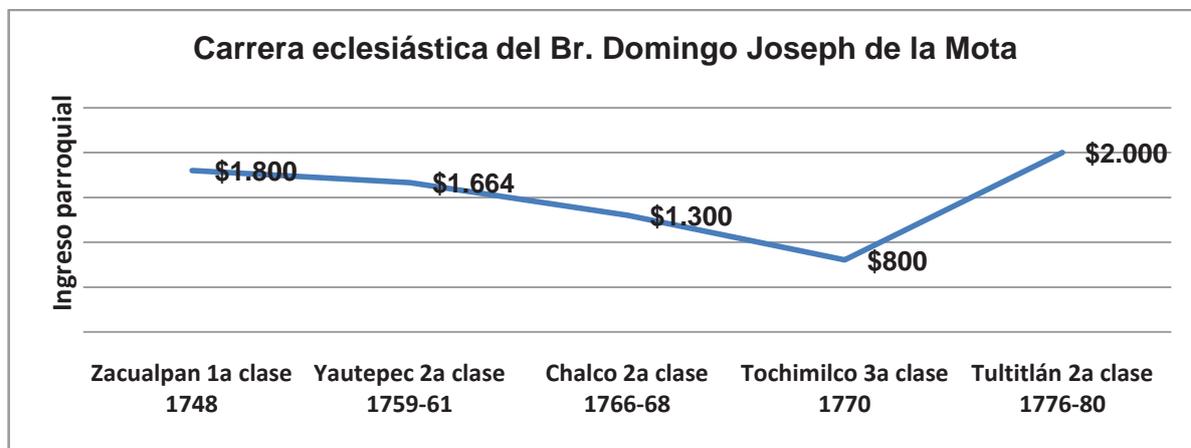
²³⁴ Cabe mencionar que esta situación cambió con la llegada del arzobispo Lorenzana quien, en 1766, decidió que se necesitaba más preparación para ser párroco que sólo el idioma. En: *op.cit.*, vol. I, p. 133.

²³⁵ 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, 294.

²³⁶ 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.

²³⁷ Taylor, *op.cit.*, vol. II.

categoría (incluida Yautepec), por lo que podemos inferir que su “sistema de ascenso eclesiástico” se desgastó muy pronto.²³⁸



Gráfica 10. Carrera eclesiástica del Br. Domingo Joseph de la Mota.²³⁹

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 Urueta y don Rodrigo del Valle, ambos arrendatarios de las haciendas de Apizaco y de Atlihuahán, respectivamente. También entabló muy 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 Rosario²⁴⁰ y la de las Benditas Animas.²⁴¹

Las cofradías existentes en Yautepec fueron exclusivamente de españoles, por tanto los indios adolecieron la falta de un espacio propio que les permitiera expresar su religiosidad, así como de ejercer cierto grado de autonomía en un

²³⁸ Existe información acerca de este cura en el AGN y 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 abandonálas: 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; mientras que en el AGI se encuentra una relación de méritos, la cual no he podido consultar. A continuación presento una gráfica que resume las parroquias donde estuvo Joseph de la Mota en el periodo de 1748 a 1780, o al menos de las que se tiene registro. En dicha grafica se puede observar que conforme su carrera avanzó fue disminuyendo la clase de parroquias que le eran asignadas, se debe tomar en cuenta que en el caso de Tultitlán, pese a que los ingresos parroquiales son mayores en comparación con los anteriores, para la época había parroquias cuyo ingreso superaba los \$5600, tal es el caso de la parroquia de Xochimilco, catalogada como de primera clase, según Taylor, *Ministros de los sagrado...*, vol. II, pp. 711-722.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ APAY, Sección: Disciplinar, Serie: Cofradías, exp. 2, f. 36 v. -65v.

²⁴¹ APAY, Sección: Disciplinar, Serie: Cofradías, exp. 3.

espacio que podía ser controlado por ellos, como sí ocurrió en otros lugares de la Nueva España, por ejemplo en Xichú de Indios.²⁴² En este sentido, es posible pensar que la falta de un espacio propio favoreciera que los indios buscaran un lugar donde pudieran expresar su religiosidad y donde pudieran ocupar cargos importantes, oportunidad que Antonio Pérez les ofreció a través del culto a la Virgen del Volcán, como se verá en el siguiente capítulo.

Domingo Joseph de la Mota y la gente de poder habían dado suficientes motivos de descontento a la población, pues al no tener un espacio de expresión religiosa y verse constantemente atacados por el cura, fue natural que los indios encontraran esperanza en Antonio.

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.

2.5 La nueva Iglesia ilustrada

Durante la primera mitad del siglo XVIII, al interior de la Iglesia, existieron condiciones favorables para un cambio cultural y el surgimiento del pensamiento crítico que se identifica con la Ilustración,²⁴³ en este sentido, los cambios gestados en Iglesia novohispana y en sus miembros impactaron profundamente en la vida cotidiana en la Nueva España. El cambio de actitud por parte de la institución católica hacia las manifestaciones religiosas chocó con aquellos grupos subalternos que seguían inmersos en el catolicismo barroco. Sin embargo es importante señalar que el movimiento de la Ilustración no fue antirreligioso, al contrario, planteó nuevas exigencias religiosas²⁴⁴ y buscó desterrar la ignorancia y, por consiguiente, la superstición.

²⁴² Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, cap. IV-V.

²⁴³ Iván Escamilla González, "La iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana", en: *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, coordinación de Pilar Martínez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010. (Serie Historia Novohispana, 83), p. 112.

²⁴⁴ 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.

La Iglesia ilustrada del siglo XVIII consideraba a 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.²⁴⁵ Pero ¿qué pasó con los indios?, éstos eran “buenos católicos pero malos cristianos”. Su religiosidad seguía siendo barroca, se basaba en las manifestaciones populares del sentimiento religioso, es decir, peregrinaciones, velas, imágenes, fiestas patronales, reliquias. Al parecer estaban más comprometidos con lo formal del catolicismo, con la ostentación, y no con la piedad o los principios dogmáticos.

Los obispos que encabezaron el nuevo sector ilustrado se inclinaron en favor de la enseñanza de una piedad sencilla interior que indujera a la práctica de buenas obras y exaltara la piedad, el ascetismo y la contemplación;²⁴⁶ “en realidad todas las manifestaciones religiosas del pueblo fueron vistas, en el siglo XVIII, con suma desconfianza”.²⁴⁷

Según Gruzinski la actitud por parte de la Iglesia ilustrada del siglo XVIII se basó en una política global y coherente donde priva la voluntad de moralizar y controlar a la población en sus comportamientos culturales y económicos.²⁴⁸ Éste era precisamente el fin que se perseguía cuando se aconsejaba a los feligreses evitar las prácticas suntuarias y los gastos inútiles. En este sentido se criticó fuertemente los gastos y endeudamientos que cargaban sobre sí los indios por ocasión de las fiestas religiosas; de hecho los españoles eran dados a considerar todo exceso y desorden como algo característico de los indios.²⁴⁹ Los pueblos de indios contaban con pocas fiestas y la mayoría de ellos no deseaban más, a menudo eran los curas párrocos quienes promovía éstas, pues sus ingresos dependían de los derechos eclesiásticos y de las misas de los días festivos, sobre

²⁴⁵ Gerardo Lara Cisneros, “Religiosidad indígena en contextos urbanos. Nueva España, siglo XVIII”, en: Castro Gutiérrez Felipe (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia Novohispana, 94), p. 284.

²⁴⁶ David A. Brading, “El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México”, en: Vázquez Zoraida (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1999, p. 199.

²⁴⁷ Viqueira, *op.cit.*, p. 152.

²⁴⁸ Serge Gruzinski, “La segunda aculturación...”, p. 183.

²⁴⁹ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. I, p. 371.

todo en las parroquias recién secularizadas se promovían más fiestas. Poco a poco los sacerdotes adoptaron una visión más crítica en torno a las manifestaciones religiosas y optaron por una prédica del evangelio basada en la Sagrada Escritura, dejando de lado los gastos de las celebraciones litúrgicas.

En 1755 el provisor del arzobispado de la ciudad de México promulgó un edicto que atacaba las danzas, el teatro indio y perseguía la literatura devota de origen popular pues contenía oraciones ridículas, blasfemias, además enseñaba una falsa doctrina y revelaciones escandalosas.²⁵⁰ Ante la publicación de este edicto, el primero de marzo de 1760, el cura de Yautepec 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:

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 Reino por cordillera y el dicho que expidió, 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 y por conformarse con los caracteres y figuras con que entendían dispusieron los primeros Apostólicos ministros y con esto hacer [ilegible] más expreso y patentes los ministerios de nuestra redención y dicho Señor Provisor prohibió que en lo futuro no se hagan semejantes representaciones, ejemplos, y nescuitiles que en los domingos de cuaresma y adviento 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 hacer en castellano lo propio que los indios habían en idioma mexicano.²⁵¹

Incluso el cura informó acerca de las representaciones de fariseos y judíos que hace la gente de razón “con gran ahínco e intención” durante la Semana Santa en perjuicio de las enseñanzas de la doctrina católica, además se advierte la difusión de copias de estas representaciones en el partido de Cuautla. En 1765 el arzobispo Manuel Rubio y Salinas reiteró la prohibición de los *Nescuitiles*, *Pasión*, *Palo de Volador* y *Danzas del Santiaguito*:

[...]Por tanto, y deseando en cumplimiento de nuestra obligación, extirpar del todo las representaciones, y danzas, como no conducentes al servicio de Dios Nuestro Señor, antes si diametralmente opuestas, a su Divina Majestad, y sin embargo de que se presente honestas por parte de los indios, que los Nescuitiles les son

²⁵⁰ Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Editorial Patria, t. IV, pp. 273-75.

²⁵¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1037, exp. 12, fs. 326-327.

incentivo para su devoción, y que por tales espectáculos se mueven asentado, de que este modo les entra con más facilidad la Fe por la vista que por el oído [...].²⁵²

La preocupación de la Corona por la instrucción de los indios cada vez se hacía más latente mediante estos edictos que a partir de este momento comenzaron a ser recurrentes, así como la necesidad de instruir a las “masas ignorantes”. Así, en 1769, el arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana expresó su preocupación “por los excesos de la religión y la magia populares, condenando todas las curaciones supersticiosas y el consumo del peyote”,²⁵³ prohibió las representaciones al vivo de la Pasión de Cristo nuestro Redentor, Palo de volador, danzas de Santiaguito, representaciones de Pastores y Reyes. También insistió en que la doctrina cristiana se impartiera en castellano.

Precisamente uno de los proyectos derivados de estas nuevas ideas ilustradas correspondió a la castellanización de la población y el establecimiento de escuelas. Así “la Iglesia ilustrada decidió que la culpa de la mayor parte de las “heterodoxias” religiosas de los indios era la deficiente evangelización”,²⁵⁴ por tanto las desviaciones en que incurrían eran resultado de su ignorancia supersticiosa. La tarea primordial para los sacerdotes era que los indios lograran tener una adecuada concepción metafísica de Dios²⁵⁵ y, por supuesto, no iban a lograrlo en su lengua. De 1753 a 1782 se tendió a promover la extinción de las lenguas indias y sustituirlas por el castellano mediante escuelas.²⁵⁶ El arzobispo Manuel Rubio y Salinas comenzó a fundar escuelas de castellano como medida

²⁵² Dubernard Chauveau, *Códices de Cuernavaca...*, p. 230.

²⁵³ Brading, *Una iglesia asediada...*, pp. 183-184.

²⁵⁴ 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 (coord.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia General, 25), p. 152.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 151.

²⁵⁶ Tanck establece una periodización que explica el cambio de mentalidad por parte de las autoridades respecto a la castellanización de los indios: “Desde 1550 hasta 1782 la legislación ordenaba la enseñanza de la lengua castellana a los indios. Durante estos dos siglos se presentaron dos actitudes frente al proceso de castellanización: una que pregonaba la superioridad del español y la necesidad de cambiar el habla de los indios; otra que advocaba la utilización de los idiomas nativos para la evangelización y que insistía en que el aprendizaje del castellano debiera ser voluntario”. Finalmente de 1753 a 1782 se propugnó por la extinción de las lenguas indias y la primacía del castellano. En: Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonia, 1750-1821*, México, COLMEX-Centro de Estudios Históricos, 1999, p. 426.

primordial durante sus visitas pastorales²⁵⁷ y en 1754 fundó 194 escuelas dentro del arzobispado de la ciudad de México.²⁵⁸

Durante su visita a Yautepec el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta, en 1778, reiteró la preocupación porque los indios fueran instruidos, en materia doctrinal, en castellano, así como por la asistencia a las escuelas:

[...] el enunciado cura y sus sucesores acrediten su celo y vigilancia no solo en medicar la divina palabra y en explicar la doctrina cristiana a sus feligreses todos los domingos y días festivos en cumplimiento de su obligación y de lo que ordenan los Santos Concilios Tridentino, citado Mexicano y otras constituciones sino también en administrar ley por sí y sus vicarios pronta y oportunamente los santos sacramentos en aliviarles y consolarles en sus necesidades temporales y espirituales, en sufrirles con amor, dulzura y paciencia como verdaderos padres, las impacencias y molestias que les dieren y en exhortarles y perjudicarles frecuente y eficazmente a que se aparten de lo malo practiquen lo bueno y cumplan con sus respectivas obligaciones y entre otras con [ilegible] enviar sus hijos, domésticos y parientes a las escuelas que debe hacer en todos los pueblos y haciendas para que en ellas aprendan a leer, escribir, contar, la doctrina cristiana y buena educación, se entienda la lengua castellana, sean útiles a mí y al público [...] y para que les conste si lo son o no les examinarán y se visitarán algunas veces para ver cómo se enseña y notar los que asisten a fin de que siendo puros exhorten con eficacia a los padres, amos y parientes a que los envíen y no los saquen de ellas hasta que logren una competente instrucción que el insinuado cura y sus sucesores obren con fortaleza y fervor y procuren con todas sus fuerzas a arrancar de raíz y desterrar de su feligresía todos los pecados públicos, escándalos, abusos, embriagueces y demás vicios[...].²⁵⁹

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

El resultado de este proceso de cambio fue el hecho de que la brecha entre el catolicismo popular y el clero se hiciera más grande, pues según los ilustrados el sentimiento religioso interno debía guiar y limitar las manifestaciones del culto, mientras que para los grupos subalternos no había más religión que la que

²⁵⁷ Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996, p. 82.

²⁵⁸ Gruzinski, *El poder...*, p. 181.

²⁵⁹ AHAM, Episcopal, Secretaría arzobispal, Libro de visita, caja 27 CL, fs. 209 v.-210 v.

llevaban practicando hacia casi dos siglos, sin embargo ellos tuvieron que pagar las consecuencias donde premi6 la intolerancia y un mayor control “sobre la expresi6n de las creencias populares y en particular contra las heterodoxias religiosas”.²⁶⁰ La mezcla entre lo profano y lo sagrado se volvi6 impensable.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII el control por parte de la Iglesia novohispana se increment6, se vigilaron comportamientos y creencias, se reforz6 la autoridad y hegemonía de los grupos dominantes y se busc6 la uniformizaci6n doctrinal, motores esenciales de “la segunda aculturaci6n”.²⁶¹ Por su parte, las manifestaciones culturales de los grupos alternos se retrajeron, pero no desaparecieron, abandonaron los lugares p6blicos y optaron por los privados donde la constante vigilancia no pudiera reprimir su religi6n. Bien dice Viqueira: “...que si se reprimía con demasiada fuerza los des6rdenes del pueblo en las calles, éstos se divertían en lugares cerrados, clandestinos, perdiendo toda posibilidad de vigilancia sobre ellos”.²⁶² Y efectivamente así fue, Yautepec fue escenario de una manifestaci6n religiosa clandestina.

²⁶⁰ Lara Cisneros, “La justicia eclesiástica...”, p. 146.

²⁶¹ Gruzinski, *El poder...*, p. 198.

²⁶² Viqueira, *op.cit.*, p. 273.

CAPITULO 3. Una forma de resistencia en Yautepec, 1761

Una de las situaciones que caracterizó la segunda mitad del siglo XVIII fue una serie de manifestaciones de descontento hacia las nuevas condiciones impuestas por algunas autoridades novohispanas, entre ellas la Iglesia. Si bien este descontento no era nuevo, parece que si se volvió más recurrente durante el periodo, así encontramos rebeliones y tumultos en varias partes de la Nueva España como en el área maya, en Tutotepec, en la Sierra Gorda y en Yautepec.

En 1761 el área circundante a Yautepec se vio envuelta en un movimiento que logró aglutinar el descontento de los grupos subalternos de la región, sobre todo indios. Este capítulo pretende ahondar en el desarrollo de este movimiento; en la figura de su líder: Antonio Pérez; las características de dicho movimiento y porqué lo he denominado como movimiento de resistencia y no como rebelión o tumulto, así como sus objetivos fundamentales; finalmente presento un apartado sobre Luisa Carrillo, una mestiza cercana a Antonio Pérez, pues la información sobre su participación puede ayudar a vislumbrar la forma como este movimiento impactó a varios sectores de la población, así como de la participación de la mujer en este tipo de acontecimientos.

3.1 Una crónica de la aprehensión

El martes primero de septiembre de 1761 a orillas del río Yautepec, en el barrio de Santiago, en la casa de las Valeres (perteneciente a un indio llamado Pasqual de Santa María) se congregaron a cerca de 160 personas,²⁶³ entre indios, mestizos, mulatos, españoles y otras castas. La ocasión no parecía excepcional, pues anteriormente 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.

Domingo Joseph de la Mota declaró haberse enterado de la junta que se llevaba a cabo en casa de Pasqual y que “movido por su celo y obligación como

²⁶³AGN, *Inquisición.*, vol. 1073, exp. 3, f. 32v.

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”²⁶⁴ y que al querer destruirlo la muchedumbre se levantó en su contra con “machetes, picas, estacas, barras de hierro, piedras y lo tuvieran a la mano”;²⁶⁵ 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”.²⁶⁶ Esta detención dejó un saldo de un muerto del lado español y 40 arrestos.

El cura de Yautepec tuvo la precaución de hacerse acompañar por algunos españoles, entre ellos Francisco de Urueta quien declaró que:

[...]el día primero de septiembre pasado fue como a las tres y media de la tarde llamado de orden de Don Domingo Joseph de la Mota cura que fue de este partido habiendo venido a el llamado de dicho señor le dijo que había de ir con él a una diligencia a que importaba al servicio de Dios, y con efecto salí en compañía de dicho señor a el Barrio que llaman de Santiago, y a la orilla de él llegamos a la casa de Pasqual de Santa María y adentro de ella vi cómo ciento cincuenta indios los que estaban incoados 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 [...].²⁶⁷

Otro español llamado Juan Esteban de Figueroa de 58 años 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 indios.²⁶⁸ Pero la persecución no paró allí. La mayoría de los “indios idólatras” lograron escapar, entre ellos Antonio Pérez, líder del movimiento. Algunos escaparon hacia la cueva del volcán (Popocatepetl); otros se refugiaron en Chimalhuacán, donde Antonio Pérez tenía una casa, y otros más se dispersaron. Finalmente el alcalde mayor de Yautepec logró aprehender, cerca de Ecatzingo, a “64 indios idólatras que se

²⁶⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 1000, exp. 21, f. 296.

²⁶⁵ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. II, p. 752.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 192

²⁶⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 60v. “El señor Inquisidor fiscal del Santo Oficio contra Luisa Carrillo y su marido Andrés Alcázar y otros indios. Por el crimen de idolatría, Yautepec, Morelos”.

²⁶⁸ *Ibid.*, f. 61 v.

hallaron cerca de la cueva del volcán, donde han tenido su sinagoga”,²⁶⁹ además de 140 inculpados que cayeron presos en los siguientes días; incluso el mismo Joseph dela Mota arrestó a 69 en Chimalhuacán, entre ellos a Antonio Pérez y Pasqual de Santa María. Otros fueron capturados en Ozumba y Chalco. Parece que de todos los “idólatras” arrestados sólo se retuvo a 19 por considerarlos supuestos líderes que para mayo de 1765 seguían en la cárcel.²⁷⁰

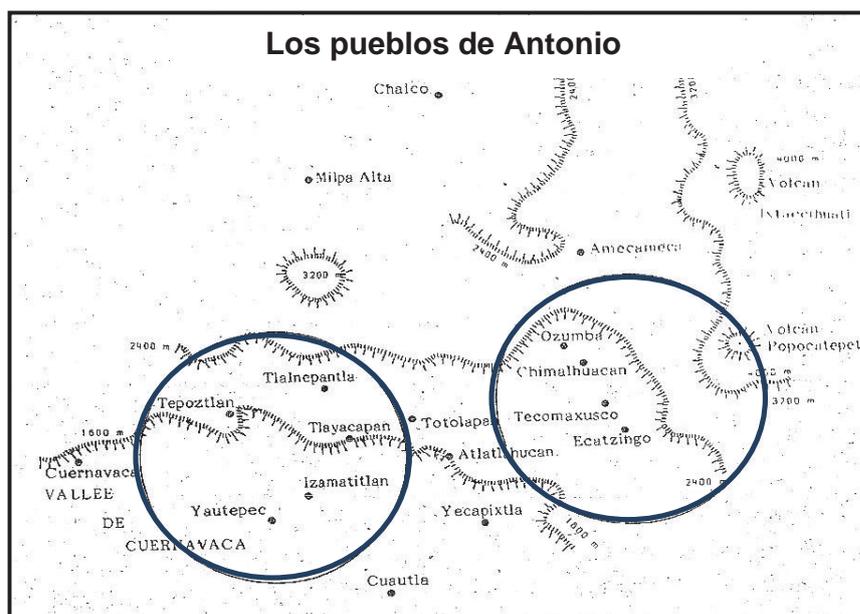
Pese a los múltiples arrestos algunos indios y mestizos se refugiaron en Yecapixtla y Tepoztlán con sus “ídolos” y “con el diseño de juntarse en mayor número para dar avanzada a la Iglesia, ultrajar y profanar cuanto en ella había”;²⁷¹ pero el templo de Yautepec estuvo fuertemente resguardado por la justicia 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 india en una zona que iba del sur del Valle de México al norte de las Amilpas y se extendió hacia el oeste hasta Tepoztlán, dibujando un corredor de unos 60 kilómetros, cuyo principal centro de acción fue Yautepec., aunque también se vieron implicados los pueblos de Ecatzingo, Chimalhuacán, Izamatitlán, Ozumba y Tepoztlán:

²⁶⁹ *Ibíd.* 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. 295 v.

²⁷⁰ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*

²⁷¹ Gruzinski, *El poder...*



Mapa 3. Los pueblos de Antonio Pérez. Adaptado de: Serge Gruzinski, *El poder sin límites...*²⁷²

Dentro de los arrestados se podían 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, compartían un mismo objetivo, como más adelante se verá.

Una vez que el cura Domingo Joseph de la Mota logró reunir un número considerable de reos comenzó a levantar las diligencias por su cuenta. Grave error, porque al parecer no tenía facultad de ejercer como comisario del Santo Oficio en Yauteppec. Los inquisidores Joaquín Arias y Urbina y Tomás Cúber y Linian, mandaron corroborar si existió dicho nombramiento, cuyo resultado no fue contundente ya que no consta que haya existido, sin embargo Joseph de la Mota sí tenía permiso de ejercer como comisario para “el real y minas de Zacualpan”.²⁷³ Por tanto se determinó que al estar Yauteppec ubicada sólo a una legua de distancia de Cuernavaca pertenecía a esta comisaría y Joseph de la Mota no tenía injerencia en este pueblo, ya que correspondía a Miguel Nava, comisario de Cuernavaca.

²⁷² Gruzinski, *El poder...*, p. 183.

²⁷³ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 16.

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”,²⁷⁴ por tanto se aceptó la prórroga. Una vez que el plazo se cumplió y el cura se presentó, la justicia determinó que el bachiller estaba disculpado de su actuar porque procedió de buena fe y movido por su cristiano celo, así como por ignorancia al actuar como juez en una jurisdicción que no le correspondía. Sin embargo, las diligencias que el cura de Yautepec practicó ponían en serios aprietos a la justicia eclesiástica, ya que, De la Mota tuvo problemas para definir la calidad de los inculpados.

Por ejemplo María de la Cruz y Bernarda Casilda sufrieron de un tedioso proceso pues “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 lobas”,²⁷⁵ por tanto tuvieron que ser depositadas hasta que su situación fuera determinada.

Cabe mencionar que era importante saber la calidad de las personas porque en el caso de delitos contra la fe los indios y la gente de razón eran juzgados por instituciones diferentes; a saber, el Provisorato de Fe de indios y chinos²⁷⁶ para el caso de los primeros, y el Santo Oficio de la Inquisición²⁷⁷ para los segundos. Así “la gran diferencia radicaba en sus competencias

²⁷⁴ *Ibid.*, f. 21.

²⁷⁵ *Ibid.*, f. 16.

²⁷⁶ Provisorato de indios: tenía la jurisdicción del ordinario 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. En: Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 192-211. Provisor de indios: se ocupaba de la justicia ordinaria de los indios dentro y fuera de la ciudad de México. También intervenía en los asuntos relativos a los usos y costumbres, pero no en los delitos contra la fe. Además él no dictaba las sentencias, pues ésta serna reservadas al arzobispo y sus provisos oficiales. En: Jorge E. Traslosheros, “La audiencia eclesiástica y los indios”, en: *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España: La Audiencia del Arzobispado en México, 528-1668*, México, Porrúa-Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 113-114.

²⁷⁷ Los indios permanecieron bajo la jurisdicción de la Inquisición hasta 1571, después pasaron a ser juzgados por los provisoratos. 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 entre 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: Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 112-169.

jurisdiccionales”.²⁷⁸ De la Mota tuvo que comparecer porque al ser reos de diferente jurisdicción el proceso a seguir era diferente.

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 testigos de cargo. Por su parte, los tribunales eclesiásticos ordinarios aplicaron un proceso de tipo acusatorio donde el reo conocía desde un principio quiénes lo acusaban, quienes eran los testigos y la materia misma del juicio, en este sentido, los provisoratos no fueron una inquisición para los indios.²⁷⁹ Ahora bien en el caso de los castigos “[...] los penitenciados por el Provisorato de Naturales sólo se diferenciaban de los inquisitoriales en la medida que no usaban sambenito, pues iban con el torso desnudo y azotado, aunque sí usaban coroza, cuerda atada al cuello, vela verde (el color de la esperanza en su reconciliación y reintegración a la *ecúmene* católica, en lugar de su excomunión).²⁸⁰ Sin embargo, Greenleaf considera que la jurisdicción de ambas instancias, en teoría, estaba claramente diferenciada, mientras que en la práctica eran confundidas debido a la similitud entre procedimientos, ceremonias y títulos.²⁸¹

²⁷⁸ La inquisición tenía un espectro geográfico mucho mayor que un tribunal de cualquier obispado, pero sus funciones eran bastante limitadas pues atendían de manera exclusiva los crímenes cometidos contra la fe de la población no india. Por su parte, los tribunales eclesiásticos ocupaban, geográficamente, un espacio más limitado, aunque sus competencias eran mucho mayores que las del Santo Oficio; atendían a toda la población dentro de sus diócesis en asuntos que tuvieran que ver con la defensa de la jurisdicción eclesiástica, los diezmos, los testamentos, las capellanías, las obras pías, los problemas de la disciplina de la Iglesia, la justicia criminal y civil en todo aquello en que estuvieran involucrada la clerecía, los problemas matrimoniales y de moral sexual, además de perseguir los crímenes cometidos contra la fe por los indios que, por supuesto, no se limitaban a los de idolatría. El juez eclesiástico era nombrado por el provisor para alguna jurisdicción regional. Por lo regular también era el juez comisionado del Santo Oficio, claro está se necesitaba la autorización del obispo o el arzobispo. En: *ibíd.*, pp. 112, 168-169, 187.

²⁷⁹ 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-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia Novohispana, 83), pp. 136-137.

²⁸⁰ Lara Cisneros, “Religiosidad indígena...”, p. 293.

²⁸¹ Richard E. Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, S.A., 1985, (Colección <<Chimalistac>> de libros y documentos acerca de la Nueva España, núm. 44), p. 153.

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 que suponía que siempre debía estar bajo la tutela de la Corona y la Iglesia.²⁸²

De esta manera, Antonio Pérez, por su calidad de indio pasó a ser reo del Provisorato de Fe de indios y chinos al igual que Pasqual de Santa María y otros de sus congregados; mientras que Luisa Carrillo, una de sus principales allegadas, fue rea del Santo Oficio por su calidad 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 Antonio compartían un mismo núcleo de creencias, necesidades y objetivos, es decir, un mismo código cultural.

Lo sucedido en Yautepec causó gran conmoción dentro las autoridades eclesiásticas y civiles, pues para la época había logrado aglutinar varios seguidores, además de concentrar el descontento de éstos, lo cual podía afectar el orden establecido. Fue necesario poner fin inmediatamente a este tipo de “tumultos”; así, además de las múltiples aprehensiones se organizó un Auto de Fe de Indios, del cual Francisco Sedano, a través de su diario, informó que:

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.²⁸³

Sin embargo las cosas se tranquilizaron y “se racionalizaron”. La Corona aprovechó lo sucedido para implementar un programa de cambios que reflejó su nueva mentalidad, de corte ilustrada. Para empezar se determinó que las idolatrías cometidas en Yautepec tenían que ver con el número insuficiente de curas, por lo tanto se mandó que “vigilando ambos, a fin de que el curato, que no

²⁸² Traslosheros, *op.cit.*, p. 135.

²⁸³ Francisco Sedano, *Noticias de México*, México, Imprenta de J. R. Barhedillo y Escalerillas, 1880, vol.I, p.34.

puede estar bien asistido con un solo cura, se auxilie con uno, dos, y los más sacerdotes, que pida su extensión”.²⁸⁴

Las autoridades eclesiásticas se calmaron 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”.²⁸⁵ Así, a través de la Real Cédula del 13 de mayo de 1765,²⁸⁶ 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, de igual forma se buscó controlar la bebida entre los indios y el adulterio.

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 a la deficiente evangelización de los indios, así como la ignorancia en la que se hallaban sumidos. Si bien no fue un pretexto, lo sucedido en Yautepec fue un preámbulo para los cambios más profundos que se presentaron después y que provocaron algunas rebeliones, por ejemplo en Tutotepec o en Xichú de Indios, en la Sierra Gorda.

Pero esta es la visión de los dominadores, es la manera cómo percibieron las instancias de justicia los acontecimientos acaecidos en 1761; falta una parte muy importante, es decir, la manera cómo los subalternos percibieron su actuar. Antes es preciso conocer a fondo quién fue Antonio Pérez y en qué radicó la fascinación y la atracción que ejerció sobre un parte considerable de la población de Yautepec y otros pueblos para que lo siguieran.

²⁸⁴ AGN, RCO, vol. 82, exp. 72.

²⁸⁵ Gruzinski, *El poder...*, p. 193.

²⁸⁶ AGN, RCO, vol. 82, exp. 140.

3.2 Antonio Pérez, de pastor a Dios

Antonio Pérez fue un indio, natural de la aldea de Tlacoaxcalco, perteneciente al pueblo de Ecatzingo, ubicado en la zona montañosa, al norte del valle de Cuautla, cerca del Popocatepetl. Al momento de su aprehensión en 1761, tenía 40 años de edad. Vivió en Chimalhuacán, donde al parecer tenía una casa fija a pesar de no residir ahí. Trabajó como pastor (de ahí le viene el seudónimo con el que más tarde sus seguidores lo conocerían) en un rancho cercano a Atlatlahucan, en el poblado de Tetizicayac.

Según el relato acuñado por Gruzinski, siendo pastor en este rancho, un día de septiembre de 1757, Antonio encontró, en un paraje, a un padre dominico, quien le pidió lo acompañara hasta el pueblo de Yecapixtla. Durante el camino el dominico le dijo que

estaba ya condenado porque era muy borracho y que entonces le dio ciertas lecciones para curar enfermos, mandándole que usara de la agua del vestido que es la lama, huevos, jabón, leche, aceite de comer, hierba buena, cáscaras de tomate según las especies de enfermedades para todas las cuales hasta para el dolor de muelas le enseñó medicamentos. Entre los cuales fue uno el dar vapores cogiendo seis tezontles iguales y rociándoles con agua cocida de ruda, estafiate y artemisa, apartarlos después y meterlos entre las piernas de los dolientes. Que en todas estas curaciones rezaba el Credo como lo enseña la Santa Iglesia y con efecto, habiéndoselo preguntado, lo dijo bien. Y que también añadió estas palabras: “En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre Hijo y Espíritu Santo, Amén”, poniendo primero su confianza en Dios y después en las hierbas. Que cuando iba sanando, el enfermo rezaba el acto de contrición y que todo lo ejecutaba porque se lo dijo el Padre dominico a quien desde entonces no ha visto más.²⁸⁷

¿Alucinación o verdad? Jamás lo sabremos. El pastor no supo dar noticia sobre quién era el misterioso dominico, incluso llegó a pensar, a riesgo de agravar su situación con las autoridades eclesiásticas, “que quizá sería el diablo”. Este hecho posiblemente nos habla de la figura de autoridad que significaban los frailes en el recuerdo, relativamente reciente, de algunos habitantes de la región, pues para el tiempo que Antonio registra el encuentro con el fraile la secularización estaba muy avanzada en la zona, es decir, muchos frailes habían sido desplazados por los curas; sin embargo, es plausible pensar que su influencia e imagen seguían presentes. No obstante, no es posible asegurar si se les

²⁸⁷ Gruzinski, *El poder...*, p. 127.

recordaba con melancolía o con desagrado, pero en el caso de Antonio Pérez la imagen del fraile dominico representaba una imagen de autoridad y respeto, es decir, la vieja ley.

El encuentro con el dominico marcó una transición fundamental en la vida de Antonio Pérez, pues a partir de este momento comenzó a ejercer su labor como curandero. De esta manera Antonio elaboró una compleja mezcla de elementos con plegarias piadosas. Así su arsenal medicinal se componía de jabón, leche, huevos, hierbabuena, cáscara de tomate, aceites comestibles, ruda, estafiate, artemisa y piedras volcánicas de tezontle. Dependiendo del mal que aquejara al doliente es como Antonio mezclaba los elementos. Llama la atención que la mayoría de los productos que empleaba Antonio en sus curaciones sean de origen europeo cuando tuvo a la mano un amplio panorama de herbolaria proveniente de tradición mesoamericana; aunque posiblemente su elección por emplear huevos, leche, jabón, etc., tenga que ver con su relación con el medio pastoril en el que se desarrollaba.

Pero nada de esta mezcla de diversos elementos funcionaría si antes Antonio “no tenía el cuidado de someter las virtudes de las yerbas a la omnipotencia divina y de invocar la protección del religioso”.²⁸⁸ Por tanto, el pastor rezaba el Credo durante todas las curaciones que hacía, además cerraba con “En el nombre de la santísima Trinidad, Padre Hijo y Espíritu Santo, Amén”, de esta manera ponía “primero su confianza en Dios y después en las hierbas”. Pero no sólo Antonio tenía que poner su fe en Dios, también lo debía hacer el enfermo, pues a medida que se iba recuperando tenía que rezar el acto de contrición.

A partir de este momento la fama de Antonio Pérez, el Pastor, comenzó a crecer, gente de diversos pueblos acudía a verlo para que sanara sus dolencias. Curó a Magdalena, del pueblo de Tetelcingo, de tabardillo; a su esposa, Ana María, la curó de un dolor de estómago al igual que a Agustina, del pueblo de Tenango; a un tal Domingo, del cual ignoraba su apellido y pueblo, lo curó de una llaga en una pierna; a Dominga, viuda del pueblo de Chimalhuacán le alivió el

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 129.

dolor de ojos que tenía; en Xuchitepec ayudó a María que estaba tullida,²⁸⁹ y a Luisa Carrillo, de Yautepec, la curó del estómago.

Durante esta etapa de su vida Antonio Pérez no tuvo ningún problema con las autoridades; seguía ejerciendo su labor como pastor en el rancho de Gómez, incluso parece que le iba muy bien en su actividad como curandero ya que por ese tiempo adquirió una imagen piadosa:

Habiendo comprado en seis reales a un pintor llamado Bentura un lienzo de un santo Christo como de media vara ya muy viejo, lo tuvo en su casa y se le renovó muy bien y con este motivo acudía mucha gente a ofrecer rosas y velas [...].²⁹⁰

Bien podría ser la misma gente que acudía a ver a Antonio en su calidad de curandero la que comenzó a ofrecer rosas y velas, bien podría ser que a la imagen comenzaran a atribuírsele milagros o el don de curar que tenía Antonio, el caso es que estas actividades comenzaron a levantar sospechas y pronto el cura de Atlatlahucan, Jacinto Varela, actuó en consecuencia.²⁹¹ Aprehendió a Antonio y le ordenó que lo llevara a su casa para que entregara el Santo Christo; así se disponía a hacerlo cuando le ocurrió algo extraño:

[...] se halló de repente con su lienzo en una cueva que está en la barranca en un lado de Atlatlahucan, siendo llevado por los aires sin saber por quién, que allí permaneció un rato y luego pasó a Chimalhuacán en donde entregó el lienzo referido al mismo cura ministro que lo puso entre vidrieras [...].²⁹²

Nuevamente es imposible saber a ciencia cierta que pasó, sin embargo Antonio logró escapar del cura de Atlatlahucan y ponerse a salvo con su Santo Christo en Chimalhuacán. Sin embargo, tampoco duró mucho tiempo ahí, ya que el cura lo reprendió por recoger limosna y velas en la iglesia,²⁹³ así que lo corrió y le confiscó su adorada imagen. Hasta el momento el pastor de Atlatlahucan había pasado de curandero a sacristán, pero ahí no acabó su aventura, pues una

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 127-128.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 127.

²⁹¹ Cabe mencionar que esta parroquia había sido secularizada recientemente y los feligreses se encontraban inquietos, incluso se habían quejado del anterior cura, Joseph Manuel Peña, pues había exigido contribuciones excesivas, además prohibió la tradicional corrida de toros en honor de San Mateo y, por si fuera poco, no sabía náhuatl.

²⁹² Gruzinski, *El poder...*

²⁹³ Años antes el arzobispo, Manuel Rubio y Salinas, había prohibido la recolección de limosnas dentro de los santuarios. Pese a esta prohibición el cura de Chimalhuacán le permitió a Antonio ejercer esta actividad. En. Francisco Sosa, *El episcopado mexicano*, México, Esiquio Iriarte y Santiago Hernández, 1877, p. 188.

semana después de haber sido relegado de esa parroquia se encontró con un padre dieguino, en un paraje llamado Zabaleta. El dieguino le pidió lo acompañase a Puebla, cuando:

[...] habiendo consentido, se halló de repente en medio del volcán junto con el referido Padre y que éste le dijo que no estuviera triste por el santo Christo que le habían quitado, que él le daría otro. Y que con efecto le dio una cabeza como de vidrio, y le mandó que le hiciera el cuerpo de ciprés. Lo que ejecutó, valiéndose de un pintor cuyo nombre ignora y lo formó en figura de santo entierro y que delante de él, encendía velas, rezaba Credos y el Alabado; que cuando le prendieron tenía esta imagen en su casa y no sabe en que habrá parado. Que el mismo padre le dijo que en una cueva del volcán hallaría un arco y debajo de él la Virgen; que luego habría dos agujeros nuevos en Chimalhuacán.²⁹⁴

La situación era extraña. Sin embargo ciertos patrones se repiten. Para empezar, nuevamente es un fraile quien cambia el rumbo de su vida; segundo, la experiencia de hallarse de repente en otro lugar sin causa aparente comienza a ser familiar. Sin embargo, esta vez la situación es diferente; además de consolar a Antonio con una nueva imagen ocurrió algo más importante: le anunció la aparición de una Virgen.

Podríamos imaginar que esta revelación causó gran revuelo en Antonio, pero sucedió todo lo contrario: ignoró la anunciación durante año y medio. Pero “pasado este tiempo, viendo que se le salía el alma, buscó y llevó consigo para testigos a Miguel Aparicio, Faustino, Antonio de la Cruz y Pasqual de Santa María”. Lo acontecido a Antonio es similar a un proceso vivido por los graniceros, que más adelante presentaré, por el momento es necesario atender a la aparición de la Virgen.

Efectivamente, cuando Antonio y sus compañeros llegaron a la cueva del volcán “vieron una señora con un manto muy resplandeciente y un bulto tapado como muerto, el que no descubrieron y todavía permanece así; que se hincaron y rezaron diez Credos”. Inmediatamente después hicieron una imagen de *ayacahuite*²⁹⁵ a semejanza de la virgen que se apareció y la nombraron con los

²⁹⁴ Gruzinski, *El poder...*, p. 128.

²⁹⁵ Ayacahuite: *Pinus ayacahuite*. Árbol de 25 a 30 m de la familia de las pináceas, de hojas aciculares de 8 a 15 cm, en grupos de cinco, con vaina caediza. Su madera se emplea para fabricar muebles y para la construcción de casas. La resina se emplea en medicina popular para el tratamiento de golpes y para corregir fracturas de huesos; también se usa en la fabricación de disolventes como el aguarrás. En: <http://www.encyclopediagro.org/index.php/indices/indice-flora-y-fauna/149-ayacahuite>

títulos de la Luz, de la Palma, Oliva y Azucena, como lo había ordenado el padre dieguino. El fraile también les había ordenado que una vez lista la imagen la trasladaran a la parroquia de Yautepec y, después, la retornaran a la cueva, donde encontrarían las insignias de la Pasión, sólo que esta vez tendrían que acompañar a Antonio 37 hombres. Pero no obedecieron de todo al fraile, pues la imagen jamás fue conducida al templo, posiblemente por el ambiente de represión que se vivía; sin embargo la Virgen sí fue llevada a Yautepec, al barrio indio de Santiago, en la casa Pascual de Santa María.

Una vez que la imagen estuvo en Yautepec Antonio preparó la corte que había de acompañarlo de regreso a la cueva: “cinco personas de Ecatzingo, es a saber Matheo su hijo, Phelipe, su hermano, María Theresa y Diego, y otros veinte y cinco de Samatitlán que fueron el fiscal Pedro, Pascual de Santa María y otros de cuyos nombres no se acuerda”.²⁹⁶ Al llegar a la cueva la promesa del fraile se había cumplido pues en la cueva desenterró los instrumentos de la Pasión, que eran de barro. Al salir de ahí la Virgen nuevamente fue llevada a casa de Pasqual de Santa María, mientras que Antonio resguardaba las imágenes de Cristo que atesoraba y las insignias de la Pasión.

Hasta la aparición de la Virgen del volcán, Antonio había intentado desarrollarse dentro de los márgenes permitidos por los cánones eclesiásticos, pero éstos no lo permitieron, tal pareciera que la propia Iglesia novohispana hubiera orillado a Antonio a desarrollar su propio cristianismo y una nueva iglesia.

La Virgen del volcán marcó el inicio de las nuevas actividades emprendidas por Antonio Pérez y sus seguidores. A partir de ese momento el pastor había dejado de ser sólo curandero para pasar a ser sacerdote.

Posiblemente la breve estancia de Antonio en el templo Chimalhuacán haya sido sumamente productiva al permitirle observar los principales rituales de la religión católica; o bien, puede ser cierto que un tal don Matheo, chantre en Zempoala, había instruido al pastor en estos menesteres.²⁹⁷ El caso es que Antonio Pérez se había asumido como sacerdote y, como tal, ejercía su ministerio.

²⁹⁶ Gruzinski, *El poder...*

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 141.

Antonio bautizaba rezando el Credo y echando al mismo tiempo el agua, además se ponía unos manteles que tenía para cubrir a la virgen “ciñéndoselos por los hombros en forma de capa pluvial y creía que los bautizaba, lo quedan como si fuera por mano de los sacerdotes”.²⁹⁸ Al momento de su aprehensión Antonio había bautizado a varias criaturas: entre ellas a la hija de Luisa Carrillo, quien declaró “que estando en este estado entendió cómo entre sueños que bautizaban a la criatura, oyendo claramente que nombraron al bautizarla las tres divinas personas”,²⁹⁹ sin embargo otros testigos aseguran haber visto que “Antonio Pastor se puso una cobija, que bautizó a la hija el declarante, que sangraron una paloma y de aquella sangre le pusieron por crisma”.³⁰⁰

Este indio también confesaba, sólo que en este caso el ritual de la confesión difiere en algunos puntos de la confesión católica. Antonio se sentaba en un banco y el penitente en otro, el pastor le preguntaba sus pecados y cuando el confesante acababa de decirlos les echaba la bendición sin imponerles penitencia. De igual forma confesaba a los enfermos “diciéndoles que para curar el cuerpo era menester curar el alma, que les preguntaba la doctrina y si la sabían no los confesaba, pero sí cuando la ignoraban”.³⁰¹ Así Antonio concebía al ser humano en dualidad: cuerpo y alma, pero también tenía noción de la presencia de varias entidades anímicas en el ser humano, es decir, que para el siglo XVIII la adaptación, el rechazo y la resignificación de elementos, pertenecientes a dos tradiciones culturales distintas, habían ido borrando esta división hasta conformar un sistema de pensamiento acorde a las nuevas necesidades de la población.

Por otra parte Antonio Pérez dio cuenta de un aspecto importante: la instrucción religiosa de sus fieles, cuestión que, si bien había preocupado a la Iglesia novohispana desde el siglo XVI,³⁰² no se había podido remediar pese a

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 139

²⁹⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 3, f. 244 v.

³⁰⁰ *Ibid.*, f. 33 v.

³⁰¹ Gruzinski, *El poder...*, p. 139.

³⁰² Por ejemplo, en la junta eclesiástica de 1546 se trató el tema de la pastoral y la enseñanza religiosa a los indios, incluso se ordenó la redacción de dos doctrinas cristianas que bien pudieron ser la de Alonso de Molina, *Doctrina cristiana breve...*, la de Juan de Zumárraga, *Regla Cristiana Breve* o la *Doctrina cristiana* de Pedro de Córdoba. En: Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, “Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”, en: María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco

diversos proyectos, como el de Rubio y Salinas [ver capítulo 2]. En la medida que sus seguidores supieran la doctrina se les perdonaba la confesión, pero cuando la ignoraban era menester hacerlo.

Otro aspecto importante dentro de su labor sacerdotal fue la impartición de la comunión. Aproximadamente, Antonio administró la comunión a diez personas de las que no sabían la doctrina, por supuesto previamente habían sido confesadas. Él daba la comunión de la siguiente manera:

[...] 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. Amen. 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 [...].³⁰³

Su actividad como sacerdote también incluía los sermones. Según Antonio Pérez había pronunciado unas veinte pláticas donde predicaba “que no se emborracharan porque ensuciaban su alma y hacían su cuerpo como aposento de puercos”.³⁰⁴ Pero su actividad como cura pronto evolucionó, incluso un testigo afirmó que “[Antonio] era entonces cura y luego había de ser arzobispo”. Sin embargo, Antonio no sólo se proclamaría arzobispo, sino Dios. En algún momento Antonio se convirtió en Dios; a partir de ese momento:

[...] se dejaba adorar e incensar y que le besasen los pies [...] A los que creyeran, nunca les faltaría cosa alguna [...] Andaba con una cruz al hombro hincado y decía que andaba haciendo penitencia por todos los del mundo porque era como Dios [...] Él tenía a Dios en el pecho.³⁰⁵

El cambio fue radical, a partir de ese momento lo que empezó por un pequeño grupo de seguidores de un curandero-sacerdote y sus imágenes milagrosas pasó a ser una verdadera organización de indios y otros sectores subalternos de la sociedad en torno a un mismo objetivo: la inversión del orden.

Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, (Serie de Historia Novohispana/75), p. 23. Véase Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación...*

³⁰³*Ibid.*, p. 140.

³⁰⁴*Ibid.*

³⁰⁵*Ibid.*, p. 144.

3.3 ¿Rebelión, tumulto o resistencia?

Antes de proseguir con los sucesos ocurridos en Yautepec durante la segunda mitad del siglo XVIII, es necesario determinar qué tipo de movimiento fue el que lideró Antonio Pérez. En este apartado planteo la idea de que fue no fue rebelión ni tumulto, sino una forma de resistencia, ya que nunca existió una manifestación abierta de violencia; no obstante la estructura que presentó este movimiento se asemeja bastante al modelo de rebelión propuesto por Felipe Castro por lo tanto lo he considerado como forma de explicación.

Para empezar es necesario aclarar, nuevamente, que los indios no fueron entes pasivos ante la dominación hispana. Al contrario, crearon mecanismos de negociación y resistencia que les permitieron la reproducción de su cultura; en este sentido, la negociación ofrecía la posibilidad de conservar o mejorar las condiciones de dominación sin llegar a la violencia; cabe mencionar que la resistencia tampoco debe ser entendida como un mecanismo que necesariamente conllevara la agresión.

Muchos indios encontraron la forma de expresar su descontento mediante actitudes pacíficas, por ejemplo, la huida hacia zonas de refugio, la migración temporal o permanente, el repliegue en el espacio comunal o el aprovechamiento de ventajas relativas que les daba el sistema español.³⁰⁶ Sin embargo, en otros

³⁰⁶ La elección de alguna de estas alternativas dependía de la visión del mundo que se tenía, del tipo de dirigentes y organizaciones étnicas, experiencia previa, las posibilidades reales de triunfo, presencia o ausencia de canales institucionales de descontento y otros factores circunstanciales. Sin embargo, estas opciones no pueden ser calificadas como mejores o peores, sino en grado de mayor o menor eficacia. La opción más simple e inmediata era la huida a lugares de difícil acceso y poco interés económico para los españoles. Otra medida continúa y eficiente fue la fuga colectiva, sobre todo fue empleada en el norte. Una variante de esta modalidad fue la migración. Los que permanecían en sus comunidades debían afrontar su condición de sometimiento y la resistencia cobraba modalidades menos evidentes, como la renuncia a cultivar trigo o cualquier producto de utilidad a los españoles, el mantenimiento de la reverencia a los oficiantes de la antigua religión, trasmisión oculta del viejo saber mágico, resistencia a abandonar los vínculos de la familia extensa, la poligamia y la unión libre, entre otros. Al mismo tiempo renunciaban a los aspectos externos y, por tanto, más visibles de su cultura, reducían al máximo su contacto con los españoles y entretejían una apretada trama de parentescos mediante compadrazgos y matrimonios; también adoptaron instituciones españolas corporativas para sus fines, como cofradías, cabildos, hospitales, cajas de comunidad, etc. La apelación directa ante las altas autoridades fue otro recurso frecuente entre las comunidades indias. De hecho parece que, por lo común, los indios recurrían a la rebelión sólo cuando las opciones legales parecían cerrarseles. En: Felipe Castro, *La rebelión de los indios...*, p. 46-50.

casos era inevitable la resistencia violenta, en este sentido se presentaban dos opciones: el tumulto o la rebelión.³⁰⁷

Ya fuera negociación, resistencia pacífica o violenta, tumulto o rebelión, los indios tenían motivos para organizarse en torno al descontento. Sin embargo, este tipo de movimientos, sobre todo en el caso de las rebeliones, no se pueden explicar con un determinismo unívoco “sino como un juego y combinación de variables que en situaciones específicas confluían para producir una explosión de violencia”.³⁰⁸ La alteración en las condiciones de dominio podía trastocar el orden existente. Eso precisamente ocurrió en Yautepec y el área circundante.

Recordemos que a partir del siglo XVIII la región de Yautepec vivió grandes cambios que lejos de beneficiar a los indios los perjudicaron aún más. Entre los *factores de crisis* que trastocaron el orden en la región se encuentran: la recuperación demográfica india; el resurgimiento de la producción azucarera de las haciendas; la secularización de doctrinas; el establecimiento de un nuevo arancel, el cambio de mentalidad al interior de la Iglesia católica que prohibió muchas prácticas de religiosidad local, así como la presencia de un cura indio que, movido por su celo religioso, trastocó la vida cotidiana del pueblo de Yautepec.

Ante los cambios suscitados en la región los indios tuvieron que buscar un modo de resistencia efectiva que les permitiera seguir viviendo. El movimiento que se fue gestando en torno a Antonio Pérez y la Virgen del Volcán corresponde más al prototipo de rebelión que al de tumulto, pese a que no llegó a una abierta manifestación de violencia, salvo por lo ocurrido el primero de septiembre de 1761 contra el cura de Yautepec, aunque más bien fue una cuestión defensiva que premeditada; sin embargo logró desarticular todo el movimiento, interrumpiendo así las aspiraciones de los seguidores del pastor, por lo tanto no podemos hablar de una rebelión como tal, sino de resistencia.

No obstante, el movimiento de Antonio corresponde a ciertas características de las rebeliones, pues basta recordar que no fue una cuestión local sino más bien

³⁰⁷ Cabe mencionar que me estoy basando, sobre todo, en la obra de Felipe Castro; aunque existen múltiples estudios sobre los movimientos indios durante la Colonia y múltiples maneras de definirlos. Véase Introducción.

³⁰⁸ Castro Gutiérrez, *La rebelión...*, p. 22.

regional, ya que incluyó a casi diez pueblos de diferentes alcaldías, aunque su centro de acción fue Yautepec. En cuanto a la temporalidad del movimiento puedo argumentar que, pese a no haber sido tan prolongado, tuvo una gestación de aproximadamente cuatro años, tiempo suficiente para que Antonio lograra consolidar su imagen como líder (pasando por curandero, sacerdote y Dios) agrupando a un número considerable de seguidores.

La organización

El movimiento de resistencia liderado por Antonio Pérez gozó de una estructura bien cimentada basada en dos aspectos: el espiritual y el temporal, lo cual no resulta raro, pues basta recordar que mientras los Habsburgo gobernaron mantuvieron una política tradicional respecto a la institución católica basada en la idea de igualdad; tanto Corona como Iglesia dependían uno del otro, eran dos espadas: temporal y espiritual.³⁰⁹ Así, la tendencia de los indios de convertir en propio 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 y las ideas que se utilizaron para justificar y reproducir la dominación fueron retomados y reinterpretados.³¹⁰

Dentro del esquema espiritual, Antonio comenzó por organizar a sus fieles más allegados dentro de una corte celestial, donde él era la cabeza como Dios. Tres mujeres indias serían las encargadas de parir a las tres Marías (¿María Cleofas, María Magdalena y María Salomé?) y si en dado caso fueran varones personificarían a la Santísima Trinidad. Los hijos que había procreado Antonio eran los angelitos. Pasqual de Santa María y su esposa serían santos y engendrarían a los doce apóstoles, al ritmo de uno por año. Petrona se convirtió en Santa Ana, madre de la virgen, pues entregó a su hija a Antonio, misma que convertiría la Virgen de los Siete Dolores. Pedro de Santa María sería sacerdote y su esposa Juana daría a su futuro hijo como apóstol. Miguel Santiago, testigo de la mariofanía, era un santo³¹¹ al igual que Faustino de la Cruz, padre de Bernarda

³⁰⁹ Farriss, *La corona...*, p. 88.

³¹⁰ Castro Gutiérrez, *La rebelión...*, p. 95.

³¹¹ Gruzinski, *El poder...*, p. 174.

María, otra de las Vírgenes de Antonio, al igual que María, doncella del barrio de San Juan. Mientras que la pequeña hija de Luisa Carrillo llegaría a ser apóstol y una de las tres Marías.

En cuanto a la organización temporal su esquema 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; de esta manera Antonio Pérez y Pasqual de Santa María fungieron como cabezas de autoridad, así Antonio encabezó y centralizó el máximo poder, mientras que Pasqual fue su apoyo; ambos compartirán el nuevo poder: “había de ser Pasqual rey de México y había de recibir la corona en el Purgatorio”,³¹² mientras que Antonio recibiría el arzobispado.

Cabe mencionar que la idea de dualidad estaba presente dentro de la cosmovisión mesoamericana sobre todo visible en el Postclásico, donde la cabeza del gobierno estaba sustentada por el *tlatoani* y por el *cihuacóatl*. Esta organización estaba 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 la tierra.³¹³

En este sentido es posible inferir que si en la tradición mesoamericana el concepto de dualidad estuvo presente, en el siglo XVIII empatara con la visión del poder temporal y espiral que manejó la Corona española durante el reinado de los Habsburgo, cuestión que pudo haberse comenzado a gestar desde los primeros años inmediatos a la Conquista; de esta manera Antonio resignificó ambas visiones y las reinterpreto de manera que le resultaran funcionales.

La importancia de la escritura

Antonio Pérez no sabía escribir ni leer, sin embargo el empleo de la escritura fue un aspecto fundamental de la resistencia de 1761. Antonio supo subsanar su deficiencia con un pequeño grupo de escribanos y fiscales que muy pronto se

³¹² Gruzinski, *El poder...*, p. 185.

³¹³ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica-Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas, 2001, p. 227.

adhirieron a su movimiento. Algunos de los fiscales que participaron provenían de los pueblos de: Tecomaxusco, Ecatingo, Amatlán, Tonatlán; así como algunos escribanos públicos: el de Yecapixtla y el de Tepoztlán; también se unió el escribano de Yautepec, llamado Felipe Neri, que anteriormente había sido gobernador. Este pequeño grupo se unió a la resistencia de Antonio. Sin embargo permanecieron, o intentaron permanecer, al margen del centro de poder que ejercían Antonio y Pasqual.³¹⁴ Este grupo jugó un papel de suma importancia, pues gracias a su participación Antonio pudo acceder a un mundo que hasta ese momento le había estado vedado: la escritura. Gracias a este elemento sus ideas y propuestas bien pudieron difundirse por varios pueblos.

Según Gruzinski, el martes 25 de agosto de 1761, Antonio y tres escribanos se reunieron en la casa de Pasqual para trabajar en la elaboración de varios textos dirigidos al gobernador de Tepoztlán; al Arzobispo de la ciudad de México, es decir, a Manuel Rubio y Salinas, y a los curas de Yautepec, Chimalhuacán y Ecatingo. Durante el proceso que se le levantó a Antonio, éste sólo alcanzó a describir un “papel grande” que le había sido enviado al arzobispo y varios “papeles chicos” dirigidos a los curas de las cercanías [...],³¹⁵ sin embargo no pude corroborar que dichos papeles existan.

El empleo de la escritura por parte de los indios o, hablando en un sentido más amplio, de las clases dominadas, significó una muestra del proceso de aculturación que se comenzó a gestar desde el siglo XVI, pues aprendieron a emplear una de las armas poderosas detentadas por los propios dominadores.³¹⁶ Además, directa o indirectamente, la medida de emplear a los fiscales y escribanos de diversos pueblos en servicio de la Virgen del Volcán podía haber representado el entorpecimiento de las actividades cotidianas de los españoles.

³¹⁴ *Ibíd.*, 184.

³¹⁵ *Ibíd.*

³¹⁶ En este sentido resulta interesante el análisis que hace el propio Gruzinski en su obra *La colonización del imaginario...*, específicamente en “Los títulos primordiales o la pasión por la escritura”, donde aborda la cuestión de los títulos primordiales y la apropiación que comenzaron a hacer los indios de la escritura para negociar ante los españoles. En: Serge Gruzinski, *La colonización del imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, trad. Jorge Ferreiro Santana, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 104-148.

Pese a que Gruzinski asegura que “no había ningún principal, ningún notable”³¹⁷ él mismo registra la activa participación de un cacique de Tepoztlán, aunque no menciona su nombre. Aun así su participación pudo ser importante, ya que podría haber gozado de prestigio y, en este sentido, haber colaborado en la difusión del movimiento, aunque eso le significara discusiones con su esposa, quienle reprochaba que “sabiendo leer y escribir consentía aquel indio”.³¹⁸

Ahora bien, Felipe Neri, al momento de la aprehensión, había fungido como escribano, pero anteriormente había sido gobernador,³¹⁹ de hecho es el mismo Felipe quien lleva Luisa Carrillo a conocer a Antonio Pérez en la casa de Pasqual de Santa María. En el caso de este último no parece haber registros que indiquen que fue un notable o principal, sin embargo es posible que gozara de una posición económica bastante desahogada ya que formaba parte de la cofradía del Rosario y, en 1755, le cobraban 20 pesos por un rancho que poseía.³²⁰ Además poseía una casa, llamada las Valeres, con suficiente espacio como para albergar a los fieles de la Virgen del Volcán.

El empleo de la escritura por grupos rebeldes no fue privativo de esta zona. Otro ejemplo lo encontramos en Chiapas, donde después de una enconada batalla, los insurrectos encabezados por María de la Candelaria:

[...] convocaron a todos los indios que sabían leer y escribir –que por lo general eran quienes desempeñaban los cargos de fiscales de iglesia o maestros de coro– y los nombraron vicarios, ordenándoles que regresaran a sus pueblos para que predicaran el milagro de la Virgen de Cancuc, dieran misa y administraran los divinos sacramentos a sus moradores, lo cual llevaron de manera muy cumplida hasta que los españoles pusieron fin a la sublevación.³²¹

Retomando el caso de Yautepec, Gruzinski menciona que Antonio siguió siendo ajeno a las estrategias escolares de las elites ilustradas pues “a él le bastan una pizca de escritura, algunas hojas, algunas cartas, porque la verdadera sabiduría se adquiere por la gracia y la piedad [...]”.³²² No obstante consideró que comprendió la utilidad que representaba la palabra escrita y, en este sentido, la

³¹⁷ Gruzinski, *El poder...*, p. 185.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 32 v.

³²⁰ AGN, *Indiferente Virreinal*, Cofradías y Archicofradías, caja 5661, exp. 37, f. 2 v.

³²¹ Viqueira Albán, *Encrucijadas chiapanecas...*, p. 192.

³²² Gruzinski, *El poder...*

empleó. Fuera del pequeño grupo de escribanos y fiscales, el resto de los fieles parecía componerse, en su mayoría, por campesinos analfabetos, pero precisamente a ellos estaba dirigido el mensaje de Antonio.

El liderazgo: *un hombre-dios*

Antonio Pérez no fue un dirigente improvisado, sino todo lo contrario, pues su reputación se fue consolidando poco a poco. Sin embargo, considero que gran parte de su prestigio abrevaba en una antigua tradición mesoamericana que sobrevivió hasta la época colonial: la del *hombre-dios*.

El *hombre-dios* era una especie de “cobertura, cascara, piel de una fuerza divina dada para la protección de un pueblo” o mejor dicho eran el *ixiptla*, que se traduce como “vestidura, superficie, alrededor, receptáculo” de la fuerza divina; por tanto, sus actos eran dirigidos por los consejos del verdadero 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”.³²³

La conservación de la íntegra personalidad del *hombre-dios* se puede comprobar por la necesidad de establecimiento del diálogo entre el protector y su representante. Este diálogo podía ser propiciado mediante el éxtasis, y es muy posible que el vehículo propicio para el éxtasis fuera el uso de drogas y alucinógenos. Al respecto Gruzinski menciona que:

Las drogas hacían oficio de disparadores bioquímicos que inducían estados pasajeros cuyo contenido, lejos de ser arbitrario, correspondía a las imágenes, a las sensaciones que la tradición asociaba a este tipo de intoxicación[...] Proyectado fuera del tiempo humano o penetrado por la divinidad, el indio adquiere el conocimiento de las cosas por venir. La planta demostraba ser el interlocutor omnisciente, el detentor del secreto buscado, la potencia que ponía fin a una situación angustiosa, incierta cuando el recurso ordinario se había agotado.³²⁴

Por tanto es posible pensar que Antonio Pérez se comunicaba con “Dios” mediante el uso de los *pipiltzintzintli*:

Que comió los *pipiltzintzintli* que le dio una mujer llamada Petrona (que no sabe dónde vive); que con ellos se ponía como borracho y tomándolos le parecía le

³²³ Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, p. 185.

³²⁴ Gruzinski, *La colonización del imaginario...*, p. 126.

decían los medicamentos que había de aplicar para las curaciones y que los tomó nueve veces [...].³²⁵

Gruzinski plantea que posiblemente sean hongos alucinógenos, además menciona que son “plantas que se cultivan por sus propiedades alucinógenas análogas a las del péyotl y del *ololiuhqui*, sin que se haya logrado identificarlas con seguridad”.³²⁶ Además basándose en su significado náhuatl (“Nobilísimo infante”) considera que los *pipiltzintzintli* designan al joven dios del maíz tierno, de la procreación y del placer, hijo de Cintéotl Itztlacolihqui, el maíz maduro.³²⁷

Mientras que fray Agustín de Vetancurt es el único cronista colonial que menciona a dicha planta y hace una descripción de ella:

Rayz de Pipiltzintzin, cuyas hojas son como las del Zempoaxochilt, y la raya de Peyotl, son muy estimadas entre los naturales, tiene hembra, y macho, tomarla en bebida para no sentir el cansancio, y aplicadas en modo de emplastro cura las partes desconcertadas, en el agua ordinaria aprovecha al calor del hígado, y aunque los naturales las estiman, los españoles las aborrecen por supersticiosas, porque aquellos la suelen tomar para adivinar, y saber lo oculto en sueños, mezclase con Zacaztli, y Ololiuhqui para las fracturas.³²⁸

Sin embargo, 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 marihuana y producen efectos alucinantes”.³²⁹ Por desgracia, no hizo una identificación botánica de esta semilla, pero Julio Glockner considera que, por la descripción, puede pensarse o en *ololiuhqui* (*rivea corymbosa*) o en la semilla del colorín (*erithrina coralliodes*) llamada *tzompanquáhuil* por los aztecas.³³⁰

³²⁵ Gruzinski, *El poder sin límites...*, p. 140.

³²⁶ Según Aguirre Beltrán el *pipiltzintzintli* tiene propiedades semejantes a las del peyote y el *ololiuhqui*, así la parte del vegetal usado es la raíz. “No hemos encontrado investigador que haya identificado la droga en la literatura reciente. Uno, es verdad, afirma, sin prueba o fundamento, que se trata del opio. La hacen aparecer como una planta herbácea, cultivable, que se emplea previa desecación y que bebida provoca alucinaciones: “veían malas cosas y hablaban con ella disparates”. Además, da flores conocidas como rosas: “rosas de pepetichinque”, más comúnmente fue empleado como medio diagnóstico y por vía terapéutica”. En: Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección de Antropología Social), p. 138.

³²⁷ *Ibid.*, p. 143.

³²⁸ Vetancurt, *Teatro mexicano...*, p. 169.

³²⁹ Guillermo Bonfil Batalla, “Los que trabajan con el tiempo, notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada. México”, en: *Annales de Antropología*, vol. V, UNAM, 1968, pp. 104.

³³⁰ Julio Glockner, “Conocedores del tiempo. Los graniceros del Popocatepetl”, en: *Cosmovisión, ritual e identidad...*, p. 316.

Según Bonfil, los “niños” o *pipiltzintzintli* hablan con quién los ingiere y a través de él escuchan su voz y, por lo general, hablan en náhuatl; además ven el mundo, conocen el pasado, saben de las cosas perdidas. Cabe mencionar que el uso de los *pipiltzintzintli* aún es empleado por los graniceros de la región aledaña al Popocatepetl, sobre todo en el valle de Cuernavaca, aunque, según Glockner su uso no es privativo pues también algunos yerberos emplean este procedimiento, pero en el caso de los graniceros:

se usan no sólo para fines adivinatorios y curativos, sino también para conocer, en última instancia (cuando la consulta de los huevos en agua falla), si alguien tocado por el rayo está o no exigido, cuales poderes tendrá, qué rango le corresponderá dentro de la corporación.³³¹

Esta información es muy valiosa pues, como se verá en el siguiente capítulo, Antonio Pérez, además de sus múltiples ocupaciones como curandero, sacerdote y dios, también se desempeñó como granicero. Pero por el momento es importante destacar el uso que el pastor le daba a los *pipiltzintzintli*.

Antonio usaba los *pipiltzintzintli* con fines adivinatorios y terapéuticos, pues mediante su ingestión entraba en un estado de trance donde “alguien” o “algo” le decía los medicamentos que tenía que emplear en las curaciones. Pese a que los registros no permiten asegurar que, además del uso adivinatorio y terapéutico de los *pipiltzintzintli*, Antonio también los empleara como medio de conexión con la divinidad, aunque es posible que así fuera, ya que:

La ingestión de este tipo de plantas se convirtió en uno de los medios predilectos para comunicarse con la deidad; por un lado, comer la planta era propiciar que el dios entrara en el cuerpo del que ingería la planta y, por el otro, era acercar o impulsar el *tonalli* de la persona al mundo de lo divino. Era un proceso en donde lo humano y lo divino se entrelazaban para proporcionar al hombre la ocasión de conocer y ver más allá de lo inmediato.³³²

Por ejemplo, en 1734, el cura del pueblo de Xichú de Indios, localizado en la Sierra Gorda, acusó de idolatría y consumo de una hierba llamada Rosa María a un indio llamado Francisco Andrés. Esta hierba se ha identificado como peyote, droga alucinógena por excelencia en el mundo prehispánico, que, precisamente, permitía la comunicación con la divinidad. En Tutotepec, Diego Agustín promovió

³³¹ *Ibíd.*

³³² Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, p. 174.

el consumo de un “te” que les producía diversos efectos. Dicho “te” parece haber sido una infusión de peyote o, posiblemente de toloache, de esta manera Raquel Güereca que menciona que Diego Agustín:

[...] se hallaba en constante contacto con el mundo de los sagrado; el trance extático inducido por medio de psicotrópicos hacia a este hombre el personaje propicio para que, a través de él, se revelaran los designios divinos.³³³

Parece muy probable que Antonio mantuviera una comunicación con la divinidad a través del uso de los *pipiltzintzintli*, sin embargo algo más sustenta su calidad de *hombre-dios*, pues según el propio Antonio “Él tenía a Dios en el pecho”.³³⁴ López Austin asegura que existen elementos para suponer que el poder del fuego divino se alojaba en el pecho de los *hombres-dioses* y de los gobernantes y que tenía una duración cincuenta y dos años.

El *hombre-dios* se convertía en el receptáculo de la divinidad, pero el corazón era el lugar privilegiado que acogía la “fuerza” pues era considerado como centro de movimiento y receptor óptimo del poder de los dioses. Sin embargo, la fuerza, la energía sagrada, era demasiado peligrosa y cuando ciertas imágenes u *hombres-dioses* eran demasiado receptores nadie se atrevía a verlos a los ojos.

Además, “la fuerza daba a los *hombres-dioses* poder militar”, así su prestigio se basaba en aptitudes conquistadoras; según López Austin esto obligaba a los *hombres-dioses* a buscar el poder, a llenarse de la fuerza de los dioses. Esta fuerza les daba la posibilidad de una larga vida, de adivinar lo que sucederá o interceder por los hombres, de transformarse en algún animal (perro, ocelote o puma) o de realizar un viaje por el mundo de los dioses y retornar.³³⁵

En este punto vale la pena retornar a los viajes que había experimentado Antonio con anterioridad. Primero, cuando el cura de Atlatlahucan quería confiscarle su Cristo:

[...] lo prendió el cura de Atlatlahucan don Jacinto Varela, quien después lo soltó para que lo llevara a su casa a entregar el santo Cristo y que, queriendo ejecutarlo, el declarante se halló de repente con su lienzo en una cueva que está

³³³ Güereca, *op.cit.*, p. 146-147.

³³⁴ Gruzinski, *El poder...*, p. 144.

³³⁵ López Austin, *Hombre-dios...*, p. 124-125.

en la barranca en un lado de Atlatlahucan, siendo llevado por los aires sin saber por quién, que allí permaneció un rato y luego pasó a Chimalhuacán [...].³³⁶

El segundo viaje ocurrió cuando el fraile dieguino le pidió que lo acompañara a Puebla:

[...] ocho días después encontró en el paraje nombrado Zabaleta a un Padre dieguino que le rogó le acompañase a Puebla y que, habiendo consentido, se halló de repente en medio del volcán junto con el referido Padre [...].³³⁷

¿Serían viajes iniciáticos o un elemento tomado de los relatos hagiográficos a los cuales Antonio pudo haber estado expuesto? En este sentido existen varios registros acerca de monjas o incluso mujeres laicas que experimentaron viajes similares. Por ejemplo Sor María de Jesús Tomellín, monja poblana del siglo XVII, “sobrevolaba el planeta recorriendo tierras de cristianos, gentiles y paganos, llenas de hombres-bestias viciosos y deformes, y viajaba a los mundos supraterranos”, además no faltaron algunos viajes al purgatorio y al infierno.³³⁸ Otro ejemplo se observa en la visionaria Francisca, quien supuestamente viajó a lugares tan lejanos como Turquía:

[...] y diciendo esto me hallé con este precioso niño en lugares muy diferentes de los que me he visto, de infieles. Debía ser Turquía porque era gente blanca de casas fabricadas con artículos curiosos. Estaban vestidos de sedas aunque no al uso de cómo se visten acá [...].³³⁹

Es probable que Antonio Pérez hubiera conocido relatos similares a éstos, sin embargo no se puede descartar otra tradición relacionada con el mundo mesoamericano, es decir, la de los viajes iniciáticos. Estas experiencias no eran novedosas en la zona, casi un siglo antes en Tlaltizapan, un hombre llamado Domingo experimentó algo similar. Domingo Hernández “era tenido por santo, que tenía virtud del cielo para curar enfermedades”, por lo cual “era temido por divino”. Precisamente por ese motivo respetado en el pueblo, por su capacidad para curar, *don* que había adquirido después de un viaje iniciático:

³³⁶ Gruzinski, *op.cit.*, p. 127.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-Fondo de Cultura Económica, p. 177.

³³⁹ Asunción Lavrín y Rosalva Loreto L. (editoras), *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas-Puebla-AGN, 2002, p. 164.

[...] que peligrando de una grave enfermedad se le aparecieron dos personas vestidas de túnicas blancas, las cuales le llevaron muy lejos de aquel lugar a otro donde estaba otro enfermo y allí le echaron aire, y luego le llevaron a otro lugar donde había otro enfermo.³⁴⁰

Al volver a su casa, Domingo encontró a sus familiares llorando, pues pensaban que había muerto. Tres días después, los de las túnicas blancas lo llevaron a las casa de las maravillas, donde le mostraron los castigos que recibían los que se emborrachaban, recomendándole que dejara de tomar alcohol. En ese lugar le enseñaron los conjuros para poder curar.

La experiencia que vivió Antonio fue muy parecida a la que experimentan los chamanes,³⁴¹ pues sus experiencias iniciáticas comúnmente se daban en “centro excepcionales”,³⁴² es decir, cerros o cuevas, por tanto me inclino más a pensar que se trató de un viaje iniciático. Así, Antonio fue llevado a un barranco y después a un paraje en medio del Popocatepetl, lugar donde, más tarde, habría de aparecerse la Virgen.

Considero que el esquema del *hombre-dios* contribuye a la explicación de liderazgo de Antonio Pérez, aunque es muy probable que él mismo no se asumiera como tal. Así, mediante las experiencias iniciáticas y el éxtasis provocado por los *pipiltzintzintli* se comunicaba con la divinidad. Gozaba de prestigio, mismo que le devenía de lo sagrado, por lo tanto era un líder

³⁴⁰ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952, p. 157-158.

³⁴¹ Chamán: son especialistas en lo sagrado, individuos dotados de prestigio que tienen la facultad de curar y de viajar mediante el trance extático por lo mundos sobrenaturales y de ver a los seres sobrehumanos, dotados de habilidades visionarias y adivinatorias. En: Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1976 (Sección de Obras de Antropología), p. 388. Por su parte, Hamayon menciona que el chamán “cumple funciones de mediación ante el mundo que muchos autores llaman sobrenatural, poblado de espíritus. Las tareas públicas y privadas que de ello derivan son múltiples pero ambiguas, lo cual le ha valido ser considerado como indispensable pero temido a la vez. Como representante que es de su comunidad se dice que obtiene de los espíritus, en ocasión de rituales periódicos, lo necesario para vivir (presas de casa, clima favorable, salud, fecundidad, logros diversos, etcétera); sin embargo, los suyos saben que puede también privarlos de todo eso. A título personal, a cambio de una remuneración, el adivina lo invisible, predice el porvenir o cura ciertos males, pero puede también maldecir o hacer daño”. En: Roberte N. Hamayon, “El chamanismo siberiano”, en: Roberte N. Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selección de textos y coordinación de la traducción Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2011, (Serie Antropológica/18), p. 143.

³⁴² Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, p. 165.

carismático.³⁴³ Pero aún falta saber cuál era el objetivo del movimiento de resistencia emprendido por este *hombre-dios*.

Los objetivos

A lo largo de la historia de Antonio hemos podido observar una organización estructurada en torno a él y, en menor medida, a Pasqual de Santa María; así como una “corte celestial” que lo acompañaba. Además estaba presente un culto muy importante alrededor de la Virgen del Volcán. Sin embargo, el grupo numeroso que acompañaba al pastor tenía otro motivo para seguirlo: Antonio pretendía una inversión del orden existente. Así

[...] Todo había de ser de los naturales [...] Ellos solos habían de quedar y los españoles y gente de razón se habían de quemar [...] Todas las riquezas les habían de quedar a los naturales [...] El mundo era una torta que se había de repartir entre todos [...].³⁴⁴

Durante sus sermones Antonio no dudó en atacar los dos pilares de la dominación española en la Nueva España: el virrey y el arzobispo:

[...]No se debía pagar tributo al rey, que no servía esto más que para engordar a los españoles y que por esto se acababa el mundo. Vuestra ilustrísima (=el arzobispo) representaba a Lucifer y [...] era gana estarlo engordando.³⁴⁵

El primer pilar atacado por Antonio y sus compañeros fue la figura del poder temporal en la Nueva España: el virrey. El principal reclamo contra este pilar era la

³⁴³ 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, etc. 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 Jasmin Reuter, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, (Sección de Obras de Sociología), pp. 328-330. Gerardo Lara Cisneros hizo esta asociación entre el *hombre-dios* y el líder carismático para el caso del Cristo Viejo de Xichú, de donde precisamente lo retomo. En: Lara Cisneros, *El Cristo Viejo de Xichú...*

³⁴⁴ Gruzinski, *El poder...*, p. 185

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 182.

tributación, que como hemos visto fue una de las cargas más onerosas que trajo consigo el dominio español.

La Iglesia novohispana fue el segundo pilar que atacó Antonio. Mediante la secularización de doctrinas se operó un gran cambio en los pueblos, en su mayoría indios, que habían estado bajo la tutela de los frailes. Al menos en el caso de Yautepec, y un par de pueblos más, es posible pensar que el cambio de administración eclesiástica no supuso un mejoramiento en las condiciones de vida de la población. La estocada de Antonio y Pasqual hacia la institución católica fue bastante fuerte:

[...] Antonio aconsejaba que cuando pasaran por la Iglesia no se quitaran el sombrero [...] Mandaba quemar los santos [...] decía que no adoraran a Santa Cathalina titular de la Iglesia de Izamatitlán porque allí estaban los demonios [...] La misa era mala [...] Les persuadía [...] que no diesen culto a las santas imágenes porque todas eran fábricas del mundo, que solamente las que ellos tenían eran buenas [...] Pasqual les predicaba que no creyesen en la Iglesia ni en los santos y que su Virgen había venido del cielo [...] Aconsejaba [Pasqual] no fueran a Chalma, Tepalcingo ni Totolapan porque eran diablos los santuarios [...] en su casa se quemaron las estampas de los santos porque decían que estaban condenados [...] 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.³⁴⁶

Gruzinski menciona que Antonio quemó una efigie del prelado y que quería encadenarlo para que los demonios se lo llevaran. Resulta curioso que un año antes de que Antonio y sus fieles fueran descubiertos el mismo arzobispo, Manuel Rubio y Salinas, había hecho una visita pastoral a la región, sin notar nada extraño salvo una pequeña llamada de atención al cura, Domingo Joseph de la Mota:

[...] se reprendió al cura por el descuido y falta de claridad en sus partidas, y su Señoría Ilustrísima le ordenó que en lo sucesivo no sea omiso en firmar las partidas, pues se advirtió que en la primera del corriente año de setecientos sesenta aún todavía falta esta circunstancia, y que así mismo excuse en ellas las cifras, números y abreviaturas.³⁴⁷

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 187. 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: Güereca, *op.cit.*, p. 115.

³⁴⁷ AHAM, Episcopal, Secretaría Episcopal, Libro de visita, Caja 23 CL, 1759-1760, f. 149 v.

Esta visita pudo haber sido un factor importante para Antonio y sus seguidores se decepcionaran del arzobispo, ya que es probable que ellos esperaran que, durante su visita, actuara contra las actividades del cura Joseph de la Mota, pues el gran celo religioso que detentaba, así como sus campañas contra el adulterio y la embriaguez habían alterado la cotidianidad del pueblo. Sin embargo el arzobispo se limitó a hacer una pequeña llamada de atención en cuanto a ciertos detalles de organización de la documentación en la parroquia.

Recordemos que Antonio experimentó varios rechazos por parte de algunas parroquias en su intento por ingresar al ámbito eclesial; además el cura, de calidad indio, no estaba entendiendo las necesidades de sus semejantes y, finalmente el arzobispo tampoco había contribuido a mejorar las condiciones en las que estaban viviendo estos grupos subalternos. Por tanto es posible pensar que Antonio, en realidad, estaba proponiendo la creación de una nueva iglesia que respondiera a los intereses y necesidades de sus seguidores, que los tomara en cuenta y les permitiera ejercer cargos importantes que hasta ese momento les habían sido negados en las cofradías del pueblo. De esta manera ellos se reconocían así mismos como “verdaderos cristianos” en relación a los otros, es decir, a la Iglesia encabezada por el arzobispo y, en el ámbito local, por Joseph de la Mota.

En este sentido, tanto Antonio como Pasqual buscaron elevar la fama de su Virgen sobre la de las imágenes más milagrosas de la región: el Cristo de Chalma, el de Totolapan y el de Tepalcingo. Además desprestigiaban las imágenes de santos y estampas pues “eran fabricas del mundo y sólo las que ellos tenían eran buenas”. Y por si fuera poco Antonio ponía a prueba el poco interés que los curas tenían hacia su feligresía cuando “los provocaba a la experiencia de ponerlos sobre una piedra y verían que no los ayudaban como a él su Virgen y su Dios que era la mazorca y los tres maíces la Santísima Trinidad”.³⁴⁸ Sin embargo esto no significó que el movimiento de Antonio fuera antirreligioso, más bien criticó a la iglesia novohispana que habían conocido y que no le resultaba funcional.

Ahora bien, los indios imaginaban una inversión del orden basados en un modelo que conocían bastante bien (el occidental), pues no cuestionaron la

³⁴⁸ Gruzinski, *El poder...*, p. 144.

estratificación social, sino su lugar en ella. Así, el rey y el arzobispo debían ceder su lugar a Pasqual de Santa María y a Antonio Pérez: “había de ser Pasqual rey de México y había de recibir la corona en el Purgatorio [...] Antonio instaba a Pasqual buscara para vestir bien y para coronarse rey”.³⁴⁹ Más aún, Antonio el hombre-dios será pontífice y Pasqual reinará sobre el mundo, un mundo en el que el papel de cada uno se volverá a definir. Pero esta idea de invertir la situación de dominados en dominantes no era nueva, pues en 1712 la Virgen le habló a una jovencita del pueblo de Cancuc para decirle que:

[...] ya no había más rey, ni tributo, ni alcalde mayor, ni funcionarios de Ciudad Real porque ellos habían llegado para liberarlos de todo eso; y que ya no había más obispo ni ningún cura porque todo eso ahora había terminado; y que ahora ellos gozarían de su antigua libertad; y que solo tendrían vicarios y curas párrocos propios que se encargarían de administrar los sacramentos [...] que a partir de ese momento los indios ocuparían el lugar de los españoles –los que habían caído de su gracias- y éstos el de aquellos. Así, cuando los vicarios ordenaron matar a los españoles, ladinos y sacerdotes, precisaron que los que se entregasen y obedeciesen a la Virgen los pusieran a servir a los indios y que es pagasen tributo como esclavos.³⁵⁰

Tal parece que los indios no concebían peor castigo para sus enemigos que convertirlos, precisamente, en indios, como bien dice Felipe Castro. Por su parte, Gerardo Lara menciona que cuando los indios de la Sierra Gorda empleaban los mismos insultos que los hispanos les dirigían a ellos (tales como perros, mulatos o negros) no estaba haciendo otra cosa sino tratando de invertir el orden social.³⁵¹ Del mismo modo, el hecho de pagar tributo y servir a los indios parecía el peor castigo que podían recibir los españoles.

Pero ¿cómo se llegaría a esa inversión del orden que tanto aspiraban los seguidores de Antonio? La respuesta tenía que ver con el fin del mundo.

³⁴⁹ *Ibíd.*, p. 185.

³⁵⁰ Victoria Reinfler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, trad. Cecilia Paschero, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, (Sección de obras de antropología), p. 122.

³⁵¹ Lara Cisneros, *El Cristo Viejo...*, p. 160.

El fin del mundo

“Sólo los que creen en la Virgen del Volcán serán salvados de la destrucción y de la condenación eterna”.³⁵² Antonio Pérez había hablado a sus feligreses del fin del mundo, que por cierto estaba muy cerca; la principal señal tenía que ver con el agotamiento de su sustento básico, así como de dos elementos básicos para la vida: “si las mazorcas, el fuego y el agua empiezan a escasear, es que el mundo se está acabando”.³⁵³

Es comprensible que los indios del siglo XVIII asociaran la idea del fin del mundo con el fin de las mazorcas, pues su dieta (incluso hasta la fecha) se basaba enteramente en el maíz. Por otra parte, el fuego y el agua han sido elementos de suma importancia que, hablando de un entorno campesino, bien podrían referirse al sol y al agua, cuestiones básicas para el crecimiento del maíz.

El mundo se habría de acabar dentro de dos años y cinco meses, así que Antonio recomendaba ya no pagar el tributo al rey, pues sólo servía para engordar a los españoles. El mundo habría de acabarse así:

[...] Temblaría luego y herviría la tierra. Dentro de ocho días se habían de juntar en la cueva todos los pueblos convertidos a saludar a la Virgen y entonces había de temblar la tierra [...] Dijo el día primero de septiembre que antes de un mes había de temblar y que en el mes de mayo de sesenta y dos había de haber una grande enfermedad [...] Ahora lo verán ellos sólo había de quedar y los españoles y gente de razón se habían de quemar [...] Este año se acababa el mundo pero que él quedaba para hacer otro [...] Habían de arder todos los gachupines españoles y de razón que Vuestra Ilustrísima (=el Arzobispo) ya amarrado con cadenas para que se lo llevaran los demonios [...] Iban a poder desenterrar al Santo Cristo que había mil años que estaba enterrado.³⁵⁴

El testimonio resulta escalofriante, sobre todo si tomamos en cuenta que a finales de 1761 y principio de 1762 la zona fue azotada por una epidemia de viruela,³⁵⁵ de la cual se informa que fue muy cruel y dejó un alto índice de mortalidad.³⁵⁶ Incluso, en enero, Domingo Joseph de la Mota informó que no podía

³⁵² Gruzinski, *El poder...*, p. 186.

³⁵³ *Ibid.*, p. 162.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 187.

³⁵⁵ Gibson, *Los aztecas...*, p. 463.

³⁵⁶ Sedano, *op.cit.*, vol. II, p. 203

presentarse a comparecer porque “al presente está en su mayor fuerza la peste de viruelas en esta feligresía”.³⁵⁷ Pero esto sólo puede quedar en la coincidencia.

Ahora bien resulta necesario atender al relato cristiano acerca del fin del mundo, es decir, el Apocalipsis de San Juan para saber si existe relación entre éste y la idea de Antonio Pérez:

Miré cuando abrió el sexto sello, y he aquí hubo un gran terremoto; y el sol se puso negro como tela de cilicio, y la luna se volvió toda como sangre; y las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra, como la higuera deja caer sus higos cuando es sacudida por un fuerte viento. Y el cielo se desvaneció como un pergamino que se enrolla; y todo monte y toda isla se removió de su lugar. Y los reyes de la tierra, y los grandes, los ricos, los capitanes, los poderosos, y todo siervo y todo libre, se escondieron en las cuevas y entre las peñas de los montes; y decían a los montes y a las peñas: Caed sobre nosotros, y escondéndonos del rostro de aquel que está sentado sobre el trono, y de la ira del Cordero; porque el gran día de su ira ha llegado; ¿y quién podrá sostenerse en pie?³⁵⁸

Las similitudes son notables: el fin del mundo iniciaría con terremotos, de igual forma las cuevas están presentes y juegan un papel importante; no obstante la función es diferente, mientras que en el Apocalipsis las cuevas servirían como refugio y escondite de los pecadores, en el caso de Antonio la cueva es el lugar de protección para los elegidos por la Virgen. Pese a las semejanzas en ambos relatos, incluyendo una posible idea del reino de los mil años, como más adelante se verá, el relato de Antonio contiene elementos que nos recuerdan otro relato bíblico, mismo que posiblemente este indio conoció, relacionado con el fin del mundo y el inicio de uno nuevo: el Diluvio Universal.

Y miró Dios la tierra, y he aquí que estaba corrompida; porque toda carne había corrompido su camino sobre la tierra. Dijo, pues, Dios a Noé: He decidido el fin de todo ser, porque la tierra está llena de violencia a causa de ellos; y he aquí que yo los destruiré con la tierra [...] Y he aquí que yo traigo un diluvio de aguas sobre la tierra, para destruir toda carne en que haya espíritu de vida debajo del cielo; todo lo que hay en la tierra morirá. Más estableceré mi pacto contigo, y entrarás en el arca tú, tus hijos, tu mujer, y las mujeres de tus hijos contigo³⁵⁹.

En este sentido el relato del diluvio universal cristiano parece ser el único ejemplo, dentro de la Biblia, que muestra la posibilidad creación de un nuevo mundo a partir de la destrucción del anterior, es decir, una concepción cíclica, pues Dios establece una alianza con los hombres y promete no volver a destruir el

³⁵⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 21.

³⁵⁸ *Apocalipsis*, capítulo 6, versículos 12-17.

³⁵⁹ *Génesis*, capítulo 6, versículos 12-18.

mundo; así la destrucción da origen al principio, idea que también estuvo presente en la cosmovisión mesoamericana. El diluvio en el mundo mesoamericano no fue visto como un castigo, “sino como un proceso formador mítico por el que se establecieron los cuatro postes que sostienen el cielo y permiten el inicio del tiempo”,³⁶⁰ por tanto el inicio de la humanidad comenzaba, precisamente con el diluvio; así, en ambas visiones, la idea del diluvio significa el principio. Para Antonio Pérez, el fin del mundo estaba asociado al principio del nuevo orden, sólo que este inicio tendría lugar a partir de un elemento purificador similar al agua: el fuego, a partir del cual es posible purificarse:

la purificación por el fuego es complementaria de la purificación por el agua en el plano microcósmico (ritos iniciáticos) y el plano macrocósmico (mitos alternados de diluvios y de grandes sequías o incendios). El fuego es pues ante todo el motor de la regeneración periódica [...] El fuego es también, en esta perspectiva, en cuanto quema y consume, un símbolo de purificación y regeneración.³⁶¹

De este modo el mundo, según Antonio Pérez, se acabaría por temblores y fuego (si atendemos a la frase “y herviría la tierra”); además no habría un arca, el refugio iba a ser la cueva del volcán. Todos aquellos que no creyeron en la Virgen morirían quemados, es decir, los españoles tenían una oportunidad de salvarse: creer en la Virgen y servir a los indios.

Aquellos que sobrevivieran a las catástrofes venideras y que se ampararan a la Virgen tendrían una nueva vida, donde Antonio les aseguró que “nunca les faltaría cosa alguna”,³⁶² sería un mundo de abundancia, además “Iban a poder desenterrar al Santo Cristo que había mil años que estaba enterrado”.

¿Un movimiento milenarista?

El término “milenarista” o “milenarismo” remite a un concepto occidental que tiene que ver con el “reino de los mil años”, es decir, después del fin del mundo aquellos que hayan sobrevivido podrán gozar de la segunda venida de Jesús a la tierra,

³⁶⁰ Alfredo 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, COLMICH, El Colegio Mexiquense, 1997, pp. 239.

³⁶¹ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, 7ª ed., trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 2003, pp. 511-514.

³⁶² Gruzinski, *El poder...*, p. 189.

donde se implantara su reinado, mismo que durará, precisamente, mil años. Estas ideas estuvieron constantemente asociadas, durante la Edad Media, a los franciscanos.³⁶³

Lara Cisneros considera que la “creencia en un mundo mejor, en un reino que vendrá y en donde el pueblo oprimido podrá ocupar el lugar preeminente que le ha sido negado”³⁶⁴ encajó muy bien con el sentir de los indios. Por su parte, Alicia Barabas define el milenarismo como:

la creencia de una edad futura, a la vez profana y sagrada, terrestre y celeste, en la que todos los males serán corregidos, todas las injusticias reparadas y abolidas la enfermedad y la muerte. Está en la naturaleza del milenarismo ser al mismo tiempo religioso y sociopolítico y enlazar estrechamente las esperanzas y aspiraciones terrenales con los medios a través de los cuales se espera tener acceso al nuevo mundo, en un tiempo más o menos definido.³⁶⁵

Según Antonio Pérez, después del fin del mundo, él sobreviviría para crear otro junto con aquellos que hubieran creído en él y la Virgen del Volcán. Además menciona que después de los trágicos acontecimientos podrán desenterrar a un Cristo que lleva enterrado mil años. Hasta el momento la idea del fin del mundo y la creación de uno mejor encajan perfectamente; también está presente la idea de los mil años, sin embargo en un sentido pasado, pues mientras en el imaginario occidental los mil años del reinado de Cristo vendrán después del fin del mundo, para Antonio un Cristo había estado enterrado mil años. ¿Qué podría significar? Es difícil saberlo, incluso es posible que la idea de la venida de Cristo y su reino milenarista no signifique nada para ellos, puesto que Antonio es el que reinará en el nuevo mundo, no Cristo.

Por otra parte, el concepto de milenarismo está fuertemente ligado al del mesías, pues para que las aspiraciones milenaristas sean cumplidas es necesaria la existencia de Mesías “encargado de conducir a sus fieles hacia la vida feliz de un paraíso prometido”, además este “héroe en persona se encargaría de castigar a los blancos invirtiendo los papeles”.³⁶⁶ El mesías “aparece como todopoderoso,

³⁶³ Véase Georges Duby, *El año mil*, Barcelona, Gedisa, 1996.

³⁶⁴ Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, p. 204.

³⁶⁵ Barabas, *Utopías indias...*, p. 40.

³⁶⁶ Schaden, “El mesianismo en América...”, p. 8.

tanto sobre las actividades de la vida religiosa como profana”,³⁶⁷ por tanto debe comprobar su poder, ya sea mediante milagros y curaciones o por medio de la adivinación. En este sentido Antonio Pérez comienza a encajar en el perfil, pero ¿qué hay de su movimiento de resistencia?, ¿puede ser considerado como un movimiento mesiánico?

Un movimiento mesiánico puede definirse como “la actividad de todo un grupo, suscitada por la aparición de un emisario divino, con objeto de cambiar las condiciones sociales existentes”.³⁶⁸ En este sentido, el movimiento de Antonio Pérez sí pretende cambiar el orden social establecido, pero su calidad de *hombre-dios* es tenido como tal, como una deidad y no sólo como un emisario divino, incluso “decía que era Dios y en señal de ello le hacían reverencia y besaban la mano”. A María Dolores, una de sus adeptas más próximas, “le decía Antonio que era Dios y sustentaba el mundo”. A otros “les decía que era Dios”.³⁶⁹

Además, como bien plantea Gerardo Lara, para reconocer la existencia de un verdadero mesías hace falta que el concepto es tomado del caso israelí, por lo tanto se deben presentar las mismas condiciones que hicieron surgir el fenómeno, a saber, el sometimiento ante el otro, el sufrimiento de la persecución y la humillación; por otra parte se debe creer en la existencia de un mundo mejor donde el pueblo oprimido ocupará el lugar que le había sido negado, finalmente, se debe presentar una situación de *anomia*, es decir, una situación de desintegración social, de ausencia del orden, donde los grupos sociales tradicionales se desintegran.³⁷⁰

Por tanto me inclino más a pensar, como Lara Cisneros y Raquel Güereca, que lo sucedido en Yautepec tiene que ver más con la tradición del *hombre-dios* que con la idea del mesías, sin embargo era preciso aclarar este punto. De hecho, Gruzinski define al movimiento de Yautepec como “un movimiento mesiánico rápidamente abortado”.³⁷¹ Sí fue rápidamente abortado puesto que no llegó la oportunidad de invertir el orden; sin embargo, no considero que Antonio Pérez

³⁶⁷ Güereca, *op.cit.*, p. 148.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 149.

³⁶⁹ Gruzinski, *El poder...*, p. 144.

³⁷⁰ Lara Cisneros, *El Cristo Viejo...*, pp. 31-32.

³⁷¹ Gruzinski, “La segunda aculturación...”, p. 187.

pueda ser considerado un mesías, como tampoco puedo concebir su movimiento en términos milenaristas. Por tal motivo he designado lo sucedido en Yautepec, durante la segunda mitad del siglo XVIII, como movimiento de resistencia guiado por un *hombre-dios*: Antonio Pérez.

3.4 Una mestiza entre indios: el caso de Luisa Carrillo

El proceso inquisitorial de Luisa Carrillo es un documento interesante en la medida que muestra la participación de una mujer mestiza en un movimiento de resistencia como lo fue el de Yautepec, en 1761. A partir de la información extraída de este expediente fue posible vislumbrar que este movimiento no sólo se conformó de indios, sino que confluyeron personas de distintas calidades, mismas que posiblemente compartieron creencias, prácticas, necesidades, intereses, etc.

María Luisa Vicenta Carrillo fue una mestiza, originaria del pueblo de Ahuepa, jurisdicción del curato de Cuautla. Cuando fue apresada tenía alrededor de 30 años. Físicamente se le describió como “una mujer de buena estatura, poblada de pelo negro, rostro blanco, ojos negros, nariz aguileña, con una cicatriz en el entrecejo [...]”.³⁷² Estaba casada con Andrés José Alcázar, vecino de Yautepec, de aproximadamente 35 años de edad.³⁷³

Luisa Carrillo fue denunciada por Cristóbal Martínez y Manuel García, ambos españoles, dos días después de que Joseph de la Mota encontró a varias personas “idolatrando”; en su denuncia Cristóbal alegó que:

[...] después de haber sucedido el tumulto contra el cura por haber hallado idolatrando a los indios en la casa de Pasqual Santa María, le dijeron que esta rea cuando enfermo fue a curarse con Antonio Pastor indio, que después fue a parir a la casa de Pasqual Santa María, y entonces la coronaron, que al punto sano de todo que a los tres días estaba trasteando en la casa [...].³⁷⁴

Cabe mencionar que Manuel García estaba casado con la hija de Luisa Carrillo, Anastasia Gertrudis, quien también rindió declaración:

[dijo] la llevó varias ocasiones a la casa de Pascual de Santa María, y que allí conoció a Antonio Pérez Pastor, que vio como éste confesaba y decía misa, y que su madre se confesaba con él, y la hacía fuerza para que ella también la ejecutara,

³⁷² AGN, *Inquisición.*, vol. 1073, exp. 3, f. 85v.

³⁷³ *Ibid.*, f. 89.

³⁷⁴ *Inquisición*, Vol. 1000, Exp. 21, f. 291.

que vio predicar a dicho indio, y la procesión que hicieron por sus milpas a que concurrió su madre como a otras concurrencias que había, en que el dicho Pastor azotaba a los indios, que no creían en su Dios[...].³⁷⁵

En vista de estas diligencias, Joseph de la Mota mandó a aprehender a esta rea y su marido, ambos fugitivos; una vez que fueron conducidos a su presencia les tomó su declaración. Luisa declaró que:

[...] Antonio Pérez Pastor indio de Chimalhuacán le dijo que no había más dios que la virgen que adoran, el que es un ídolo, el que se le demostró y dijo ser la misma que adoran los indios, y que la declarante creyó en ella; que asimismo le dijo que no creyera en las imágenes de los santuarios ni en las que hay en las iglesias: y porque la declarante así lo creyó que le dijo no creyera en el santísimo sacramento, que así lo hizo la declarante[...]. Que el motivo que hubo para ir a la casa de Pascual Santa María donde conoció a Antonio Pastor fue porque habiendo enfermado la declarante, [...] y que llegado el tiempo de parir la declarante la víspera de Santiago de este año parió en la casa de Miguel Aparicio, que para parir la tuvo Pascual Santa María, fue partera la mujer de Aparicio que vio la declarante después de haber parido que Pedro Santa María tuvo una jícara de agua, que Antonio Pastor se puso a los hombros unos manteles blancos y bautizó a la hija de la declarante, que no entendió las palabras que dijo que en el ínterin tuvo en las manos Pascual Santa María a la virgen y a un crucifijo, oyó que todos rezaban credos, que esta criatura se la entregó a Antonio Pastor por habérsela pedido para que fuera apóstola y una de las tres Marías: que está entendida la declarante que su hija no está bautizada en la iglesia porque así se los mandó Antonio Pastor, y que esta criatura se la llevaron los indios, y no sabe su paradero. Que Antonio Pastor, Pascual Santa María y Aparicio le dieron a la declarante y a su marido Andrés Alcázar una quartilla de maíz de sembradura en pago de su hija para ofrecérsela a su dios de ellos [...] Que finalmente, que en cuanto le han instruido y enseñado Antonio Pastor y Pascual Santa María todo lo ha creído. Que esta es la verdad [...].³⁷⁶

En noviembre de 1761 De la Mota envió una carta al arzobispo en la que informó que remitía a los reos Luisa Carrillo y su marido Andrés Alcázar porque de la sumaria que hizo “resulta que claramente son reos que pertenecen al Santo Oficio”³⁷⁷. La misiva fue recibida por los señores inquisidores Arias y Cúber, quienes ordenaron que los reos se mantuvieran en la cárcel pública. Sin embargo, el cura de Yautepec envió otra carta al arzobispo para pedir disculpas por haber actuado sin informar antes a éste:

Acompaña a esta en ocho fojas la sumaria que formé de Luisa Carrillo mulata vecina de Yautepec la que con su marido Andrés Alcázar tengo remitidos a vuestra señoría ilustrísima. Y aunque primero debía haber dado cuenta lo diferí,

³⁷⁵ *Ibíd.*, fs. 292v.-293.

³⁷⁶ AGN, *Inquisición.*, vol. 1073, exp. 3, f. 32 v.-33.

³⁷⁷ *Ibíd.*, f. 14.

aguardando más testigos con qué ampliar la diligencia, y aunque no se han conseguido de la abundancia de las declaraciones de los indios reos que se hallan presos en el arzobispado, de sus diligencias y testimonio constarán los hechos, concurrencia y ánimo de Luisa: la que así mismo aprendí sin el orden de vuestra señoría ilustrísima, porque inmediatamente que por requisitorio que libré a las justicias eclesiásticas y de su majestad y se aprendieron hasta 64 indios idólatras que se hallaron cerca de la cueva del volcán, donde han tenido su sinagoga [...]³⁷⁸

Después de que los inquisidores, Arias y Cúber, investigaron e interrogaron al cura Dela Mota por ejercer su comisaría fuera del territorio determinaron que lo había hecho movido por su cristiano celo, sin embargo consideraron que la sumaria que formó este cura era suficiente para considerar que Luisa y Andrés eran reos pertenecientes al Santo Oficio. Se estableció que las diligencias fueran remitidas al comisario de Cuernavaca, Miguel Nava. A partir de este momento quedó claro que, tanto Luisa como Andrés, eran mestizos, pues en algún momento se pensó que eran mulatos, ya que así aparecen en las primeras sumarias: “Luisa Carrillo mulata vecina de Yautepec”.³⁷⁹

Cuando Luisa fue cuestionada sobre la casta y calidad de sus ascendientes y sobre si alguno de ellos ha sido preso, penitenciado, reconciliado condenado por el Santo Oficio, negó tales cuestionamientos, ella aseveró que:

han sido cristianos viejos católicos romanos; y que ni ellos ni alguno de ellos ni la confesante han sido presos penitenciados, reconciliados, ni condenados por el Santo Oficio de la Inquisición hasta la presente que la confesante se halla presa por orden de este Santo Oficio.³⁸⁰

Sin embargo, poco sirvió su “pasado limpio” y su supuesta genealogía de “cristianos viejos católicos y romanos” pues tuvo que enfrentar un largo proceso que duró cerca de nueve años, tiempo en el que perdió todo: su familia, su casa, su dignidad, su salud, en fin, su vida; aunque cabe mencionar que no murió durante el proceso como ocurrió con varios integrantes del movimiento, sobre todo mujeres. Pese a eso las consecuencias de su estancia en las cárceles del Santo Oficio fueron irremediables.

Posiblemente Luisa Carrillo había sido una de las mujeres más allegadas a Antonio “Pastor”, sobre todo en calidad de aprendiz de curandera. Pero no sólo

³⁷⁸ *Ibid.*, f. 15.

³⁷⁹ *Ibid.*, f. 15.

³⁸⁰ *Ibid.*, f. 89.

participó en este sentido, sino que al estar embarazada había dado a luz en casa de Miguel Aparicio; ahí había sido atendida por la mujer de éste. Antonio Pérez y Pasqual de Santa María le habían dado los cuidados “pos-parto”:

[...] a otro día por la mañana le dieron a comer unas yerbas que no conoció, y al medio día nos polvos que no sabe cuáles fuesen, con lo cual se quedó privada, y como ebria [...] Y que en esta disposición se mantuvo hasta el domingo, que la bañaron en temascal.³⁸¹

No conforme con esto, parece que Luisa había dado a su hija recién nacida para que formara parte de la “corte celestial” de Antonio, en calidad de “apóstola” y como una de las “tres vírgenes”. Además la niña no fue presentada ante el cura para ser bautizada, pues el mismo Antonio Pastor la bautizó. En recompensa por haber entregado a la niña “para ofrecérsela a su dios de ellos” Antonio y Pasqual le dieron una cuartilla de maíz de sembradura a Luisa y Andrés. Sin embargo en declaraciones posteriores, Luisa aclara este punto asegurando que “el dicho Pascual y Antonio Pérez Pastor le dijeron que criase a su hija Serafina que aún era de pecho, y dejase a la recién nacida, que ellos cuidarían de criarla”.³⁸² Parece razonable pensar que al tener tres hijas más que mantener (ya que sus anteriores hijos habían muerto) la situación pareció tentadora; además Antonio Pastor ofrecía la posibilidad de elevar a su hija al rango de “Virgen”, además claro está de educarla y mantenerla.

Varios testigos argumentaron que Luisa y su marido efectivamente habían estado en casa de Pasqual el día que el cura de Yautepec interrumpió su ceremonia, sin embargo no fueron aprehendidos ese día y tampoco huyeron en la misma dirección que los demás, incluso se esperaron hasta el día siguiente para emprender la huida, es decir, el 2 de septiembre. María Gertrudis Anastasia Alcázar, hija de Luisa y Andrés, testificó contra ellos:

Que luego que el martes sucedió el tumulto, determinó su madre huirse porque había estado aquella tarde en la casa de Pascual; y porque supo la buscaban se huyó con su padre y que se han ido a Cuautla, que no sabe otra cosa [...].³⁸³

³⁸¹ *Ibid.*, f. 90.

³⁸² *Ibid.*, f. 89 v.

³⁸³ *Ibid.*, f. 30 v.

Una vez que fueron aprehendidos y después de su breve estancia en la cárcel de Cuautla, fueron llevados a Yautepec, donde Domingo Joseph de la Mota puso en depósito a Luisa Carrillo en la casa de don Pedro Bermúdez y a su marido Andrés Alcázar en la de don Rodrigo del Valle,³⁸⁴ ahí permanecieron cuatro meses. Poco tiempo después pidió auxilio al cura José Garrido y al teniente del partido de Tlayacapan para trasladar a ambos reos a la ciudad de México para ser entregados al Santo Oficio.³⁸⁵

Pero la situación de Luisa Carrillo estaba lejos de resolverse pues Miguel Nava, comisario de Cuernavaca, regresó las diligencias que le enviaron al Santo Oficio³⁸⁶ por tanto se determinó que se comisionara al cura de Cuernavaca, don Manuel de Omaña, recomendándole que se apoyara en el notario de Cuernavaca, y en caso de que no pudiera nombraran otro, con la única condición que no fuera de Yautepec. Pero Omaña no pudo cumplir con su trabajo y el 21 de julio de 1762 declinó su nombramiento de comisario, por tanto se sugirió para el encargo al bachiller Juan de Sozaya y Zorrilla, juez eclesiástico de Amilpas, residente en Cuernavaca, quien finalmente logró avanzar en las investigaciones. Para entonces Luisa llevaba presa casi un año.

El proceso que Luisa tuvo que llevar a costas mermó gravemente su salud, pues gran parte de su presidio lo vivió en el hospital. Al parecer ingresó por “accidentes” ocurridos dentro de la cárcel, cuestión que no resulta rara si pensamos en las condiciones insalubres de la cárcel, la humedad, la mala alimentación y las pésimas condiciones en que vivían los reos. Sin embargo ahí empezó su suplicio pues según Juan Gregorio de Campos, médico del Santo Oficio la rea se contagió de una fiebre maligna cuando fue atendida por primera vez en este hospital:

[...] se le hizo un depósito en el pecho, explicado en un continuo dolor, esputo cruento y algunas veces verdaderamente purulento; lo que la constituye en una especie de tisis acompañada según las ocasiones que he observado, de una calentura lenta. Con la cual enfermedad, según la lentitud con que procede,

³⁸⁴*Ibid.*, f. 16

³⁸⁵*Ibid.*, f. 35.

³⁸⁶*Ibid.*, f. 28.

aunque podrá vivir mucho tiempo, pero siempre enferma, y propensa a difundir algún contagio mediante la muda de que usa [...].³⁸⁷

El 14 de abril de 1763 el hospital de Jesús dio aviso al alcalde de cárceles secretas que Luisa ya se había recuperado. Los inquisidores ordenaron que se le pusiera en una cárcel secreta a beneficio de su salud, por estar más secas éstas que la cárcel pública, en la que se hallaba Luisa cuando enfermó.³⁸⁸ En julio de ese mismo año fue visitada por un doctor, quien recomendó trasladarla nuevamente al hospital de Jesús Nazareno “para que convalezca de la grande hipocondría que padece”.³⁸⁹ Aun así había corrido con mejor suerte que su marido, o al menos había logrado sobrevivir, pues un año antes Andrés murió, precisamente en el mismo hospital, aunque no se refiere por qué motivo falleció.

El 26 de enero de 1764, Luisa envió una carta al Santo Oficio pidiendo que se envíe por ella pues ya llevaba seis meses en el hospital, y argumentó que: “seis meses me parecen seis mil años”.³⁹⁰ Pero sus ruegos no fueron oídos hasta el 27 de febrero de 1765, cuando los inquisidores ordenaron que Luisa fuera sacada del hospital de Jesús y llevada a cárcel secreta, lo cual se verificó el 4 de marzo de 1765.³⁹¹

El 29 de julio de 1765 se hizo la acusación formal contra Luisa Carrillo por el fiscal inquisidor del Santo Oficio, Julián Vicente González de Andía: “criminalmente acuso a María Luisa Carrillo, natural del pueblo de Auhuepa perteneciente al curato de Cuautla, de calidad mestiza, de estado casada, y de 30 años de edad, presa en cárceles secretas que está presente”, de esta manera la acusación quedó conformada en 19 capítulos. Además se pidió que Luisa fuera puesta a cuestión de tormentos “hasta que confiese la verdad e intención de todos sus hechos”,³⁹² pero no fue sometida a la cuestión, ya que en 1766 regresó nuevamente al hospital, esta vez más grave pues el médico informó que era

³⁸⁷ *Ibid.*, f. 108 v.

³⁸⁸ Resulta interesante señalar la diferencia entre la cárcel pública y la cárcel secreta del Santo Oficio, ya que es posible que en la primera se encontraran aquellos reos que no tenían su expediente aun formado, mientras que los reos de las cárceles secretas ya contaban con él. Agradezco al Dr. Gabriel Torres Puga por esta pertinente aclaración.

³⁸⁹ AGN, *Inquisición.*, vol. 1073, exp. 3, f.45.

³⁹⁰ *Ibid.*, f. 83.

³⁹¹ *Ibid.*, f. 84.

³⁹² *Ibid.*, f. 101.

imposible que la rea soportara la penitencia que se le pudiera imponer, incluso era recomendable que se le restituyera a “sus aires nativos”.³⁹³

No obstante la restitución a su lugar de origen no fue posible, ya que no se encontró familiar alguno o casa a donde llegar, por lo tanto tuvo que regresar al hospital, donde ingresó nuevamente el 14 de marzo. Ocho meses después Luisa salió del hospital más restablecida, pero el médico volvió a insistir en lo crónico de su enfermedad y, sobre todo, en las alucinaciones que padecía:

[...] lo que más se hace visible en la referida paciente es alguna depravación en la imaginación manifestado por algunas producciones nada acordes ni arregladas que suele prorrumper, aunque en todo lo demás del trato común no se le observa desarreglo alguno en sus raciocinios.³⁹⁴

Finalmente, después de una larga agonía y múltiples alucinaciones se determinó que Luisa estaba curada, dentro de lo que cabía, y que podía retornar a la cárcel para seguir el juicio, así “el 30 de enero de 1768 se ordenó que la rea regresara a la cárcel para que se le siguiera su causa”.³⁹⁵

Luisa Carrillo regresó a la cárcel secreta de la Inquisición para enfrentar su juicio por “idólatra, hereje externa formal, apóstata de nuestra santa fe católica, perjura, escandalosa, falsaria, diminuta, proterva y negativa, incorregible e impenitente”.³⁹⁶ Varias fueron las acusaciones en su contra, entre las que destacan su actividad como curandera y partera, su adoración a los “falsos ídolos” de Antonio Pastor, de haber hecho unas trenzas de canas para la supuesta Virgen, de haber recibido la “comunió” tres veces por mano del indio, además de inducir a su propia hija de ocho años de creer en el Pastor, a lo cual ella se había negado.

También se le acusó de entregar a su hija para ser sacrificada, incluso Ignacio Salamanca, español y vecino de Yautepec, “asentó que a los dos días mató Antonio, el indio, la criatura para el sacrificio, según supo [...]”.³⁹⁷ Además don Luis de Zarate e Ignacio Ruiz, oyeron decir que Antonio Pérez había degollado a la recién nacida:

³⁹³ *Ibíd.*, f. 108 v.

³⁹⁴ *Ibíd.*, f. 113.

³⁹⁵ *Ibíd.*, f. 115.

³⁹⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 1032, exp. 3, f. 30 v.

³⁹⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 3, f. 69.

[Don Luis de Zárate, español, vecino de Izamatitlán] dijo que de público había oído que el indio degolló delante de su ídolo, una criatura hija de Luisa.

[Ignacio Ruiz, mestizo, vecino de Yautepec] dijo que de público había oído que el indio degolló delante de su ídolo, una criatura hija de Luisa.

[Manuel de Rivera, mestizo, vecino de Yautepec] expresó haber oído de público el bautismo de la hija de Luisa, y que a dicha criatura y a otra sacrificaron, aunque no sabía ni quién, ni cómo [...].³⁹⁸

Esta acusación era muy grave, tanto para Antonio Pérez como para Luisa y Andrés, el primero por ejecutar el sacrificio y los segundos por haber entregado a su hija y permitir la inmolación; sin embargo ninguno de los testigos aseguró haber visto dicho episodio, solo lo oyeron decir, por tanto comenzaron las averiguaciones. El encargado de la investigación fue el comisario del arzobispo, el licenciado don Manuel Medina. Un castizo, vecino de Yautepec, llamado Matías José de Yta, dio la primera pista contundente para saber cuál había sido el destino de la pequeña hija de Luisa Carrillo, pues declaró saber que la niña estaba en Ozumba. Y efectivamente ahí fue localizada pues “consta haberla recibido en Ozumba, jurisdicción de Tlalmanalco, la mujer de Joseph Zerón”.³⁹⁹

Otra de las acusaciones que pesó sobre Luisa Carrillo fue la de dejarse adorar por los indios, ser declarada reina y ser paseada por las milpas:

[...] 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.⁴⁰⁰

Pero aparte de todas las acusaciones que ya tenía en su contra, Luisa agravó su situación pues durante las tres audiencias practicadas después de su reclusión en la cárcel del Santo Oficio negó todo cuanto le preguntaban, más aún cuando ya había declarado toda “la verdad” ante Domingo Joseph de la Mota.⁴⁰¹ Luisa se disculpó argumentando que después de tantos años (más de cuatro) y con las enfermedades que la aquejaban había olvidado por completo lo que había declarado ante el cura Domingo Joseph de la Mota. Después de la

³⁹⁸ *Ibid.*, f. 69 v.

³⁹⁹ *Ibid.*, f. 70.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, fs. 97-97 v.

⁴⁰¹ *Ibid.*, fs. 99-99 v.

cuarta audiencia se presentó la acusación formal y su abogado Juan José de Azpeitia pidió a Luisa que “lo piense bien y diga la verdad”,⁴⁰² pero ella ya no quiso ratificar ni agregar nada. Sin embargo su proceso tuvo que ser interrumpido por la debilidad de su salud, como antes se refirió. Esta vez se solicitó a otro médico, llamado Vicente de la Peña, para que le revisara, según su diagnóstico Luisa estaba repuesta de su enfermedad pero en cuanto a la enajenación de su mente:

[...] dice que la examinó con varias preguntas, y le parece que tiene una especie de alucinación, ocasionada ésta de estar imbuida o impresionada dicha rea de algunas extravagancias, concurriendo a esto lo variable e inconstante de su genio.⁴⁰³

El 30 de enero de 1768 los inquisidores Amestoy, Fierro y Rocha ordenaron que Luisa regresara a la cárcel para que se le siguiera su causa. Se mandó una nueva audiencia para preguntarle si había recordado algo, pero ella dijo que no, entonces se ordenó la publicación de testigos “callados los nombres y cognombres, y las otras circunstancias por donde pueda venir en conocimiento de las personas de los testigos, según las instrucciones y estilo del Santo Oficio”.⁴⁰⁴ Luisa tuvo que responder nuevamente ante la publicación de testimonios y terminó por aceptar gran parte de lo que se le imputaba, finalmente sólo le quedaba pedir clemencia:

[...] está persuadida de los errores hereticosales en que pudo haber incidido por tales y semejantes actos de idolatría, superstición y demás; y pues le ha merecido a la infinita clemencia de dios todopoderoso el haberle dado tiempo de confesar sus delitos y arrepentirse de ellos, no espera menos en la misericordia de este Santo tribunal que el que se apiade de su miseria y en la determinación de esta causa tempere su señoría ilustrísima como acostumbra con los infelices reos la pena o penas, que a la presente corresponden.⁴⁰⁵

Después de un largo proceso, el 7 de marzo de 1768 Luisa Carrillo fue declarada culpable y se le dictó sentencia:

[...] que esta rea salga a auto público de fe con insignias de idólatra hereje formal; que salga por las calles públicas a la vergüenza, y se le den 200 azotes en la forma de estilo, permitiéndolo su salud; y que a dicho acto de auto público salga con hábito penitencial y sambenito de hereje formal, [f. 237v] el que traiga puesto públicamente sobre las demás vestiduras por tres años que haya de estar y

⁴⁰²*Ibid.*, f. 107.

⁴⁰³*Ibid.*, f. 117 v.

⁴⁰⁴*Ibid.*, f. 118.

⁴⁰⁵*Ibid.*, f. 236.

cumplir en el hospital que se le señalare a arbitrio de esta santo tribunal; que sea desterrada por tiempo y espacio de diez años veinte leguas en contorno de la corte de Madrid, y del lugar donde cometió sus delitos, y de esta corte, excepto los tres años susodichos; que se confiese general y sacramentalmente dentro del tiempo que pareciere a su confesor, que hará constar por su papel y particularmente en las tres pascuas del primer año, y demás que así bien le asignase su confesor; que rece los sábados una parte del rosario de nuestra señora por los mismos tres años en ellos, y expresados días haga actos de fe, esperanza y caridad; y la declaraban y declararon inhábil conforme a derecho; y que se le destine por el tribunal sujeto eclesiástico o religioso que la instruya en los misterios de nuestra sagrada religión.⁴⁰⁶

Además el día que se le dictó sentencia tuvo que oír la misa mayor en el convento de Santo Domingo de la ciudad de México. Luisa tuvo que estar en forma penitente con sogas en el cuello y con coraza en la cabeza con las insignias de idólatra, así como una vela de cera encendida en las manos. En ese lugar se volvió a leer su sentencia y a finalizar la misa ofreció la vela al sacerdote, además tuvo que abjurar de *vehementi citra penam relapsus*⁴⁰⁷. El domingo trece de marzo de 1768 Luisa fue “sacada caballera en bestia de albarda con las mismas insignias”,⁴⁰⁸ por las calles publicas acostumbradas; un pregonero fue publicando sus delitos, además se cumplió la orden de darle doscientos azotes hasta donde lo permitió su salud.

Después de sufrir la humillación pública que significaba ser paseada por las calles de la ciudad con las insignias de idólatra y de recibir los azotes, el sufrimiento de Luisa aún no terminaba. Como parte de su sentencia tenía que servir tres años en el hospital de Jesús Nazareno, lo cual suponía para la pobre Luisa el peor de los castigos, por lo cual pidió al Santo Oficio que no la enviaran a ese hospital porque:

⁴⁰⁶ *Ibid.*, f. 237 v.

⁴⁰⁷ Todos aquellos que fueran sospechoso del Santo Oficio tenían que abjurar de sus faltas. La abjuración por sospecha podía ser de *levi*, de *vehementi* o en forma. La primera era para aquellos que habían incurridos en delitos que inducían sospechas leves de herejía; la segunda, para quienes hubieren cometido "delito tan grave que por el mismo hecho engendra vehemente sospecha de herejía"; la última estaba reservada para quienes eran convictos y confesos por el delito de herejía. Quien abjuraba por sospecha de *vehementi* admitía que estaba a un paso de la hoguera, ya que si después de abjurar de tal forma incurría en una falta, sería tratado como relapso, esto es, como quien reincide en prácticas heréticas, para quienes no había más pena que una irrevocable sentencia a la hoguera. En: Nauhcatzin Tonatiuh Bravo Aguilar, "El Santo Oficio de la Inquisición en España: una aproximación a la tortura y autoincriminación en su procedimiento", <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/hisder/cont/16/art/art4.htm>

⁴⁰⁸ AGN, *Inquisición.*, vol. 1073, exp. 3, f. 247 v.

[...] tenía gran repugnancia a volver a dicho hospital por la suma vergüenza que le causaba estar ya conocida en él, y porque los practicantes de él le escandalizaban con palabras feas y ociosas y las mujeres le burlaban y remedaban, cuya súplica repitió con lágrimas y encarecimientos.⁴⁰⁹

La suplica fue atendida y Luisa fue enviada a cumplir su sentencia a la Congregación de la casa del Salvador Hospital de Mujeres dementes, donde cumplió sus tres años de servicio. Finalmente el inquisidor fiscal ordenó que se le pusiera en libertad para que pudiera cumplir con la última parte de su sentencia: el destierro. Ahí acaba el expediente y la información disponible sobre Luisa Carrillo, pero no su trascendencia en el movimiento de 1761.

¿Qué significó la participación de varias mujeres, en calidad de “vírgenes” y otros miembros de “la corte celestial” de Antonio en su movimiento? Más aún, ¿qué significado tuvieron las mujeres en este tipo de movimientos de resistencia?

Considero que las mujeres han tenido el privilegio de ser portadoras y trasmisoras de elementos y rasgos culturales, sin negar mérito a los hombres, pero en calidad de madres y, muchas veces, principales educadoras atesoran un acervo cultural inmenso que transmiten en línea directa a sus hijos. Ahora bien, después de la Conquista “las mujeres adquirieron importancia como sintetizadoras de viejas tradiciones e impulsoras de soluciones ante los problemas que planteaba la vida cotidiana”.⁴¹⁰

En este sentido, Luisa tuvo el privilegio de erigir su cosmovisión a través de su participación en una sociedad que se había ido construyendo a partir de tres tradiciones: la occidental cristiana, la traída por los esclavos negros y la india. El hecho de trabajar en un rancho, perteneciente al español José Velázquez, acercó a Luisa al grupo dominante; de igual forma pudo tener contacto con los esclavos ahora afroamericanos y, por tanto, con sus costumbres. Finalmente también estuvo en contacto con la tradición india pues su pueblo natal Ahuepa había conservado una población importante de indios,⁴¹¹ a diferencia de Yautepec que había dejado de ser “pueblos de indios”. Al casarse con Andrés Alcázar, natural de

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, f. 249 v.

⁴¹⁰ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, Centro de Estudios Históricos-Colegio de México, 1987, p. 8.

⁴¹¹ Von Mentz, *Pueblos de indios...*, p. 83.

Yautepec, siguió moviéndose en un lugar donde el mestizaje era la característica principal.

Luisa se desempeñó como curandera y partera, condiciones marginales para el sistema dominante, pero que aún gozaban de prestigio entre los grupos populares, mayoritariamente entre los indios. Se inició como curandera gracias a las enseñanzas de Antonio:

[...] la enseñó a curar Antonio Pastor, y que ha curado al hijo de Domingo Mezquititlán, a Juan Mezquititlán, a Antonio mulato que murió a quien primero le echó una ayuda de chichilascastle y le dio a beber en agua arena, diciéndole que era reliquia; que así mismo es pública voz y fama que dicha Luisa solicitaba enfermos para que lo curase Antonio Pastor [...].⁴¹²

En este sentido, Luisa Carrillo reunía varios elementos de marginalidad, a saber: mujer, de condición servil y de calidad étnica inferior. Además parece haber fungido como una importante curandera, así como cercana a Antonio Pérez, incluso se le llegó a declarar “reina” y se le paseaba por las milpas. No resulta tan extraño este ritual si consideramos que las mujeres son consideradas, por naturaleza, símbolo de fertilidad; de esta manera pasear por las milpas a Luisa posiblemente buscara propiciar la fertilidad en los campos.

Además Luisa no fue la única mujer participante en el movimiento, recordemos a las demás “vírgenes”. Por ejemplo, la india Bernarda, natural de Chimalhuacán, con quien Antonio pretendía engendrar al hijo de Dios mediante diversos rituales: “A Bernarda, hija de Luzia María de Chimalhuacán dio a comer elotes calientes y a beber agua fría, diciendo que de esta suerte había de encarnar en ella el hijo de Dios [...]”.⁴¹³ Otra india, de nombre María, del barrio de San Juan, Yautepec, también era una de las vírgenes del Pastor:

[ella] había de encarnar el hijo de Dios y [...] para este efecto hizo polvos de elote tostado, laurel, romero, copal y palma y de ellos formó un cigarro cuyo humo recibía María por la boca para que así concibiera al hijo de Dios y que esto lo ejecutó como diez veces [...] La dicha María se sentaba en un petate (o estera) y todos se hincaban y rezaban delante de ella rezaban el Padre Nuestro y Ave María y le besaban la palia que tenía en el vientre [...] Habiendo conocido que de la doncella María había de nacer el Hijo de Dios, queriendo que también fuese hijo

⁴¹² AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 3, fs. 29-29 v.

⁴¹³ Gruzinski, *El poder...*, p. 172.

suyo, lo trato torpemente como diez veces delante de todos sus compañeros que al mismo tiempo estaban rezando el Credo hincados de rodillas [...].⁴¹⁴

En la figura de Luisa Carrillo es posible vislumbrar la manera como impactaron las enseñanzas de Antonio Pérez en un grupo más amplio que el indio, es decir, los dominados o subalternos. Sin embargo, también es posible rescatar el papel que jugó la mujer, ya fuera en el ámbito cotidiano colonial o en situaciones de crisis, como lo fue el movimiento de Yautepec. El papel que desempeñó Luisa Carrillo en esta resistencia bien podría acercarse al desempeñado por Antonio Pérez pues ella era tenida por reina, además fue curandera y partera, ofreció a su hija para la corte celestial de Antonio, incluso propagaba el nuevo mensaje del pastor; por lo tanto, en este caso, “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*”.⁴¹⁵

En este sentido la presencia de las mujeres en las rebeliones, tumultos o movimientos de resistencia indios novohispanos cobró un papel muy importante pues estuvieron presentes desempeñando diversos papeles. Tal es el caso de María Candelaria en Cancuc, quien fungió como la líder del movimiento y principal transmisora de los mensajes de la Virgen. En otros casos las mujeres aparecen como las principales incitadoras de los disturbios como ocurrió en Xichú de Indios. Las “chamorras” fueron fieles seguidoras del Cristo Viejo de Xichú y, por lo regular, eran ellas las que provocaban a las autoridades, incluso arañaban y agredían a los clérigos;⁴¹⁶ por otra parte en el ámbito ritual también estuvieron presentes pues acostumbraban beberse el agua con la que se bañaba el Cristo Viejo; además también existió una india, cuya nombre se ignora, que era adorada como virgen, la contraparte del *hombre-dios*. La *mujer-diosa* también aparece en la rebelión de Tutotepec, encarnada en María Isabel, la Virgen de Guadalupe, en contraparte de Diego Agustín, el *hombre-dios*. Ambos compartían los ritos de fertilidad cuando eran sacados en andas por el cerro. Así el caso de Luisa Carrillo se inserta en esta historia de mujeres activas dentro de la resistencia india

⁴¹⁴ *Ibíd.*

⁴¹⁵ Lara Cisneros, *El cristianismo...*, p. 195.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, p. 124.

novohispana, cuya participación nos permite ampliar el espectro de análisis a otros actores que antes no habíamos visto.

A través del movimiento de Antonio Pérez se fue gestando una conciencia colectiva en torno al descontento social provocado por la alteración en las condiciones de dominio. El movimiento de resistencia de Yautepec puso de manifiesto ciertas prácticas religiosas y sociales, no necesariamente anticristianas, que los sacerdotes pretendían controlar a toda costa y si creemos a De la Mota, éstas no eran exclusivas de los indios.⁴¹⁷ La nueva Iglesia ilustrada no tomó en cuenta que durante más de dos siglos estas prácticas habían sido toleradas, incluso permitidas por los frailes. En este sentido, resulta interesante destacar el proceso de aculturación que se vivió en esta zona, pues para el siglo XVIII los indios habían hecho suya una religión que inicialmente les había sido impuesta, tanto así que podemos hablar de un cristianismo indio.

⁴¹⁷ Taylor, *Ministros de los sagrado...*, vol. II, p. 753.

CAPITULO 4. Cristianismo indio en Yautepec

La alteración en las condiciones de dominio provocó que en Yautepec, durante la década de 1750-60, se organizara un movimiento de resistencia que posiblemente buscaba la creación de una nueva iglesia que resultara más eficaz, así como la inversión de orden existente. Ante los cambios que se suscitaron durante el siglo XVIII muchas prácticas religiosas fueron puestas de manifiesto, mismas que durante más de dos siglos de dominación habían sido ignoradas, permitidas o toleradas por los frailes. El caso de Yautepec permite ahondar en las prácticas religiosas de los dominados, sobre todo de los indios, pues a partir de una apropiación del cristianismo encontraron la manera de seguir reproduciendo su cultura.

A lo largo de este capítulo expondré ciertas prácticas religiosas que se vivían en Yautepec durante la segunda mitad del siglo XVIII. Estas prácticas abrevaron, principalmente, en dos tradiciones culturales: la occidental y la india, sin descartar la influencia de la cultura africana traída de ultramar a través de los esclavos.

4.1 El espacio sagrado

Durante el primer capítulo esboqué las condiciones geográficas de la región aledaña a Yautepec. Tomando en consideración los aspectos más sobresalientes de esta geografía puedo decir que las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla estuvieron enmarcadas por grandes montañas, volcanes y sierras que, en conjunto, forman un terreno bastante accidentado. Sin embargo, es precisamente este tipo del terreno el que dio origen a una de las tierras más productivas y atractivas para el asentamiento humano y que, además, terminaría por configurar parte de la cosmovisión⁴¹⁸ india de la zona.

⁴¹⁸ Cosmovisión: “puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una identidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo”. Su núcleo es muy resistente a la transformación histórica. En: Alfredo López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, en: Lombardo Sonia y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1996, p. 472.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, Antonio Pérez organizó un culto religioso autóctono donde las montañas (sobretudo el volcán Popocatepetl) y las cuevas desempeñaron un papel fundamental. Recordemos que la Virgen del Volcán se apareció en una cueva localizada en las inmediaciones del Popocatepetl.⁴¹⁹ Por otra parte, en esa misma cueva “había de ser Pasqual rey de México y había de recibir la corona”;⁴²⁰ también serviría de refugio ante el inminente fin del mundo, ya que todos los creyentes de la Virgen habrían de refugiarse en la cueva del volcán: “Temblaría luego y herviría la tierra. Dentro de ocho días se habían de juntar en la cueva todos los pueblos convertidos a saludar a la Virgen y entonces había de temblar la tierra [...]”.⁴²¹

Pero otro aspecto llama aún más la atención: Antonio veía reflejado en el volcán la organización cristiana que regía al mundo, es decir, el infierno, el purgatorio y el cielo, donde el purgatorio tenía un lugar predilecto, como más adelante se verá. La geografía sagrada de Antonio Pérez tenía como eje principal al volcán y a la cueva. Ambos conceptos me remiten a tratar la concepción mesoamericana sobre ellos.

Dentro de la cosmovisión mesoamericana el territorio se concibió como algo que era, al mismo tiempo, sagrado y terrenal: sagrado porque era la dimensión espacial concedida por la bondad divina a los humanos, y terrenal porque era el espacio geográfico y humano susceptible de sintetizar la satisfacción de las necesidades cotidianas y, además, permitía la reproducción de la vida⁴²². Por tal motivo, el espacio también era sagrado y, por tanto, susceptible de ser ordenado y regulado a imagen y semejanza del espacio divino.

Este espacio sagrado tuvo como eje principal a los cerros, cuya base material se encontraba, precisamente, en las condiciones específicas del paisaje

⁴¹⁹ Stanislaw Iwaniszewski señala que Antonio Pérez realizaba sus actividades en un lugar denominado el “Rostro Divino”, una especie de abrigo rocoso que en la actualidad se conoce como “El Santo Rostro” y que sigue siendo visitado por graniceros de los Altos de Morelos. En: Stanislaw Iwaniszewski, “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl”, en: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM-ENAH-INAH-Conaculta, 2007, p. 127.

⁴²⁰ Gruzinski, *El poder...*, p. 157.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 187

⁴²² Carmagnani, *El regreso de los dioses...*, p. 103-104.

de Mesoamérica⁴²³ (mismas que ya he referido para el caso de los valles de Cuernavaca y Cuautla). Desde muy temprano estos lugares fueron centros de culto, aunque cabe resaltar que

[...] se les rinde culto no por ser plantas o montañas sino porque en ellas se revela lo sagrado, porque son un asiento de la divinidad, y eso es precisamente lo que las transforma en sagrada, lo que las distingue entre otras plantas y montañas⁴²⁴.

Los cerros o montañas, entendidas como lugares sagrados se concibieron como grandes contenedores de agua que llenaban el espacio debajo de la tierra, conocido como el *Tlalocan*.⁴²⁵ Por tanto, las montañas eran consideradas proveedoras de agua y lugares que controlaban el temporal; pero al mismo tiempo eran una especie de vía sacra entre los diferentes niveles de mundo, un *axis mundi*, como las define Lara Cisneros:

[...] lugares sagrados por excelencia en donde el juego de fuerzas entre los distintos niveles va y viene. Son puntos de reunión de fuerzas contrarias y al mismo tiempo vías de acceso a los otros mundos; centros excepcionales para la experiencia sagrada, mística o chamánica.⁴²⁶

En las montañas o cerros era frecuente la existencia de cuevas, cuya función dentro de la cosmovisión mesoamericana, era, exactamente, ser puntos de conexión o de comunicación directa con el inframundo y lo sobrenatural.⁴²⁷ Tanto cerros como cuevas fungían como punto del espacio terrestre más cercano a la divinidad.

Otro aspecto de la relación entre los cerros y las cuevas se explicaba mediante el mito⁴²⁸ del lugar de origen de los pueblos nahuas. En esta idea mítica,

⁴²³ Johanna Broda, "El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997, p. 56.

⁴²⁴ Julio Glockner, "Los sueños del tiempo", en: *ibíd.*, p. 509.

⁴²⁵ Broda, "El culto mexica...", p. 52.

⁴²⁶ Lara Cisneros, *El cristianismo...*, p. 165.

⁴²⁷ Silvia Limón Olvera, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México, CONACULTA, (Regiones), p. 90.

⁴²⁸ Mito: "es un producto superestructural de la formación económico social a la que pertenece"; es "un medio para conocer, aprender y explicar la realidad tanto natural como sobrenatural", así como para dar a conocer las verdades sagradas de origen sobrenatural. Una función de los mitos es explicar y justificar la situación de pueblos y grupos sociales dominantes. En los relatos míticos subyace un pensamiento lógico equiparable al que el hombre actual emplea para elaborar la ciencia, sólo que cada uno responde a las concepciones, necesidades e intereses particulares de su tiempo y entorno. En: *ibíd.*, pp. 16, 24-25, 117.

Chicomóztoc, “lugar de las siete cuevas”, representaba el cerro cuyo interior estaba formado por siete cuevas o siete úteros; así, Chicomóztoc era el lugar donde se había llevado a cabo el parto que dio origen al pueblo mexicana.

La tierra era la madre y el cielo el padre, así al mezclarse el frío materno con el calor divino se produce el embarazo y luego el parto. Las cuevas, vientre de la diosa madre de la tierra, dan a luz a diversos pueblos, entre ellos los mexicas:

[...] Los hombres, habitantes del punto de unión, son creados por la combinación de los dos mundos, de los que el cielo engendra y la tierra concibe. El proceso puede ser separado en cuatro etapas lógicas: 1ª descenso del semen, 2ª concepción, 3ª preñez y 4ª parto y separación de los hijos, para observar con este esquema la creación de los pueblos [...] El embarazo se lleva a cabo dentro de las cuevas [...].⁴²⁹

La presencia de santuarios en las cumbres de los cerros o en los interiores de las cuevas fue frecuente durante el México Prehispánico y “perteneían al culto agrícola de la fertilidad y estaban relacionados con Tláloc, los cerros, el culto a la tierra y la petición de lluvias”;⁴³⁰ por ejemplo el cerro del Tepeyac o la cueva del Señor del Sacromonte, en Amecameca, habían fungido como centros religiosos antes de la llegada de los españoles.

La elección de una cueva dependía, muchas veces, de la dificultad que suponía el acceso a ella; en ocasiones “tenían muros artificiales bloqueando la entrada o especies de laberintos en las recamaras interiores”,⁴³¹ pues se asociaba a la idea de que lo inaccesible de una cueva aumentaba su importancia ritual. Antonio Pérez, en el siglo XVIII, “aseguraba que en la cueva del volcán había una puerta que tapaba el oro que había allí”;⁴³² así la puerta podía significar esa inaccesibilidad o dificultad de entrada a cualquiera, pero también puede tener relación con una idea actual donde “los cerros siguen siendo los contenedores del agua, de las riquezas y del maíz”.⁴³³

⁴²⁹ López Austin, *El hombre-dios...*, p. 55.

⁴³⁰ Broda, “El culto mexicana...”, p. 65.

⁴³¹ Johanna Broda y Druzo Maldonado, “Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos”, en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997, p. 192.

⁴³² Gruzinski, *op.cit.*, p. 172.

⁴³³ Johanna Broda, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en: Broda Johanna (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, INAH-

Por otra parte, uno de los ritos más característico llevado a cabo en los cerros era el sacrificio de niños, que simbolizaban a los *tlaloque*, servidores del dios de la lluvia que vivían en los cerros, pero que también estaban relacionados con el desarrollo de las milpas, así dependiendo del crecimiento de éstas se determinaba la edad del niño a sacrificar. Estos sacrificios se llevaban a cabo durante la temporada de secas, es decir, entre los meses mexicas de *Atemoztli* (diciembre), *Atlcahualo* (febrero) hasta *Hueytozoztli* (abril).⁴³⁴ En este sentido, resulta revelador el hecho de que Antonio Pérez tuviera la pretensión de llevar a cabo un sacrificio donde “habían de ejecutar con el niño [esto es, el Hijo de Dios] todo hasta la Pasión, [...] discurre que también lo hubieran crucificado porque ya trataban de ello”.⁴³⁵ Sin embargo, el caso más revelador de la pretensión de Antonio de llevar a cabo un sacrificio, mismo que podemos relacionar con el culto a los cerros, se encuentra en el caso de la hija de Luisa Carrillo.

Al parecer Luisa Carrillo había entregado a su hija recién nacida a Antonio Pérez y Pasqual de Santa María para que formara parte de las tres vírgenes y fuera una apóstola, sin embargo, varios testigos afirmaron haber escuchado que la pequeña había sido sacrificada (degollada) frente al ídolo de estos indios, es decir, ante la Virgen del volcán,. No obstante los testimonios, la acusación resultó ser falsa y la pequeña niña se encontró sana y salva en Ozumba. Lo curioso del caso es que la idea de dicho sacrificio, si es que existió, tuvo lugar entre agosto y septiembre, ya que por esas fechas Luisa Carrillo “se alivió”, coincidiendo con el inicio de la temporada de secas para la región.⁴³⁶

ENAH, 2009, p. 15. Por su parte, Glockner menciona que “la imagen metafórica de La Puerta, usada por los trabajadores del temporal [graniceros], expresa con nitidez la idea de entrar, de acceder a un contacto que trasciende la condición profana de la vida cotidiana. Es en el establecimiento de este contacto con lo sagrado donde adquiere toda su plenitud el sentimiento de criatura que está implícito en el sentimiento de los numinoso[...], que impregna toda la lógica y la experiencia vital de los pedidores de lluvia”. En: Julio Glockner, “Las puertas del Popocatepetl”, en: *La montaña en el paisaje...*, p. 83.

⁴³⁴ Broda, “El culto mexica...”, p. 65-67. Cabe mencionar que, actualmente, las condiciones son muy similares pues el régimen de lluvias abarca de mayo a septiembre. *Vid supra* capítulo 1.

⁴³⁵ Gruzinski, *El poder...*, p. 175.

⁴³⁶ En Mesoamérica los sacrificios de niños eran el acto propiciatorio para solicitar la lluvia a las deidades atmosféricas. “Estos sacrificios se relacionaban de manera especial con los lugares de culto en los cerros. Los niños eran seres pequeños al igual que los *tlaloque* o servidores del dios de la lluvia, personificación de los cerros mismos; pero también guardaban una relación especial con el maíz y con los ancestros. Se hacían desde el mes de XVIII *Atemoztli* hasta IV *Hueytozoztli* para provocar la caída de la lluvia y fortalecer el

Si bien dicho sacrificio no se llevó a cabo esta cuestión nos sugiere que esta práctica mesoamericana aún persistía en el pensamiento indio del siglo XVIII, donde fungía como un acto propiciatorio de la fertilidad, aunque claro está con ciertas variantes propias del proceso de aculturación. Sin embargo, parece que el sentido de dicha práctica de propiciar las lluvias y, por ende, la fertilidad subsistía entre los indios de las zonas aledañas al volcán durante esta etapa.⁴³⁷

Ahora bien, dentro de algunos contextos europeos la montaña estaba asociada a cultos paganos, pues simbolizaba el encuentro del cielo y la tierra, la morada de los dioses y el término de la ascensión humana. Además estos cultos paganos se celebraban frecuentemente en lugares altos. Por esta razón el judaísmo y el cristianismo primitivo esperaban una nivelación o una desaparición de las montañas. De esta manera, se esperaba que el fin del mundo comenzara por el derrumbamiento de las montañas. Así, Dios se comunicaba sobre las cumbres; pero las cumbres que el hombre escalaba para adorar a sus ídolos y no al verdadero Dios, no eran más que signos de orgullo y presagios de derrumbamiento.⁴³⁸

Al respecto Farberman considera que “la dominación colonial no sólo le había expropiado al monte su carácter sagrado, había terminado por demonizarlo”.⁴³⁹ Sin embargo existen ejemplos, para el caso novohispano, donde varios templos católicos fueron construidos en cerros y cuevas, posiblemente por sustitución de cultos, por ejemplo el santuario del Tepeyac o el del Señor de Chalma. Otra caso es el santuario del Señor del Sacromonte, en Amecameca,

crecimiento de la planta del maíz [...] Al ser sacrificados en los cerros, los niños se incorporaban al Tlalocan, el espacio al interior de la tierra donde la estación de lluvias germinaba el maíz. Así, los infantes sacrificados se identificaban no sólo con los tlaloque sino también con el maíz. Los niños, en cierta manera, eran el maíz”. En: Broda, “Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de niños”, en: *La montaña en el paisaje...*, pp. 297-299.

⁴³⁷ Actualmente existen vestigios arqueológicos en el volcán Popocatepetl que muestran la presencia de sacrificios de niños en la zona. Se conocen los siguientes sitios arqueológicos: Teopixcalco, Collado de Nexpayantla, Tenenepanco y Lomas de Nexpayantla”. Entre estos sitios destaca el cementerio de Tenenepanco, pues aquí se encontraron los cadáveres intactos de cinco niños. en: Iwaniszewski, *op.cit.*, pp. 133-135.

⁴³⁸ Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de...*, p. 722-726.

⁴³⁹ Judith Farberman, *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2005, (Colección Historia y Cultura, 13), p. 177.

cuyo culto fue cooptado y promovido por el clero secular en el siglo XVIII, en este sentido Rigel García considera que

La infraestructura sacromontina –un teatro para el culto- permitiría, de igual modo, integrar *dentro* del cuerpo del poder eclesiástico una devoción que quizás se había mantenido en el ámbito de una religiosidad popular y poco sistemática, apartada del patrocinio –y del control- de la curia: el Sacromonte, desde cierto punto de vista “borraba” al cerro Amaqueme.⁴⁴⁰

Parece que la iglesia novohispana permitió y promovió aquellos cultos que pudo controlar, por lo tanto devociones como la de la Virgen de Guadalupe, el Señor de Chalma y el del Sacromonte fueron aceptadas, aun estando enclavadas en cerros y cuevas. Siguiendo esta lógica el culto que se gestó en torno a la Virgen del Volcán de Antonio fue prohibido pues la Iglesia, a través del cura Joseph de la Mota, no pudo controlar este culto, de hecho se enteró muy tarde de él y optó por acabarlo.

Ahora bien, el culto a la Virgen del Volcán tuvo como escenario principal al volcán Popocatepetl, una de las montañas más importantes dentro de cosmovisión nahua; al respecto Durán asentó que:

A este cerro reverenciaban los indios antiguamente por el más principal cerro de todos los cerros especialmente todos los que vivían alrededor de él y en sus faldas la cual tierra cierto así en temple como de todo lo que se puede desear es la mejor de la tierra.⁴⁴¹

En tiempos prehispánicos, el volcán Popocatepetl había sido considerado como montaña primigenia por su magnificencia física y ancestral. Estaba relacionado con el dios Tláloc, además se le dedicaba una de las fiestas principales celebrada en el mes *Tepeihuitl*, “la fiesta de los cerros”:

Le daban más honra haciéndole muy ordinarios y continuos sacrificios y ofrendas sin la fiesta particular que cada año le hacían la cual fiesta se llamaba Tepeylhuitl que quiere decir fiesta de cerros [...] con la misma solemnidad que mataban y sacrificaban indios que representaban los dioses de la misma manera sacrificaban esta masa que habían representado los cerros donde después de hecha la ceremonia la comían con mucha reverencia[...] También sacrificaban algunos niños este día y algunos esclavos y ofrecían en los templos y en presencia de la masa en que fingían la imagen de este cerro y de los demás, muchas mazorcas de maíz fresco y comida y de copal y entraban a las cumbres de los cerros a

⁴⁴⁰ Rigel García Pérez, “De la cueva al sacromonte: cuerpos y territorios. El Santo Entierro del *Amaqueme*, Tesis de Maestría en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Agosto, 2008, p. 95.

⁴⁴¹ Durán, *op.cit.*, vol. II, cap. XVIII, pp. 168-170.

encender lumbres y a encenar y quemar de aquel copal y hacer algunas ceremonias que ordinariamente hacían [...].⁴⁴²

Para los españoles, el volcán también suscitó impacto por su grandeza:

Que a ocho leguas de esta ciudad de Churultecal están dos sierras muy altas y muy maravillosas, porque en fin de agosto tienen tanta nieve, que otra cosa de lo alto de ellas si no la nieve, se parece. Y de la una que es la más alta sale muchas veces, así de día como de noche, tan grande bulto de humo como una gran casa y sube encima de la sierra hasta las nubes, tan derecho como una vita, que, según parece, es tanta la fuerza con que sale, que aunque arriba en la sierra andaba siempre muy recio el viento, no lo puede torcer.⁴⁴³

Después de la Conquista y aun entrado el siglo XVIII el Popocatepetl siguió ejerciendo atracción entre sus pobladores aledaños pues sobreviven vestigios de pequeños santuarios o adoratorios en sus cumbres y faldas,⁴⁴⁴ y hoy en día los pueblos cercanos llevan ofrendas pues se le sigue considerando como una entidad que los cuida y los provee de lo necesario para vivir.⁴⁴⁵

4.2 El Purgatorio de Antonio Pérez

En el siglo XVIII, Antonio Pérez vio en una cueva del Popocatepetl el purgatorio. Sólo que su visión estaba un poco distante de la perspectiva ortodoxa respecto al mismo, como ahora veremos. Para Antonio, dentro del volcán se encontraba el purgatorio, ahí iban a ir todos aquellos que murieran, pues “Pasqual les dijo aguardaran a Antonio para que los llevara a ver la Santísima Trinidad y el purgatorio para que supieran dónde habían de ir después de muertos”,⁴⁴⁶ sin embargo, ¡los vivos también podían entrar! pues la función del purgatorio era reagrupar a los creyentes de la Virgen del volcán, vivos o muertos.

Además, este lugar también era el asiento de la Santísima Trinidad, contrario al dogma oficial que la sitúa en el paraíso. No obstante en varias pinturas de la época que muestran a la Trinidad en la entrada del purgatorio, o muy cerca

⁴⁴² *Ibíd.*, p. 169.

⁴⁴³ Hernán Cortés, “Segunda carta de relación”, en: *Cartas de relación...*, p. 60.

⁴⁴⁴ Broda, “El culto mexica...”, p. 60.

⁴⁴⁵ Julio Glockner, “Conocedores del tiempo. Los graniceros del Popocatepetl”, en: Broda Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad...*, p. 300.

⁴⁴⁶ Gruzinski, *El poder...*, p. 157.

de él;⁴⁴⁷ sin embargo la Trinidad no aparece como un intercesor sino en calidad de deidad ante la cual los santos ruegan por las ánimas.⁴⁴⁸ Además, el Popocatepetl no solo fungía como purgatorio, ya que el pastor junto con un grupo de fieles se dirigía, alternativamente, al infierno (abajo) y al cielo (arriba).

En el infierno los visitantes recibían puñados de ceniza y grasa para untarse el pulso cuando llegaran a caer enfermos, además ahí todos ganaban la inmortalidad pues “[se reirán] de la muerte de la que él [Antonio] no hacía ya caso y que esto habían ganado con ir al infierno”.⁴⁴⁹ Mientras que el cielo se erigía “en lo alto del volcán”, donde también se encontraba la Santísima Trinidad y “las nubes que veían, eran los ángeles, el Purgatorio era en la cueva y más arriba la Gloria”.⁴⁵⁰ Un testigo informó que: “en lo alto del volcán está un paraje con muchas pinturas y muchos tesoros y que allí se concede a cualquiera la gracia que pide”. Mientras que Antonio afirmó que “en lo alto del volcán había una capilla con pilares y mucho oro y plata”.⁴⁵¹

Pero, ¿cuál era la visión occidental-cristiana respecto al cielo, infierno y purgatorio? En su reciente obra, Von Wobeser nos habla de la idea ortodoxa que se tenía en la Nueva España respecto a estos tres lugares:

El cielo [...] era el reino de Dios y estaba reservado para las almas de las personas que habían vivido de acuerdo con los preceptos de la Iglesia Católica, habían sido absueltas de los pecados cometidos y habían pagado todas sus penas en vida. El Purgatorio estaba reservado para las almas que no eran suficientemente virtuosas para ascender directamente al Cielo pero tampoco merecían ser condenadas en el Infierno. Era un lugar de saneamiento desde donde las almas, una vez pagadas sus culpas y realizadas las penitencias correspondientes podían tener acceso al Cielo. El Infierno era el reino del Diablo y albergaba las almas de los católicos muertos en pecado mortal. También acogía en su seno a los paganos y a los herejes...⁴⁵²

Tanto cielo como infierno eran considerados lugares donde la estancia era eterna, mientras que en el purgatorio sólo era transitoria. Si bien al principio los

⁴⁴⁷ Por ejemplo las pinturas de Cristóbal de Villalpando o Juan Correa sobre Ánimas. Varias de sus pinturas se encuentra reproducidas en la obra de Gisela Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM, Jus, 2011.

⁴⁴⁸ Jaime Ángel Morera y González, *Pinturas coloniales de ánimas del Purgatorio: iconografía de una creencia*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2001, p. 142.

⁴⁴⁹ Gruzinski, *El poder...*, p. 158.

⁴⁵⁰ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio...*, pp. 23-24.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² *Ibid.*

indios sólo conocieron el cielo y el infierno a través de los frailes,⁴⁵³ para el siglo XVIII el purgatorio había alcanzado una gran popularidad entre la población; de hecho durante este periodo se intensificaron las cofradías dedicadas a las Benditas Ánimas del Purgatorio; por supuesto Yautepec también tuvo la suya. Pese a que el purgatorio se definía como un lugar de paso y purificación del alma para llegar al cielo su relación con el infierno era más estrecha, pues compartían el fuego como castigo primordial, incluso al purgatorio se le ubicaba a la entrada del infierno.

Como puede observarse ambas visiones, la de Antonio y la de la Iglesia Católica difieren en algunos puntos, mientras que en otros se acercan. Para Antonio el infierno poco tenía que ver con la imagen cristiana, pues él bajaba al Infierno para hacerse inmortal no para sufrir; pero bajó estando vivo al igual que Jesucristo. En relación al paraíso, Antonio lo ubicaba en lo alto del volcán, curiosamente igual que el paraíso de Dante que se encontraba por encima del Purgatorio, que sea dicho de paso era un monte (el más alto del mundo).⁴⁵⁴ Así, tanto la visión occidental-católica como de Antonio situaban a la Santísima Trinidad en este lugar.

Pero lo más interesante ocurre, nuevamente, en el purgatorio pues ahí también se encontraba la Trinidad. Para la Iglesia el purgatorio era un lugar de arrepentimiento y purificación, para Antonio significaba un lugar de riquezas y de refugio ante el inminente fin de mundo, también ahí se coronaría a Pasqual de Santa María. Y otra gran diferencia radica en el hecho que la visión católica definía

⁴⁵³ Según Von Wobeser esto se debió a la funcionalidad de enseñar a los indios el bien y el mal, expresados en el cielo y el infierno, sin confundirlos con una idea intermedia relacionada con el Purgatorio. *Ibid.*, p. 180.

⁴⁵⁴ No es posible aseverar que Antonio haya tenido conocimiento o contacto con *La Divina Comedia* de Dante Alighieri; sin embargo, algunas de sus descripciones coinciden con la visión del mundo que se expresa en esta obra. Así, Dante ubicaba el infierno en el centro de la tierra, tenía una forma de cono invertido cuyo vértice tocaba el centro de ésta, era un lugar espantoso y donde el peor castigo radicaba en la desesperanza y el dolor eterno, mientras que el Purgatorio estaba en una isla, en medio de la cual se encuentra el monte más alto de la tierra; tenía la forma de un cono y estaba dividido en siete rampas, correspondientes al castigo de los penitentes. En este lugar las almas recordaban las culpas para condenarlas, pero también recordaban las virtudes para complacerse con ellas. Cuando un alma era liberada del Purgatorio se sentía un terremoto y se escuchaba un canto universal de gozo. La única condición para salir era el verdadero arrepentimiento, por tanto, el purgatorio era un paso de purificación. Finalmente se encuentra el Paraíso, el cual se encontraba en lo alto de la cima del Purgatorio y estaba dividido en nueve cielos, mismos que giraban en torno a Dios, que era un triple círculo que representaba la Santísima Trinidad. En: Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2010, (Colección Grandes de la Literatura).

al purgatorio como un lugar similar al infierno, donde el fuego y el castigo acompañaban a las almas hasta su completa purificación; mientras que Antonio llega a describir su purgatorio como un lugar lleno de riquezas, donde hay pinturas y muchos tesoros, incluso en la cumbre hay una capilla con pilares, oro y plata.

Antonio Pérez concibió al Popocatepetl como el purgatorio, sin embargo a veces específica que su sitio está en una cueva dentro del volcán, pero el infierno y el paraíso también están contenidos en el volcán, uno en la parte inferior y otro en la cumbre. Quizá ahora sea pertinente ahondar en la concepción del orden del mundo mesoamericano, pues posiblemente ahí se encuentren algunas pistas que ayuden a aclarar el imaginario de Antonio Pérez acerca del mundo.

En la cosmovisión mesoamericana se manejaban dos niveles o pisos: los nueve pisos del inframundo y los trece pisos celestes. Estos últimos se dividían en los cuatro pisos de los cielos bajos y los nueve de los cielos superiores. Ambos mundos se podían interconectar, por ejemplo a través de uno de los árboles cósmicos. La división del mundo en dos entidades correspondía a que:

La idea mesoamericana sobre el mundo se basaba en su división a partir de un corte horizontal; “la parte superior estaría formada por la luz, el calor, la vida, lo masculino, el cielo, con el símbolo del águila, mientras que en la parte inferior quedarían la tierra, el agua, la oscuridad, la muerte, el frío, lo femenino, con los símbolos del ocelote y la serpiente [...] Los hombres, habitantes del punto de unión, son creados por la combinación de los dos mundos, de los que el cielo engendra y la tierra concibe.”⁴⁵⁵

De esta manera, los dioses o entidades podían ir y venir a través de los niveles superiores e inferiores, mientras que los seres humanos se encontraban asentados en el primer nivel de los cielos bajos. Cabe mencionar que el hecho de que se hable de inframundo y de cielos no quiere decir de ningún modo que estos conceptos tengan que ver con el bien y el mal, característicos de la cultura occidental. Por el contrario las entidades anímicas en el México prehispánico tenían que ver con la dualidad, como ya se mencionó, y de ningún modo se deben asociar a lo bueno o lo malo.

Tomando en consideración lo anterior es posible pensar que quizá Antonio Pérez tuviera una idea similar acerca del inframundo mesoamericano, pues

⁴⁵⁵ López Austin, *El hombre-dios...*, p. 53.

posiblemente asociara el infierno con la idea del inframundo, ya que en la concepción nahua el paso del Sol por el inframundo era una constante batalla para resurgir o renacer al siguiente día, idea que sustentaba el constante sacrificio de sangre a esta deidad (Huitzilopochtli). En este sentido, Antonio Pérez también bajó al infierno y salió recompensado con la inmortalidad. Pero en el mundo católico, Jesús (identificado con el Sol entre los indios)⁴⁵⁶ también bajó al infierno para después resucitar:

Pero siendo profeta, y sabiendo que con juramento Dios le había jurado que de su descendencia, en cuanto a la carne, levantaría al Cristo para que sentase en su trono, viéndolo antes, habló de la resurrección de Cristo, que su alma no fue dejada en el Hades, ni su carne vio corrupción. A este Jesús resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos.⁴⁵⁷

De esta manera, la idea de inmortalidad e inframundo se encuentra presente en ambas concepciones, así la visión de Antonio entrelazó y resignificó la idea de resurgimiento y resurrección equiparable al ciclo agrícola, mismo que depende de la constante salida del sol.

Por otra parte, Antonio Pérez le concedía un peso bastante grande al purgatorio, como posiblemente muchos habitantes de la Nueva España, cuestión que se puede ver reflejada en la compra de la Bula de Santa Cruzada.⁴⁵⁸ Esto me lleva a pensar que quizá el purgatorio haya sido para Antonio la expresión de la vida aquí en la tierra, es decir, estaba más preocupado por la vida terrena que por la vida después de la muerte; cuestión que tiene cabida si se piensa que la idea de una mejor vida después de la muerte (es decir, el paraíso) no había permeado lo

⁴⁵⁶ 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” 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...”, 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. en: Luis Reyes García, *Pasión y muerte de Cristo Sol. Carnaval y cuaresma en Ichatepec*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía y Letras, 1960, (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras).

⁴⁵⁷ *Hechos de los Apóstoles*, 2, 30-32.

⁴⁵⁸ Esta Bula “daba la certeza de liberar del tormento el alma de una persona en particular”. En: Morera, *op.cit.*, p. 106.

suficiente entre las masas indias, incluso cabe pensar que para el común de la gente la idea de la vida eterna contemplando la gracia de Dios no resultaba muy atractiva. Nancy Farriss, para el caso maya, asienta que:

El concepto cristiano de salvación personal no consiguió arraigar con fuerza entre los mayas. Según el clero, acudían a confesar una vez al año sólo porque eran obligados, y no parecían captar el trascendental significado del sacramento. Los curas se quejaban de que aunque sus feligreses indígenas creían en una vida después de la muerte, aquella no contemplaba la posibilidad de una recompensa o castigo eternos por la vida terrenal de la persona. Las almas de los muertos podrían correr una suerte venturosa o desgraciada (teniendo en cuenta la vida de fatiga continua entre los mayas, las indicaciones que definían el <<cielo>> como un lugar donde no se trabajaba son perfectamente verosímiles), pero la suerte del individuo dependía de las exequias colectivas que se celebraban después de su muerte y no de los actos de su vida. Los vivos tenían obligación –e interés- de velar para que los espíritus de los muertos llegaron con prontitud a su lugar de descanso, ya que los espíritus sin reposo –en el Purgatorio, por así decir- podían causarles desgracias.⁴⁵⁹

Así la idea del paraíso parece no haber trascendido mucho entre estos indios pues para Antonio era, sencillamente, el lugar de la gloria; pero la Virgen estaba en el purgatorio, es decir, en la tierra. En este sentido, los indios que siguieron a Antonio pudieron ver reflejados sus intereses y necesidades en la doctrina que proponía este indio, asociada al entorno natural y su relación con la vida campesina, es decir, las lluvias, la fecundidad y el maíz, que se expresaron en el culto al Popocatepetl a través de la actividad de Antonio como granicero, a la Virgen y a ciertos Cristos.

4.3 Granicero

Antonio Pérez, además de sus múltiples actividades, también fue granicero pues declaró que:

[...] en el cerro de la Cal puso una cruz grande e introdujo en ella un tamal de tacopac, 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 e granizo que siempre salía de allí [...] Que

⁴⁵⁹ 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 cerro del volcán nombrado la Cara del Demonio hizo la misma diligencia echando bendiciones para espantar el aire y que lo consiguió.⁴⁶⁰

Un granicero es el especialista en el clima, es capaz de controlar la lluvia, el viento y, por supuesto, el granizo.⁴⁶¹ Existen múltiples maneras de nombrarlos: *tiemperos*, *quiatlazques*,⁴⁶² *pedidores de agua*, *ahuizotes*,⁴⁶³ *quiapeques*, *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.

Según Johana Broda,⁴⁶⁴ los graniceros constituyen uno de los casos más interesantes de persistencia de prácticas religiosas de raigambre prehispánica que aún se encuentran relacionadas con el medio natural que ha rodeado estos pueblos desde hace milenios. No obstante, considero que más que persistencia se puede hablar de resignificación pues tradiciones mesoamericanas y occidentales se reinterpretaron a lo largo de tres siglos de dominación hispana.

En la época prehispánica los graniceros se conocían como *teciuhltlazque* o arrojadores del granizo y eran aquellos que “se enfrentaban a las nubes graniceras, a las de malas lluvias y a las que cargaban enfermedades frías”.⁴⁶⁵ Al respecto Sahagún informó que:

Esta gente cuando veía encima de las sierra nubes muy blancas, decía que eran señal de granizos, los cuales venían a destruir las sementaras, y así tenían muy grande miedo. Y para los cazadores eran de gran provecho el granizo, porque mataban infinito número de cualesquier aves y pájaros. Y para que no viniese el dicho daño en los maizales, andaban unos hechiceros que llamaban *teciuhltlazque*, que es casi estorbadores de granizo los cuales decían que sabían cierta arte o encantamiento para quitar los granizos, o que no empeciesen los maizales, y para

⁴⁶⁰ Andrés Mixcóatl, otro *hombre-dios*, en 1537, también fue granicero y se le denominaba “señor del granizo”. Gruzinski, *El poder...*, pp. 61, 140.

⁴⁶¹ Glockner, “Conocedores del tiempo...”, p. 303.

⁴⁶² Alfredo Paulo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, en: *Graniceros...*, pp. 255-287.

⁴⁶³ Soledad González Montes, “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca”, en: *ibíd.*, pp. 316-358.

⁴⁶⁴ Johana Broda, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en: *ibíd.*, p. 52.

⁴⁶⁵ Alfredo López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, p. 499.

enviarlos a las partes desiertas, y no sembradas, ni cultivadas, o a los lugares donde no hay sementeras ningunas [...].⁴⁶⁶

No obstante Gabriel Espinosa⁴⁶⁷ menciona que no existe, como tal, un antecedente prehispánico del granicero, pues dependía del estrato social del que se estuviera hablando; así, en el grupo *macehual* existían numerosos sacerdotes menores donde posiblemente se encuentran los antecesores de los actueros graniceros; por otra parte se encontraban los sacerdotes nobles, es decir, los sacerdotes de la religión oficial que detentaban el poder religioso, y que desaparecieron después de la Conquista; en este sentido Sahagún señaló que: “este no tenía mujer alguna, nomás estaba en el templo, haciendo vida de penitencia se pasaba allí”.⁴⁶⁸ Mientras que Alicia Juárez considera que:

Los graniceros son aquellos quienes mantienen viejas prácticas de los antiguos sacerdotes oficiales, los cuales tenían un control de la naturaleza mediante la observación sistematizada y quienes realizaban las ceremonias en las altas cumbres, celebraciones que giraban en torno a ceremonias propiciatorias de la lluvia, el crecimiento del maíz y las plantas y su cosecha.⁴⁶⁹

Es difícil saber con exactitud el estrato social de los graniceros durante la época prehispánica; por otra parte parece plausible pensar que así como en la actualidad se concibe una religiosidad practicada por los subalternos diferente a la que detentan los grupos en el poder, durante esa época bien podría haber ocurrido lo mismo con los graniceros, así podrían haber existido graniceros en el ámbito oficial y en el ámbito popular. Después de la conquista los conocedores del tiempo “populares” fueron arrojados a la marginalidad, por tanto su actuar se desarrolló en ámbitos locales y alejados de los centros de poder, es decir, en medios rurales donde gozaban de prestigio pues su actuar era importantes para el medio campesino, pues:

en las culturas agrarias resultaba extremadamente importante poder controlar los fenómenos meteorológicos que, debido al paisaje de Mesoamérica y las grandes diferencias en las altitudes y los pisos ecológicos, son particularmente variados, y pueden ser una vehemencia imprevisible y destructora [...].⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Sahagún, *Historia general de las cosas...*, Lib. VII, cap. VII, p. 418.

⁴⁶⁷ Gabriel Espinosa Pineda, “Hacia una arqueoastronomía atmosférica”, en: *Graniceros...*, p. 104.

⁴⁶⁸ Sahagún, *op.cit.*, Apéndice III, p. 878.

⁴⁶⁹ Alicia María Juárez Becerril, “Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatepetl frente a la visión tecnocrática”, en: *Religiosidad popular...*, p. 130.

⁴⁷⁰ Broda, “El culto mexica...”, p. 56.

Ahora bien, ¿cómo surgía un granicero? Para responder esta cuestión considero útil atender la etnografía existente sobre el tema. Actualmente, un conocedor del tiempo es elegido mediante tres vías: el golpe de un rayo, los sueños y/o enfermedades aparentemente incurables. Por lo común, la iniciación chamánica del granicero se daba cuando “habían sido tocado por el rayo”, a través de este hecho se establecía una relación sacra entre el hombre y la divinidad que lo elegía. Si la persona moría por el golpe del rayo se convertía en “señor del tiempo”, sino pasaba por un estado prolongado de inconsciencia donde recibía el don ya fuera para curar o para manejar la presencia o intensidad de las lluvias en beneficio de las cosechas.⁴⁷¹ Otras veces la divinidad se manifiesta en sueños para indicarle al elegido o señalado por Dios su nueva tarea como granicero. Finalmente, también se considera que una persona que se ha recuperado de una terrible enfermedad puede recibir el llamado de los señores del tiempo.⁴⁷² Aquel que es llamado por los señores del tiempo y se rehúsa a asumir el compromiso o simplemente lo ignora se expone a graves peligros, enfermedades frecuentes y prolongadas e, incluso, la muerte.⁴⁷³

La iniciación de Antonio Pérez como granicero es incierta, de hecho no tengo la certeza de que exista información contundente respecto a este aspecto ya que Gruzinski no menciona nada; sin embargo existe un indicio que parece indicar que su iniciación tuvo lugar después de su encuentro con el fraile dieguino:

[...] Que el mismo padre le dijo que en una cueva del volcán hallaría un arco y debajo de él la Virgen; que luego habría dos agujeros nuevos en Chimalhuacán. *Que por entonces despreció este aviso y así se mantuvo año y medio, pero pasado este tiempo, viendo que se le salía el alma, buscó y llevó consigo para testigos a Miguel Aparicio, Faustino, Antonio de la Cruz y Pascual de Santa María; y habiendo llegado a la cueva, vieron una señora con un manto muy resplandeciente.*⁴⁷⁴

En el relato no hay referencia a un rayo o centella, sueño o enfermedad prolongada que adviertan una iniciación; empero, cuando Antonio ignoró el aviso del fraile, durante año y medio, sintió que se le salía el alma. En este hecho existe

⁴⁷¹ L. Miguel Morayta Mendoza, “La tradición de los aires en una comunidad del norte del Estado de Morelos: Ocotepéc”, en: *Graniceros...*, p. 226.

⁴⁷² Maya, *op.cit.*, p. 260.

⁴⁷³ Glockner, “Conocedores del tiempo...”, p. 304.

⁴⁷⁴ Gruzinski, *El poder...*, p. 127.

una similitud con lo que le pasa a los “elegidos” cuando ignoran el aviso de los “señores del tiempo”. Hoy en día existen testimonios de situaciones análogas, por ejemplo don Lucio, campesino de Cuernavaca, tuvo una experiencia terrible pues:

[...] luego de varios encuentros con los Señores del Tiempo que habitan la niebla, don Lucio fue perdiendo apetito y entró gradualmente en un estado de debilidad hasta desfallecer por completo [...] Y me dormí. Este “sueño” se prolongó por tres años, tiempo en el cual don Lucio permaneció en estado incierto [...].⁴⁷⁵

Además es importante recordar los “viajes chamánicos” que experimentó Antonio Pérez en dos ocasiones, pues resulta interesante destacar que siglos después, experiencias similares siguieran ocurriendo en la misma región, pues doña Pragedis aseguró haber sido iniciada de la siguiente manera:

[...] fue iniciada por los trabajadores del tiempo, quienes en un mundo de ensueño la llevaron volando por los aires hacia un lugar del tiempo y los misterios del cielo, a los cerros, a la cima del mundo [...].⁴⁷⁶

Como haya sido, después que Antonio atendió al aviso del dieguino y fue testigo de la mariofanía comenzó su actividad como granicero. El procedimiento que empleaba el pastor era muy similar a otros a los que ya he hecho referencia, pues mezclaba hierbas y otros productos con oraciones y actividades piadosas:

Que para espantar las tempestades rezaba el Credo y la Salve y echaba tres bendiciones y poniendo después lumbre en un tepalcate, y sobre ella romero, laurel y otras hierbas benditas se iba; que con las tres bendiciones y postrarse en el suelo aquietaba el ímpetu del aire [...].⁴⁷⁷

Romero, tacopac (posiblemente tlacopatli), laurel y tabaco formaron parte de su repertorio medicinal para atajar los aires. Actualmente estos elementos siguen formando parte del conjunto básico de todo granicero, sobre todo para curar de “aires”. Otras hierbas comunes son: alocote, aumiate, hediondilla, acjichán, mexici, santa maría, albahaca, pirul y ruda; también se emplea copal o incienso.⁴⁷⁸ Se cree que se deben emplear elementos de características olorosas ya que eso atrae a las divinidades encargadas de controlar la lluvia, el granizo y el

⁴⁷⁵ Glockner, “Conocedores del tiempo...”, p. 306.

⁴⁷⁶ Gustavo Aviña Cerecer, “El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”, en: *Graniceros...*, p. 290.

⁴⁷⁷ Gruzinski, *El poder...*, p. 140.

⁴⁷⁸ Maya, *op.cit.*, p. 269.

aire.⁴⁷⁹ El uso del tabaco se sigue empleando hoy en día, sólo que en la forma de cigarros, al respecto doña Jovita comenta:

El cigarro quiere decir esto. Los cigarros son como un arma de usted; los cigarros quieren decir que no se le pegue un mal aire; los cigarros quieren decir que se los fuman para que así haga de cuenta que lleva su arma, como eso se defiende sí, eso sí, porque sabe, si no, le puede pegar ese mal aire –no sé-, se le puede hinchar un pie, se le puede hinchar una mano, o lo puede llenar de agua nada más, la panza se le va a crecer, o se hincha de la cara, o se agarran del ojo, le va a doler, se le va a hinchar. Al fin le va a salir algo o esas enfermedades, o un dolor de cabeza, o una calentura, eso es, y eso después se tiene que curar.⁴⁸⁰

Curiosamente se emplea una marca especial de cigarro, llamada “Alas”. Por ejemplo, en el valle de Toluca don Goyo, del pueblo de Xalatlaco, enciende un cigarro “Alas” y sopla el humo de abajo, casi desde el suelo hasta arriba, y luego de izquierda a derecha formando una cruz.

Precisamente la cruz es otro elemento importante dentro del arsenal que empleaba Antonio, pues durante su trabajo en el cerro de la Cal colocó una gran cruz. En otra ocasión, al hallar el lugar de donde salía el aire colocó tres cruces, al igual que en cerro llamado Montenegro y en la Cara del Demonio, cerro del volcán. En este sentido, la cruz, aunada a las oraciones, nos remite inmediatamente al cristianismo, cuestión acertada si pensamos que para los primeros frailes los cerros, montañas y volcanes fueron concebidos como lugares predilectos del demonio; así, para contrarrestar su influencia negativa cientos de cruces fueron colocadas a lo largo y ancho del valle de México y otros lugares.

Pero también sería oportuno considerar el símbolo de la cruz en el México prehispánico, por supuesto con connotaciones completamente diferentes, ya que dentro de la cosmovisión mesoamericana la cruz era un símbolo del orden del mundo. La cruz se constituía por un centro, lugar donde habitaban los hombres, que sostenía los cuatro rumbos del mundo. Báez-Jorge señala que “en la cosmología mesoamericana precolombina el símbolo cruciforme (en sus diferentes versiones) remite al espacio numinoso de la fertilidad agraria y al ciclo

⁴⁷⁹ Lilita Huicochea, “Yeyecatl-Yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, en: *ibid...*, p. 239.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 242-243.

trasformativo humano-vegetal...”.⁴⁸¹ Mientras que Farriss asevera que, entre los mayas, la cruz bien se pudo asimilar al Sagrado Árbol Primigenio del Mundo, mismo que unía en cielo y la tierra,⁴⁸² cuestión similar en varios pueblos mesoamericanos; en este sentido la cruz también se encontraba asociada a las divinidades de la lluvia y el viento; por tanto, después de la Conquista el símbolo de la cruz se mantuvo como signo de fertilidad y propiciador de lluvias y siguió correspondiendo al ciclo agrícola con las estaciones climáticas y los puntos cardinales. Actualmente:

En los cultos que los pueblos indios practican en la actualidad estos rasgos son evidentes, si bien amalgamados al simbolismo católico. La festividad cristiana de la cruz se cimienta en los rituales agrícolas autóctonos; por lo mismo la Santa Cruz se identificó como entidad femenina en la correspondencia con el carácter de las deidades agrarias camuflando (primero) e incorporando (después) sus atributos propiciatorios de la fertilidad y de los mantenimientos.⁴⁸³

Por tanto el empleo de cruces en el ritual de Antonio Pérez puede tener relación con la propiciación de lluvias y, por ende, de fertilidad, cuestión necesaria para la supervivencia de los pueblos campesinos en la zona. Aunque cabe señalar que esta práctica no era puramente mesoamericana pues ya había pasado por un largo proceso de asimilación y readaptación dentro del marco católico, dando lugar a una interpretación del ciclo agrícola y de la fertilidad en términos cristianos, pues como ya se mencionó las oraciones fueron parte fundamental del ritual de Antonio.

Pero los graniceros emplean otras “armas” contra las tempestades y los aires que, al parecer, Antonio no empleaba o no se mencionan. Por ejemplo, la palma bendita y la escoba sin mango. Estos elementos sirven para “barrer” las tempestades y ahuyentarlas en la dirección deseada. Don Alejo Ubaldo, caporal de Atlatlahucan informó a Julio Glockner que “[...] un Señor y una Señora me entregaron la palma y la escoba, y el sahumador y un crucifijo. Me dijeron: “con

⁴⁸¹ “La festividad cristiana de la cruz se cimienta en los rituales agrícolas autóctonos; por lo mismo la Santa Cruz se identificó como entidad femenina en la correspondencia con el carácter de las deidades agrarias camuflando (primero) e incorporando (después) sus atributos propiciatorios de la fertilidad y de los mantenimientos”, en: Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 341.

⁴⁸² Farriss, *La sociedad maya bajo...*, p. 466.

⁴⁸³ Báez-Jorge, *op.cit.*, p. 341.

esto va usted a trabajar”.⁴⁸⁴ Las mujeres ahuiotas, en el valle de Toluca, “trabajan con una escoba de perilla”⁴⁸⁵ con la que hacen movimientos que simulan barrer las nubes en la dirección deseada. Me interesa destacar el aspecto de la palma y la escoba porque la Virgen del volcán, aparecida a Antonio y sus compañeros, tiene como una de sus advocaciones la de la Virgen de la palma, cuestión que podría estar relacionada con la actividad del *hombre-dios* como granicero.

En relación al uso de la palma, Carlos Bravo menciona que el granicero la emplea para golpear a la nube marcándole el camino que debe seguir, además se le debe soplar con la boca y regañarla con palabras, pero deben ser en náhuatl y “le da razones de por qué no puede caer donde hay maíz sembrado y donde hay pueblos; entonces la nube se deshace o se va para el pedregal, en donde no hay maíz sembrado”⁴⁸⁶ Antonio también empleaba el recurso de las palabras: “y regañando muy enfurecido [...] le mandó que no saliera [al aire]” y, aunque no menciona la lengua en que lo hace es muy probable que fuera en náhuatl. Al presente sigue siendo usual emplear el náhuatl para estos menesteres, tal es el caso de don Ángel Puebla, de Tepoztlán, quien asegura que “no todos sabemos poner ofrenda porque los que no saben hablar en mexicano, los aires no les entienden, los aires entienden mexicano, en castilla no saben [...]”.⁴⁸⁷

Finalmente, es posible reiterar la calidad de *hombre-dios* de Antonio Pérez en su actividad como granicero pues:

La principal cualidad atribuida a un claclasqui [granicero] es la de representar a un ser elegido por Dios, quien logra comunicarse con los señores del temporal; es decir, se le atribuye la facultad de entablar convenios entre los “señores del otro mundo”, y los habitantes de este mundo.⁴⁸⁸

El caso de los graniceros muestra una de tantas actividades de raigambre prehispánica que aún hoy en día perduran (con las adaptaciones y reinterpretaciones necesarias) en varias zonas del país. Además es uno de los ejemplos que permite vislumbrar el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana cuyo eje principal giraba en torno a la agricultura y, por ende, a la tierra y que aún

⁴⁸⁴ Glockner, “Conocedores del tiempo...”, p. 318.

⁴⁸⁵ González Montes, *op.cit.*, p. 340.

⁴⁸⁶ Carlos Bravo Marentes, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México”, en: *op.cit.*, p. 368.

⁴⁸⁷ Huicochea, *op.cit.*, p. 236.

⁴⁸⁸ Maya, *op.cit.*, p. 265.

hoy en día sobreviven en lugares donde el temor al granizo, la tempestad y el viento perduran, pero donde también subsiste la fe en el granicero. En este sentido, el núcleo duro

tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción. Las acciones repetidas originan sistemas operativos y normativos.⁴⁸⁹

4.4 La Virgen del volcán

La Virgen de Volcán fue el elemento de cohesión en torno al cual se logró estructurar y organizar el movimiento de Antonio Pérez. La anunciación a Antonio Pérez de la aparición de la Virgen fue hecha por el dieguino; después de haber ignorado el anuncio, el indio terminó por obedecer al fraile, así:

habiendo llegado a la cueva, vieron una señora con un manto muy resplandeciente y un bulto tapado como muerto, el que no descubrieron y todavía permanece así; que se hincaron y rezaron diez Credos, que hicieron después una imagen de ayacahuite y le pusieron los títulos de la Luz, de la Palma, Oliva y Azucena (porque así lo ordenó el Padre dieguino cuando habló con él) como también el que la hicieran a imitación de la que estaba en la cueva (que es el bulto que parecía muerto)[...].⁴⁹⁰

Gruzinski señala que posiblemente esta aparición tuvo lugar, dentro del imaginario de Antonio y sus seguidores, una semana después de la conmemoración de la aparición de la Virgen de Guadalupe, es decir, el 19 de diciembre de 1760; pues los sermones e imágenes que se traían a la mente de los indios, con motivo de la celebración de la guadalupana, pudieron haber tenido cierta influencia para que Antonio decidiera ir en busca de la Virgen en el Popocatepetl.⁴⁹¹ No descarto esta posibilidad, aunque considero que es difícil saber con exactitud si existió dicha influencia o no; por otra parte el año de la aparición (1760) parece muy tardío, parece más plausible que dicho acontecimiento se ubicara un par de años antes, ya que cuando Antonio y sus seguidores son descubiertos el movimiento estaba bastante estructurado y

⁴⁸⁹ López Austin, "El núcleo duro...", p. 62.

⁴⁹⁰ Gruzinski, *El poder...*, p. 127.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 146.

organizado lo que puede dar cuenta de que este movimiento ya llevaba un tiempo considerable de gestación.

Ahora bien, la Virgen del Volcán no tenía parecido con la Virgen Guadalupana, al contrario, fue concebida de una manera muy original y descrita por el cura De la Mota 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, a quien nombraban Nuestra Señora o la Virgen de la Azucena, de la Palma y Oliva, y tenían por milagrosa, y traída por ellos del Purgatorio [...] 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 [...] Tenía en lo interior del casco de la cabeza un corazón de paloma y dentro del vientre en una vinagrera sangre menstrua de doncella, una mazorquita encarnada disciplinada, un poco de palma y otras hierbas [...] y que el declarante lo que les oyó rezar cuando los cogió in fraganti según deja dicho sólo fue el ave maría [...].⁴⁹²

La descripción de dicha imagen remite a pensar que se trataba más de un ídolo prehispánico que de una imagen de la Virgen María, no obstante considero que la Virgen del Volcán fue confeccionada por Antonio o mandada a hacer por éste, ya que la descripción hecha por el cura menciona la madera como principal material de la imagen; además considero que sí la imagen tuviera algún parecido a un ídolo prehispánico las autoridades hubieran inferido dicho parecido pero no mencionaron nada. Lo interesante de la virgen radica, precisamente en su confección india, ya que la imagen contiene una serie de elementos que muestran una apropiación india del cristianismo.

Si bien la descripción iconográfica de la Virgen del Volcán no permite su identificación con alguna advocación católica o prehispánica es posible que los títulos que los indios le dieron nos pueda ayudar a entender un poco más el simbolismo de esta imagen. Los nombramientos que recibió la Virgen fueron los siguientes: de la Azucena, de la Luz, de la Palma y de la Oliva.

Es probable que los indios de la zona estuvieran en contacto con las diversas advocaciones que se mencionan para la Virgen del Volcán; incluso existe el registro de que existían dos pinturas de la Virgen de la Luz en la parroquia de

⁴⁹² AGN, *Inquisición*, vol. 1000, exp. 21, f. 295v.-296.

Yautepec,⁴⁹³ mismas que en 1778 fueron modificadas por orden del arzobispo Núñez de Haro y Peralta ya que contenían un dragón, por tanto se ordenaba fuera borrado o sombreado, ya que se podía pensar que con sólo aclamar a la Madre de la Luz era posible salir del Purgatorio, por tanto se quería evitar confusión en la feligresía pues .⁴⁹⁴ En este sentido resulta interesante la asociación que se puede hacer en torno a la advocación de la Virgen del Volcán y la iconografía de la Virgen de la Luz, ya que:

La madre de la Luz levanta una mano para sostener del brazo un alma, representada como un joven apenas cubierto por un paño blanco. Mientras tanto, las fauces abiertas del monstruo del Leviatán dejan ver las llamas amenazantes que escapan de su interior. La figura se convierte por este gesto, en una imagen de altar de ánimas, al exaltar el poder cuasi redentor de María.⁴⁹⁵

Ahora bien, si la Virgen del Volcán también lo era de la Luz es posible que Antonio le atribuyera la facultad de librar almas del Purgatorio, lugar que, como ya vimos, atrajo mucho la atención de este indio, o bien que fuera la expresión gráfica de la protección que su Virgen daba a sus feligreses en la cueva del Popocatepetl. En cuanto a la virgen de la Azucena y del Olivo no encuentro relación, ni iconográfica ni simbólicamente; sin embargo en el caso de la advocación de la Palma me parece que existen algunos elementos que permiten asociar la elección de dicha advocación, como más adelante se verá.

Iconográficamente la descripción de la Virgen del Volcán coincide más con la imagen del Santo Niño de Atocha⁴⁹⁶ ya que, según la descripción, ésta aparece sentada y un pañuelo que le cubre los hombros y una palia que le sirve de enaguas, además tiene un sombrero de petate y con un bastón. Además se menciona que su cara parece más de hombre que de mujer, cuestión inversa en el

⁴⁹³ AHAM, Episcopal, Secretaría Episcopal, Libro de visita, Caja 23 CL, f. 148v.

⁴⁹⁴ AHAM, Episcopal, Secretaría Episcopal, Libro de visita, Caja 27 CL, f. 207v.

⁴⁹⁵ *Zodiaco Mariano: 250 años de la declaración pontificia de María de Guadalupe como patrona de México*, preámbulo de Jaime Cuadriello, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2001, p. 170.

⁴⁹⁶ Cabe mencionar que no estoy suponiendo que exista una identificación con tal imagen, ya que el santo Niño de Atocha es una devoción del siglo XIX, ya que en el siglo XVIII la ciudad de Plateros tenía como principal imagen devocional a un cristo de vidrio; a fines de ese siglo se mandó a traer a la Virgen de Atocha, proveniente de España, pero es hasta mediados del siglo XIX que el niño es separado de la Virgen y comienza a recibir un culto aparte. A lo largo del siglo XX, y aun actualmente, sigue siendo venerado y tenido por milagroso. En: Anna María Fernanda Poncela, *El Santo Niño de Atocha: origen, función y actualidad, Cuicuilco. Nueva Época*, enero-abril, vol. 10, número 027, 2003, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

caso del Santo Niño de Atocha pues sus facciones son más femeninas que masculinas. Pero un dato trastoca esta comparación: los pechos “monstruosos” y descubiertos de la Virgen.

Ahora bien, la descripción de los pechos como “monstruosos” debe ser tomada con cautela, ya que fue consignada por el cura acusador (o por el escribano) y, por lo tanto, sujeta a su concepción. Nuevamente esta imagen de los pechos monstruosos y descubiertos puede sugerir una asociación con las antiguas deidades femeninas prehispánicas.

La iconografía prehispánica, específicamente en el caso mexicana, rebozaba de imágenes femeninas que hoy en día sobreviven, sobre todo, a través de la escultura; posteriormente fueron plasmadas en algunos códices, claro está con ciertas modificaciones aportadas por la nueva cultura impuesta. En este sentido, la Coyolxauhqui, deidad lunar, presenta un claro ejemplo de lo que podrían ser considerados “pechos monstruosos”.

Dentro de la concepción mesoamericana, los pechos podrían ser entendidos como símbolos de fecundidad y abundancia. Basta recordar algunas figurillas del periodo Preclásico que muestran anchas caderas y pechos grandes, mismas que simbolizan la fertilidad agrícola.⁴⁹⁷ De esta manera, la Virgen del Volcán pudo estar representando, precisamente, la fecundidad de la tierra; aunado a su ubicación en la cueva del volcán, otro símbolo de fecundidad y creación; así como su relación con la actividad de granicero de Antonio que permitía el control de las lluvias y el granizo para propiciar el buen término de las cosechas.

No considero que sea necesario insistir en identificar iconográficamente a la Virgen de Antonio con una advocación cristiana o prehispánica específica, puesto que, tanto las deidades femeninas indias como cristianas simbolizan, en este caso, la relación de lo femenino con la tierra y la fecundidad de ésta a través de la petición de lluvias; de hecho la mujer ha fungido como símbolo de fertilidad agrícola en diversas religiones.⁴⁹⁸ Las diosas mexicas estaban imaginadas a partir de concepciones básicamente agrarias, al respecto Báez-Jorge señala que

⁴⁹⁷ López Austin, *La cosmovisión...*, p. 474-475.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 474.

las divinidades femeninas aztecas manifestaban en sus ámbitos de acción y relaciones simbólicas los diversos intereses de la sociedad en torno a la fertilidad (humana y vegetal) y al agua (celeste y terrestre), núcleos a partir de los cuales se encadenaban amplias series significativas referidas al nacimiento, la muerte, el placer carnal, la expiación de pecado, los mantenimientos, etc., articuladas a los ritmos biocósmicos.⁴⁹⁹

Con la llegada de los españoles las deidades femeninas indias fueron asimiladas y adaptadas a la principal deidad femenina del cristianismo: la virgen María. Dentro del ámbito novohispano la virgen de Guadalupe fue una de las devociones que se caracterizó por contener elementos de raigambre prehispánica reinterpretados dentro del margen occidental:

El ámbito de la religión prehispánica, a partir de la cual se configura el sincretismo de Santa María Guadalupe, va más allá de la específica deidad conocida como Tonantzin (“nuestra madre” en lengua náhuatl) [...] esta divinidad representa una esencia numinosa de orden telúrico, atributo central que la identifica con Ilimatcuhtli, Cihuacóatl, Coatlicue, Tlazoltéotl y Xochiquetzal. Esta cadena denominativa podría ampliarse aún más, toda vez que su contexto simbólico era muy amplio tal y como corresponde a las diosas de la tierra, regentes de la fertilidad vegetal y humana, de la lluvia, de los mantenimientos y del propio origen de las divinidades.⁵⁰⁰

Al parecer la Virgen del Volcán conjuntaba lo femenino y masculino, representaba a una virgen, pero con rasgos masculinos. Esta ambivalencia estuvo presente en otros elementos de este caso, por ejemplo, la organización del movimiento mismo donde Antonio Pérez y Pasqual de Santa María referían un poder doble: el masculino y el femenino. Además la Virgen del Volcán tenía su contrapeso en los Cristos que Antonio empleaba en sus rituales, como más adelante explicaré.

Un aspecto que no puede pasarse por alto es el relacionado con la oración que dirigen los fieles a la Virgen del Volcán: el Ave María, dogma cristiano referente a la concepción virginal. Este tema fue esencial en la coronación de la doctrina predicada por Antonio, pero no conforme con las imágenes devocionales que tenía creó también santos de carne y hueso para conformar su propia corte celestial. La presencia de una virgen más cercana a Antonio fue necesaria, así:

⁴⁹⁹ Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas...*, p. 99.

⁵⁰⁰ Báez-Jorge, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, 2ª ed., Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 1999, pp. 68-69.

[...] persuadió a sus compañeros que en una doncella nombrada María del barrio de san Juan había de encarnar el hijo de Dios y [...] para este efecto hizo polvos de elote tostado, laurel, romero, copal y palma y de ellos formó un cigarro cuyo humo recibía María por la boca para que así concibiera al hijo de Dios y que esto lo ejecutó como diez veces [...] La dicha María se sentaba en un petate (o estera) y todos se hincaban y rezaban delante de ella rezaban el Padre Nuestro y Ave María y le besaban la palia que tenía en el vientre [...] Habiendo conocido que de la doncella María había de nacer el Hijo de Dios, queriendo que también fuese hijo suyo, lo trato torpemente como diez veces delante de todos sus compañeros que al mismo tiempo estaban rezando el Credo hincados de rodillas [...].⁵⁰¹

Así una india, curiosamente de nombre María, había de encarnar al hijo de Dios que era al mismo tiempo Antonio Pérez. Pero en este caso la concepción virginal no se dio por medio del mensaje angelical, sino a través del humo, y la aspiración de una serie de elementos característicos por sus cualidades aromáticas, cuestión que nos remite a las concepciones virginales prehispánicas; por ejemplo, el caso de la diosa Coatlicue que quedó embarazada mediante un ovillo de plumas que encontró cuando barría el cero del Coatepec, lo guardó cerca de su pecho, después quiso sacar el ovillo y no lo encontró, entonces se dio cuenta que había sido preñada.⁵⁰²

En el apartado anterior referí algunas cuestiones relacionadas al uso de la palma por parte de los graniceros, en este sentido cabe resaltar que es un instrumento que aún hoy en día se emplea para “barrer las tempestades”, de este modo pudo ser un elemento presente en el imaginario de Antonio como medio eficiente para controlar las inclemencias del tiempo, por tanto su Virgen debía detentar el mismo poder. Por otra parte dentro del simbolismo occidental la palma se considera un símbolo de victoria, de asunción, de regeneración y de inmortalidad; además en el ámbito cristiano las palmas de Ramos significan la resurrección de Cristo; también significa la certidumbre en la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos;⁵⁰³ incluso también es símbolo de martirio, como se refleja en la iconografía cristiana donde un mártir se representa acompañado de una palma. Por tanto, es posible que Antonio y sus seguidores reflejaran en su

⁵⁰¹ Gruzinski, *El poder...*, p. 172.

⁵⁰² Sahagún, *Historia general...*, Lib. III, cap. I, p. 185.

⁵⁰³ Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de...*, p. 796.

Virgen las necesidades propias del mundo agrario, así como el interés de llevar a cabo la inversión del orden que se buscaba, es decir, el triunfo.

Pero aún falta señalar lo más interesante: el interior de la Virgen. Según la descripción de la imagen la Virgen era de madera y al interior de su cabeza había un corazón de paloma, además a la altura del pecho Antonio había puesto “unos corazones de caña, grano de maíz disciplinados, un pedazo de mazorca y una vinagrera de vidrio con sangre de doncella que sacó de la mano derecha de su hija María Antonia”.⁵⁰⁴

En el caso del corazón de la paloma es muy factible que en la Virgen del Volcán haya representado al Espíritu Santo, pues en la personificación de la Santísima Trinidad se le representa como una paloma blanca,⁵⁰⁵ además se asocia a la cabeza por ser símbolo de la sabiduría, sobre todo en la fiesta de Pentecostés o “venida del Espíritu Santo”, también simboliza el alma del justo. 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”.⁵⁰⁶ Por tanto, es posible pensar que al ser un alimento ritual ofrecido a los dioses durante la época prehispánica la idea de un ser sagrado permaneciera y se fundiera con el concepto cristiano, dando lugar a una nueva interpretación de la paloma, como ofrenda a la deidad y, al mismo tiempo, el alma de ésta.

En este mismo sentido, los corazones de caña, los granos de maíz y la vinagrera con sangre en el pecho de la virgen pueden tener relación con la idea de dotar de un corazón a la imagen. De hecho, el Señor del Purgatorio (otra de las imágenes milagrosas de Antonio Pérez) también estaba perforado en su interior, esta vez en el vientre, donde el indio le introdujo un pedazo de piedra azul de rayo, la cual aseguraba Antonio era su corazón.⁵⁰⁷ Parece que esta idea de dotar de un corazón a la imagen de adoración no fue exclusiva de este caso pues en la sierra

⁵⁰⁴ Gruzinski, *El poder...*, p. 169.

⁵⁰⁵ Chevalier, *op.cit.*, pp. 796-797.

⁵⁰⁶ *Relación geográfica de Tepoztlán*, p. 188.

⁵⁰⁷ Gruzinski, *op.cit.*, p. 170.

de Tutotepec el indio Diego Agustín tenía en su poder un pedazo de obsidiana que representaba “el corazón de Dios”.⁵⁰⁸

Las perforaciones de las imágenes de Antonio Pérez se ubicaban en tres puntos específicos: la cabeza, el corazón y el vientre, las dos primeras en la Virgen del Volcán y la última en el Señor del Purgatorio. Tres lugares en el cuerpo 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. Era el centro más importante del pensamiento y era la entidad que viajaba al mundo de los muertos. 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*. Era un alma que estaba en riesgo de salir a causa de un susto y de quedar atrapada por los dioses de la tierra, caso grave que podía provocar la muerte en pocos días. Esta segunda alma salía normalmente del cuerpo en la noche y visitaba los lugares de los dioses y de los muertos. La tercera de las almas residía en el hígado y se le conocía como *ihíyotl*, y en ella radicaban las pasiones.⁵⁰⁹

La idea mesoamericana acerca de las diversas “almas” que componían al ser humano parece que sobrevivió a los embates de la conquista, y fue resignificada, así como a la idea cristiana de la dualidad del ser: cuerpo y alma. 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

⁵⁰⁸ Güereca, *La rebelión indígena...*, p. 169.

⁵⁰⁹ López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª edición, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, (Etnología/Historia. Serie Antropológica, 39), vol. I, 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-Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011, (Serie Antropológica 10), p. 39.

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.⁵¹⁰

Para Viqueira esta creencia es incompatible con el dualismo cristiano del cuerpo-alma, por lo tanto:

La concepción cristiana del hombre dividido en dos partes: cuerpo y alma, una perecedera y la otra inmortal no logró desplazar aquella otra, de origen prehispánica, que reconocía varias entidades anímicas, de las cuales por lo menos una –el *ch'ulel*– era compartida con diversos seres, a los que los españoles designaban con el nombre de los naguales.⁵¹¹

No obstante el caso de Antonio Pérez muestra una resignificación de ambas concepciones, pues mientras dota a sus imágenes de alma, corazón y pasiones (tres entidades anímicas) también reconoce la dualidad en el ser humano pues decía que “para curar el cuerpo era menester curar el alma”.⁵¹² 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;⁵¹³ 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 ensuciaban su alma.⁵¹⁴

La dualidad, dentro del esquema que manejaba Antonio, era primordial pues aunque está presente la idea de las entidades anímicas también está presente la idea de cuerpo-alma. Aunque cabe resaltar que dualidad no era un concepto exclusivo del catolicismo; en la cosmovisión mesoamericana la dualidad estaba 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

⁵¹⁰ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 23.

⁵¹¹ Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas...*, p. 253.

⁵¹² Gruzinski, *El poder...*, p. 139.

⁵¹³ Von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio...*, p. 18.

⁵¹⁴ Gruzinski, *op.cit.*

mantenerse en equilibrio”.⁵¹⁵ En este sentido, Antonio Pérez llevaba a cabo una serie de prácticas que ponían de manifiesto esta preocupación por equilibrar la dualidad para el funcionamiento de las cosas: “A Bernarda, hija de Luzia María de Chimalhuacán, dio a comer elotes calientes y a beber agua fría, diciendo que de esta suerte había de encarnar en ella el hijo de Dios”,⁵¹⁶ además recordemos que dentro de esta cosmovisión la unión de lo frío y lo caliente engendraba la vida.

La Virgen del Volcán fue el medio a través del cual los seguidores de Antonio Pérez expresaron sus creencias, necesidades e intereses, pues a partir de ella se refleja el proceso de apropiación del cristianismo que los indios fueron elaborando a través de casi tres siglos de dominación española. Este cristianismo indio se expresó a través de cultos fuertemente ligados a la cultura agraria, así como a la concepción dual de los opuestos complementarios, lo cual no fue privativo de estos indios pues según Johanna Broda:

Los santuarios de la virgen María hicieron énfasis al culto de sus imágenes en el medio rural, en lugares del campo que tenían una significación simbólica para la comunidad agrícola o pastoral, por ejemplo, las fuentes, las cimas de las montañas, los altos de caminos, las grutas y las cuevas, todos lugares considerados a partir de creencias pre-cristianas como puntos críticos de contacto con las fuerzas de la naturaleza.⁵¹⁷

La virgen de Antonio concentró la mayor parte de carga femenina relacionada con el pedimento de lluvias, el sacrificio, la cueva, la fecundidad y la abundancia; mientras que una serie de Cristos fungieron como su complemento masculino, relacionado con la cosecha y el maíz.

4.5 El alma de Cristo era maíz

Para Antonio Pérez la presencia masculina era fundamental, pese a que lo femenino parecía dominar el ambiente. Así es posible que la presencia de varios Cristos fungiera como opuesto complementario a la Virgen del Volcán. Los Cristos de Antonio estaban fuertemente relacionados con el maíz, alimento primordial que permitió el desarrollo de la vida y cultura en Mesoamérica; por tanto “el maíz como alimento básico no sólo tiene una enorme importancia para la subsistencia;

⁵¹⁵ Martínez González, *op.cit.*, p. 43.

⁵¹⁶ Gruzinski, *op.cit.*, p. 172.

⁵¹⁷ Broda, “Religiosidad popular...”, p. 11.

también constituye el eje alrededor del cual giran las actividades rituales”⁵¹⁸ y, para el siglo XVIII, fue uno de los puntos centrales de la doctrina de Antonio.

Antonio Pérez poseía varios artículos devocionales y pinturas, entre las que destacan cuatro Cristos: el primero fue el que adquirió mientras era pastor de Atlatlahucan y que más tarde fue confiscado por el cura de Chimalhuacán; el segundo fue elaborado a partir de la cabeza de vidrio que le dio el fraile dieguino, así Antonio se encargó de confeccionar una “estatua con miembros articulados, parecida a las que se llevaban en las procesiones de la Semana Santa”, además esta imagen fue maculada con la sangre de la mano derecha de Antonio; un tercer Cristo se añadió a la lista cuando Felipe de Jesús:

encontró un viejo que le dijo: “¿porque no haces lo que Antonio te ha dicho?”. [Felipe le ofreció hacerlo pero [...] no lo ejecutó y [El viejo] le reconvino sobre no haber hecho lo que Antonio le había mandado, que fuera y donde pusiera el susodicho la Virgen allí desenterraría y sacaría los huesos; que con efecto sacó una quijada, mano y pie, todo de lado derecho y se lo entregó a Antonio.⁵¹⁹

A partir de estos restos se confeccionó el siguiente Cristo; finalmente el último Cristo fue un Ecce Homo con un cuervo. Sin embargo, el más importante de los cuatro fue el denominado Señor del Purgatorio, que no es otro que el segundo Cristo que elabora Antonio, pues Gruzinski lo describe como “una suerte de muñeco articulado que Antonio pasea por los campos”,⁵²⁰ al parecer también se le denominaba el “Señor de los Echones”. Este Cristo fungía como una especie de dador de los santos óleos, pues ofrecía la posibilidad de salvación en el último momento de vida:

Rezando el Credo y la Salve y mostrándole el Señor del Purgatorio, le preguntó si creía en él y que el moribundo respondió que sí y que antes de morir le echó bendiciones con la mano del señor del purgatorio.⁵²¹

Este Cristo o Señor de Purgatorio es el puede expresar la asociación que hicieron estos indios del maíz con Jesús. A través de una especie de mito, Antonio relacionó a Cristo y el maíz y explicó el surgimiento de la agricultura:

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

⁵¹⁸ Broda, “Introducción”, en: *Cosmovisión, ritual e identidad...*, p. 24.

⁵¹⁹ Gruzinski, *El poder...*, p. 177

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 154.

⁵²¹ *Ibid.*

hizo después mazorca y en el maíz estaba la alma de Jesús; [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 ordeno 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.⁵²²

Así como Jesús había sido identificado como el Sol entre los indios, su asociación con el maíz pudo ser frecuente, de hecho aún existe la costumbre de hacer Cristos de caña de maíz en varias regiones del país. Por otra parte, López Austin afirma que:

El hombre mesoamericano, cuyo destino cósmico es cultivar el maíz, encuentra en su variedad los colores de atributos de Cristo: el maíz blanco es la pureza (por lo tanto también de la Santísima Virgen); el maíz rojo, el amor de Cristo por todos los hombres; el maíz rojo y blanco, Cristo que vierte su sangre (el Cristo de Pascua con la pequeña cruz a su espalda es el símbolo del maíz tierno, del Centéotl); el maíz amarillo, la carne de los hombres, los de la última creación; el maíz azul, el cielo celeste, el Padre Celestial.⁵²³

En este sentido, Antonio entrelazó el significado de la vida de Cristo con el ciclo del maíz. Así el alma de Cristo, representada por el maíz, fue enterrada para después resurgir y extender su semilla por todo el mundo, es decir, el alma de Cristo también se extendió. Dentro del dogma católico Cristo fue crucificado, murió y resucitó para que su palabra fuera conocida y expandida por el mundo. De la misma forma, el maíz se siembra, se cosecha y las semillas vuelven a ser sembradas. Ambos ciclos son equiparables en la mentalidad de Antonio.

Pero a lo largo del relato de Antonio surge un par de elementos que hacen más compleja la relación. Primero se presentan los cacalotes que hurtan la mazorca que 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 ignora el procedimiento, por lo tanto el ángel es el encargado de enseñar a sembrar al santo patrono de los labradores.

⁵²² *Ibíd.*, p. 164.

⁵²³ López Austin, "Cuando Cristo andaba...", p. 248.

Los “cacalotes”⁵²⁴ 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, esta vez 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 además de atribuírsele la creación del hombre también se le considera como aquel que le enseñó 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 y a simple vista no tiene relación alguna con la labores del campo puede ser que su representación iconográfica ayude a resolver su extraña presencia en este mito; recuérdese que este santo se representa en las cúpulas de algunas iglesias con un buey alado, mismo que “denota sufrimiento, paciencia y sacrificio”.⁵²⁵ Parece que la presencia iconográfica del buey⁵²⁶, más allá de su simbolismo en la doctrina cristiana, es la explicación más viable de la presencia de este santo en el mito, pues el buey es un animal de mucha ayuda dentro de las labores agrícolas. 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, empleaba granos de maíz como elemento primordial en la administración del sacramento de la comunión:

⁵²⁴ No encontré información sobre qué cosa o animal son los cacalotes o a que se refieren en el documento cuando los mencionan, sin embargo considero que pueden interpretarse como una especie de animales.

⁵²⁵ 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.

⁵²⁶ “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: Ruz, *op.cit.*, p. 142.

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. Amen. 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 [...].⁵²⁷

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. La misa llevada a cabo por Antonio resulta familiar a la que, años después, celebró el Cristo Viejo de Xichú:

participaba en misas que él mismo oficiaba, y también impartía la comunión, sólo que en lugar de usar hostias —que además debieron ser difíciles de conseguir, empleaba tortillas- alimento por excelencia de los grupos indígenas. El agua fue fundamental en los rituales del “Cristo Viejo” pues era el vehículo a través del cual la fuerza divina, o la santidad inmanente en el “Cristo Viejo”, se trasmitían a sus seguidoras.⁵²⁸

La presencia del agua en los rituales de los indios de Yautepec fue esencial. El agua que empleaba Antonio para bautizar y dar la comunión provenía de dos agujeros que habían surgido a partir de la aparición de Virgen del Volcán, por tanto revestía de un carácter sagrado. El agua es considerada fuente de vida, medio de purificación y centro de regeneración,⁵²⁹ incluso en la liturgia católica el agua tiene la virtud de “limpiar las impurezas, de acabar con la suciedad y eliminar el pecado”.⁵³⁰ 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.⁵³¹

Los granos de maíz, asociados a Jesús y por tanto a lo masculino, en su relación con el agua, elemento netamente femenino, pueden manifestar el concepto de dualidad presente en Antonio Pérez. Esta dualidad también se expresó en la práctica de Antonio de bendecir las cosechas, donde al parecer era

⁵²⁷ Gruzinski, *El poder...*, p. 140.

⁵²⁸ Lara Cisneros, *El Cristo Viejo...*, p. 169.

⁵²⁹ Chevalier, *op.cit.*, p. 52.

⁵³⁰ Lara Cisneros, *op.cit.*, p. 209.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 214

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;⁵³² también efectuaba procesiones por las milpas, donde era acompañado por la mestiza Luisa Carrillo para bendecir el cereal.⁵³³

A nivel de cultos locales parece plausible señalar que ciertas prácticas rituales ligadas a la agricultura sobrevivieron a la Conquista, no sin ciertos matices elaborados a partir de la reinterpretación india de su entorno; así la apropiación que habían hecho los indios 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, como fue el caso de los indios de Yautepec en el siglo XVIII.

4.6 Alcoholismo y sexualidad

Antonio expresaba una seria preocupación por el alcoholismo que imperaba entre las clases bajas, sobre todo entre los indios. En este sentido es posible que la campaña que emprendió el cura Joseph de la Mota contra el alcoholismo y el adulterio haya influido a este indio.

Vale la pena detenerse en el asunto de la embriaguez y preguntarse ¿qué tan cierto es el hecho de que después de la Conquista los indios encontraron en el alcohol un medio de refugio y consuelo ante la destrucción de su mundo?, más aún ¿es posible asegurar que el consumo de alcohol por parte de los indios aumentó durante la época colonial?, en este sentido, ¿por qué Antonio expresó una preocupación por el alcoholismo de sus feligreses?

Durante la época prehispánica el trastorno mental que producía la embriaguez era atribuido a la acción de un “dios conejo” y, ya que, dentro de la mitología nahua existían cuatrocientos dioses conejos, las formas de expresar dicho trastorno eran múltiples. Así, “quien insultaba a un borracho recibía un

⁵³² Gruzinski, *El poder...*, p. 144.

⁵³³ AGN, *Inquisición*, vol. 1073, exp. 2, f. 241v.

castigo de lo alto, porque en realidad estaba insultando al numen que en ese momento influía en el cuerpo del bebedor”.⁵³⁴

La embriaguez era un elemento necesario que permitía el contacto con la divinidad, con lo sagrado, sin embargo su consumo estaba restringido a ciertos sectores de la sociedad y a ciertos periodos del año. Para los plebeyos que osaban desobedecer el orden establecido se esperaba fuertes castigos, azotes, humillaciones en público y posiblemente la muerte, incluso los nobles que eran ebrios consuetudinarios recibían castigos similares.⁵³⁵ Sin embargo, existían ocasiones donde la embriaguez grupal era permitida:

...al levantarse las cosechas y en las ceremonias relacionadas con la lluvia, en los nacimientos, matrimonios, entierros y en los ritos guerreros de iniciación, así como en las fiestas dedicadas a los dioses particulares. Las festividades acompañadas de embriaguez eran algo que se prolongaba mucho, pues duraban mucho. En estas ocasiones rituales algunas veces se arrojaba pulque sobre las llamas como ofrenda a los dioses, y al mismo tiempo era ingerido por los fieles.⁵³⁶

Después de la Conquista la embriaguez se volvió un problema recurrente durante todo la etapa colonial y más allá. La Corona fracasó en su intento por controlar la excesiva forma de beber, a su juicio, de los indios. Tal pareciera que la bebida fue un medio de alivio para una sociedad india profundamente desarraigada; además, con el tiempo, la Corona supo capitalizar muy bien esta angustia pues el negocio de la bebida dejó pingües ingresos a la Corona.⁵³⁷ Después de 1629 tanto el gobierno virreinal como los municipales fomentaron y protegieron el comercio de pulque debido a los ingresos que obtenían por concepto de impuestos.⁵³⁸ Con el tiempo, para los españoles la idea de fiesta o procesión se volvió sinónimo de embriaguez y desorden.⁵³⁹ Sin embargo, para los subalternos no podía concebirse una celebración religiosa sin pulque.⁵⁴⁰

La región de Cuernavaca y Cuautla fue bien conocida, desde el siglo XVII, por sus desarreglados fandangos y festividades sagradas, así como por la

⁵³⁴ López Austin, *Hombre-dios...*, p. 122.

⁵³⁵ Taylor, *Embriaguez, homicidio y...*, p. 55.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁵³⁷ Gibson, *op.cit.*, p. 152

⁵³⁸ Taylor, *op.cit.*, p. 64.

⁵³⁹ David A. Brading, “La iglesia erastiana”, en: *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492- 1867*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 533.

⁵⁴⁰ David A. Brading, *Una iglesia asediada...*, p. 165.

producción ilegal de fuertes bebidas destiladas.⁵⁴¹ A partir del resurgimiento de la economía azucarera después de 1750, desaparecieron prohibiciones respecto a la producción de destilados americanos, de esta manera los pequeños productores fueron marginados. El alcohol de caña se convirtió en la bebida predilecta de los no indios, mientras que el pulque siguió siendo la predilecta de los indios; mientras que los sacerdotes se frustraron por no poder controlar las parrandas y la producción ilegal de las bebidas.

En esta región, como en muchas otras, los sacerdotes consideraron la embriaguez como fuente principal de la violencia, la insolencia y la menguada devoción de los feligreses pues “privaba a los indios de toda razón”.⁵⁴² Las campañas llevadas a cabo por curas y alcaldes contra la embriaguez encolerizaban tanto a los indios consumidores como a los hacendados productores. Así, si un cura emprendía una campaña contra la embriaguez se le tenía como un intruso intolerable, tal como lo fue Domingo Joseph de la Mota en Yautepec.

Pese a que la Corona recibía grandes beneficios por el consumo de pulque y destilados en algunas ocasiones intentó poner freno a su consumo excesivo, sobre todo por parte de los indios. En 1748, mediante un Bando se recomendó lo siguiente:

[...]que procure evitar la embriaguez en todo género de personas, no consintiendo el uso de las bebidas prohibidas, evitando el abuso de las permitidas en contravención, de las Ordenanzas, Cédulas Reales, y resoluciones de este Superior Gobierno, que hará Vuestra Majestad observar inviolablemente. [...] que

⁵⁴¹ Taylor, *Ministros de...*, vol. II, p. 756. Teresa Lozano plantea la hipótesis de que “los motivos por los cuales se prohibieron todas estas bebidas en Nueva España, y muy especialmente el chinguirito, giraron en torno a dos conceptos: el moral y el económico. El concepto moral se basaba en la idea de que el aguardiente de caña y las demás bebidas prohibidas eran la causa de toda una serie de males sociales y eran no solamente notoriamente perjudiciales a la salud sino incluso causa de epidemias como el matlazáhuatl. Las razones económicas se centraban en el perjuicio que la fabricación y consumo de estas bebidas causaban a la producción vinícola peninsular y al comercio. Es difícil separar ambos aspectos, pero sí cabe señalar que se aprecia un acentuado carácter moral en todas las medidas contra las bebidas embriagantes hasta 1740 aproximadamente; después, y hasta fin de siglo, aunque continuó el énfasis en el perjuicio social y en el daño a la salud que provocaban, los motivos económicos fueron los que predominaron”. En: Lozano Armendares Teresa, *El chinguirito vindicado. El contrabando de aguardiente de caña y la política colonial*, 2ª edición, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2005, (Serie Historia Novohispana/51), p. 32.

⁵⁴² William B. Taylor, “...de corazón pequeño y animo apocado”. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII”, trad. de Óscar Mazín, en: *Relaciones...de nuestra sociedad*, Zamora, Michoacán, México, Colmich, verano, 1989, Vol. X, Núm. 39, p. 30.

procure Vuestra Majestad por todos los medios que aconsejare la prudencia, procediendo con blandura, apartarlos del vicio de la embriaguez, sin imponerles por esto penas pecuniarias, y si llegare a ser precisa alguna corporal, sea con toda la moderación posible, tratándoles con aquella caridad, que pide su ruda, y miserable condición, teniendo Vuestra majestad presente, que por las Leyes del Reino, nada está más encargado a su oficio, que la protección, y amparo a los Indios, por lo que debe por lo mismo hacer todo lo que parezca conveniente, y si en este asunto se le ofreciere alguna dificultad, me dará cuenta puntualmente, para dar la providencia, que convenga.⁵⁴³

Con el advenimiento de las ideas ilustradas la idea de que la embriaguez propiciaba la idolatría fue dejando paso a la concepción de la embriaguez como un problema social más que “una puerta hacia la idolatría”.⁵⁴⁴ Para los sacerdotes la celebración estruendosa, la vigorosa autoflagelación, la embriaguez y la ostentosa ornamentación era algo infantil que atentaba contra el recto orden, pues era contrario al fervor religioso controlado y moderado, aunque rara vez pudieron aplacar este entusiasmo.

Sin embargo, algunos indios siguieron considerando la bebida y la embriaguez como un camino a lo sagrado. Antonio en algún momento debió ser alcohólico, sino no hubiera existido la amenaza profesada por el dominico en 1757: “en el camino le dijo que el declarante estaba ya condenado porque era muy borracho”.⁵⁴⁵ Sin embargo dejó de lado este vicio y se dedicó a predicar contra él.

Al parecer el problema de la embriaguez tuvo que ver más con el concepto que manejaron los españoles sobre él y que difería bastante de las pautas tradicionales de beber de los indios. Taylor considera que la principal diferencia entre las normas de embriaguez prehispánica y las posteriores a la Conquista es de matiz y de grado, más que de cambio radical:

Ocurrió un rápido incremento en la escala de consumo de alcohol más que una modificación de las normas relativas a su consumo. Los problemas crónicos relacionados con el alcoholismo individual y con la embriaguez de las mujeres deben haber sido mayores con posteridad a la Conquista; pero la embriaguez excesiva, convertida en un rito periódico fue común en las dos épocas. Es erróneo, creo yo, suponer que las pruebas existentes de una mayor embriaguez basta para considerar como comprobada una embriaguez continua y socialmente destructiva.⁵⁴⁶

⁵⁴³ AGN, *Bandos*, vol. 4, exp. 9.

⁵⁴⁴ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, vol. I, p. 35.

⁵⁴⁵ Gruzinski, *El poder...*, p. 127.

⁵⁴⁶ Taylor, *Embriaguez, homicidio...*, p. 75.

Además, los españoles incurrían en ciertas exageraciones determinadas por su propio concepto de moderación y embriaguez, mismo que distaba bastante del que manejaban los indios. Para los españoles el vino y la uva eran símbolos de civilización, además eran parte importante en la culminación del proceso de alimentación, lo cual no suponía llegar a perder la razón ni su actitud digna; en este sentido perder el sentido por motivo de la bebida se consideraba “una costumbre bárbara, repugnante y ridícula” propia de grupos bárbaros. Mientras que los indios definían la moderación en el sentido de las ocasiones permitidas para beber, es decir, la moderación estaba determinada por los momentos en que era permitida la embriaguez, no por la cantidad de alcohol que se ingería, el hecho de beber diario o solitariamente era condenado, beber excesivamente cuando era permitido no.⁵⁴⁷

No obstante, para Antonio Pérez el concepto de embriaguez parece haber estado bastante imbuido por el concepto occidental, pues terminó por considerar la embriaguez como un pecado, de hecho no existen referencias de que emplear el pulque como medio para acceder a la divinidad.

Pero no todo era prohibición: “Antonio les decía que la embriaguez era pecado y la fornicación no”.⁵⁴⁸ La relación sexual se sometió a un nuevo orden fundado por Antonio y sacralizado por la espera del hijo de Dios: “Ea cristianos, no se admiren de que yo llegue a esta mujer, porque es voluntad de Dios”⁵⁴⁹ de hecho Antonio cohabitó siete veces con Bernarda María “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”. Sin embargo, la relación sexual no se vuelve una cuestión totalmente mundana puesto que Antonio ordenaba que:

[...] cuando llegasen a cualquiera mujer, le echasen la bendición y no pecarían, pero si llegaban sin bendición, cometían un gran pecado [...]. [Les] decía no era pecado llegar a las mujeres”.⁵⁵⁰

Un *hombre-dios* podía tener, en cumplimiento del mito mismo, un acto sexual de características rituales,⁵⁵¹ que bien pudo ser el caso de Antonio, pero su

⁵⁴⁷ *Ibid.*, pp. 69-72.

⁵⁴⁸ Gruzinski, *El poder...*, p. 189.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.*

prédica incluía a todos sus adeptos, lo cual lleva a considerar la sexualidad en un espectro más amplio. Para Viqueira los naturales no habían hecho suya la concepción pecaminosa de la sexualidad, pues en la rebelión de Cancuc de 1712, la Virgen ordenaba que “no se negasen las mujeres al apetito sensual porque [...] lo mandaba para que se multiplicase el mundo”.⁵⁵²

Pero, ¿la sexualidad era punida en el mundo mesoamericano?, ¿los indios concebían la sexualidad como pecaminosa? Según López Austin, “los seres mundanos son la suma de la materia divina y de la cobertura de materia pesada que es característica de una existencia contagiada de muerte, sexo y poder reproductivo”.⁵⁵³ Por tanto, el sexo estaba presente como característica necesaria en los seres humanos. Sin embargo, pese a que la actividad sexual era considerada un ejercicio placentero otorgado por los dioses a los hombres, debía llevarse a cabo dentro de los límites de moderación establecidos, pues se consideraba una fuerza que producía efectos nocivos.⁵⁵⁴ La deidad nahua relacionada con la sexualidad era Tlazoltéotl, a quien se le atribuía inspirarlos pecados sexuales, pero al mismo tiempo se encargaba de perdonarlos:

También decían que esta diosa, o diosas, tenían poder para provocar a lujuria y para aspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si les confesaban a los sus sátrapas [...].⁵⁵⁵

La sexualidad, dentro de la cosmovisión mesoamericana, es un tema bastante extenso, sin embargo considero que basta con apuntar que entre los indios existía cierta restricción en asuntos de sexualidad, además era punida cuando se llevaba a cabo fuera del matrimonio o cuando se cometía adulterio.⁵⁵⁶ En este sentido, la concepción india acerca de la sexualidad parece empatar con algunos preceptos del dogma católico que restringe la sexualidad al lecho matrimonial y con exclusivo objetivo de reproducción, no de placer:

⁵⁵¹ López Austin, *Hombre-dios...*, p. 155.

⁵⁵² Viqueira, *Encrucijadas...*, p. 195.

⁵⁵³ López Austin, *Tamoanchan y...*, p. 30.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 173.

⁵⁵⁵ Sahagún, *Historia general...*, Lib. I, cap. XII, p. 34.

⁵⁵⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección de Antropología Social), p. 166.

El cristianismo hubiera querido imponer como patrón general de vida la castidad absoluta; pero, ante la contradicción biológica que tal norma implicaba, se conformó con exigirla a los ministros del culto y, para el común de la gente, restringió las relaciones carnales a los límites del matrimonio; fuera del lecho conyugal la comunicación amorosa se convertía en una ofensa a Dios que ameritaba con digno castigo en el fuego infernal.⁵⁵⁷

Para la concepción india como para la cristiana-occidental la sexualidad era punida cuando se practicaba fuera de los cánones establecidos. Entonces, ¿dónde es posible encontrar una concepción de la sexualidad sin culpa? La cultura africana llegada de ultramar⁵⁵⁸ parece ofrecer respuestas. Pese a que la presencia de los esclavos negros no se ve reflejada en los patrones de población presentados para Yautepec es innegable que existía influencia entre la población de la zona.⁵⁵⁹ Según Aguirre Beltrán, el esclavo negro no pudo considerar la sexualidad como una ofensa a Dios porque en la mayoría de los casos no lo había concebido pecado. A raíz del choque con las tradiciones india y cristiana-occidental los esclavos conocieron que la sexualidad era un fruto vedado, sin

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁵⁸ Aguirre Beltrán establece tres periodos que explican la llegada, asentamiento y consolidación de la población africana en la Nueva España, entre los que destaco los dos últimos: 2° 1580- 1640: esta porción del periodo de consolidación colonial es aquella en la que el proceso de aculturación medica alcanza el ápex de la curva ascendente; en la que los prestamos tomando de la medicina india son mayores y en la que los aportes de la medicina negra a la medicina popular son más consistentes en cuanto a creencias y procedimientos mágico; 3° 1713-1810. El trabajo esclavo en decadencia persiste en lagunas plantaciones e ingenio de hacer azúcar y, por supuesto, en los obrajes de régimen carcelario, pero, con la excepción de las haciendas administradas por los jesuitas, estas empresas trabajan con números rojos y contemplan la necesidad del cambio. En: Gonzalo Aguirre Beltrán, *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-CIESAS-Fondo de Cultura Económica, 1994, 117-118.

⁵⁵⁹ A Brígida Von Mentz le llama la atención que esta amplia población esclava no haya dejado rastros culturales. Esto es cierto ya que los negros y mulatos descendientes de esclavos asumieron los rasgos indios de la sociedad a la que se incorporaban, por ejemplo haciendo suyas sus prácticas adivinatorias y rituales y por supuesto, las practicas culinarias y festivas; ello se debió al desarraigo que sufría la población negra respecto a sus raíces culturales, a que los indios, población mayoritaria, convivían con los trabajadores sujetos a la esclavitud; además, por la política de “vientre libre”, por la que los varones negros procuraban tener hijos con indias. Sin embargo, el recuerdo e impacto del periodo de la esclavitud sobre la población negra e india tiene diversas expresiones en la memoria colectiva. Esto se puede observar en la Danza de los Negritos que se realiza en Npopualco y que transmitió un imaginario sobre “los tiempos de la esclavitud” que actualmente se realiza el 2 de febrero. Dos días antes van a las tierras bajas a comprar cañas de azúcar. El día de la fiesta los jóvenes que van a participar se tiznan la cara, se ponen ropas hechas jirones y cargados con las cañas salen a recorrer las calles. Llegando a la iglesia se santiguan y comienzan la danza; existe un personaje dentro de la lanza que representa al capataz y les da latigazos. En: Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, 2ª edición, Cuernavaca, Morelos, Instituto de Cultura de Morelos-Editorial La rana del sur, 2006, p. 61.

embargo fue bastante difícil que comprendieran que la simple fornicación era una cosa prohibida, por tanto:

La autoridad celestica que sí consideraba pecado y grave ofensa a la divinidad la simple fornicación con mujer soltera, para ser consecuente con sus ideas religiosas desde muy temprano concedió al negro, como una gracia, el sacramento de matrimonio y combatió por los medios a su alcance toda exteriorización amorosa fuera del referido sacramento.⁵⁶⁰

Es posible que Antonio Pérez, así como algunos de sus seguidores, haya entrado en contacto con este tipo de ideas provenientes de los negros esclavos y, por tanto, que encontraran una idea bastante atractiva acerca de la sexualidad sin culpa, pues parece que este aspecto encontró una mayor resistencia a la aceptación;⁵⁶¹ no obstante la oración, como elemento cristiano, también fue considerado un elemento necesario de este ritual de reproducción.

Finalmente existe un elemento dentro de este entramado ritual que llama la atención y que bien podría encontrar sus raíces precisamente en algunos elementos africanos. Uno de los rituales que se llevó a cabo por los indios de Yautepec en el siglo XVIII es descrito por Gruzinski:

Para hacerse creer [Pasqual de Santa María] sacó un camaleón, un muñequito y una paloma negra, asegurándoles que eran los diablos y que tomando una vela, dijo quería castigarlos y chorreo con ella para que no hicieran daño, añadiendo que aquellos animales eran los sacerdotes.⁵⁶²

La idea de emplear cierta especie de muñecos para ejercer influencia sobre aquellos a quien representan puede remitir a pensar en actuales practicas relacionadas con el vudú o la santería, sin embargo, este tipo de prácticas están presentes en la tradición india y en la occidental. En este tipo de magia

basta la confección de la efigie o contraparte del sujeto para que, en virtud de la consubstancialidad existente entre la persona y la imagen, las acciones que se ejecuten sobre la imagen repercutan inexorablemente sobre la persona. El concepto que subraya el mecanismo dio validez al uso de muñecos como instrumento eficaz en la producción de las dolencias.⁵⁶³

Al parecer la diferencia entre ambas prácticas, la india y la occidental, radica en la utilización de diversos materiales para la confección del muñeco, los

⁵⁶⁰ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, p. 167.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁶² Gruzinski, *El poder...*, p. 178.

⁵⁶³ Aguirre Beltrán, *op.cit.*, p. 229.

indios solían hacerlos de masa de maíz, mientras que los españoles los fabricaban de cera; de igual forma, para infringir daño los primeros empleaban espinas de nopal o maguey, mientras que los segundos usaban alfileres y metales.⁵⁶⁴ En el caso de Pasqual de Santa María no existen referencias del empleo de masa de maíz para elaborar el muñequito al que hace referencia, ni tampoco espinas o alfileres, sin embargo la cera está presente como medio para hacer daño; ignoro la materia con que estaba confeccionado el muñeco y tampoco he encontrado referencias que me ayuden a explicar la presencia del camaleón, aunque el caso de paloma negra puede que sí este asociada a la magia africana. No obstante cabe resaltar que la idea de emplear este tipo de magia para hacer daño a sus adversarios estaba presente entre los indios de Yautepec durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Las prácticas indias gestadas al interior del movimiento encabezado por Antonio Pérez reflejan una serie de rituales encaminados a asegurar las necesidades básicas de reproducción cultural de un entorno campesino. En este sentido, queda claro que una cultura viva debe estar en constante movimiento y cambio, nada se destruye sino que se reinventa y reinterpreta. Precisamente en los cultos locales campesinos es donde se pudo conservar gran parte del acervo cultural mesoamericano, o núcleo duro, tomando en cuenta que “ya no se trata de sobrevivencias o pervivencias...se trata de la indigenización del cristianismo, es propiamente una conquista indígena de lo cristiano”.⁵⁶⁵

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, p. 230.

⁵⁶⁵ Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, p. 179.

CONCLUSIONES

El estudio del desarrollo histórico de Yautepec, desde los primeros asentamientos hasta la segunda mitad del siglo XVIII, permite ahondar en la forma como los diversos grupos humanos que se establecieron en la región se fueron adaptando, sobre todo a partir de la inclusión española en la zona. Por otra parte, es posible acercarse a la forma de dominación colonial que se ejerció en Yautepec, así como la manera en que los indios desarrollaron ciertas estrategias de negociación y resistencia para seguir reproduciendo su cultura.

Ante los embates de la conquista y la colonización los indios tuvieron que enfrentar una serie de cambios que trastocaron completamente su antiguo modo de vida, sin embargo, el proceso de aculturación que se dio entre la población de la Nueva España operó en ambos sentidos, es decir, afectó tanto a indios como a españoles; por otra parte los grupos indios también llevaron a cabo un proceso de adaptación, aceptación, rechazo, resignificación y refuncionalización de su propio sistema de pensamiento.

La segunda mitad del siglo XVI se caracterizó por ser un periodo de choque entre la tradición occidental-cristiana y la india mesoamericana. Durante estos primeros años de contacto algunas estructuras indias sobrevivieron, ya que ofrecían cierta funcionalidad dentro del orden recién implantado por los españoles; tal fue el caso de la organización territorial de los pueblos del centro de México basado en el sistema del *calpulli* y barrios, mismo que durante la época colonial se conoció como cabecera y sujetos, aunque en algunos casos esta organización sufrió cambios debido al proceso de congregación que se efectuó durante los primeros años del siglo XVII. La congregación de pueblos fue un proceso que respondió, principalmente, a tres razones: un mayor control de la tributación; hacer más efectiva y fácil la labor evangelizadora, y reubicar y controlar la población india dispersa que estaba padeciendo los estragos de la debacle poblacional.

Sin embargo, nuevas instituciones occidentales llegaron para cambiar notablemente la vida de los indios, como la encomienda y el repartimiento. Ambas instituciones acapararon el trabajo indio llegando, muchas veces, a

sobreexplotarlo. La Corona intentó limitar y eliminar el poder de los encomenderos, de hecho una vía para lograrlo fue la instauración del repartimiento; no obstante este sistema no mejoró las condiciones de vida india, al contrario se volvió una carga más que, aunado a la tributación, repercutió en la vida de los pueblos indios. Pese a los múltiples intentos por parte de la Corona de controlar y prohibir el repartimiento, en algunas regiones siguió funcionando durante gran parte del periodo colonial, como ocurrió en Yautepec.

Otro cambio sustancial gestado a partir de la inclusión española en la vida india fue la debacle poblacional. Los altos niveles de mortandad india que se presentaron durante la segunda mitad del siglo XVI, y buena parte del siglo XVII, respondieron, sobre todo, a las epidemias. Contrario a lo que mucho tiempo se pensó, la hecatombe de la población india no fue consecuencia de los abusos y excesos de los encomenderos, aunque sí existieron; la razón principal de esta gran mortandad estuvo relacionada con su incapacidad para resistir el ataque de nuevas enfermedades provenientes del Viejo Mundo. En este sentido, Yautepec tuvo un curso poblacional parecido al del Valle de México, pues después de la alta mortalidad se comenzó a recuperar hacia la segunda mitad del siglo XVIII, sin llegar nunca a los niveles de la época prehispánica.

Durante los primeros años de la Colonia, en la región de los valles de Cuernavaca y Cuautla, la presencia española fue casi nula; pero durante el siglo XVII esta situación cambió, pues una de las consecuencias del alto índice de mortandad india fue el despoblamiento y el abandono de muchas tierras, que con el tiempo y mediante muchas vías (compra, arrendamiento, donación, robo), pasaron a manos españolas. Así, la disponibilidad de tierras, las facilidades que la Corona y el marquesado del valle proporcionaron a los nuevos dueños de las tierras, así como las características geográficas de la región propiciaron el surgimiento de la hacienda azucarera.

La presencia de las haciendas azucareras, específicamente en Yautepec, alteró aún más la vida de los naturales pues los conflictos con los hacendados no se hicieron esperar y, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, se fueron acrecentando conforme la población india se fue recuperando de la devastación

demográfica. Por otra parte, la existencia de la industria azucarera en Yautepec contribuyó a modificar notablemente el crecimiento y desarrollo de la población, así como su composición étnica, pues pasó de ser un pueblo eminentemente indio a un pueblo multiétnico donde indios, mestizos, mulatos, negros y españoles convivían como vecinos en la segunda mitad del siglo XVIII.

No obstante, este panorama de dominación, establecido desde la segunda mitad del siglo XVI, comenzó a verse trastocado ya que la situación de dominación cambió y las condiciones de explotación y desigualdad se alteraron notablemente en detrimento de los indios. Una serie de *factores de crisis* alteraron las condiciones de dominio en Yautepec; dichos *factores* estuvieron relacionados con la recuperación demográfica, el auge de las haciendas azucareras, el proceso de secularización en todas las colonias y el establecimiento de un nuevo arancel, además se operó un cambio de ideas al interior de la Iglesia, sobre todo en el clero secular. En este sentido las manifestaciones culturales de los grupos subalternos se retrajeron, pero no desaparecieron, abandonaron los lugares públicos y optaron por los privados donde la constante vigilancia no pudiera reprimir su religiosidad. Esta serie de *factores de crisis* alteró las condiciones de dominación a las que estaban acostumbrados los indios, por tanto tuvieron que buscar una forma de expresar su descontento, mismo que encontró cabida en un movimiento dirigido por un indio a finales de la década de 1750.

Los indios de Yautepec no habían sido entes pasivos que se limitaran a aceptar la dominación, sino que habían sido capaces de crear mecanismos de negociación y resistencia eficaces que le permitieran sobrevivir. Hasta el siglo XVIII estos indios habían aprendido a relacionarse con sus dominadores mediante el empleo de legalidad, como muestran los pleitos por tierras que se llevaron a cabo, principalmente, durante el siglo XVII. Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XVIII el área circundante a Yautepec se vio envuelta en un movimiento, en su mayoría indio, que logró aglutinar el descontento de los grupos subalternos de la región.

El movimiento de resistencia que se gestó en Yautepec giró en torno a la figura de un líder carismático: Antonio Pérez, así como de una virgen aparecida en

las inmediaciones del Volcán Popocatepetl. La magnitud de este movimiento alcanzó cerca de diez pueblos localizados en las inmediaciones del volcán, así como cerca de 500 militantes, entre los que se encontraban diversos estratos sociales, así como algunos escribanos y fiscales indios.

El carácter regional del movimiento, su tiempo de consolidación y organización (poco más de cuatro años), su estructuración en torno a dos figuras de poder: Antonio Pérez y Pasqual de Santa María, el empleo de la escritura para atraer más militantes y dar a conocer el milagro de la virgen, el liderazgo carismático que ejercía su líder (Antonio Pérez), así como la aspiración de sus seguidores de conseguir una inversión del orden existente encajan dentro del esquema de la rebelión; sin embargo este movimiento no puede caracterizarse como tal ya que no existió una abierta manifestación de violencia, condición esencial de toda rebelión, incluso de un tumulto.

El movimiento de resistencia de Yautepec aspiraba a una inversión del orden existente, así como posiblemente a la creación de una nueva iglesia que atendiera a las necesidades e intereses de los grupos subalternos de la región, ya que hasta ese momento habían sido relegados de las cofradías, por lo tanto no contaban con un espacio propio que les permitiera expresar su religiosidad y detentar cargos, en este sentido el movimiento de Antonio se los permitió.

Al interior del movimiento es posible vislumbrar una organización que muestra un proceso de aculturación eficaz, pues la estructura que construyó Antonio Pérez estaba basada en el modelo occidental católico que, al parecer, conocía perfectamente. Al parecer la dualidad permeó en esta estructura pues Antonio y Pasqual de Santa María representaban, respectivamente, el poder temporal y espiritual. En este sentido no se criticaba el esquema occidental, sino todo lo contrario, 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.

Por otra parte, la idea del fin del mundo también es un concepto que estaba presente en estos indios del siglo XVIII. El mundo conocido llegaría a su fin cuando el sustento básico de la dieta india escaseara, es decir, el maíz. Pero,

aunque el mundo se iba a acabar, Antonio y los fieles de la virgen iban a sobrevivir para crear otro, como lo había hecho Noé en el diluvio Universal, en este sentido Antonio pensó este fin como un paso de purificación e inicio de una nueva era; incluso los españoles tendrían la oportunidad de salvarse, siempre y cuando creyeran en la Virgen del Volcán y aceptaran las condiciones de dominio que ahora impondrían los indios.

La figura de Antonio, como líder de este movimiento, puede explicarse a partir del modelo del *hombre-dios*, ya que era el receptáculo de la divinidad, por tanto se podía comunicar con ella; de este modo es posible que para los indios de Yautepec del siglo XVIII fuera el presentante de Dios en la tierra. Como representante divino Antonio posiblemente empleaba los *pipiltzintzintli* como medio de comunicación con Dios, de esta manera consolidó un prestigio bastante grande, si atendemos al número de seguidores que tenía. 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 las que destacan aquellas que fungían como “Marías” y que tenía como principal tarea dar a luz al hijo de Dios, o es su defecto contribuir a conformar la corte celestial que acompañaba a Antonio.

Dentro de la participación femenina del movimiento de Antonio la figura de Luisa Carrillo, de calidad mestiza, destacó. 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. Luisa Carrillo 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.

Es factible pensar en lo acaecido en Yautepec como un movimiento de resistencia que aglutinó el descontento de una buena parte de la población aledaña a Yautepec, además gestó una conciencia colectiva en torno a la

situación provocada por la alteración en las condiciones de dominio. Fue un movimiento que criticó a la iglesia local, pero no fue anticristiano pues puso de manifiesto ciertas prácticas religiosas y sociales cuyo trasfondo tenía un sustento 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 los indios dieciochescos, sobre todo porque, en su mayoría, formaban parte de un sistema de pensamiento relacionado con el entorno agrario.

Posiblemente el entorno agrario en el que estaban inmersos los seguidores de Antonio Pérez determinó que gran parte del culto expresado en torno a 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; cuestiones que corrían a cargo de Antonio, quien en su papel de granicero controlaba los aires, las tempestades, el granizo y las lluvias para asegurar una buena cosecha y la subsistencia de sus allegados.

De esta manera, el núcleo duro, al ser un complejo articulado de elementos resistentes al cambio cuya capacidad de adaptación permitió la conformación del acervo cultural indio, permite explicar esta serie de prácticas religiosas que fueron llevadas a cabo por los grupos subalternos del siglo XVIII en Yautepec y que muy posiblemente hoy en día se sigan practicando, claro está, con sus respectivas resignificaciones.

La Virgen del volcán, aparecida en el Popocatepetl, también reunió una serie de simbolismos relacionados con la fertilidad de la tierra, la abundancia, la petición de lluvias y, nuevamente los opuestos complementarios que, dentro de la tradición mesoamericana, sustentaban el equilibrio del mundo, pues algunos de sus atributos correspondían más a características masculinas; incluso la presencia de una serie de Cristos contribuían a establecer este equilibrio, pues ellos representaban al maíz.

La contraparte masculina de este culto se expresó mediante un mito, reinterpretado y resinificado, en torno a la cosecha del maíz y la vida de Jesús. En

este sentido, 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; en este sentido, 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 abrevia tanto en la tradición india como en la occidental, pues en el mito que Antonio presenta sobre la cosecha se funden cuestiones iconográficas y simbólicas de ambas concepciones. Así, San Lucas y San Isidro están presentes como los encargados de sembrar el maíz, pero al ignorar el procedimiento un ángel, identificado como Quetzalcóatl, los instruye.

La resignificación de los ciclos de vida del maíz y del propio Jesús en el pensamiento indio del siglo XVIII, en Yautepec, condujo a una serie de rituales basados, precisamente, en esta asociación, pues Antonio Pérez, en su papel de sacerdote, empleaba granos de maíz como elemento primordial en la administración del sacramento de la comunión. Aunque su actividad sacerdotal también incluyó bautizos, impartición de los santos óleos, sermones y confesiones. Precisamente en la confesión se expresa otra concepción importante: la del alma.

Tanto la Virgen del volcán como uno de los Cristos presentaban una serie de perforaciones en sus cuerpos. Las perforaciones se localizaron, principalmente, en tres puntos específicos: la cabeza, el corazón y el vientre, las dos primeras en la Virgen del Volcán y la última en el Señor del Purgatorio. Tres lugares en el cuerpo similares a los lugares donde residían las entidades anímicas según la concepción mesoamericana del cuerpo humano. No obstante, en este caso también puede existir una resignificación de la concepción mesoamericana y la cristiana, ya que Antonio Pérez dotó a sus imágenes de alma, corazón y pasiones (tres entidades anímicas), pero también reconoció la dualidad en el ser humano: cuerpo y alma, pues recomendaba no emborracharse porque se ensuciaban el alma.

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 de infierno con el simbolismo del inframundo mesoamericano donde el paso por este mundo significaba un renacer, un resucitar; mientras que para el dogma católico era un lugar de castigo y sufrimiento eterno. El concepto de cielo no parece haber representado mayores complicaciones para estos indios pues se limitaba a ser el lugar de asiento de la Trinidad y a 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 aquí 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 estos indios pues sus preocupaciones redundaban más en las necesidades inmediatas que aseguraban la subsistencia. En este sentido, los indios que siguieron a Antonio pudieron ver reflejados sus intereses y necesidades en la doctrina que él proponía, asociada al entorno natural y su relación con la vida campesina, es decir, las lluvias, la fecundidad y el maíz, que se expresaron en el culto al Popocatepetl a través de la actividad de Antonio como granicero, a la Virgen y a los Cristos.

El movimiento de resistencia de Yautepec puso de manifiesto una serie de prácticas detentadas por los grupos subalternos dentro de una zona que, aparentemente, había estado bajo el control férreo de las autoridades coloniales; sin embargo estos grupos lograron crear mecanismos de negociación y resistencia capaces de permitirles la reproducción de sus formas de vida. En este sentido, los indios fueron agentes culturales activos que reinterpretaron, adaptaron y asimilaron ambas tradiciones culturales, tanto la india como occidental, incluso la traída de África a través de los esclavos; claro está que también rechazaron aquello que no se ajustaba a sus necesidades, por tanto es posible hablar, para el siglo XVIII en los valles de Cuernavaca y Cuautla, de una apropiación india del cristianismo, o mejor dicho de un cristianismo indio.

El análisis del cristianismo indio de Yautepec nos permite ahondar en los procesos de reconstrucción, adaptación, resignificación y rechazo que vivieron los

indios a lo largo del periodo colonial. Por otra parte, ofrece una visión acerca de la dominación occidental en una región donde hubo presencia española desde los primeros años inmediatos a la Conquista, por tanto, fue una zona constantemente vigilada y, supuestamente, controlada; aun así la resistencia encontró cabida entre los grupos subalternos de la zona.

Sin embargo, este estudio es apenas un acercamiento y pretende contribuir a una investigación mayor: la reconstrucción de la religiosidad india novohispana. A partir de estudios de caso que expliquen las condiciones de dominación, en áreas específicas, es posible reconstruir ciertas partes del complejo mundo indio dentro del contexto novohispano. De igual forma, el estudio de un Antonio Pérez o una Luisa Carrillo pueden ampliar el espectro de análisis hacia aquellos individuos “desconocidos” que, hasta épocas recientes, han sido atendidos por la historiografía; “la historia de los de abajo” como algunos le han llamado, o de los grupos subalternos, o simplemente la de aquellos individuos que sin haber realizado grandes proezas o haber revolucionado su mundo contribuyeron a la formación de una cultura que aun hoy en día sigue viva a través de las prácticas culturales de muchos pueblos de México.

Fuentes consultadas

Primarias

A) Documentales:

1. Archivo General de la Nación, México

Ramos:

Bandos

Bienes Nacionales

Clero regular y secular

Indiferente General

Indiferente Virreinal

Indios

Inquisición

Mercedes

Reales Cédulas Originales

Tierras

2. Archivo parroquial de la Asunción, Yautepec

3. Archivo Histórico del Arzobispado de México

B) Crónicas y fuentes primarias publicadas

Atlas del Arzobispado de México-Alzate, 1767.

CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, pról. de Mariano Cuevas, 10ª ed., México, Editorial Porrúa, 2003, Libro IV, p. 151.

CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, México, Grupo Editorial Tomo, 2005.

Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, examen de la obra con un anexo de cronología mexicana por Manuel Orozco y Berra; 2ª edición, México, Editorial Leyenda, 1944, pp. 22-23.

DUBERNARD Chauveau, Juan, *Códices de Cuernavaca y unos títulos de sus pueblos*, México, Gobierno del Estado de Morelos, 1991.

DURÁN, Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo II, México, Editorial Porrúa, 1967.

El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España, siglo XVI, pról. Francisco González de Cossío, México, Archivo General de la Nación, 1952.

Inventario de los bienes de Don Hernán Cortés, 1529, Cuadernos Históricos morelenses, 1999.

Relaciones geográficas del siglo XVI. México I, ed. de René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985.

RUIZ de Alarcón, Hernando, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 11ª ed., México, Editorial Porrúa, 2006, ("Sepan Cuantos..." núm. 300).

SEDANO, Francisco, *Noticias de México*, México, Imprenta de J. R. Barhedillo y Escalerillas, 1880.

VETANCURT, Agustín de, *Teatro Mexicano*, vol. II, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1960, (Colección Chimalistac).

VILLASEÑOR y Sánchez, Joseph Antonio de, *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, pról. de Ma. del Carmen Velázquez, Trillas.

Secundarias

A) Regionales

BARRET, Ward, *La hacienda azucarera de los Marqueses del Valle*, trad. Stella Mastrangelo México, Siglo XXI Editores, 1977.

Cuadernos Históricos morelenses, Cuernavaca, Morelos, Fuentes documentales del Estado de Morelos, 1999.

Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. México, INI/SEDESOL, 1995.

EULALIA, Silvia (coord.), *Haciendas de Morelos*, México, Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Cultura de Morelos-CONACULTA-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997.

"Ex-convento dominico y parroquia Asunción de María, Yautepec, Morelos", Dirección de Protección al Patrimonio Cultural, H. Ayuntamiento Municipal de Yautepec, 2011.

GARIBAY López, Gustavo, "Sistema Cultural Yautepec", (investigación inédita), 2011.

GUTIÉRREZ Yáñez, Heladio Rafael, *El acueducto en el barrio de San Juan, Yautepec*, Cuernavaca, Morelos, 2004

HERNÁNDEZ, Alicia, *Breve historia de Morelos*, México, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica, 2002, (Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana).

LÓPEZ González, Valentín *Historia general del Estado de Morelos. Antecedentes y formación del Estado de Morelos*, Tomo I, México, Centro de Estudios Históricos y Sociales Morelos, 1994.

_____, *Morelos: Historia de su integración política y territorial*, Morelos, Centro de Estudios Históricos-PRI, 1982.

MALDONADO Jiménez, Druzo, *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (tlahuicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico)*, Cuernavaca, Morelos, UNAM-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1990.

MARTÍN, Cheryl, *Colonial Morelos*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1985.

SCHARRER, Beatriz, “Los espacios de los Ingenios durante el periodo colonial y los procesos productivos” en: Silva Eulalia (coord.), *Haciendas de Morelos*, México, Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Cultura de Morelos-CONACULTA-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997, p. 71-106.

SMITH, Michael E. (editor), *Excavaciones de casas postclásicas en la zona urbana de Yautepec, Morelos*, Report submitted to the Consejo de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.

TOUSSAINT Alfonso, “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-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997.

VON Mentz, Brígida, “La consolidación de las grandes empresas azucareras. Aparecen nuevas haciendas y nuevos complejos productivos en los siglos XVII y XVIII”, en: Silva Eulalia (coord.), *Haciendas de Morelos*, México, Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Cultura de Morelos-CONACULTA-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997, pp. 41-70.

_____, y Beatriz Scharrer, “Las primeras haciendas y empresas azucareras en los valles morelenses, Axomulco, Tlaltenango y Amanalco” en: Silva Eulalia (coord.), *Haciendas de Morelos*, México, Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Cultura de Morelos-CONACULTA-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997, pp. 17-40.

VEGA Nova, Hortensia de la, “Esplendor arqueológico en Yautepec”, en: *Memoria del tercer congreso interno*, Centro INAH Morelos, Proyecto de investigación arqueológica en Yautepec, Morelos.

_____, *Yautepec: Morelos*, Morelos, CONACULTA-INAH Morelos, 1998.

VON Wobeser, Gisela, *La hacienda azucarera en la época colonial*, 2ª ed., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, (Serie de Historia Novohispana/ 71).

B) Generales

MOLINA del Villar, América, "Remedios contra la enfermedad y el hambre", en: *Historia de la vida cotidiana en México*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, vol. 3, 2005.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación*, México, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, 1982.

_____, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección de Antropología Social).

_____, *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-CIESAS-Fondo de Cultura Económica, 1994.

Aguirre Salvador Rodolfo, "El ascenso de los clérigos de Nueva España", *Estudios de Historia Novohispana*, N° 22.

_____, *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).

_____, *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.

Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997.

ALIGHIERI, Dante, *La Divina Comedia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2010, (Colección Grandes de la Literatura).

AVIÑA Cerecer, Gustavo, "El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo", en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997, pp. 289-299.

BÁEZ-Jorge, Félix, *Entre los nagueles y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 1998.

_____, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, 2ª ed., Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 1999.

_____, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

BARABAS, Alicia M., *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, 3ª edición, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Plaza y Valdés Editores, 2002.

BONFIL Batalla, Guillermo, "Los que trabajan con el tiempo, notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada. México", en: *Annales de Antropología*, vol. V, UNAM, 1968.

BRADING, David A., "El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México", en: Vázquez Zoraida (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1999, pp. 187-215.

_____, "La iglesia erastiana", en: *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492- 1867*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 530-552.

_____, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Bravo Aguilar, Nauhcatzin Tonatiuh, "El Santo Oficio de la Inquisición en España: una aproximación a la tortura y autoincriminación en su procedimiento", <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/hisder/cont/16/art/art4.htm>

BRAVO Marentes, Carlos, "Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México", en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997, pp. 359-377.

BRODA, Johanna, "El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997, pp. 49-90.

_____, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en: Broda Johanna (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, INAH-ENAH, 2009, pp. 7-19.

_____, y Druzo Maldonado, “Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos”, en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997, pp. 175-211.

CAMBELL, R. Joe, *A morphological dictionary of classical náhuatl*, Madison, 1985.

CARMAGNANI, Marcelo, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglo XVIII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988

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

_____, (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia Novohispana, 94).

_____, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1996.

CHEVALIER, François, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, trad. Antonio Alatorre, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

CHEVALIER, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, 7ª ed., trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 2003.

CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, México, Editorial Patria.

DUBY, Georges, *El año mil*, Barcelona, Gedisa, 1996.

ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1976 (Sección de Obras de Antropología).

ESCAMILLA González, Iván, “La iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana”, en: *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, coordinación de Pilar Martínez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010. (Serie Historia Novohispana, 83).

ESPINOSA Pineda, Gabriel, "Hacia una arqueoastronomía atmosférica", en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997, pp. 91-106.

FARBERMAN, Judith, *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2005, (Colección Historia y Cultura, 13).

FARRISS, Nancy M., *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

FERNANDA Poncela, Anna María, El Santo Niño de Atocha: origen, función y actualidad, *Cuicuilco. Nueva Época*, enero-abril, vol. 10, número 027, 2003, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

_____, *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

FLORESCANO, Enrique y Margarita Menegus, "Las reformas político-administrativas", en: *Historia general de México*", (coord. Daniel Cosío Villegas), México, Colegio de México, vol. I, 1981.

_____, *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, México, Instituto mexicano del Seguro Social, 1792.

GARCÍA Pérez, Rigel, "De la cueva al sacromonte: cuerpos y territorios. El Santo Entierro del *Amaqueme*, Tesis de Maestría en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Agosto, 2008.

GERHARD, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 2000, p. 97.

GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, trad. de Julieta Campos, 15ª ed., México, Siglo XXI Editores, 2003, (Colección América Nuestra Núm. 15).

GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, trad. Francisco Martín y Francisco Cuartero, España, Muchnik Editores, 1986.

GLOCKNER, Julio, "Conocedores del tiempo. Los graniceros del Popocatepetl", Broda Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA-Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 299-334.

_____, "Las puertas del Popocatepetl", en: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM-ENAH-INAH-CONACULTA, 2007, pp. 83-93.

GONZALBO Aizpuru, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, Centro de Estudios Históricos-Colegio de México, 1987.

GONZÁLEZ Montes, Soledad, "Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997, pp. 313-358.

GREENLEAF, Richard E., *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, S.A., 1985, (Colección <<Chimalistac>> de libros y documentos acerca de la Nueva España, núm. 44).

_____, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

GRUZINSKI, Serge, "La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, 1985, pp. 175-201.

_____, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, trad. Phillippe Cheron, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Francés de América Latina, 1988, (Colección Biblioteca del INAH, Serie. Historia).

_____, *La colonización del imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, trad. Jorge Ferreiro Santana, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

GÜERECÁ Durán, Raquel Eréndira, "La rebelión de Tutotepec, siglo XVIII", Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Mayo 2007.

GUZMÁN Betancourt, Ignacio (coord.), *De toponimia y topónimos. Contribuciones al estudio de nombres de lugar*, México, Instituto Nacional de Antropología, 1997, (Colección Divulgación).

HAMAYON, Roberte N., *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selección de textos y coordinación de la traducción Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2011, (Serie Antropológica/18).

HUICOCHEA, Liliana, "Yeyecatl-Yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal", en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y*

meteorología indígenas de Mesoamérica, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997, pp. 233-254.

ISRAEL, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

IWANISZEWSKI, Stanislaw, "Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl", en: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM-ENAH-INAH-CONACULTA, 2007, pp. 113-147.

JUÁREZ Becerril, Alicia María, "Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatepetl frente a la visión tecnocrática", Broda Johanna (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, INAH-ENAH, 2009, pp. 129-145.

KATZ, Friedrich (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al XX*, 2 v., México, Ediciones Era, 1990, (Colección Problemas de México).

LARA Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII, 2° ed.*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Tamaulipas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009, (Serie Historia Novohispana/80).

_____, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, CONACULTA-Universidad Autónoma de Tamaulipas-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

_____, "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 (coord.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia General, 25), pp. 127-156.

_____, "Religiosidad indígena en contextos urbanos. Nueva España, siglo XVIII", en: Castro Gutiérrez Felipe (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia Novohispana, 94).pp. 279-302.

LAVRÍN Asunción y Rosalva Loreto L. (editoras), *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas-Puebla-AGN, 2002.

LE GOFF Jacques, Pierre Nora, *Hacer la historia*, trad. Jem Canabes, 2ª ed., Barcelona, Editorial Laia, 1985, (I. Nuevos problemas; III. Nuevos enfoques; III. Nuevos temas).

LIMÓN Olvera, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexicana*, México, CONACULTA, (Regiones).

LÓPEZ Austin, Alfredo, "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, COLMICH, El Colegio Mexiquense, 1997.

_____, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", Broda Johanna 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.

_____, "La cosmovisión mesoamericana", en: Lombardo Sonia y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1996.

_____, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2ª ed., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, (Serie de Cultura Náhuatl 15).

_____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª edición, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, (Etnología/Historia. Serie Antropológica, 39).

_____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

LOZANO Armendares, Teresa, *El chinguirito vindicado. El contrabando de aguardiente de caña y la política colonial*, 2ª edición, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2005, (Serie Historia Novohispana/51).

MACAZAGA Ordoño, César, *Diccionario de lengua náhuatl*, México, Ed. Innovación, S.A., 1981.

MARTÍNEZ González, Roberto, *El nahualismo*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011, (Serie Antropológica 10).

MARTÍNEZ López-Cano, María del Pilar y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, (Serie de Historia Novohispana/75), p. 23.

MAYA, Alfredo Paulo, "Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos", en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997, pp. 255-287.

MENEGUS Bornemann, Margarita, "Los bienes de comunidad de los pueblos de indios", en: Margarita Menegus y Alejandro Tortolero (coords.), *Agricultura mexicana: crecimiento e innovaciones*, México, Instituto Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1999, (Colección Lecturas de Historia Económica Mexicana).

MOLINA del Villar, Antonio, "El debate", en: *La Nueva España y el matlazáhuatl 1736-1739*, México, El Colegio de Michoacán, 2001.

MORALES, Francisco, "La iglesia de los frailes", en: Menegus Bornemann Margarita, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM-Instituto de investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artigas Editores, 2010, (Historia de la educación).

MORAYTA Mendoza, L. Miguel, "La tradición de los aires en una comunidad del norte del Estado de Morelos: Ocotepc", en: Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM 1997, pp. 217-232.

MORERA y González, Jaime Ángel, *Pinturas coloniales de ánimas del Purgatorio: iconografía de una creencia*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2001.

Nombres geográficos de México, México, ED. Innovación, S.A., 1978.

PÉREZ Puente, Leticia, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, "Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo", en: María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, (Serie de Historia Novohispana/75).

PIHO, Virve, "La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII", en: *Estudios de historia novohispana*, N° 010, enero, 1991.

REINA, Leticia, "Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la colonia y en el siglo XIX: un recuento", en *Historias*, núm. 17, México, INAH, abril-juniode 1987.

REINFLEER Bricker, Victoria, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, trad. Cecilia Paschero, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, (Sección de obras de antropología).

REYES García, Luis, *Pasión y muerte de Cristo Sol. Carnaval y cuaresma en Ichatepec*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía y Letras, 1960, (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras).

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y lo métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2º ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

ROBELO, Cecilio A., *Diccionario de mitología nahoa*, 2ª ed. Facsimilar, México, Ed. Porrúa, 2001.

RUBIAL García, Antonio, *La santidad controvertid. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-Fondo de Cultura Económica.

RUZ, Mario Humberto, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en: Alejos García, José, María del Carmen León y Mario Humberto Ruz, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, CONACULTA, 1992, (Regiones).

SALDAÑA Solís, Marcela, "El inicio de la secularización de las doctrinas. Arzobispado de México, 1749-1760", Tesis de Maestría, Programa de Maestría y Doctorado, UNAM, Verano 2011.

SÁNCHEZ Reséndiz, Víctor Hugo, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, 2ª edición, Cuernavaca, Morelos, Instituto de Cultura de Morelos-Editorial La rana del sur, 2006.

SCHADEN, Egon, "El mesianismo en América del Sur", en: Henri-Charles Puech, *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, vol. 12, México, Siglo XXI Editores, 1990, (Historia de las Religiones Siglo XXI), pp. 80-151.

SOSA, Francisco, *El episcopado mexicano*, México, Esiquio Iriarte y Santiago Hernández, 1877.

TANCK de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonia, 1750-1821*, México, Colmex-Centro de Estudios Históricos, 1999.

TAVÁREZ, David, *La guerra invisible: devociones indígenas, disidencia y disciplina en el México colonial*, (en prensa).

TAYLOR, William B., "...de corazón pequeño y ánimo apocado". Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII", trad. de Óscar

Mazín, en: *Relaciones...de nuestra sociedad*, Zamora, Michoacán, México, Colmich, verano, 1989, vol. X, Núm. 39.

_____, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, trad. Óscar Mazín y Paul Kersey, vol. I y II, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, 1999.

TRASLOSHEROS, Jorge E., "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-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia Novohispana, 83).

_____, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España: La Audiencia del Arzobispado en México, 528-1668*, México, Porrúa-Universidad Iberoamericana, 2004.

_____, y Ana de Zaballa Beascochea (coord.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, (Serie Historia General, 25).

VÁZQUEZ Vázquez, Elena, "Distribución geográfica del Arzobispado de México (siglo XVI)", en: *Publicaciones del Instituto de Geografía*, vol. I, México, UNAM, 1965.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida, "El siglo XVIII mexicano: de la modernización al descontento", en: Vázquez Zoraida (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1999.

VIQUEIRA, Juan Pedro, *¿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.

_____, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos: Tusquets Editores México, 2002.

VON MENTZ, Brígida, *Pueblos de Indios, mulatos y mestizos, 1770-1870*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1988.

VON Wobeser, Gisela, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM, Jus, 2011.

WACHTEL, Nathan, "La aculturación", en: Le Goff Jacques, Pierre Nora, *Hacer la historia*, trad. Jem Canabes, 2ª ed., 3 vol., Barcelona, Editorial Laia, 1985, (I. Nuevos problemas; III. Nuevos enfoques; III. Nuevos temas).

WEBER, Max, "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, Eduerdo García Máynez, José Ferrater Mora y Carlos Gerhard, Ed. de Johannes Winckelmann, nota preliminar de José Medina Echavarría, índice analítico de Jasmin Reuter, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, (Sección de Obras de Sociología).

ZAHINO Peñafort, Luisa, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996.

ZAVALA Silvio, *Estudios acerca de la historia del trabajo en México. Homenaje del Centro de Estudios Históricos a Silvio Zavala*, edición preparada por Elías Trabulse, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, 1988.

Zodiaco Mariano: 250 años de la declaración pontificia de María de Guadalupe como patrona de México, preámbulo de Jaime Cuadriello, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2001.